

Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Depo. de Ciencias del Derecho
Teoría Social
Prof. Ricardo Camargo Brito
Ayudantes *ad honorem* Javiera Toro, Sergio Valenzuela, Esteban Miranda, Nicolás Ried.
Primer semestre 2011

PRIMER MÓDULO: TEORÍA MARXISTA Y TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA.

I. Karl Marx y la ideología.

Bibliografía obligatoria:

- MARX, K. y ENGELS, F. *La Ideología Alemana* (Sección: "Intercambio y Fuerza Productiva, pp. 11 a 70, Santiago Rueda Editores, Buenos Aires, 2005).
- MARX, K. *El Capital*, Libro primero, El Proceso De Producción del Capital, Sección Primera, Mercancía y Dinero, Capítulo I, La Mercancía (El carácter fetichista de la mercancía y su secreto):

Bibliografía complementaria:

- MARX, K. *Tesis sobre Feuerbach*.
- ENGELS, F. Carta a Franz Mehring, 14 de Julio de 1893: <http://www.uem.es/infobas/es/marx-eng/cartas/oe3/mrxoe331.htm>

II. Antonio Gramsci: la teoría de la hegemonía.

Bibliografía obligatoria:

- GRAMSCI, A. *Cuadernos de la Carcel: El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, secciones: El lenguaje, los idiomas, el sentido común; ¿Qué es el hombre?.; Paso del saber al comprender; al sentir y viceversa, del sentir al comprender, al saber; La filosofía de la praxis y la cultura moderna.; Historicidad de la filosofía de la praxis (<http://www.gramsci.org.ar/index.htm>)

Bibliografía complementaria:

- GRUPPI, L. *El Concepto de Hegemonía en Gramsci* (México: Ediciones de Cultura Popular), Caps. I y V, pp. 7-24 y 89-111. (http://www.gramsci.org.ar/12/gruppi_heg_en_gramsci.htm)
- LACLAU, E. Y MOUFFE, CH. *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Capítulos 1 y 2 (pp. 7-127. 2da. Edición, Fondo de Cultura Económica, 2004)

III. Louis Althusser y los Aparatos Ideológicos de Estado.

Bibliografía obligatoria:

- ALTHUSSER, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos de Estado". En: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. D. F., México: FCE. 2003.

Bibliografía complementaria:

- ALTHUSSER, L. *Marxismo y Humanismo*, <http://primeraparedoja.wordpress.com/publicaciones/althusser-l-1965-marxismo-y-humanismo/>
- HARNECKER, M. *Marxismo y Humanismo*, Papers 50, 1996 121-137: www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25422/5825

CARLOS MARX - FEDERICO ENGELS

LA IDEOLOGIA ALEMANA

Crítica

de la novísima filosofía alemana
en las personas de sus representantes
Feuerbach, B. Bauer y Stirner,
y del socialismo alemán
en las de sus diferentes profetas

santiago rueda editores

Traducción del alemán:
WENCESLAO ROCES

Cuidado de la edición:
NESTOR ACOSTA

© Santiago Rueda Editores

ISBN: 950-564-072-2

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentine.
Buenos Aires, 2005.

NOTA DE LA EDICIÓN ALEMANA

En su trabajo "Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas", dice Federico Engels: "En Manchester, me había dado yo de brucec contra el hecho de que los ferrocarriles económicos, que hasta ahora no desempeñan ningún papel o solamente un papel desdenable en la historiografía, constituyen una potencia histórica decisiva, por lo menos en la historia moderna; de que forman la base sobre la que surgen las actuales contradicciones de clase; y de que estas contradicciones de clase, en aquellos países en que han llegado a desarrollarse plenamente gracias a la gran industria, ... sirven, a su vez, de fundamento a la formación de los partidos políticos, a las luchas entre los partidos y, por consiguiente, a toda la historia política. Marx no sólo había llegado a la misma concepción, sino que ya para entonces... (en 1844) la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino esta la que condiciona y regula el Estado; de que, por tanto, la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y de su desarrollo, y no a la inversa. Cuando, en el verano de 1844, visité a Marx en París, se puso de manifiesto nuestra total coincidencia en todos los campos de nuestro trabajo, en sus lineamientos fundamentales, partiendo de nuevo en Bruselas en la primavera de 1845, ya Marx había los fundamentos más arriba señalados, su concepción materialista de la historia, y nos pusimos a elaborar en detalle y en las más diversas direcciones la nueva concepción que acababa de ser descubierta".

El gran trabajo que Marx y Engels abordaron en colaboración, sobre estas bases, fue el que lleva por título La Ideología.

logía alemana. Como Marx expone en el prólogo a la Crítica de la Economía política, la finalidad que ambos autores persiguen al escribir esta obra era "desentrañar conjuntamente el antagonismo entre nuestra concepción y la concepción ideológica de la filosofía alemana en realidad, y justar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. Y el propósito se llevó a cabo bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana". En carta al editor Leske, explica Marx: "Parecíamos muy importante, en efecto, hacer preceder la exposición positiva de un estudio polémico contra la filosofía alemana y contra el socialismo alemán anterior. Era necesario hacerlo así, con el fin de preparar al público para el punto de vista de mi Economía, punto de vista diametralmente opuesto al de la ciencia alemana tal como hasta aquí se viene desarrollando".

Circunstancias adversas impidieron la terminación e impresión de la obra. "Confiamos el manuscrito", dice Marx, "a la crítica roedora de los ratones, de tanto mejor grado cuanto que habíamos conseguido ya nuestro propósito fundamental, el cual no era otro que esclarecer las cosas ante nosotros mismos".

La socialdemocracia alemana no consideró nunca necesario proceder a publicar la importante obra de que aquí se habla; el manuscrito permaneció inédito en sus archivos durante largos años. La Ideología alemana no vio la luz de la publicidad en su texto íntegro hasta que se publicó en 1932, formando parte del volumen V de la Primera Sección de la edición histórico-crítica de las Obras completas, escritos y cartas de Marx y Engels (MEGA = Marx-Engels Gesamtausgabe). Esta edición crítica constituye hoy una rareza bibliográfica.

La presente edición permitirá, por fin, que un amplio círculo de lectores se familiarice con esta obra fundamental de Marx y Engels. En ella se toma como base la edición de la MEGA; reproduce, por tanto, el texto íntegro de ésta y recoge, además, en el Apéndice, algunos apuntes tomados de los libros de notas de los autores correspondientes a la época en que la obra fue redactada, entre ellos la primera versión de las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx. Se prescinde aquí, en cambio, como corresponde a la finalidad indicada de esta edición, del aparato crítico del texto y de las fuentes que

acompaña a la edición de la MEGA. Nos limitaremos a señalar, por lo que se refiere al manuscrito utilizado, que la parte V, que lleva por epígrafe "El Dr. Georg Kuhlmann de Holstein o la profecía del Verdadero Socialismo" (págs. 647-660 de la presente edición) ⁽¹⁾ fue compuesta probablemente por Moses Hess, copiada por Joseph Weydemeyer y redactada en su versión definitiva por Marx.

Las lagunas del manuscrito aparecen señaladas en nuestro texto por puntos suspensivos entre corchetes ([]); entre corchetes se hace figurar también la presunta lectura cuando se trata de lagunas breves. Las frases y citas en lenguas extranjeras figuran traducidas en notas de pie de página, con la indicación (N. del ed.), para ayudar a la comprensión del lector. En cambio, las notas que proceden directamente de Marx y Engels se indican con el nombre de éstos. Hemos modernizado, para mayor claridad, la ortografía y la puntuación. A las notas explicativas de la Red. (págs. 636) ⁽²⁾ se hace referencia en el texto mediante números índices entre parentesis cuadrados. Para facilitar el manejo del libro, hemos añadido, al final, un índice bibliográfico e índices alfabéticos de nombres de autores y de conceptos.

LA EDITORIAL

(1) Ver págs. 649-660 de la presente edición española.

(2) Idem, pág. 689.

PRÓLOGO

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmagóricos rebriles, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémosnos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.

Estas inocentes y pueriles fantasías forman el meollo de la filosofía neohegeliana en boga, que en Alemania no sólo es acogida con espanto y veneración por el público, sino que es proclamada por los mismos *héroes filosóficos* con la solemnidad de su revolución. El primer volumen de la presente publicación se propone desenmascarar a estas ovejas que se hacen pasar por lobos y son tenidas por tales, poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos reflejan simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana. Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado.

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se

dejaban llevar de la idea de la gravedad. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.⁽¹⁾

I

FEUERBACH

CONTRAPOSICIÓN ENTRE LA CONCEPCIÓN
MATERIALISTA Y LA IDEALISTA

[INTRODUCCIÓN]

FEUERBACH

1

Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal, que ha arrastrado consigo a todas las "potencias del pasado". En medio del caos general, han surgido poderosos reinos, para derrumbarse de nuevo en seguida, han brillado momentáneamente héroes, sepultados nuevamente en las tinieblas por otros rivales más audaces y más poderosos. Fue ésta una revolución junto a la cual la francesa es un juego de chicos, una lucha ecuménica al lado de la cual palidecen y resultan ridículas las luchas de los diádocos. Los principios se desplazaban, los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad, y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania más que antes en tres siglos. Y todo esto ocurrió, al parecer, en los dominios del pensamiento puro.

Trátese, en verdad, de un acontecimiento interesante: del proceso de putrefacción del Espíritu absoluto. Al apagarse la última chispa de vida, entraron en descomposición las diversas partes integrantes de este *caput mortuum*,* dieron paso a nuevas combinaciones y se formaron nuevas sustancias. Los industriales de la filosofía, que hasta aquí habían vivido de la explotación del Espíritu absoluto, arrojáronse ahora

* Cabeza muerta (N. de la ed.).

sobre las nuevas combinaciones. Cada uno se dedicaba afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado a suerte. No podía por menos de surgir la competencia. Al principio, ésta manteníase dentro de los límites de la buena administración burguesa. Más tarde, cuando ya el mercado alemán se hallaba abarrotado y la mercancía, a pesar de todos, los esfuerzos, no encontraba salida en el mercado mundial, los negocios empezaron a ocharse a perder a la manera alemana acostumbrada, mediante la producción fabril y adulterada, el empeoramiento de la calidad de los productos y la adulteración de la materia prima, la falsificación de los rótulos, las compras simuladas, los cheques girados en descubierto y un sistema de créditos carente de toda base real. Y la competencia se convirtió en una enconada lucha, que hoy se nos ensalza y presenta como un viraje de la historia universal, como el creador de los resultados y conquistas más formidables.

Para apreciar en sus debidos términos toda esta charlatanería de tenderos filosóficos que despierta un saludable sentimiento nacional hasta en el pecho del honrado burgués alemán; para poner plásticamente de relieve la mezquindad, la pequeñez provinciana de todo este movimiento neohegeliiano y, sobre todo, el contraste trágico entre las verdaderas hazañas de estos héroes y las ilusiones suscitadas en torno a ellas, necesitamos contemplar siquiera una vez todo el espectáculo desde un punto de vista situado fuera de los ámbitos de Alemania.⁽²⁾

II

A. — LA IDEOLOGÍA ALEMANA EN GENERAL, Y LA IDEOLOGÍA ALEMANA EN PARTICULAR

La crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un

determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano. No sólo sus repuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño. La sumisión a Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel. Su polémica contra Hegel y la de los unos contra los otros se limita a que cada uno de ellos destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los demás. Al principio, tomábanse ciertas categorías hegelianas puras y auténticas, tales como las de substancia y autoconciencia, para profanarlas más tarde con nombres más vulgares, como los de género el Único, el hombre, etc.

Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas.⁽³⁾ Se paría de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, "al hombre", como el hombre religioso. Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. El mundo era canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta que, por último, el venerable San Max pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas.

Los viejos hegelianos lo comprendían todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los neohgelianos lo criticaban todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico. Los neohgelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general,

dentro del mundo existente. La única diferencia era que los unos combatían como usurpación el poder que los otros reconocían y aclamaban como legítimo.

Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulaban convenientemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente "revolucionaria", los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra "frases". Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente. Los únicos resultados a que podía llegar esta crítica filosófica fueron algunos esclarecimientos histórico-religiosos, harto unilaterales por lo demás, sobre el cristianismo; todas sus demás afirmaciones se reducen a otras tantas maneras más de adornar su pretensión de entregarnos, con estos esclarecimientos insignificantes, descubrimientos de alcance histórico-mundial.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea.

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. (4) El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la constitutura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. (5) Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos

son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al multiplicarse la población. Y presupone, a su vez, un intercambio entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la ciudad y el campo y en la contradicción de los intereses entre una y otro. Su desarrollo ulterior conduce a la separación del trabajo comercial del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas accarea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se muestran, al desarrollarse el comercio, en las relaciones entre diferentes naciones.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí,

en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribal presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización del trabajo existente en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.

La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya, ahora, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, superada a aquélla. Los ciudadanos del Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos, lo que ya de por sí los vincula a la forma de la propiedad comunal. Es la propiedad privada en común de los ciudadanos activos del Estado, obligados con respecto a los esclavos a permanecer unidos en este tipo natural de asociación. Esto explica por qué toda la organización de la sociedad asentada sobre estas bases, y con ella el poder del pueblo, decaen a medida que va desarrollándose la propiedad privada inmobiliaria. La división del trabajo aparece ya, aquí, más desarrollada. Nos encontramos ya con la contradicción entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la contradicción entre estados que representan, de una y otra parte, los inte-

reses de la vida urbana y los de la vida rural, y, dentro de las mismas ciudades, con la contradicción entre la industria y el comercio marítimo. La relación de clases entre ciudadanos y esclavos ha adquirido ya su pleno desarrollo.

A toda esta concepción de la historia parece contradecir el hecho de la conquista. Hasta ahora, venía considerándose la violencia, la guerra, el saqueo, el asesinato para robar, etc., como la fuerza propulsora de la historia. Aquí, tenemos que limitarnos necesariamente a los puntos capitales, razón por la cual tomaremos el ejemplo palmario de la destrucción de una vieja civilización por obra de un pueblo bárbaro y, como consecuencia de ello, la creación de una nueva estructura de la sociedad, volviendo a comenzar por el principio. (Roma y los bárbaros, el feudalismo y las Galias, el Imperio Romano de Oriente y los turcos). Por parte del pueblo bárbaro conquistador, la guerra sigue siendo, como ya apuntábamos más arriba, una forma normal de comercio, explotada tanto más celosamente cuanto que, dentro del toco modo de producción tradicional y único posible para estos pueblos, el incremento de la población crea más apremiantemente la necesidad de nuevos medios de producción. En Italia, por el contrario, por virtud de la concentración de la propiedad territorial (determinada, además de la compra de tierras y el recargo de deudas de sus cultivadores, por la herencia, ya que, a consecuencia de la gran ociosidad y de la escasez de matrimonios, los viejos linajes iban extinguiéndose poco a poco y sus bienes quedaban reunidos en pocas manos) y de la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos (provocada, aparte de las causas económicas normales todavía en la actualidad vigentes, por la importación de cereales robados y arrancados en concepto de tributos y de la consiguiente escasez de consumidores para el grano de Italia), casi desapareció la población libre y los mismos esclavos morían en masa por inanición, y tenían que ser reemplazados constantemente por otros nuevos. La esclavitud seguía siendo la base de toda la producción. Los plebeyos, que ocupaban una posición intermedia entre los libres y los esclavos, no llegaron a ser nunca más que una especie de *lumpenproletariado*. Por otra parte y en general, Roma nunca fue más que una

ciudad, que mantenía con las provincias una relación casi exclusivamente política, la cual, como es natural, podía verse rota o quebrantada de nuevo por acontecimientos de orden político.

Con el desarrollo de la propiedad privada, surgen aquí las mismas relaciones con que nos encontramos en la propiedad privada de los tiempos modernos, aunque en proporciones más extensas. De una parte, aparece la concentración de la propiedad privada, que en Roma comienza desde muy pronto (una prueba de ello la tenemos en la ley agraria china (17)) y que, desde las guerras civiles y sobre todo bajo los emperadores, avanza muy rápidamente; de otra parte, y en correlación con esto, la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en un proletariado, que, sin embargo, dada su posición intermedia entre los ciudadanos poseedores y los esclavos, no llega a adquirir un desarrollo independiente.

La tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos. Así como la Antigüedad partía de la ciudad y de su pequeña demarcación, la Edad Media tenía como punto de partida el campo. Este punto de arranque distinto había sido condicionado por la población con que se encontró la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas y a la que los conquistadores no aportaron gran incremento. De aquí que, al contrario de lo que había ocurrido en Grecia y en Roma, el desarrollo feudal se iniciara en un terreno mucho más extenso, preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura, al comienzo relacionado con ellas. Los últimos siglos del Imperio Romano decadente y la conquista por los propios bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas; la agricultura se veía postrada, la industria languidecía por la falta de mercados, el comercio cayó en el sopor o se vio violentamente interrumpido y la población rural y urbana decreció. Estos factores preexistentes y el modo de organización de la conquista por ellos condicionado hicieron que se desarrollara, bajo la influencia de la estructura del ejército germánico, la propiedad feudal. También ésta se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad, pero a ésta no se

enfrentan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece la contraposición del campo con respecto a la ciudad. La organización jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mensadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta organización feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado.

A esta organización feudal de la propiedad territorial correspondía en las ciudades la propiedad corporativa, la organización feudal del artesanado. Aquí, la propiedad estríhba, fundamentalmente, en el trabajo de cada uno. La necesidad de asociarse para hacer frente a la nobleza rapaz asociada; la exigencia de disponer de lugares de venta comunes en una época cuando el industrial era al propio tiempo comerciante; la creciente competencia de los siervos que huían de la gleba y aflujían en tropel a las ciudades prósperas y florecientes, y la organización feudal de todo el país hicieron surgir los gremios; los pequeños capitales de los artesanos sueltos, reunidos poco a poco por el ahorro, y la estabilidad del número de estos en medio de una creciente población, hicieron que se desarrollara la relación entre oficiales y aprendices, engendrando en las ciudades una jerarquía semejante a la que imperaba en el campo.

Por tanto, durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios. La estructuración de ambos factores hallábase determinada por las condiciones limitadas de la producción, por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y por la industria artesanal. La división del trabajo se desarrolló muy poco, en el período floreciente del feudalismo. Todo país llevaba en su entraña la contradicción entre la ciudad y el campo: es cierto que la estructuración

de los estamentos se hallaba muy ramificada y patente, pero fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, en la ciudad, no muy pronto la plebe de los jornaleros, en la agricultura, encontramos ninguna otra división importante. En la agricultura, la división del trabajo veíase entorpecida por el cultivo parcelado, junto al que surgió después la industria a domicilio de los propios campesinos; en la industria, no existía división del trabajo dentro de cada oficio, y muy poca entre unos oficios y otros. La división entre la industria y el comercio se encontró ya establecida de antes en las viejas ciudades, mientras que en las nuevas sólo se desarrolló más tarde, al entablarse entre las ciudades contactos y relaciones.

La agrupación de territorios importantes en reinos feudales era una necesidad, tanto para la nobleza territorial como para las ciudades. De aquí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca.

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son: es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.⁽⁶⁾

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento

material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuales, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias en el proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que correspon-

de a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia. Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un comentario de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hallase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, éste mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base *terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y

* Hegel. Condiciones geológicas, hidrográficas, etc. Los cuerpos humanos. Necesidad, trabajo. (Glosa marginal de Marx).

esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necesidades políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los "tiempos prehistóricos", pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la "prehistoria" a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta "prehistoria" porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los "vicios hechos" y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tigre, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al "concepto de la familia" misma, como se suele hacer en Alemania.*

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencilla-

* Construcción de viviendas. De suyo se comprende que, entre los salvajes, cada familia tiene su propia caverna o choza, como entre los nomádes ocupa cada una su tienda aparte. Y el desarrollo ulterior de la propiedad privada viene a hacer aun más necesaria esta economía doméstica separada. Entre los pueblos agrícolas, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo en común de la tierra. La construcción de ciudades representó un gran progreso. Sin embargo, en todos los períodos anteriores, la supresión de la economía aparte, inseparable de la abolición de la propiedad privada, resultaba imposible, entre otras cosas, porque no se daban las condiciones ma-

mente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero, asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la "certeza" adquirida a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya

teriales para ello. La implantación de una economía doméstica colectiva presupone el desarrollo de la maquinaria, de la explotación de las fuerzas naturales y de muchas otras fuerzas productivas, por ejemplo de las conducciones de aguas, de la iluminación por gas, de la calefacción a vapor, etc., así como la supresión [de la contradicción] de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones, la economía colectiva no representaría de por sí a su vez una nueva fuerza de producción, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico; es decir, sería una pura quimera y se reduciría, en la práctica, a una economía de tipo conventual. Lo que podía llegar a conseguirse se revela en la agitación en ciudades y en la construcción de casas comunes para determinados fines concretos (prisiones, cuarteles, etc.), que la supresión de la economía aparte no puede separarse de la supresión de la familia, es algo evidente por sí mismo. (Nota de Marx y Engels).

historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también "conciencia".* Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia "pura". El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.⁽⁷⁾ Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se "comporta" ante nada ni, en general, podemos decir que tenga "comportamiento" alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo será siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder abso lutamente extraño, omnipotente e inextinguible, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

* Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, produciría de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia. (Glosa marginal de Marx).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del cerbero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo "natural" en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual*. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones exis-

* La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes, decae. (Glosa marginal de Marx).

entes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación.* Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "entes superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabajos y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distributiva y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo

[Religion]. Los alemanes con la ideología en cuanto tal. (Glosa marginal de Marx).

demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo, no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control.

que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, dentro de cada comunidad real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de haberseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Ayales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo "ajeno" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intere-

ses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición práctica y el refinamiento por el interés "general" insoportable bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas. Para que se convierta en un poder "insoponible", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano histórico-universal, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de las fuerzas humanas, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las condiciones de los otros y, por último, instituye a individuos históricos-universales, empírica-

mente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1.º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2.º las mismas potencias del intercambio no podrían desarrollarse como potencias universales y, por tanto, insoponibles, sino que seguirían siendo simples "circunstancias" superfluas de puertas adentro, y 3.º toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción "coincidente" o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas, y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países. Llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda —relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante sus propios productos como ante algo extraño a ellos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento?

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los simples obreros —de la

fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la conciencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado.⁽⁸⁾ La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

[2]

SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CONCIENCIA

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de lo que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia total, forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas. Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la "autocreación del género" (la "sociedad como sujeto"), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí

mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen los unos a los otros, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos, ni en la disparatada concepción de San Bruno ni en el sentido del "Único", del hombre "hecho".

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la "autoconciencia", como el "espíritu del espíritu", sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfirió a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a esta, de otra parte, sus pro-

pias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la "substancia" y la "esencia del hombre", elevándolo a como la "substancia" y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve apoteosado y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como "autoconciencia" y como el "Único". Y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las concepciones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente. Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma "producción de la vida" vigente hasta ahora, contra la "actividad de conjunto" sobre que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la idea de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.

Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo prototípico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrrenal. De este modo, se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la anti-tesis de naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los can-

ditlos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a *compartir*, especialmente, en cada época histórica, las *ilusiones de esta época*. Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente "políticos" o "religiosos", a pesar de que la "religión" o la "política" son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se "figuraron", se "imaginaron" acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindios y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Y, mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente la más cercana a la realidad, los alemanes se muestran en la esfera del "espíritu puro" y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia.

La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su "expresión más pura" de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros, que más tarde San Bruno se representará necesariamente como una serie de "pensamientos" que se devoran los unos a los otros, hasta que, por último, en este entrededorarse, parece la "autoconciencia", y por este mismo camino marcha de un modo todavía más consecuente a la historia real, tiene necesariamente que presentar todo el proceso histórico como una simple historia de "caballeros", bandidos y espectros, de cuyas visiones sólo acertaba a salvarse el, naturalmente, por la "no sanidad".* Esta concepción

* La llamada historiografía objetiva consistía, cabalmente, en concebir las relaciones históricas como algo aparte de la actividad. Caracter reaccionario. (Gloria Marginali de Marr).

es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia y, dejándose llevar de su imaginación, suplantando la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas. Toda esta concepción de la historia, unida a su disolución y a los escrupulos y reparos nacidos de ella, es una incumbencia puramente nacional de los alemanes y sólo tiene un interés local para Alemania, como por ejemplo la importante cuestión, repetidas veces planteada en estos últimos tiempos, de cómo puede llegarse, en rigor, "del reino de Dios al reino del hombre", como si este "reino de Dios" hubiera existido nunca más que en la imaginación y los eruditos señores no hubieran vivido siempre, sin saberlo, en el "reino del hombre", hacia el que ahora buscan los caminos, y como si el entretentimiento científico, pues no otra cosa es, de explicar lo que hay de curioso en estas formaciones teóricas perdidas en las nubes no residiese cabalmente, por el contrario, en demostrar cómo nacen de las relaciones reales sobre la tierra. Para estos alemanes, se trata siempre, en general, de explicar los absurdos con que nos encontramos por cualesquiera otras quimeras; es decir, de presuponer que todos estos absurdos tienen un sentido propio, el que sea, que es necesario desentrañar, cuando de lo que se trata es, simplemente, de explicar estas frases teóricas en función de las relaciones reales existentes. Como ya hemos dicho, la evaporación real y práctica de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas. Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas.

El carácter puramente nacional de tales problemas y de sus soluciones se revela, además, en el hecho de que estos teóricos crean seriamente que fantasmas cerebrales como los del "Hombre-Dios", "el Hombre", etc., han presidido en verdad determinadas épocas de la historia—San Bruno llega, inclu-

so, a afirmar que sólo "la crítica y los críticos han hecho la historia" — y, cuando se aventuran por sí mismos a las construcciones históricas, saltan con la mayor premura sobre todo lo anterior y de los "mongoles" pasan inmediatamente a la historia verdaderamente "plena de sentido", es decir, a la historia de los *Haltische* y los *Deutsche Jahrbücher**, y a la disolución de la escuela hegeliana en una gresca general. Se relega al olvido todas las demás naciones y todos los acontecimientos reales y se limita el *theatrum mundi*** a la Feria del Libro de Leipzig y a las mutuas disputas entre la "Crítica", el "Hombre" y el "Único". Y cuando la teoría se decide a seguir por una vez a tratar temas realmente históricos, por ejemplo el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, y también en esto los muere el exclusivo propósito de presentar esta época como el período imperfecto, como el antecesor todavía incipiente de la verdadera época histórica, es decir, del período de la lucha entre filósofos alemanes (1840-44). A esta finalidad de escribir una historia anterior para hacer que brille con mayores destellos la fama de una persona no histórica y de sus fanatas, responde el hecho de que se pasan por alto todos los acontecimientos realmente históricos, incluso las ingenencias realmente históricas de la política en la historia, ofreciendo a cambio de ello un relato no basado precisamente en estudios, sino en especulaciones y en chismes hieráticos, como hubo de hacer San Bruno en su *Historia del Siglo XVIII*, de la que ya no se acuerda nadie. Estos arrogantes y grandilocuentes tenderos de ideas, que se consideran tan infinitamente por encima de todos los prejuicios nacionales, son, pues, en la realidad, mucho más nacionales todavía que esos filisteos de las cerveterías que sueñan con la unidad de Alemania. No reconocen como históricos los hechos de los demás pueblos, viven en Alemania, con Alemania y para Alemania, convierten el canto del Rin en un cántico litúrgico y conquistan la Alsacia-Lorena despojando a la filosofía fran-

* "Anales de Halle" y "Anales Alemanes" (N. de la ed.).
 ** Teatro del mundo (N. de la ed.).

cesa en vez de despojar al Estado francés, germanizando, en vez de las provincias de Francia, las ideas francesas. El señor Vencley es todo un cosmopolita al lado de San Bruno y San Max, quienes proclamaban en la hegemonía universal de la teoría la hegemonía universal de Alemania.

De estas consideraciones se desprende, asimismo, cuán equivocado está Feuerbach cuando (en la *Wigands Vierteljahrsschrift*,* 1845, vol. 2) se declara comunista al calificarse como "hombre común", convirtiendo esta cualidad en un predicado "del" hombre y creyendo, por tanto, reducir de nuevo a una mera categoría lo que en el mundo existente designa a los sucesos de un determinado partido revolucionario. Toda la deducción de Feuerbach en lo tocante a las relaciones entre los hombres tiende simplemente a demostrar que los hombres necesitan los unos a los otros y siempre se han necesitado. De lo que trata es de establecer la conciencia en torno a este hecho; Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho existente, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe. Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de este hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo. Es característico, sin embargo, que San Bruno y San Max coloquen inmediatamente la idea que Feuerbach se forma del comunista en lugar del comunista real, lo que hacen, en parte, para que también ellos puedan, como adversarios iguales en rango, combatir al comunismo como "espíritu del espíritu", como una categoría filosófica; y, por parte de San Bruno, respondiendo, además, a intereses de carácter pragmático.

Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nosotros adversarios, recordemos el pasaje de su *Filosofía del Futuro* en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre es, al mismo tiempo, su esencia, que las determinadas relaciones que forman la existencia, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano cons-

* Revista trimestral de Wigand (N. de la ed.).

tituyen aquello en que su "esencia" se siente satisfecha. Toda excepción se considera expresamente, aquí, como un accidente desgraciado, como una anomalía que no puede hacerse cambiar. Por tanto, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos, ni mucho menos, con sus condiciones de vida, cuando su "ser" [...] * cuando 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. Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes concepciones, no pasan nunca de intuiciones sueltas, que influyen demasiado poco en su modo general de concebir para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. La "concepción" feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice "el hombre" en vez de los "hombres históricos reales". "El hombre" es *realiter* ** "el alemán". En el primer caso, en la contemplación del mundo sensible, tipleza necesariamente con cosas que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre con la naturaleza. *** Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve "lo que aparece

* El sentido de la frase que falta, era, aproximadamente, el siguiente: cuando su "ser" [contradice a su "esencia", se tratará, inudablemente, de una anomalía, pero no de un accidente desgraciado. Un hecho histórico que descansa sobre relaciones sociales totalmente determinadas. Feuerbach se contenta con registrar este hecho; no hace más que interrutar el mundo sensible existente, se comporta hacia él solamente como teórico] cuando de lo que se trata, en realidad... (N. de la ed.).

** En realidad (N. de la ed.).

*** El error de Feuerbach consiste no en subordinar lo que aparece sobre la tierra, la apariencia sensible de la realidad sensible comprobada mediante la indagación más exacta de los hechos percibidos por los sentidos, sino en que no acierte a enjuiciar en última instancia los datos de los sentidos sin verlos con los "ojos", es decir, a través de las "gafas", del filósofo. (Nota de Marx y Engels).

sobre la tierra", y otra superior, filosófica, que contempla la "verdadera esencia" de las cosas. No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del comercio y, tan sólo por medio de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la "certeza sensorial" de Feuerbach.

Por lo demás, en esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple. Así por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno —pág. 110—, las "anttesis de naturaleza e historia", como si se tratase de dos "cosas" distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las "obras inescrutablemente altas" sobre la "substancia" y la "autoconciencia", desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima "unidad del hombre con la naturaleza" ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la "juela" del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente. La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades de la vida se condicionan por su parte y se hallan, a su vez, condicionadas en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la organización de las diversas clases sociales; y así se explica por qué Feuerbach, en Manchester por ejemplo, sólo encuentra fábricas y máquinas, donde hace unos

tien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano, o que en la *Campagna di Roma*, donde en la época de Augusto no habría encontrado más que viñedos y villas de capitalistas romanos, sólo haya hoy pastizales y pantanos. Feuerbach habla de la concepción de la ciencia de la naturaleza, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, ¿pero qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural "pura" adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, en el continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio equevoca*,* pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach.

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas "puros" la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un "objeto sensible"; pero, aun aparte de que sólo lo ve como "objeto sensible" y no como "actividad sensible", manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre real-

* Generación espontánea; el nacimiento de los seres orgánicos a partir de materias inorgánicas (N. de la ed.).

mente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto "el hombre"; y sólo consigue reconocer en la sensación el "hombre real, individual, corpóreo"; es decir, no conoce más "relaciones humanas" "entre el hombre y el hombre" que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad sensible* y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una "concepción más alta" y a la ideal "compensación dentro del género"; es decir, a reinvidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social.

En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto.⁽⁹⁾

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una "persona junto a otras personas" (junto a la "autoconciencia", la "Crítica", el "Único", etc.), mientras que lo que designamos con las palabras "determinación", "fin", "germen", "idea", de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de

la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta.

Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades destruido por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos países, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; y vemos también cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal por cuanto la escasez de estos productos, provocada por el sistema continental napoleónico, incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, estableciéndose con ello la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no consiste, ni mucho menos, en simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con sólo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse.

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones ma-

teriales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como "ley eterna".

La división del trabajo, con que nos encontramos ya más arriba (págs. [32-35]) como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la fusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la

existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho más arriba (págs. [34-37]) lo necesario. Ahora bien, si, en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos ni en lo mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc.⁽¹⁰⁾ Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisitan cada vez más de la forma de lo general. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial.* Su triunfo apro-

* La generalidad corresponde: 1) a la clase contra el estamento; 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc.; 3) al gran contingente numérico de la clase dominante; 4) a la fusión

vecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevaran por encima del proletariado, pero sólo los que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, se ahonde y agudice todavía más la contradicción de la clase no poseedora contra la ahora dotada de riqueza. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más resuelta, más radical de los estados sociales anteriores que la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es "lo general" lo dominante. Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que brota como resultado que el factor dominante en la historia sea siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas "la idea" por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concluyendo así todos estos conceptos e ideas concretos como "autodeterminaciones" del principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven

de los intereses comunes (fusión en un principio verdadera); 5) a la fusión de los ideólogos y a la división del trabajo. (Glossa marginal de Marx).

del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, del hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. El propio Hegel confiesa, al final de su Filosofía de la Historia, que "sólo considera el desarrollo ulterior del concepto" y que ve y expone en la historia la "verdadera teodicea" (pág. 446). Pero, cabe remontarse, a su vez, a los productores "del concepto", a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, en efecto, según veremos, ha sido proclamado ya por Hegel. Por tanto, todo el truco que consiste en demostrar el alto imperio del espíritu en la historia (de la jerarquía, en Stirner) se reduce a los tres esfuerzos siguientes:

1.º Desglorar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

2.º Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como "antodeterminaciones del concepto" (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre que descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como meras ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).

3.º Para eliminar la apariencia mística de este "concepto que se determina a sí mismo", se lo convierte en una persona "la autoconciencia" — o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes "del concepto" en la historia, en "los pensadores", los "filósofos", los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el "Consejo de los Guardianes", como las potencias dominantes.* Con lo cual habremos eliminado de la

* El hombre = el "espíritu humano pensante." (Glosa marginal de Marx).

historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo.

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shop-keeper* * sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, muestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como este. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imponer y a florecer, debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las enseñanzas y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por la división del trabajo.

[B. — LA BASE REAL DE LA IDEOLOGÍA]

[1]

INTERCAMBIO Y FUERZA PRODUCTIVA

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días (*Anti-Corr-Law-League*(2)).

Con la ciudad apareció, al mismo tiempo, la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en una palabra, del régimen colectivo y, por tanto, de la política en general. Se manifiesta aquí por vez primera la separación de

* Tintero (N. de la ed.).

La población en dos grandes clases, basada en la división del trabajo y en los instrumentos de producción. La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, al paso que el campo sirve de exponente cabalmente al hecho contrario, al aislamiento y la soledad. La contraposición entre la ciudad y el campo sólo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le es impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente este antagonismo de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder sobre los individuos, y mientras exista este poder, tiene que existir necesariamente la propiedad privada. La abolición de la antitesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad, condición que depende, a su vez, de una masa de premisas materiales, que no es posible alcanzar por obra de la simple voluntad, como cualquiera puede percibir a primera vista. (Estas condiciones habrán de ser desarrolladas más adelante). La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio.

En las ciudades que en la Edad Media no fueron transmutadas, ya scabadas, por la historia anterior, sino que surgieron como formaciones nuevas basadas en los siervos de la gleba convertidos en hombres libres, el trabajo especial de cada uno de éstos era la única propiedad con que contaba, fuera del pequeño capital aportado por él y consistente casi exclusivamente en las herramientas más necesarias. La competencia de los siervos fugitivos que constantemente aflúan a la ciudad, la guerra continua del campo contra los centros urbanos y, como consecuencia de ello, la necesidad de un poder militar organizado por parte de las ciudades, el nexo de la propiedad en común sobre determinado trabajo, la ne-

cesidad de disponer de lonjas comunes para vender las mercaderías, en una época en que los artesanos eran al mismo tiempo *commerçants*,* y la consiguiente exclusión, de estas lonjas, de los individuos incompetentes, el antagonismo de intereses entre unós y otros oficios, la necesidad de proteger un trabajo aprendido con mucho esfuerzo y la organización feudal de todo el país: tales fueron las causas que movieron a los trabajadores de cada oficio a agruparse en gremios. No tenemos por qué entrar aquí en las múltiples modificaciones del régimen gremial, producto de la trayectoria histórica ulterior. La huida de los siervos de la gleba a las ciudades hizo afluir a éstas una corriente ininterrumpida de fugitivos durante toda la Edad Media. Estos siervos, perseguidos en el campo por sus señores, presentábase sueltos en las ciudades, donde se encontraban con agrupaciones organizadas contra las que eran impotentes y en las que tenían que resignarse a ocupar el lugar que les asignaran la demanda de su trabajo y el interés de sus competidores urbanos, ya agrumiados. Estos trabajadores que aflúan a la ciudad cada cual por su lado no podían llegar a ser nunca una potencia, ya que, si su trabajo era un trabajo gremial que tuviera que aprenderse, los maestros de los gremios se apoderaban de ellos y los organizaban con arreglo a sus intereses, y en los casos en que el trabajo no hubiera que aprenderse y no se hallara, por tanto, encuadrado en ningún gremio, sínx que fuese simple trabajo de jornaleros, quienes lo ejercían no llegaban a formar ninguna organización y seguían siendo para siempre una muchedumbre desorganizada. Fue la necesidad del trabajo de los jornaleros en las ciudades la que creó la plebe.

Estas ciudades eran verdaderas "asociaciones" creadas por la necesidad inmediata, por la preocupación de defender la propiedad y para multiplicar los medios de producción y los medios de defensa de los diferentes vecinos. La plebe de estas ciudades hallábase privada de todo poder, por el hecho de hallarse formada por un tropel de individuos extraños los unos a los otros y venidos allí cada uno por su parte, frente

* *Commerçants* (N. de la ed.).

a los cuales aparecía un poder organizado, militarmente per-
trechado y que los miraba con malos ojos y los vigilaba ce-
losamente. Los oficiales y aprendices de cada oficio se halla-
ban organizados como mejor cuadraba al interés de los maes-
tros: la relación patriarcal que les unía a los maestros de los
gremios dotaba a éstos de un doble poder, por una parte me-
diante su influencia directa sobre la vida toda de los ofi-
ciales y, por otra parte, porque para los oficiales que traba-
jaban con el mismo maestro éste constituía un nexo real de
unión que los mantenía en cohesión frente a los oficiales de
los demás maestros y los separaba de éstos; por último, los
oficiales se hallaban vinculados a la organización existente
por su interés en llegar a ser un día maestros. Esto explica
por qué, mientras la plebe se lanzaba, por lo menos de vez
en cuando, a sublevaciones y revueltas contra toda esta orga-
nización urbana, las cuales, sin embargo, no encontraban re-
pulsión alguna, por la impotencia de quienes las sostenían
los oficiales, por su parte, sólo se dejaban arrastrar a peque-
ños actos de resistencia y de protesta dentro de cada gremio,
actos que son, en realidad, parte integrante de la existencia
del propio régimen gremial. Las grandes insurrecciones de la
Edad Media partieron todas del campo, y por ello mismo
resultaron todas ellas fallidas, debido precisamente a su dis-
persión y a la consiguiente torpeza de la población cam-
pesina.

La división del trabajo entre los distintos gremios, en las
ciudades, era todavía [completamente natural], y en los gre-
mios mismos no existía para nada entre los diferentes traba-
jadores. Cada uno de éstos tenía que hallarse versado en
toda una serie de trabajos y hacer cuanto sus herramientas
le permitieran; el limitado intercambio y las escasas relacio-
nes de unas ciudades con otras, la escasez de población y la
limitación de las necesidades no permitían que la división
del trabajo se desarrollara, razón por la cual quien quisiera
llegar a ser maestro necesitaba dominar todo el oficio. De aquí
que todavía encontremos en los artesanos medievales cierto
interés por su trabajo especial y por su destreza para ejer-
cerlo, destreza que puede, incluso, llegar hasta un sentido
artístico más o menos limitado. Pero a esto se debe también

el que los artesanos medievales viviesen totalmente cons-
agrados a su trabajo, mantuviesen una resignada actitud de
servidumbre respecto a él y se viesen enteramente absorbi-
dos por sus ocupaciones, mucho más que el obrero moderno,
a quien su trabajo le es indiferente.

El capital, en estas ciudades, era un capital natural, for-
mado por la vivienda, las herramientas del oficio y la chie-
rela tradicional y hereditaria, capital irrealizable por razón
del incipiente intercambio y de la escasa circulación, y que
se heredaba de padres a hijos. No era, como en los tiempos
modernos, un capital tasable en dinero, en el que tanto da
que se invierta en tales o en cuales cosas, sino un capital
directamente entrelazado con el trabajo determinado y con-
creto de su poseedor e inseparable de él; era, por tanto, en
este sentido, un capital estable.

El paso siguiente, en el desarrollo de la división del tra-
bajo, fue la separación de la producción y el cambio. La for-
mación de una clase especial de comerciantes, separación que
en las ciudades históricamente tradicionales (en las que, entre
otras cosas, existían judíos) se había heredado del pasado
y que en las ciudades recién fundadas no tardó en presen-
tarse. Se establecía con ello la posibilidad de relaciones co-
merciales que fuesen más allá de los ámbitos inmediatos,
posibilidad cuya realización dependía de los medios de co-
municación existentes, del estado de seguridad pública lo-
grado en el país y condicionado por las circunstancias polí-
ticas (sabido es que en toda la Edad Media los mercaderes
hacían sus recorridos en caravanas armadas) y de las ne-
cesidades más primitivas o más desarrolladas de las zonas
accesibles al comercio, con arreglo a su correspondiente
grado de cultura.

Al constituirse el cambio en una clase especial y al ex-
tenderse el comercio, por medio de los mercaderes, hasta más
allá de la periferia inmediata a la ciudad, se opera inmedia-
tamente una acción recíproca entre la producción y el in-
tercambio. Las ciudades se relacionan unas con otras, de
una ciudad a otra se llevan nuevos instrumentos de tra-
bajo, y la separación entre la producción y el intercambio
no tarda en provocar una nueva división de la producción

entre las distintas ciudades, y pronto vemos cómo cada una de ellas tiene a explotar, predominantemente, una rama industrial. La limitación inicial a una determinada localidad comienza a desaparecer, poco a poco.

En la Edad Media, los vecinos de cada ciudad veíanse obligados a agruparse en contra de la nobleza rural, para defender su pellejo; la expansión del comercio y el desarrollo de las comunicaciones empujaron a cada ciudad a conocer a otras, que habían hecho valer los mismos intereses, en lucha contra la misma antítesis. De las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades fue surgiendo así, paulatinamente, la clase burguesa. Las condiciones de vida de los diferentes burgueses o vecinos de los burgos o ciudades, empujadas por la reacción contra las relaciones existentes o por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. Los vecinos de las ciudades habían ido creando estas condiciones al separarse de las agrupaciones feudales, a la vez que fueron creados por aquéllas, por cuanto se hallaban condicionadas por su oposición al feudalismo, con el que se habían encontrado. Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres. La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer * (al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado), en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial. Los diferentes individuos sólo forman una clase

* Absorbe primeramente las ramas de trabajo directamente pertenecientes al Estado, y luego todos los estamentos ± [más o menos] ideológicos. (*Citosa marginal de Marx*).

en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentarían unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo * mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas ideas, etc.

El que las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio. Cuando aún no existe un intercambio que trascienda más allá de la vecindad más inmediata, no hay más remedio que hacer cada invento especialmente en cada localidad, y bastan los simples accidentes fortuitos, tales como las irrupciones de los pueblos bárbaros e incluso las guerras habituales, para reducir las fuerzas productivas y las necesidades de un país hasta un punto en que se vea obligado a comenzar de nuevo. En los inicios de la historia, todos los inventos tenían que hacerse diariamente de nuevo y en cada localidad, con independencia de las otras. Cuán poco seguras se hallan de una destrucción total las fuerzas productivas pobremente desarrolladas, aun en casos en que el comercio haya logrado una relativa extensión, lo demuestran los fenicios, cuyas invenciones desaparecieron durante largo tiempo al ser desplazada esta nación del comercio, por la conquista de Alejandro y la consiguiente decadencia. Y lo mismo ocurrió en la Edad Media, por ejemplo, con la industria del cristal

* Respecto al significado de la expresión "abolición del trabajo" (*Aufhebung der Arbeit*) véanse en el presente volumen, las páginas 76, 78, 81, 89-90, 235, 248, 251-252, 253, 259, 262, 309, 346 (N. de la ed.).

politeromado. La permanencia de las fuerzas productivas ob-
tendidas sólo se garantiza al adquirir carácter universal el in-
tercambio, al tener como base la gran industria y al incor-
porarse todas las naciones a la lucha de la competencia.

La división del trabajo entre las diferentes ciudades trajo
como siguiente consecuencia el nacimiento de las manufactu-
ras, como ramas de producción que se salían ya de los marcos
del régimen gremial. El primer florecimiento de las manufac-
turas —en Italia, y más tarde en Flandes— tuvo como premisa
histórica el intercambio con naciones extranjeras. En otros
países —en Inglaterra y Francia, por ejemplo—, las manu-
facturas comenzaron limitándose al mercado interior. Aparte
de las premisas ya indicadas, las manufacturas presuponen
una concentración ya bastante avanzada de la población —a-
bore todo en el campo— y del capital, que comienza a reunirse
en pocas manos, ya en el interior de los gremios, a despecho
de los estatutos gremiales, ya entre los comerciantes.

El trabajo que desde el primer momento presuponia el
funcionamiento de una máquina, siguiera fuese bajo la forma
más rudimentaria, no tardó en revelarse como el más suscep-
tible de desarrollo. El primer trabajo que se vio impulsado
y adquirió nuevo desarrollo mediante la extensión del inter-
cambio fue el trabajo textil, que hasta ahora venían ejer-
ciendo los campesinos como actividad accesoría, para procu-
rarse las necesarias prendas de vestir. La manufactura textil
fue la primera y siguió siendo luego la más importante de
todas. La demanda de telas para vestir, que crecía a medida
que aumentaba la población, la incipiente acumulación y
movilización del capital natural por efecto de la circulación
acelerada y la necesidad de cierto lujo, provocada por todos
estos factores y propiciada por la gradual expansión del in-
tercambio, imprimieron al arte textil un impulso cuantitativo
y cualitativo que lo obligó a salirse de los marcos de la forma
de producción tradicional. Junto a los campesinos que tejan
para atender a sus propias necesidades, los cuales siguieron
existiendo y existen todavía hoy, apareció en las ciudades
una nueva clase de tejedores que destinaban todos sus pro-
ductos al mercado interior y, las más de las veces, incluso a
los mercados de fuera.

El arte textil, que en la mayoría de los casos requería
poca destreza y que no tardó en desdoblarse en una serie
infinita de ramas, se resistía por su propia naturaleza a so-
portar las trabas del régimen gremial. Esto explica por qué
los tejedores trabajaban casi siempre en aldeas y villorrios
sin organización gremial, que poco a poco fueron convir-
tiéndose en ciudades y que no tardaron en figurar, además,
entre las más florecientes de cada país.

Con la manufactura exenta de las trabas gremiales cam-
biaron también, al mismo tiempo, las relaciones de la pro-
piedad. El primer paso de avance sobre el capital natural-
estable se había dado mediante la aparición de los comercian-
tes, cuyo capital fue desde el primer momento un capital
móvil, es decir, un capital en el sentido moderno de la pa-
labra, en la medida en que ello era posible en las circunstan-
cias de aquel entonces. El segundo paso de avance lo dio
la manufactura, que a su vez movilizó una masa del capital
natural e incrementó en general la masa del capital móvil
frente a la de aquel. Y la manufactura se convirtió, al mismo
tiempo, en el refugio de los campesinos contra los gremios
a que ellos no tenían acceso o que les pagaban mal, lo mismo
que en su día las ciudades dominadas por los gremios habían
brindado a la población campesina refugio contra [la nobleza
rural que la oprimía].

Los comienzos de las manufacturas trajeron consigo, ade-
más, un período de vagabundaje, provocado por la desapari-
ción de las mesnadas feudales, por el licenciamiento de los
ejércitos enrolados que habían servido a los reyes contra los
vasallos, por los progresos de la agricultura y la transforma-
ción de grandes extensiones de tierras de labor en pasturas.
Ya esto sólo demuestra cómo la aparición de este vagabun-
daje coincide exactamente con la disolución del feudalismo.
En el siglo XIII nos encontramos ya con determinados pe-
ríodos de este tipo, aunque el vagabundaje sólo se generaliza
y convierte en un fenómeno permanente a fines del XV y
comienzos del XVI. Tan numerosos eran estos vagabundes,
que Enrique VIII de Inglaterra, para no citar más que a este
monarca, mandó colgar a 72.000. Hubo que vencer enor-
mes dificultades y una larguísima resistencia hasta lograr que

se decidieran a trabajar. El rápido florecimiento de las manufacturas, sobre todo en Inglaterra, fue absorbiéndolos, poco a poco.

La manufactura lanzó a las diversas naciones al terreno de la competencia, a la lucha comercial, ventilada en forma de guerras, aranceles protectores y prohibiciones, al paso que antes, las naciones, cuando se hallaban en contacto, mantenían entre sí un inofensivo intercambio comercial. A partir de ahora, el comercio adquiere una significación política.

La manufactura trajo consigo, al mismo tiempo, una actitud distinta del trabajador ante el patrono. En los gremios persistía la vieja relación patriarcal entre oficiales y maestros; en la manufactura esta relación fue suplantada por la relación monetaria entre el trabajador y el capitalista; en el campo y en las pequeñas ciudades, esta relación seguía teniendo un color patriarcal, pero en las grandes ciudades, en las ciudades manufactureras por excelencia, perdió en seguida, casi en absoluto, ese matiz.

La manufactura, y en general el movimiento de la producción, experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del comercio como consecuencia del descubrimiento de América y de la ruta marítima hacia las Indias Orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras, y principalmente las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un rudo golpe a la propiedad feudal de la tierra y a los trabajadores, al paso que las expediciones de aventureros, la colonización y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día, hacían surgir una nueva fase del desarrollo histórico, en la que en general no hemos de detenernos aquí. La colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono.

La expansión del comercio y de la manufactura sirvió para acelerar la acumulación del capital móvil, mientras en los gremios, en los que nada estimulaba la ampliación de la producción, el capital natural permanecía estable o incluso

decrecía. El comercio y la manufactura crearon la gran burguesía, al paso que en los gremios se concentraba la pequeña burguesía, que ahora ya no seguía dominando, como antes, en las ciudades, sino que tenía que inclinarse bajo la dominación de los grandes comerciantes y manufactureros.* De aquí la decadencia de los gremios tan pronto entraban en contacto con la manufactura.

Durante la época de que hemos hablado, las relaciones comerciales entre las naciones revestían dos formas distintas. Al principio, la escasa cantidad de oro y plata circulantes condicionaba la prohibición de exportar estos metales, y la industria, generalmente importada del extranjero e impulsada por la necesidad de dar ocupación a la creciente población urbana, no podía desenvolverse sin un régimen de protección, que, naturalmente, no estaba dirigido solamente contra la competencia interior, sino también, y fundamentalmente, contra la competencia de fuera. El privilegio local de los gremios hacíase extensivo, en estas prohibiciones primitivas, a toda la nación. Los aranceles aduaneros surgieron de los tributos que los señores feudales imponían a los mercaderes que atravesaban sus territorios como rescate contra el saqueo, que más tarde fueron percibidos también por las ciudades y que, al surgir los estados modernos, eran el recurso más al alcance de la mano del fisco para obtener dinero.

La aparición en los mercados europeos del oro y la plata de América, el desarrollo gradual de la industria, el rápido auge del comercio y, como consecuencia de ello, el florecimiento de la burguesía no gremial y del dinero, dieron a todas estas medidas una significación distinta. El Estado, que cada día podía prescindir menos del dinero, obtuvo ahora, por razones de orden fiscal, la prohibición de exportar oro y plata; los burgueses, que veían su gran objetivo de acumulación en estas masas de dinero lanzadas ahora nuevamente sobre el mercado, sentíanse plenamente satisfechos con ello; los anteriores privilegios, vendidos por dinero, convirtiéronse en fuente de ingresos para el gobierno; surgieron en la legis-

* Pequeños burgueses — clase media — gran burguesía
(Glosa marginal de Marx)

lación aduanera los aranceles de exportación, que, interponiendo un obstáculo en el camino de la industria, perseguían fines puramente fiscales.

El segundo período comenzó a mediados del siglo XVII y duró casi hasta finales del XVIII. El comercio y la navegación habiéndose desarrollado más rápidamente que la manufactura, la cual desempeñaba un papel secundario; las colonias comenzaron a convertirse en importantes consumidores y las diferentes naciones fueron tomando posiciones, mediante largas luchas, en el mercado mundial que se abría. Este período comienza con las leyes de navegación y los monopolios coloniales. La competencia entre unas y otras naciones era eliminada, dentro de lo posible, por medio de aranceles, prohibiciones y tratados; en última instancia, la lucha de competencia se libraba y decidía por medio de la guerra (principalmente, de la guerra marítima). La nación más poderosa en el mar, Inglaterra, mantenía su supremacía en el comercio y en la manufactura. Vemos ya aquí la concentración en un solo país.

La manufactura había disfrutado de una constante protección, por medio de aranceles protectores en el mercado interior, mediante monopolios en el mercado colonial y, en el mercado exterior, llevando hasta el máximo las tarifas aduaneras diferenciales. Se favorecía la elaboración de las materias primas producidas en el propio país (lana y lino en Inglaterra, seda en Francia), se prohibía la exportación de dichas materias primas (la lana, en Inglaterra), a la par que se desestimaba o se combatía la elaboración de la materia prima importada (así, en Inglaterra, del algodón). Como es natural, la nación predominantemente en el comercio marítimo y como potencia colonial procuró asegurarse también la mayor extensión cuantitativa y cualitativa de la manufactura. Esta no podía en modo alguno prescindir de un régimen de protección, ya que fácilmente puede perder su mercado y verse arruinada por los más pequeños cambios producidos en otros países; es fácil introducir, en un país de condiciones hasta cierto punto favorables, pero al mismo tiempo, por el modo como funciona en el país, principalmente en el siglo XVIII, la manufactura se

entrelaza de tal modo con las relaciones de vida de una gran masa de individuos, que ningún país puede aventurarse a poner en juego su existencia abriendo el paso a la libre competencia. Depende, enteramente, por tanto, en cuanto se la lleva hasta la exportación, de la expansión o la re-tracción del comercio y ejerce [sobre él] una influencia relativamente muy pequeña. De aquí su [importancia] secundaria y de aquí también la influencia de los [comerciantes] en el siglo XVIII. Eran los comerciantes, y sobre todo los armadores de barcos, quienes por encima de los demás pugnaban por conseguir protección del Estado y monopolios; y aunque también los manufactureros, es cierto, demandaban y conseguían medidas proteccionistas, marchaban constantemente, en cuanto a importancia política, a la zaga de los comerciantes. Las ciudades comerciales, y principalmente las ciudades marítimas, convirtiéronse en cierto modo en centros civilizados y de la gran burguesía, al paso que en las ciudades fabriles subsistía la pequeña burguesía acomodada. Cfr. Aikin, etc. El siglo XVIII fue el siglo del comercio. Así lo dice expresamente Pinto: "*Le commerce fait la marche du siècle*"* y "*Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine*".**

Este período se caracteriza también por la cesación de las prohibiciones de exportación de oro y plata, por el nacimiento

* "El comercio es la manía del siglo" (N. de la ed.).

** "Desde hace algún tiempo, solo se habla de comercio, de navegación y de marina" (N. de la ed.).

*** Sin embargo, el movimiento del capital, aunque notablemente acelerado, siguió manteniéndose relativamente lento. El desperdigamiento del mercado mundial en diferentes partes, cada una de ellas explotada por una nación distinta, la eliminación de la competencia entre las naciones, el desmaño de la misma producción y el régimen monetario, que apenas comenzaba a salir de sus primeras fases, entorpecían bastante la circulación. Consecuencia de ello era aquel sucio y mezquino espíritu de tendero que permanecía adherido todavía a todos los comerciantes y al modo y al estilo de la vida comercial en su conjunto. Comparados con los manufactureros, y sobre todo con los artesanos, estos mercaderes eran, indudablemente, burgueses y grandes burgueses, pero en comparación con los comerciantes e industriales del período siguiente, no pasaban de pequeños burgueses. Cfr. A. Smith. (Nota de Marx y Engels).

to del comercio de dinero, la aparición de los bancos, de la deuda pública, del papel-monedra, de las especulaciones con acciones y valores, del agiotaje en toda clase de artículos y del desarrollo del sistema monetario en general. El capital vuelve a perder ahora gran parte del carácter natural todavía inherente a él.

La concentración del comercio y de la manufactura en un país, Inglaterra, mantenida y desarrollada incesantemente a lo largo del siglo XVII, fue creando para este país, paulatinamente, un relativo mercado mundial y, con ello, una demanda para los productos manufacturados de ese mismo país, que las anteriores fuerzas productivas de la industria no alcanzaban ya a satisfacer. Y esta demanda, que rebasaba la capacidad de las fuerzas de producción, fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer período de la propiedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo.

Las restantes condiciones de esta nueva fase —la libertad de competencia dentro de la nación, el desarrollo de la mecánica teórica (la mecánica llevada a su apogeo por Newton habiendo sido, en Francia e Inglaterra, la ciencia más popular en el siglo XVIII), etc.— existían ya en Inglaterra. (La libre competencia en el seno de la misma nación hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución: en 1640 y 1688 en Inglaterra, en 1789 en Francia). La competencia obligó en seguida a todo país desoso de conservar su papel histórico a proteger sus manufacturas por medio de nuevas medidas arancelarias (ya que los viejos aranceles resultaban insuficientes, frente a la gran industria), y poco después a introducir la gran industria al amparo de aranceles proteccionistas. Pese a estos recursos protectores, la gran industria universalizó la competencia (la gran industria es la libertad práctica de comercio, y los aranceles proteccionistas no pasan de ser, en ella, un paliativo, un dique defensivo dentro de la libertad comercial), creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación, el desarrollo del sis-

tema monetario) y la centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal, obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, la convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta entonces existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades naturales, las grandes ciudades industriales modernas, que surgen de la noche a la mañana. Destruye, dondequiera que penetra, el artesanado y todas las fases anteriores de la industria. Pone cina al triunfo [de la] ciudad comercial sobre el campo. [Su primera premisa] es el sistema automático. [Su desarrollo] engendró una masa de [fuerzas productivas] que encontraban en la propiedad privada una traba entorpecedora, como los gremios lo habían sido para la manufactura y la pequeña explotación agrícola para los avances del artesanado. Estas fuerzas productivas, bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse, con la propiedad privada. La gran industria crea por doquier, en general, las mismas relaciones entre las clases de la sociedad, destruyendo con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades. Finalmente, mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; una clase que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él. Ella hace insoportable al

obrero no sólo la relación con el capitalista, sino incluso la relación con el mismo trabajo.

Huelga decir que la gran industria no alcanza el mismo nivel de desarrollo en todas y cada una de las localidades de un país. Sin embargo, esto no detiene el movimiento de clase del proletariado, ya que los proletarios engendrados por la gran industria se ponen a la cabeza de este movimiento y arrastran consigo a toda la masa, y puesto que los obreros eliminados por la gran industria se ven empujados por ésta a una situación de vida aun peor que la de los obreros de la gran industria misma. Y, del mismo modo, los países en que se ha desarrollado una gran industria influyen sobre los países *plus ou moins* no industriales, en la medida en que éstos se ven impulsados por el intercambio mundial a la lucha universal por la competencia.*

Estas diferentes formas son otras tantas formas de la organización del trabajo y, por tanto, de la propiedad. En todo período se ha dado una agrupación de las fuerzas productivas existentes, siempre y cuando así lo exigieran e impusieran las necesidades.

• La competencia aisla a los individuos, no sólo a los burgueses, sino más aún a los proletarios, enfrentándolos a unos con otros, a pesar de que los aglutine. De aquí que tenga que pasar largo tiempo antes de que estos individuos puedan agruparse, aparte de que para esta agrupación —si la misma no ha de ser puramente local— tiene que empezar por ofrecer la gran industria los medios necesarios, las grandes ciudades industriales y los medios de comunicación rápidos y baratos, razón por la cual sólo es posible vencer tras largas luchas a cualquier poder organizado que se enfrente a estos individuos aislados y que viven en condiciones que reproducen diariamente su aislamiento. Pedir lo contrario sería tanto como pedir que la competencia no existiera en esta determinada época histórica o que los individuos se quitaran de la cabeza aquellas relaciones sobre las que, como individuos aislados, no tienen el menor control. (Nota de Marx y Engels)

[2]

LA RELACION ENTRE EL ESTADO Y EL DERECHO Y LA PROPIEDAD

La primera forma de la propiedad es, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media, la propiedad tribal, condicionada entre los romanos, principalmente, por la guerra y entre los germanos por la ganadería. Entre los pueblos antiguos, teniendo en cuenta que en una misma ciudad convivían diversas tribus, la propiedad tribal aparece como propiedad del Estado y el derecho del individuo a disfrutarla como simple *possessio*,* la cual, sin embargo, se limita, como la propiedad tribal en todos los casos, a la propiedad sobre la tierra. La verdadera propiedad privada, entre los antiguos, al igual que en los pueblos modernos, comienza con la propiedad mobiliaria. (La esclavitud y la comunidad) (el *dominium ex jure quiritium*).**

En los pueblos surgidos de la Edad Media, la propiedad tribal se desarrolla pasando por varias etapas —propiedad feudal de la tierra, propiedad mobiliaria corporativa, capital manufacturero— hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad. A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a éstos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una clase, y no un simple estramento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a su interés medio una forma general. Mediante la

* Posesión (N. de la ed.).

** Propiedad de derecho quiritario, o sea la propiedad del ciudadano romano (N. de la ed.).

emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses. La independencia del Estado sólo se da hoy día, en aquellos países en que los estamentos aún no se han desarrollado totalmente hasta convertirse en clases, donde aún desempeñan cierto papel los estamentos, eliminados ya en los países más avanzados, donde existe cierta mezcla y donde, por tanto, ninguna parte de la población puede llegar a dominar sobre las demás. Es esto, en efecto, lo que ocurre en Alemania. El ejemplo más acabado del Estado moderno lo tenemos en Norteamérica. Los modernos escritores franceses, ingleses y norteamericanos se manifiestan todos en el sentido de que el Estado sólo existe en función de la propiedad privada, lo que, a fuerza de repetirse, se ha incorporado ya a la conciencia habitual.

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquirir a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley.

El derecho privado se desarrolla conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural. Entre los romanos, el desarrollo de la propiedad privada y el derecho privado no acaeció más consecuentemente industriales y comerciales porque el modo de producción de Roma siguió siendo enteramente el mismo que antes. En los pueblos modernos, donde la comunidad feudal fue desuelta por la industria y el comercio, el nacimiento de la propiedad privada y el derecho privado abrió una nueva

fase, susceptible de un desarrollo ulterior. La primera ciudad que en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, Amalfi, fue también la primera en que se desarrolló un derecho marítimo. Y tan pronto como, primero en Italia y más tarde en otros países, la industria y el comercio se encargaron de seguir desarrollando la propiedad privada, se acogió de nuevo el derecho romano desarrollado y se lo elevó a autoridad. Y cuando, más tarde, la burguesía era ya lo suficientemente fuerte para que los príncipes tomaran bajo su protección sus intereses, con la mira de derrocar a la nobleza feudal por medio de la burguesía, comenzó en todos los países — como en Francia, durante el siglo XVI — el verdadero desarrollo del derecho, que en todos ellos, exceptuando a Inglaterra, tomó como base el derecho romano. Pero también en Inglaterra se utilizaron, para el desarrollo ulterior del derecho privado, algunos principios jurídicos romanos (principalmente, en lo tocante a la propiedad mobiliaria). (No se olvide que el derecho carece de historia propia, como carece también de ella la religión).

El derecho privado proclamaba las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general. El mismo *jus auctendi et abutendi** expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa. En la práctica, el *abutendi*** tropieza con limitaciones económicas muy determinadas y concretas para el propietario privado, si no quiere que su propiedad, y con ella su *jus abutendi*, pasen a otras manos, puesto que la cosa no es tal cosa simplemente en relación con su voluntad, sino que solamente se convierte en verdadera propiedad en el comercio e independientemente del derecho a una cosa (solamente allí se convierte en una relación, en lo que los filósofos llaman

* Usurar! (Glosa marginal de Engels)

* Derecho de usar y de abusar, o sea de consumir o destruir la cosa (N. de la ed.).
 ** El abusar, consumir o destruir la cosa (N. de la ed.).

EL CAPITAL

LIBRO PRIMERO, VOLUMEN 1, SECCION 1.

Libro primero

EL PROCESO DE PRODUCCION

DEL CAPITAL

[43]

SECCION PRIMERA

MERCANCIA Y DINERO

CAPITULO I

LA MERCANCIA

1. Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia del valor, magnitud del valor)

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías", [1] y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema [2]. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.

Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su [44] calidad y con arreglo a su cantidad. Cada una de esas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico [3]. Ocurre otro tanto con el hallazgo de medidas sociales para indicar la cantidad de las cosas útiles. En parte, la diversidad en las medidas de las mercancías se debe a la diferente naturaleza de los objetos que hay que medir, y en parte a la convención.

La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso [4]. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor de uso o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al considerar los valores de uso se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo, tal como docena de relojes, vara de lienzo, tonelada de hierro, etc. Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la

merceología [5]. El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad [45] que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio.

En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase [6], una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (valeur intrinsèque) [7] es exactamente tanto como lo que habrá de rendir." [27], [8] pues, sería una contradictio in adiecto [contradicción entre un término y su atributo]. Examinemos la cosa más de cerca.

Una mercancía individual, por ejemplo un quarter [a] de trigo, se intercambia por otros artículos en las proporciones más diversas. No obstante su valor de cambio se mantiene inalterado, ya sea que se exprese en x betún, y seda, z oro, etc. Debe, por tanto, poseer un contenido diferenciable de estos diversos modos de expresión [b].

Tomemos otras dos mercancías, por ejemplo el trigo y el hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, ésta se podrá representar siempre por una ecuación en la que determinada cantidad de trigo se equipara a una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: 1 quarter de trigo = a [46] quintales de hierro. ¿Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, tanto en 1 quarter de trigo como en a quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera.

Un sencillo ejemplo geométrico nos ilustrará el punto. Para determinar y comparar la superficie de todos los polígonos se los descompone en triángulos. Se reduce el triángulo, a su vez, a una expresión totalmente distinta de su figura visible: el semiproducto de la base por la altura. De igual suerte, es preciso reducir los valores de cambio de las mercancías a algo que les sea común, con respecto a lo cual representen un más o un menos.

Ese algo común no puede ser una propiedad natural --geométrica, física, química o de otra índole-- de las mercancías. Sus propiedades corpóreas entran en consideración, única y exclusivamente, en la medida en que ellas hacen útiles a las mercancías, en que las hacen ser, pues, valores de uso. Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías. Dentro de tal relación, un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponda. O, como dice el viejo Barbon: "Una clase de mercancías es tan buena como otra, si su valor de cambio es igual. No existe diferencia o distinción entre cosas de igual valor de cambio" [9]. En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso.

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, [47] también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se

desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores [c].

En la relación misma de intercambio entre las mercancías, su valor de cambio se nos puso de manifiesto como algo por entero independiente de sus valores de uso. Si luego se hace efectivamente abstracción del valor de uso que tienen los productos del trabajo, se obtiene su valor, tal como acaba de determinarse. Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor [d], al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar independientemente de esa forma.

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud [48] de su valor? Por la cantidad de "sustancia generadora de valor" --por la cantidad de trabajo-- contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera.

Podría parecer que si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más perezoso o torpe fuera un hombre tanto más valiosa sería su mercancía, porque aquél necesitaría tanto más tiempo para fabricarla. Sin embargo, el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo. El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o tiempo de trabajo socialmente necesario. El tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo. Tras la adopción en Inglaterra del telar de vapor, por ejemplo, bastó más o menos la mitad de trabajo que antes para convertir en tela determinada cantidad de hilo. Para efectuar esa conversión, el tejado manual inglés necesitaba emplear ahora exactamente el mismo tiempo de trabajo que antes, pero el producto de su hora individual de trabajo representaba únicamente media hora de trabajo social, y su valor disminuyó por consiguiente, a la mitad del que antes tenía.

Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor [10]. Cada mercancía es considerada aquí, [49] en general, como ejemplar medio de su clase [11]. Por tanto, las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo, o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tienen la misma magnitud de valor. El valor de una mercancía es al valor de

cualquier otra, como el tiempo de trabajo necesario para la producción de la una es al tiempo de trabajo necesario para la producción de la otra. "En cuanto valores, todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de tiempo de trabajo solidificado" [12].

La magnitud de valor de una mercancía se mantendría constante, por consiguiente, si también fuera constante el tiempo de trabajo requerido para su producción. Pero éste varía con todo cambio en la fuerza productiva del trabajo. La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales. La misma cantidad de trabajo, por ejemplo, produce 8 bushels [e] de trigo en un buen año, 4 en un mal año. La misma calidad de trabajo produce más metal en las minas ricas que en las pobres, etc. Los diamantes rara vez afloran en la corteza terrestre, y de ahí que el hallarlos insuma, término medio, mucho tiempo de trabajo. Por consiguiente, en poco volumen representan mucho trabajo. Jacob pone en duda que el oro haya saldado nunca su valor íntegro [13]. Aun más cierto es esto en el caso de los diamantes. Según Eschwege [14] el total de lo extraído durante ochenta años [50] de los yacimientos diamantíferos brasileños todavía no había alcanzado, en 1823, a igualar el precio del producto medio obtenido durante 18 meses en las plantaciones brasileñas de caña o de café, aun cuando representaba mucho más trabajo y por consiguiente más valor. Disponiendo de minas más productivas, la misma cantidad de trabajo se representaría en más diamantes, y el valor de los mismos disminuiría. Y si con poco trabajo se lograra transformar carbón en diamantes, éstos podrían llegar a valer menos que ladrillos. En términos generales: cuanto mayor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto menor será el tiempo de trabajo requerido para la producción de un artículo, tanto menor la masa de trabajo cristalizada en él, tanto menor su valor. A la inversa, cuanto menor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto mayor será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, tanto mayor su valor. Por ende, la magnitud de valor de una mercancía varía en razón directa a la cantidad de trabajo efectivizado en ella e inversa a la fuerza productiva de ese trabajo.

Una cosa puede ser valor de uso y no ser valor. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales. {F. E. --Y no sólo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo del tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el del diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso.} [15]bis [f] Por último, ninguna cosa [51] puede ser valor si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno.

2. Dualidad del trabajo representado en las mercancías

En un comienzo, la mercancía se nos puso de manifiesto como algo bifacético, como valor de uso y valor de cambio. Vimos a continuación que el trabajo, al estar expresado en el valor, no poseía ya los mismos rasgos característicos que lo distinguían como generador de valores de uso. He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía [16]. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento.

Tomemos dos mercancías, por ejemplo una chaqueta y 10 varas de lienzo. La primera vale el doble que la segunda, de modo que si 10 varas de lienzo = V, la chaqueta = 2 V.

La chaqueta es un valor de uso que satisface una necesidad específica. Para producirla, se requiere determinado tipo de actividad productiva. Ésta se halla determinada por su finalidad, modo de operar, objeto, medio y resultado. Llamamos, sucintamente, trabajo útil al trabajo cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso. Desde este punto de vista, el trabajo siempre se considera con relación a su efecto útil.

Así como la chaqueta y el lienzo son valores de uso cualitativamente diferentes, son cualitativamente diferentes los trabajos por medio de los cuales llegan a existir: el del sastre y el del tejedor. Si aquellas cosas no fueran valores de uso cualitativamente diferentes, y por tanto productos de trabajos útiles cualitativamente diferentes, en modo alguno podrían contraponerse como mercancías. No se cambia una chaqueta por una chaqueta, un valor de uso por el mismo valor de uso.

[52] A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una división social del trabajo. Ésta constituye una condición para la existencia misma de la producción de mercancías, si bien la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo. En la comunidad paleoíndica el trabajo está dividido socialmente, sin que por ello sus productos se transformen en mercancías. O bien, para poner un ejemplo más cercano: en todas las fábricas el trabajo está dividido sistemáticamente, pero esa división no se halla mediada por el hecho de que los obreros intercambien sus productos individuales. Sólo los productos de trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes, se enfrentan entre sí como mercancías.

Se ha visto, pues, que el valor de uso de toda mercancía encierra determinada actividad productiva --o trabajo útil-- orientada a un fin. Los valores de uso no pueden enfrentarse como mercancías si no encierran en sí trabajos útiles cualitativamente diferentes. En una sociedad cuyos productos adoptan en general la forma de mercancía, esto es, en una sociedad de productores de mercancías, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles --los cuales se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos-- se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo.

A la chaqueta, por lo demás, tanto le da que quien la vista sea el sastrero o su cliente. En ambos casos oficia de valor de uso. La relación entre la chaqueta y el trabajo que la produce tampoco se modifica, en sí y para sí, por el hecho de que la ocupación sastreril se vuelva profesión especial, miembro autónomo de la división social del trabajo. El hombre hizo su vestimenta durante milenios, allí donde lo forzaba a ello la necesidad de vestirse, antes de que nadie llegara a convertirse en sastrero. Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de riqueza material que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre [53] materiales naturales particulares. Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.

Los valores de uso --chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías-- son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un

sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano. En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales [17]. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre. [18]

De la mercancía en cuanto objeto para el uso pasemos ahora al valor de la mercancía.

Supusimos que la chaqueta valía el doble que el lienzo. Pero ésta no es más que una diferencia cuantitativa, y por el momento no nos interesa. Recordemos, pues, que si una chaqueta vale el doble que 10 varas de lienzo, la magnitud de valor de 20 varas de lienzo será igual a la de una chaqueta. En su calidad de valores, la chaqueta y el lienzo son cosas de igual sustancia, expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo. Pero el trabajo del sastre y el [54] del tejedor difieren cualitativamente. Existen condiciones sociales, no obstante, en que el mismo hombre trabaja alternativamente de sastre y de tejedor: en ellas estos dos modos diferentes de trabajo, pues, no son más que modificaciones del trabajo que efectúa el mismo individuo; no han llegado a ser funciones especiales, fijas, de individuos diferentes, del mismo modo, exactamente, que la chaqueta que nuestro sastre confecciona hoy y los pantalones que hará mañana sólo suponen variedades del mismo trabajo individual. Una simple mirada nos revela, además, que en nuestra sociedad capitalista, y con arreglo a la orientación variable que muestra la demanda de trabajo, una porción dada de trabajo humano se ofrece alternativamente en forma de trabajo de sastrería o como trabajo textil. Este cambio de forma del trabajo posiblemente no se efectúe sin que se produzcan fricciones, pero se opera necesariamente. Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un gasto de fuerza de trabajo humana. Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y el del tejedor son ambos gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos, y en este sentido uno y otro son trabajo humano. Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo. Es preciso, por cierto, que la fuerza de trabajo humana, para que se la gaste de esta o aquella forma, haya alcanzado un mayor o menor desarrollo. Pero el valor de la mercancía representa trabajo humano puro y simple, gasto de trabajo humano en general. Así como en la sociedad burguesa un general o un banquero desempeñan un papel preeminente, y el hombre sin más ni más un papel muy deslucido [19], otro tanto ocurre aquí con el trabajo humano. Éste es gasto de la fuerza de trabajo simple que, término medio, todo hombre común, sin necesidad de un desarrollo especial, posee en su organismo corporal. El carácter del **trabajo medio simple** varía, por cierto, según los diversos países y épocas culturales, pero está dado para una sociedad determinada. Se considera que el trabajo más complejo es igual sólo a trabajo simple potenciado o más bien multiplicado, [55] de suerte que una pequeña cantidad de trabajo complejo equivale a una cantidad mayor de trabajo simple. La experiencia muestra que constantemente se opera esa reducción. Por más que una mercancía sea el producto del trabajo más complejo su valor la equipara al producto del trabajo simple y, por consiguiente, no representa más que determinada cantidad de trabajo simple [20]. Las diversas proporciones en que los distintos tipos de trabajo son reducidos al trabajo simple como a su unidad de medida, se establecen a través de un proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores, y que por eso a éstos les parece resultado de la tradición. Para simplificar, en lo sucesivo consideraremos directamente toda clase de fuerza de trabajo como fuerza de trabajo simple, no ahorrándonos con ello más que la molestia de la reducción.

Por consiguiente, así como en los valores chaqueta y lienzo se hace abstracción de la diferencia

entre sus valores de uso, otro tanto ocurre, en el caso de los trabajos que están representados en esos valores, con la diferencia entre las formas útiles de esos trabajos: el del sastre y el del tejedor. Así como los valores de uso chaqueta y lienzo son combinaciones de actividades productivas orientadas a un fin que se efectúan con paño e hilado, y en cambio los valores chaqueta y lienzo sólo son mera gelatina homogénea de trabajo, también los trabajos contenidos en dichos valores no tienen validez por su relación productiva con el paño y el hilado sino sólo como gastos de fuerza humana de trabajo. El trabajo sastreril y el textil son elementos constitutivos de los valores de uso chaqueta y lienzo merced precisamente a sus cualidades diferentes; son sustancia del valor chaqueta y del valor lienzo sólo en tanto se hace abstracción de su cualidad específica, en tanto ambos poseen la misma cualidad, la de trabajo humano.

La chaqueta y el lienzo, empero, no son sólo valores en general, sino valores de una magnitud determinada, y con arreglo a nuestra hipótesis la chaqueta valía el doble que 10 varas de lienzo. ¿A qué se debe tal disparidad [56] entre sus magnitudes de valor? Al hecho de que el lienzo sólo contiene la mitad de trabajo que la chaqueta, de tal manera que para la producción de la última será necesario gastar fuerza de trabajo durante el doble de tiempo que para la producción del primero.

Por ello, si en lo que se refiere al valor de uso el trabajo contenido en la mercancía sólo cuenta cualitativamente, en lo que tiene que ver con la magnitud de valor, cuenta sólo cuantitativamente, una vez que ese trabajo se halla reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que ésta. Allí, se trataba del cómo y del qué del trabajo, aquí del cuánto, de su duración. Como la magnitud de valor de una mercancía sólo representa la cantidad del trabajo en ella contenida, las mercancías, en cierta proporción, serán siempre, necesariamente valores iguales.

Si se mantiene inalterada la fuerza productiva de todos los trabajos útiles requeridos para la producción, digamos, de una chaqueta, la magnitud de valor de las chaquetas aumentará en razón de su cantidad. Si una chaqueta representa x días de trabajo, 2 chaquetas representarán $2x$, etc. Pero supongamos que el trabajo necesario para la producción de una chaqueta se duplica, o bien que disminuye a la mitad. En el primero de los casos una chaqueta valdrá tanto como antes dos; en el segundo, dos de esas prendas sólo valdrán lo que antes una por más que en ambos casos la chaqueta preste los mismos servicios que antes y el trabajo útil contenido en ella sea también ejecutado como siempre. Pero se ha alterado la cantidad de trabajo empleada para producirlo.

En sí y para sí, una cantidad mayor de valor de uso constituirá una riqueza material mayor; dos chaquetas, más riqueza que una. Con dos chaquetas puede vestirse a dos hombres, mientras que con una sólo a uno, etc. No obstante, a la masa creciente de la riqueza material puede corresponder una reducción simultánea de su magnitud de valor. Este movimiento antitético deriva del carácter bifacético del trabajo. La fuerza productiva, naturalmente, es siempre fuerza productiva de trabajo útil, concreto y de hecho sólo determina, en un espacio dado de tiempo, el grado de eficacia de una actividad productiva orientada a un fin. Por consiguiente, es en razón directa al aumento o reducción de su fuerza productiva que el trabajo útil deviene fuente productiva más abundante o [57] exigua. Por el contrario, en sí y para sí, un cambio en la fuerza productiva del trabajo en nada afecta el trabajo representado en el valor. Como la fuerza productiva del trabajo es algo que corresponde a la forma útil adoptada concretamente por el trabajo, es natural que, no bien hacemos abstracción de dicha forma útil concreta, aquélla ya no pueda ejercer influjo alguno sobre el trabajo. El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo. Pero en el mismo espacio de tiempo suministra valores de uso en diferentes cantidades: más, cuando aumenta la fuerza productiva, y menos cuando disminuye. Es así como el mismo cambio que tiene lugar en la fuerza productiva y por obra del cual el trabajo se vuelve más fecundo, haciendo que aumente, por ende, la masa de los

valores de uso proporcionados por éste, reduce la magnitud de valor de esa masa total acrecentada, siempre que abrevie la suma del tiempo de trabajo necesario para la producción de dicha masa. Y viceversa.

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso [21] {F.E. --Agregado a la 4ª edición.-- La lengua inglesa tiene la ventaja de poseer dos palabras distintas para esos dos diferentes aspectos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y que está determinado cualitativamente se denomina work, por oposición a labour; el que crea valor, y al que sólo se mide cuantitativamente, es labour, por oposición a work. Véase nota a la traducción inglesa, página 14.}.

[58]

3. La forma de valor o el valor de cambio

Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de mercancías: hierro, lienzo, trigo, etc. Es ésta su prosaica forma natural. Sin embargo, sólo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor. Sólo se presentan como mercancías, por ende, o sólo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma de valor.

La objetividad de las mercancías en cuanto valores se diferencia de mistress Quickly en que no se sabe por dónde agarrarla [22]. En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías. Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir el valor de las mismas, oculto en esa relación. Es [59] menester, ahora, que volvamos a esa forma en que se manifiesta el valor.

No hay quien no sepa, aunque su conocimiento se reduzca a eso, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta, de manera superlativa, con las abigarradas formas naturales propias de sus valores de uso: la forma de dinero. De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece.

La más simple relación de valor es, obviamente, la que existe entre una mercancía y otra mercancía determinada de especie diferente, sea cual fuere. La relación de valor entre dos mercancías, pues, proporciona la expresión más simple del valor de una mercancía.

A. FORMA SIMPLE O SINGULAR DE VALOR [g]

x mercancía A = y mercancía B, o bien:

x mercancía A vale y mercancía B

(20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o bien:

20 varas de lienzo valen 1 chaqueta)

1. LOS DOS POLOS DE LA EXPRESION DEL VALOR:

FORMA RELATIVA DE VALOR Y FORMA DE EQUIVALENTE

El secreto de toda forma de valor yace oculto bajo esta forma simple de valor. Es su análisis, pues, el que presenta la verdadera dificultad.

Las dos mercancías heterogéneas A y B, en nuestro ejemplo el lienzo y la chaqueta, desempeñan aquí, obviamente, dos papeles diferentes. El lienzo expresa su valor en la chaqueta; la chaqueta hace las veces de material para [60] dicha expresión del valor. A la primera mercancía le corresponde un papel activo, a la segunda, uno pasivo. El valor de la primera mercancía queda representado como valor relativo, o sea, reviste una forma relativa de valor. La segunda mercancía funciona como equivalente, esto es, adopta una forma de equivalente.

La forma relativa de valor y la forma de equivalente son --aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca pero constituyen a la vez extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor; se reparten siempre entre las distintas mercancías que la expresión del valor pone en interrelación. No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo no constituye expresión alguna de valor. La igualdad, por el contrario, dice más bien: 20 varas de lienzo no son otra cosa que 20 varas de lienzo, que una cantidad determinada de ese objeto para el uso que es el lienzo. El valor del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar relativamente, es decir, en otra mercancía. La forma relativa de valor del lienzo supone, pues, que otra mercancía cualquiera se le contraponga bajo la forma de equivalente. Por lo demás, esa otra mercancía que hace las veces de equivalente, no puede revestir al mismo tiempo la forma relativa de valor. Ella no expresa su propio valor. Se reduce a proporcionar el material para la expresión del valor de otra mercancía.

Sin duda, la expresión 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o 20 varas de lienzo valen 1 chaqueta, implica la relación inversa: 1 chaqueta = 20 varas de lienzo, o 1 chaqueta vale 20 varas de lienzo. Pero lo cierto es que para expresar en términos relativos el valor de la chaqueta debo invertir la ecuación, y al hacerlo es el lienzo, en vez de la chaqueta, el que pasa a ser el equivalente. Por tanto, la misma mercancía no puede, en la misma expresión del valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas. Éstas, por el contrario, se excluyen entre sí de manera polar.

El que una mercancía adopte la forma relativa de valor o la forma contrapuesta, la de equivalente, depende de manera exclusiva de la posición que en ese momento ocupe en la expresión del valor, esto es de que sea la mercancía cuyo valor se expresa o bien en cambio, la mercancía en la que se expresa el valor.

2. LA FORMA RELATIVA DE VALOR

a) Contenido de la forma relativa de valor

Para averiguar de qué manera la expresión simple del valor de una mercancía se encierra en la relación de valor entre dos mercancías, es necesario, en un principio, considerar esa relación con total prescindencia de su aspecto cuantitativo. Por regla general se procede precisamente a la inversa, viéndose en la relación de valor tan sólo la proporción en que se equiparan determinadas cantidades de dos clases distintas de mercancías. Se pasa por alto, de esta suerte, que las

magnitudes de cosas diferentes no llegan a ser comparables cuantitativamente sino después de su reducción a la misma unidad. Sólo en cuanto expresiones de la misma unidad son magnitudes de la misma denominación, y por tanto conmensurables [23].

Ya sea que 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, ó = 20 ó = $\frac{1}{20}$ chaquetas, es decir, ya sea que una cantidad determinada de lienzo valga muchas o pocas chaquetas, en todas esas proporciones siempre está implícito que el lienzo y las chaquetas, en cuanto magnitudes de valor son expresiones de la misma unidad, cosas de igual naturaleza. Lienzo = chaqueta es el fundamento de la ecuación.

Pero las dos mercancías cualitativamente equiparadas no desempeñan el mismo papel. Sólo se expresa el valor del lienzo. ¿Y cómo? Relacionándolo con la chaqueta en calidad de "equivalente" suyo u objeto "intercambiable" por ella. En esta relación, la chaqueta cuenta como forma de existencia del valor, como cosa que es valor, pues sólo en cuanto tal es ella lo mismo que el lienzo. Por otra parte, sale a luz o adquiere una expresión autónoma el propio carácter de ser valor del lienzo, ya que sólo en cuanto valor se puede relacionar con la chaqueta como [62] equivalente o intercambiable por ella. El ácido butírico, por ejemplo, es un cuerpo diferente del formiato de propilo. Ambos, sin embargo, se componen de las mismas sustancias químicas: carbono (C), hidrógeno (H) y oxígeno (O), y justamente en proporciones iguales, a saber: C4 H8 O2. Ahora bien, si se igualara el ácido butírico al formiato de propilo, tendríamos lo siguiente: primero, que en esa igualdad el formiato de propilo sólo contaría como forma de existencia de C4 H8 O2, y en segundo lugar, con la igualdad diríamos que el ácido butírico se compone de C4 H8 O2. Al igualar el formiato de propilo con el ácido butírico, pues, se expresaría la sustancia química de ambos por contraposición a su forma corpórea.

Si decimos que las mercancías, en cuanto valores, no son más que mera gelatina de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero no les confiere forma alguna de valor que difiera de sus formas naturales. Otra cosa ocurre en la relación de valor entre una mercancía y otra. Lo que pone de relieve su carácter de valor es su propia relación con la otra mercancía.

Por ejemplo: al igualar la chaqueta, en cuanto cosa que es valor, al lienzo se equipara el trabajo que se encierra en la primera al trabajo encerrado en el segundo. Ahora bien: el trabajo que confecciona la chaqueta, el del sastre, es un trabajo concreto que difiere por su especie del trabajo que produce el lienzo, o sea, de tejer. Pero la equiparación con éste reduce el trabajo del sastre en realidad, a lo que en ambos trabajos es efectivamente igual, a su carácter común de trabajo humano. Dando este rodeo, pues, lo que decimos es que tampoco el trabajo del tejedor, en la medida en que teje valor, posee rasgo distintivo alguno con respecto al trabajo del sastre; es, por ende, trabajo abstractamente humano. Sólo la expresión de equivalencia de mercancías heterogéneas saca a luz el carácter específico del trabajo en cuanto formador de valor, reduciendo de hecho a lo que les es común, a trabajo humano en general, los trabajos heterogéneos que se encierran en las mercancías heterogéneas [24](bis) [25].

[63] Sin embargo, no basta con enunciar el carácter específico del trabajo del cual se compone el valor del lienzo. La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva. Para expresar el valor de la tela como una gelatina de trabajo humano, es menester expresarlo en cuanto "objetividad" que, como cosa, sea distinta del lienzo mismo, y a la vez común a él y a otra mercancía. El problema ya está resuelto.

Si en la relación de valor del lienzo se considera la chaqueta como algo que es cualitativamente igual a él, como cosa de la misma naturaleza, ello se debe a que ésta es un valor. Se la considera aquí, por tanto, como cosa en la que se manifiesta el valor, o que en su forma natural y tangible

representa al valor. Ahora bien: la chaqueta, el cuerpo de la mercancía chaqueta, es un simple valor de uso. Una chaqueta expresa tan inadecuadamente el valor como cualquier pieza de lienzo. Esto demuestra, simplemente, que la chaqueta, puesta en el marco de la relación de valor con el lienzo, importa más que fuera de tal relación, así como no pocos hombres importan más si están embutidos en una chaqueta con galones que fuera de la misma.

En la producción de la chaqueta se ha empleado, de manera efectiva, fuerza de trabajo humana bajo la forma de trabajo sastreril. Se ha acumulado en ella, pues, trabajo humano. Desde este punto de vista, la chaqueta es "portadora de valor", aunque esa propiedad suya no se trasluzca ni siquiera cuando de puro gastada se vuelve transparente. Y en la relación de valor del lienzo, la chaqueta sólo cuenta en ese aspecto, esto es, como valor corporificado, como cuerpo que es valor. Su apariencia abotonada no es obstáculo para que el lienzo reconozca en ella un alma gemela, afín: el alma del valor. Frente al lienzo, sin [64] embargo, la chaqueta no puede representar el valor sin que el valor, simultáneamente, adopte para él la forma de chaqueta. Del mismo modo que el individuo A no puede conducirse ante el individuo B como ante el titular de la majestad sin que para A, al mismo tiempo, la majestad adopte la figura corporal de B y por consiguiente, cambie de fisonomía, color del cabello y muchos otros rasgos más cada vez que accede al trono un nuevo padre de la patria.

En la relación de valor, pues, en que la chaqueta constituye el equivalente del lienzo, la forma de chaqueta hace las veces de forma del valor. Por tanto, el valor de la mercancía lienzo queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta, el valor de una mercancía en el valor de uso de la otra. En cuanto valor de uso el lienzo es una cosa sensorialmente distinta de la chaqueta; en cuanto valor es igual a la chaqueta, y, en consecuencia, tiene el mismo aspecto que ésta. Adopta así una forma de valor, diferente de su forma natural. En su igualdad con la chaqueta se manifiesta su carácter de ser valor, tal como el carácter ovejuno del cristiano se revela en su igualdad con el cordero de Dios.

Como vemos, todo lo que antes nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Sólo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje de las mercancías. Para decir que su propio valor lo crea el trabajo, el trabajo en su condición abstracta de trabajo humano, dice que la chaqueta, en la medida en que vale lo mismo que él y, por tanto en cuanto es valor, está constituida por el mismo trabajo que el lienzo. Para decir que su sublime objetividad del valor difiere de su tieso cuerpo de lienzo, dice que el valor posee el aspecto de una chaqueta y que por tanto él mismo en cuanto cosa que es valor, se parece a la chaqueta como una gota de agua a otra. Obsérvese, incidentalmente que el lenguaje de las mercancías, aparte del hebreo, dispone de otros muchos dialectos más o menos precisos. La palabra alemana "Wertsein" a modo de ejemplo, expresa con menos ígor que el verbo románico "valere", "valer", "valoir", la circunstancia de que la igualación de la mercancía B con la mercancía A [65] es la propia expresión del valor de A. Paris vaut bien une messe! [¡París bien vale una misa!] [26]

Por intermedio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía B deviene la forma de valor de la mercancía A, o el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor [27]. Al referirse a la mercancía B como cuerpo del valor, como concreción material del trabajo humano, la mercancía A transforma al valor de uso B en el material de su propia expresión de valor. El valor de la mercancía A, expresado así en el valor de uso de la mercancía B, adopta la forma del valor relativo.

b) Carácter determinado cuantitativo de la forma relativa de valor

Toda mercancía cuyo valor debemos expresar es un objeto para el uso que se presenta en una cantidad determinada: 15 fanegas de trigo, 100 libras de café, etc. Esta cantidad dada de una mercancía contiene determinada cantidad de trabajo humano. La forma de valor, pues, no sólo tiene que expresar valor en general, sino valor, o magnitud de valor, cuantitativamente determinado. Por consiguiente, en la relación de valor de la mercancía A con la mercancía B, del lienzo con la chaqueta, no sólo se equipara cualitativamente la clase de mercancía chaqueta, como corporización del valor en general, con el lienzo, sino que a una cantidad determinada de lienzo, por ejemplo a 20 varas de lienzo, se le iguala una cantidad determinada del cuerpo que es valor o del equivalente, por ejemplo 1 chaqueta.

La igualdad: "20 varas de lienzo = 1 chaqueta", o "20 varas de lienzo valen 1 chaqueta", presupone que en [66] 1 chaqueta se encierra exactamente tanta sustancia de valor como en 20 varas de lienzo, por ende, que ambas cantidades de mercancías insumen el mismo trabajo o un tiempo de trabajo igual. El tiempo de trabajo necesario para la producción de 20 varas de lienzo o de una chaqueta, empero, varía cada vez que varía la fuerza productiva en el trabajo textil o en el de los sastres. Hemos de investigar con más detenimiento, ahora, el influjo que ese cambio ejerce sobre la expresión relativa de la magnitud del valor.

I. El valor del lienzo varía [28], manteniéndose constante el valor de la chaqueta. Si se duplicara el tiempo de trabajo necesario para la producción del lienzo, debido, por ejemplo, a un progresivo agotamiento de los suelos destinados a cultivar el lino, se duplicaría su valor. En lugar de 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, tendríamos 20 varas de lienzo = 2 chaquetas, ya que ahora 1 chaqueta sólo contiene la mitad de tiempo de trabajo que 20 varas de lienzo. Si, por el contrario, decreciera a la mitad el tiempo de trabajo necesario para la producción del lienzo, digamos que a causa de haberse perfeccionado los telares el valor del lienzo se reduciría a la mitad. En consecuencia, ahora, 20 varas de lienzo = ½ chaqueta. Si se mantiene invariable el valor de la mercancía B, pues, el valor relativo de la mercancía A, es decir, su valor expresado en la mercancía B, aumenta y disminuye en razón directa al valor de la mercancía A.

II. El valor del lienzo permanece constante, pero varía el de la chaqueta. En estas circunstancias, si el tiempo de trabajo necesario para la producción de la chaqueta se duplica, por ejemplo debido a una mala zafra lanera, en vez de 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, tendremos: 20 varas de lienzo = ½ chaqueta. Si en cambio el valor de la chaqueta baja a la mitad, entonces 20 varas de lienzo = 2 chaquetas. Por consiguiente, manteniéndose inalterado el valor de la mercancía A, su valor relativo, expresado en la mercancía B, aumenta o disminuye en razón inversa al cambio de valor de B.

[67] Si comparamos los diversos casos comprendidos en I y II, tendremos que el mismo cambio de magnitud experimentado por el valor relativo puede obedecer a causas absolutamente contrapuestas. Así, de que 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, se pasa a: 1) la ecuación 20 varas de lienzo = 2 chaquetas, o porque aumentó al doble el valor del lienzo o porque el de la chaqueta se redujo a la mitad, y 2) a la ecuación 20 varas de lienzo = ½ chaqueta, sea porque el valor del lienzo disminuyó a la mitad, sea porque se duplicó el de la chaqueta.

III. Las cantidades de trabajo necesarias para producir el lienzo y la chaqueta pueden variar al propio tiempo, en el mismo sentido y en idéntica proporción. En tal caso 20 varas de lienzo seguirán siendo = 1 chaqueta, por mucho que varíen sus valores. Se descubre el cambio de sus valores al compararlas con una tercera mercancía cuyo valor se haya mantenido constante. Si los valores de todas las mercancías aumentaran o disminuyeran simultáneamente y en la misma proporción, sus valores relativos se mantendrían inalterados. El cambio efectivo de sus valores lo advertiríamos por el hecho generalizado de que en el mismo tiempo de trabajo se suministraría

ahora una cantidad mayor o menor de mercancías que antes.

IV. Los tiempos de trabajo necesarios para la producción del lienzo y la chaqueta, respectivamente, y por ende sus valores, podrían variar en el mismo sentido, pero en grado desigual, o en sentido opuesto, etc. La influencia que ejercen todas las combinaciones posibles de este tipo sobre el valor relativo de una mercancía se desprende, sencillamente, de la aplicación de los casos I, II y III.

Los cambios efectivos en las magnitudes de valor, pues, no se reflejan de un modo inequívoco ni exhaustivo en su expresión relativa o en la magnitud del valor relativo. El valor relativo de una mercancía puede variar aunque su valor se mantenga constante. Su valor relativo puede mantenerse constante, aunque su valor varíe, y, por último, en modo alguno es inevitable que coincidan en volumen las variaciones que se operan, simultáneamente, en las magnitudes del valor de las mercancías y en la expresión relativa de esas magnitudes del valor [29] Con el mismo derecho, el señor Broadhurst podría decir: Examinemos las fracciones 10/20, 10/50, 10/100, etc. El guarismo 10 permanece inalterado, y sin embargo su magnitud proporcional, su magnitud con respecto a los denominadores 20, 50, 100, decrece de manera constante. Se desmorona, por consiguiente, la gran tesis según la cual la magnitud de un número entero, como por ejemplo el 10, se "regula" por el número de las unidades que contiene..

3. LA FORMA DE EQUIVALENTE

Como hemos visto, cuando la mercancía A (el lienzo) expresa su valor en el valor de uso de la mercancía heterogénea B (la chaqueta), imprime a esta última una forma peculiar de valor, la del equivalente. La mercancía lienzo pone a la luz su propio carácter de ser valor por el hecho de que la chaqueta, sin adoptar una forma de valor distinta de su forma corpórea, le sea equivalente. El lienzo, pues, expresa efectivamente su propio carácter de ser valor en el hecho de que la chaqueta sea intercambiable directamente por él. La forma de equivalente que adopta una mercancía, pues, es la forma en que es directamente intercambiable por otra mercancía.

El hecho de que una clase de mercancías, como las chaquetas, sirva de equivalente a otra clase de mercancías, por ejemplo el lienzo --con lo cual las chaquetas adquieren la propiedad característica de encontrarse bajo la forma de intercambiabilidad directa con el lienzo--, en modo alguno significa que esté dada la proporción según la cual se pueden intercambiar chaquetas y lienzos. Como está dada la magnitud del valor del lienzo, esa proporción [69] dependerá de la magnitud del valor de la chaqueta. Ya sea que la chaqueta se exprese como equivalente y el lienzo como valor relativo o, a la inversa, el lienzo como equivalente y la chaqueta como valor relativo, la magnitud del valor de la chaqueta quedará determinada, como siempre, por el tiempo de trabajo necesario para su producción, independientemente, pues, de la forma de valor que revista. Pero no bien la clase de mercancías chaqueta ocupa, en la expresión del valor, el puesto de equivalente, su magnitud de valor en modo alguno se expresa en cuanto tal. En la ecuación de valor dicha magnitud sólo figura, por el contrario, como determinada cantidad de una cosa.

Por ejemplo: 40 varas de lienzo "valen"... ¿qué? 2 chaquetas. Como la clase de mercancías chaqueta desempeña aquí el papel de equivalente; como el valor de uso chaqueta frente al lienzo hace las veces de cuerpo del valor, basta con determinada cantidad de chaquetas para expresar una cantidad determinada de lienzo. Dos chaquetas, por ende, pueden expresar la magnitud de valor de 40 varas de lienzo, pero nunca podrán expresar su propia magnitud de valor, la magnitud del valor de las chaquetas. La concepción superficial de este hecho, o sea que en la ecuación de valor el equivalente revista siempre, únicamente, la forma de una cantidad simple de una cosa, de un valor de uso, ha inducido a Bailey, así como a muchos de sus precursores y continuadores, a ver en la expresión del valor una relación puramente cuantitativa. La forma de equivalente de una mercancía, por el

contrario, no contiene ninguna determinación cuantitativa del valor.

La primera peculiaridad que salta a la vista cuando se analiza la forma de equivalente es que el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor.

La forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor. Pero obsérvese que ése quid pro quo [tomar una cosa por otra] sólo ocurre, con respecto a una mercancía B (chaqueta o trigo o hierro, etc.), en el marco de la relación de valor que la enfrenta con otra mercancía A cualquiera (lienzo, etc.); únicamente dentro de los límites de esa relación. Como ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente, y por tanto tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor, tiene que referirse a otra mercancía como equivalente, [70] o sea, hacer de la corteza natural de otra mercancía su propia forma de valor.

El ejemplo de una medida que se aplica a los cuerpos de las mercancías en cuanto tales cuerpos de mercancías, esto es, en cuanto valores de uso, nos dará una idea clara sobre el particular. Por ser un cuerpo, un pan de azúcar gravita y por tanto tiene determinado peso, pero no es posible ver o tocar el peso de ningún pan de azúcar. Tomemos diversos trozos de hierro cuyo peso haya sido previamente determinado. La forma corpórea del hierro, considerada en sí, de ningún modo es forma de manifestación de la pesantez, como tampoco lo es la forma del pan de azúcar. No obstante, para expresar el pan de azúcar en cuanto peso, lo insertamos en una relación ponderal con el hierro. En esta relación el hierro cuenta como cuerpo que no representa nada más que peso. Las cantidades de hierro, por consiguiente, sirven como medida ponderal del azúcar y en su contraposición con el cuerpo azúcar, representan una mera figura de la pesantez, una forma de manifestación de la pesantez. El hierro desempeña ese papel tan sólo dentro de esa relación en la cual se le enfrenta el azúcar, o cualquier otro cuerpo cuyo peso se trate de hallar. Si esas dos cosas no tuvieran peso, no podrían entrar en dicha relación y una de ellas, por ende, no estaría en condiciones de servir como expresión ponderal de la otra. Si las echamos en la balanza, veremos que efectivamente ambas en cuanto pesos son lo mismo, y por tanto que, en determinadas proporciones, son también equiponderantes. Así como el cuerpo férreo, al estar opuesto en cuanto medida ponderal al pan de azúcar, sólo representa pesantez, en nuestra expresión de valor el cuerpo de la chaqueta no representa frente al lienzo más que valor.

No obstante, la analogía se interrumpe aquí. En la expresión ponderal del pan de azúcar el hierro asume la representación de una propiedad natural común a ambos cuerpos: su pesantez, mientras que la chaqueta, en la expresión del valor del lienzo, simboliza una propiedad supranatural de ambas cosas: su valor, algo que es puramente social.

Cuando la forma relativa del valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las propiedades de éste, por ejemplo como su carácter de ser [71] igual a una chaqueta, esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una relación social. Ocurre a la inversa con la forma de equivalente. Consiste ésta, precisamente, en que el cuerpo de una mercancía como la chaqueta, tal cual es, exprese valor y posea entonces por naturaleza forma de valor. Esto, sin duda, sólo tiene vigencia dentro de la relación de valor en la cual la mercancía lienzo se refiere a la mercancía chaqueta como equivalente [30]. Pero como las propiedades de una cosa no surgen de su relación con otras cosas sino que, antes bien, simplemente se activan en esa relación, la chaqueta parece poseer también por naturaleza su forma de equivalente, su calidad de ser directamente intercambiable, así como posee su propiedad de tener peso o de retener el calor. De ahí lo enigmático de la forma de equivalente, que sólo hiere la vista burguesamente obtusa del economista cuando lo enfrenta, ya consumada, en el dinero. Procura él, entonces, encontrar la explicación que desvanezca el carácter místico del oro y

la plata, para lo cual los sustituye por mercancías no tan deslumbrantes y recita, con regocijo siempre renovado, el catálogo de todo el populacho de mercancías que otrora desempeñaron el papel de equivalente mercantil. No vislumbra siquiera que la más simple expresión del valor, como 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, ya nos plantea, para que le demos solución, el enigma de la forma de equivalente.

El cuerpo de la mercancía que presta servicios de equivalente, cuenta siempre como encarnación de trabajo abstractamente humano y en todos los casos es el producto de un trabajo determinado útil, concreto. Este trabajo concreto, pues, se convierte en expresión de trabajo abstractamente humano. Si a la chaqueta, por ejemplo, se la considera como simple efectivización, al trabajo de sastrería que de hecho se efectiviza en él se lo tiene por mera forma de efectivización de trabajo abstractamente humano. Dentro de la expresión del valor del lienzo, la utilidad del trabajo sastreril no consiste en que produzca ropa, y por tanto también seres humanos, sino en que confeccione un [72] cuerpo que se advierte que es valor, y por consiguiente una gelatina de trabajo humano, absolutamente indistinguible del trabajo objetivado en el valor del lienzo. Para crear tal espejo del valor, el propio trabajo de los sastres no debe reflejar nada más que su propiedad abstracta de ser trabajo humano.

Tanto bajo la forma del trabajo sastreril como bajo la del trabajo tetil, se gasta fuerza de trabajo humana. Uno y otro trabajo, pues, poseen la propiedad general de ser trabajo humano y por consiguiente, en casos determinados como por ejemplo el de la producción de valores, sólo entran en consideración desde ese punto de vista. Nada de esto es misterioso. Pero en la expresión de valor de la mercancía, la cosa se invierte. Por ejemplo, para expresar que no es en su forma concreta como tejer que el tejer produce el valor del lienzo, sino en su condición general de trabajo humano, se le contraponen el trabajo sastreril, el trabajo concreto que produce el equivalente del lienzo, como la forma de efectivización tangible del trabajo abstractamente humano.

Es, pues, una segunda peculiaridad de la forma de equivalente, el hecho de que el trabajo concreto se convierta en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano.

Pero en tanto ese trabajo concreto, el de los sastres, oficia de simple expresión de trabajo humano indiferenciado, posee la forma de la igualdad con respecto a otro trabajo, al que se encierra en el lienzo, y es por tanto, aunque trabajo privado --como todos aquellos que producen mercancías--, trabajo en forma directamente social. Precisamente por eso se representa en un producto directamente intercambiable por otra mercancía. Por ende, una tercera peculiaridad de la forma de equivalente es que el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social.

Las dos peculiaridades de la forma de equivalente analizadas en último lugar se vuelven aun más inteligibles si nos remitimos al gran investigador que analizó por vez primera la forma de valor, como tantas otras formas del pensar, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a Aristóteles.

Por de pronto, Aristóteles enuncia con claridad que la forma dineraria de la mercancía no es más que la figura [73] ulteriormente desarrollada de la forma simple del valor, esto es, de la expresión que adopta el valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera. Dice, en efecto:

"5 lechos = una casa"

(texto en griego)

"no difiere" de

"5 lechos = tanto o cuanto dinero"

(texto en griego)

Aristóteles advierte además que la relación de valor en la que se encierra esta expresión de valor, implica a su vez el hecho de que la casa se equipare cualitativamente al lecho, y que sin tal igualdad de esencias no se podría establecer una relación recíproca, como magnitudes conmensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes. "El intercambio", dice, "no podría darse sin la igualdad, la igualdad, a su vez, sin la conmensurabilidad" (texto en griego). Pero aquí se detiene perplejo, y desiste de seguir analizando la forma del valor. "En verdad es imposible" (texto en griego) "que cosas tan heterogéneas sean conmensurables", esto es, cualitativamente iguales. Esta igualación no puede ser sino algo extraño a la verdadera naturaleza de las cosas, y por consiguiente un mero "arbitrio para satisfacer la necesidad práctica". [31]

El propio Aristóteles nos dice, pues, por falta de qué se malogra su análisis ulterior: por carecer del concepto de valor. ¿Qué es lo igual, es decir, cuál es la sustancia común que la casa representa para el lecho, en la expresión del valor de éste? Algo así "en verdad no puede existir", afirma Aristóteles. ¿Por qué? Contrapuesta al lecho, la casa representa un algo igual, en la medida en que esto representa en ambos --casa y lecho-- algo que es efectivamente igual. Y eso es el trabajo humano.

Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por tanto como equivalentes, era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos [74] los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, "en verdad", esa relación de igualdad.

4. LA FORMA SIMPLE DE VALOR, EN SU CONJUNTO

La forma simple de valor de una mercancía está contenida en su relación de valor con otra mercancía de diferente clase o en la relación de intercambio con la misma. El valor de la mercancía A se expresa cualitativamente en que la mercancía B es directamente intercambiable por la mercancía A. Cuantitativamente, se expresa en el hecho de que una determinada cantidad de la mercancía B es intercambiable por la cantidad dada de la mercancía A. En otras palabras: el valor de una mercancía se expresa de manera autónoma mediante su presentación como "valor de cambio". Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y "valor". Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia --la del valor de cambio--, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía de diferente clase. Si se tiene esto en cuenta, ese modo de expresión no hace daño y sirve para abreviar.

Nuestro análisis ha demostrado que la forma de valor o la expresión del valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor mercantil, y que, por el contrario, el valor y la magnitud del valor no derivan de su forma de expresión [75] en cuanto valor de cambio. Es ésta, sin embargo, la ilusión no sólo de los mercantilistas y de quienes en nuestros días quieren revivirlos, como Ferrier, Ganilh, etc.

[32], sino también de sus antípodas, los modernos commis-voyageurs [agentes viajeros] librecambistas del tipo de Bastiat y consortes. Los mercantilistas otorgan el papel decisivo al aspecto cualitativo de la expresión del valor, y por ende a la forma de equivalente adoptada por la mercancía, forma que alcanza en el dinero su figura consumada; los modernos buhoneros del librecambio, obligados a desembarazarse de su mercancía al precio que fuere, subrayan por el contrario el aspecto cuantitativo de la forma relativa del valor.

Para ellos, por consiguiente, no existe el valor ni la magnitud del valor de la mercancía si no es en la expresión que adopta en la relación de intercambio, o sea: solamente en el boletín diario de la lista de precios. El escocés Macleod, quien ha asumido el papel de engalanar con la mayor erudición posible las caóticas ideas de Lombard Street, [33] constituye la lograda síntesis entre los supersticiosos mercantilistas y los ilustrados mercachifles del librecambio.

Al examen más en detalle la expresión de valor de la mercancía A, expresión contenida en su relación de valor con la mercancía B, vimos que dentro de la misma la forma natural de la mercancía A sólo cuenta como figura del valor de uso, y la forma natural de la mercancía B sólo como forma o figura del valor. La antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa, es decir a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de éstas, aquella cuyo valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella en la que se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor.

Bajo todas las condiciones sociales el producto del trabajo es objeto para el uso, pero sólo una época de desarrollo históricamente determinada --aquella que presenta [76] el trabajo gastado en la producción de un objeto útil como atributo "objetivo" de este último, o sea como su valor-- transforma el producto del trabajo en mercancía. Se desprende de esto que la forma simple de valor de la mercancía es a la vez la forma mercantil simple adoptada por el producto del trabajo, y que, por tanto, el desarrollo de la forma de mercancía coincide también con el desarrollo de la forma de valor.

Se advierte a primera vista la insuficiencia de la forma simple de valor, de esa forma embrionaria que tiene que padecer una serie de metamorfosis antes de llegar a su madurez en la forma de precio.

La expresión del valor de la mercancía A en una mercancía cualquiera B no hace más que distinguir el valor de esa mercancía A de su propio valor de uso y, por consiguiente, sólo la incluye en una relación de intercambio con alguna clase singular de mercancías diferentes de ella misma, en vez de presentar su igualdad cualitativa y su proporcionalidad cuantitativa con todas las demás mercancías. A la forma relativa simple de valor adoptada por una mercancía, corresponde la forma singular de equivalente de otra mercancía. La chaqueta, por ejemplo, en la expresión relativa del valor del lienzo, sólo posee forma de equivalente o forma de intercambiabilidad directa con respecto a esa clase singular de mercancía, el lienzo.

La forma singular de valor, no obstante, pasa por sí sola a una forma más plena. Es cierto que por intermedio de ésta, el valor de una mercancía A sólo puede ser expresado en una mercancía de otra clase. Sin embargo, para nada importa la clase a que pertenezca esa segunda mercancía: chaqueta, hierro, trigo, etc. Por tanto, según aquella mercancía entre en una relación de valor con esta o aquella clase de mercancías, surgirán diversas expresiones simples del valor de una y la misma mercancía [34](bis) El número de sus posibles expresiones de valor no queda limitado más que por

el número de clases de mercancías que difieren de ella. Su expresión singular aislada del valor se transforma, por consiguiente, en la serie, siempre prolongable, de sus diversas expresiones simples de valor.

B. FORMA TOTAL O DESPLEGADA DE VALOR

z mercancía A = u mercancía B, o = v mercancía C,

o = w mercancía D, o = x mercancía E, o = etcétera

(20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té,

o = 40 libras de café, o = 1 quarter de trigo,

o = 2 onzas de oro, o = ½ tonelada de hierro.

0 = etcétera)

1. LA FORMA RELATIVA DE VALOR DESPLEGADA

El valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, queda expresado ahora en otros innumerables elementos del mundo de las mercancías. Todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del valor del lienzo [35]. Por primera vez este mismo valor se manifiesta auténticamente como una gelatina de trabajo humano indiferenciado. El trabajo que lo constituye, en efecto, se ve presentado ahora expresamente como trabajo equivalente a cualquier otro trabajo humano, sea cual fuere la forma natural que éste posea, ya se objective en chaqueta o trigo o hierro u oro, etc. [78] Mediante su forma del valor, ahora el lienzo ya no se halla únicamente en relación social con una clase singular de mercancías, sino con el mundo de las mercancías. En cuanto mercancía, el lienzo es ciudadano de ese mundo. Al propio tiempo, en la serie infinita de sus expresiones está implícito que el valor de las mercancías sea indiferente con respecto a la forma particular del valor de uso en que se manifiesta.

En la primera forma, 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, puede ser un hecho fortuito el que esas dos mercancías sean intercambiables en determinada proporción cuantitativa. En la segunda forma, por el contrario, salta enseguida a la vista un trasfondo esencialmente diferente de la manifestación fortuita, a la que determina. El valor del lienzo se mantiene invariable, ya se exprese en chaqueta o café o hierro, etc., en innumerables y distintas mercancías, pertenecientes a los poseedores más diversos. Caduca la relación fortuita entre dos poseedores individuales de mercancías. Se vuelve obvio que no es el intercambio el que regula la magnitud de valor de la mercancía, sino a la inversa la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio.

2. LA FORMA PARTICULAR DE EQUIVALENTE

En la expresión de valor del lienzo, toda mercancía --chaqueta, té, trigo, hierro, etc.-- oficia de equivalente y, por lo tanto, de cuerpo de valor. La forma natural determinada de cada una de esas mercancías es ahora una forma particular de equivalente, junto a otras muchas. De igual modo, las múltiples clases de trabajos útiles, concretos, determinados, contenidos en los diversos cuerpos de las mercancías, hacen ahora las veces de otras tantas formas particulares de efectivización o de manifestación de trabajo humano puro y simple.

3. DEFICIENCIAS DE LA FORMA TOTAL O DESPLEGADA DE VALOR

En primer lugar, la expresión relativa del valor de la mercancía es incompleta, porque la serie en que se representa no reconoce término. El encadenamiento en que una [79] ecuación de valor se eslabona con la siguiente, puede prolongarse indefinidamente mediante la inserción de cualquier nuevo tipo de mercancías que proporcione la materia para una nueva expresión de valor. En

segundo lugar, constituye un mosaico abigarrado de expresiones de valor divergentes y heterogéneas. Y a la postre, si el valor relativo de toda mercancía se debe expresar en esa forma desplegada --como efectivamente tiene que ocurrir--, tenemos que la forma relativa de valor de toda mercancía será una serie infinita de expresiones de valor, diferente de la forma relativa de valor que adopta cualquier otra mercancía. Las deficiencias de la forma relativa desplegada de valor se reflejan en la forma de equivalente que a ella corresponde. Como la forma natural de cada clase singular de mercancías es aquí una forma particular de equivalente al lado de otras innumerables formas particulares de equivalente, únicamente existen formas restringidas de equivalente, cada una de las cuales excluye a las otras. De igual manera, el tipo de trabajo útil, concreto, determinado, contenido en cada equivalente particular de mercancías, no es más que una forma particular, y por tanto no exhaustiva, de manifestación del trabajo humano. Éste posee su forma plena o total de manifestación, es cierto, en el conjunto global de esas formas particulares de manifestarse. Pero carece, así, de una forma unitaria de manifestación.

La forma relativa desplegada del valor sólo se compone, sin embargo, de una suma de expresiones de valor relativas simples o ecuaciones de la primera forma, como:

20 varas de lienzo = 1 chaqueta

20 varas de lienzo = 10 libras de té, etcétera.

Pero cada una de esas igualdades también implica, recíprocamente, la ecuación idéntica:

1 chaqueta = 20 varas de lienzo

10 libras de té = 20 varas de lienzo, etcétera

Efectivamente, cuando un hombre cambia su lienzo por otras muchas mercancías, y por ende expresa el valor de aquél en una serie de otras mercancías, necesariamente los otros muchos poseedores de mercancías también intercambian éstas por lienzo y, con ello, expresan los valores de sus diversas mercancías en la misma tercera mercancía, [80] en lienzo. Si invertimos, pues, la serie: 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o 10 libras de té, o = etc., es decir, si expresamos la relación inversa, que conforme a la naturaleza de la cosa ya estaba contenida en la serie, tendremos:

C. FORMA GENERAL DE VALOR

1 chaqueta =

10 libras de té =

40 libras de café =

1 quarter de trigo =

2 onzas de oro = 20 varas de lienzo

½ tonelada de hierro =

x mercancía A =

etc. mercancía =

1. CARACTER MODIFICADO DE LA FORMA DE VALOR

Las mercancías representan ahora su valor 1) de manera simple, porque lo representan en una sola mercancía, y 2) de manera unitaria, porque lo representan en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente, general.

Las formas I y II únicamente logran expresar el valor de una mercancía como un algo diferente de su propio valor de uso o de su cuerpo.

La primera forma sólo daba lugar a ecuaciones de valor como, por ejemplo: 1 chaqueta = 20 varas de lienzo, 10 libras de té = $\frac{1}{2}$ tonelada de hierro, etc. El valor de la chaqueta se expresa como algo igual al lienzo; el valor del té como algo igual al hierro, etc., pero lo que es igual al lienzo y lo igual al hierro --esas expresiones del valor de la chaqueta y del té-- difieren tanto entre sí como el lienzo y el hierro. Es obvio que esta forma, en la práctica, sólo se da en los más tempranos comienzos, cuando los productos del trabajo se convierten en mercancías a través de un intercambio fortuito y ocasional.

La segunda forma distingue más cabalmente que la primera entre el valor de una mercancía y su propio valor de uso, ya que el valor de la chaqueta, por ejemplo, se contrapone aquí a su forma natural en todas las formas [81] posibles: como igual al lienzo, al hierro, al té, etc.; como igual a todas las otras, pero nunca la chaqueta misma. Por otra parte, queda aquí directamente excluida toda expresión de valor común a las mercancías, puesto que en la expresión del valor de cada mercancía todas las demás sólo aparecen bajo la forma de equivalentes. La forma desplegada de valor ocurre de manera efectiva, por primera vez, cuando un producto del trabajo, por ejemplo las reses, ya no se intercambia excepcionalmente, sino de modo habitual, por otras mercancías diversas.

La última forma que se ha agregado expresa los valores del mundo mercantil en una y la misma especie de mercancías, separada de las demás, por ejemplo en el lienzo, y representa así los valores de todas las mercancías por medio de su igualdad con aquél. En cuanto igual al lienzo, el valor de cada mercancía no sólo difiere ahora de su propio valor de uso, sino de todo valor de uso, y precisamente por ello se lo expresa como lo que es común a ella y a todas las demás mercancías. Tan sólo esta forma, pues, relaciona efectivamente las mercancías entre sí en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio.

Las dos formas precedentes expresan el valor de cada mercancía, ora en una sola mercancía de diferente clase con respecto a aquélla, ora en una serie de muchas mercancías que difieren de la primera. En ambos casos es, por así decirlo, un asunto privado de cada mercancía singular la tarea de darse una forma de valor, y cumple ese cometido sin contar con el concurso de las demás mercancías. Éstas desempeñan, con respecto a ella, el papel meramente pasivo de equivalentes. La forma general del valor, por el contrario, surge tan sólo como obra común del mundo de las mercancías. Una mercancía sólo alcanza la expresión general de valor porque, simultáneamente, todas las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece en escena debe hacer otro tanto. Se vuelve así visible que la objetividad del valor de las mercancías, por ser la mera "existencia social" de tales cosas, únicamente puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas, la forma de valor de las mercancías, por consiguiente, tiene que ser una forma socialmente vigente.

[82] Bajo la forma de lo igual al lienzo, todas las mercancías se manifiestan ahora no sólo como cualitativamente iguales, como valores en general, sino, a la vez, como magnitudes de valor comparables cuantitativamente. Como aquéllas ven reflejadas sus magnitudes de valor en un único material, en lienzo, dichas magnitudes de valor se reflejan recíprocamente, unas a otras. A modo de ejemplo: 10 libras de té = 20 varas de lienzo, y 40 libras de café = 20 varas de lienzo. Por tanto, 10 libras de té = 40 libras de café. O sea: en 1 libra de café sólo está encerrado $\frac{1}{4}$ de la sustancia de valor, del trabajo, que en 1 libra de té.

La forma de valor relativa general vigente en el mundo de las mercancías confiere a la mercancía equivalente segregada por él, al lienzo, el carácter de equivalente general. Su propia forma natural

es la figura de valor común a ese mundo, o sea, el lienzo, intercambiable directamente por todas las demás mercancías. Su forma corpórea cuenta como encarnación visible, como crisálida social general de todo trabajo humano. Tejer, el trabajo particular que produce la tela, reviste a la vez una forma social general, la de la igualdad con todos los demás trabajos. Las ecuaciones innumerables de las que se compone la forma general de valor, igualan sucesivamente el trabajo efectivizado en el lienzo al trabajo contenido en otra mercancía, convirtiendo así el tejer en forma general de manifestación del trabajo humano, sea cual fuere. De esta suerte, el trabajo objetivado en el valor de las mercancías no sólo se representa negativamente, como trabajo en el que se hace abstracción de todas las formas concretas y propiedades útiles de los trabajos reales: su propia naturaleza positiva se pone expresamente de relieve. Él es la reducción de todos los trabajos reales al carácter, que les es común, de trabajo humano; al de acto de fuerza humana de trabajo.

La forma general de valor, la cual presenta a los productos del trabajo como simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, deja ver en su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. Hace visible, de este modo, que dentro de ese mundo el carácter humano general del trabajo constituye su carácter específicamente social.

[83] 2. RELACION DE DESARROLLO ENTRE LA FORMA RELATIVA DE VALOR Y LA FORMA DE EQUIVALENTE

Al grado de desarrollo de la forma relativa del valor corresponde el grado de desarrollo de la forma de equivalente. Pero conviene tener en cuenta que el desarrollo de la segunda no es más que expresión y resultado del desarrollo alcanzado por la primera.

La forma relativa simple, o aislada, del valor de una mercancía convierte a otra mercancía en un equivalente singular. La forma desplegada del valor relativo, esa expresión del valor de una mercancía en todas las demás mercancías, imprime a éstas la forma de equivalentes particulares de diferentes clases. Finalmente, una clase particular de mercancías adopta la forma de equivalente general, porque todas las demás mercancías la convierten en el material de su forma de valor general y unitaria.

Pero en el mismo grado en que se desarrolla la forma de valor en general, se desarrolla también la antítesis entre sus dos polos: la forma relativa de valor y la forma de equivalente.

Ya la primera forma --20 varas de lienzo = 1 chaqueta-- contiene esa antítesis, pero no la establece como algo fijo. Según se lea esa ecuación de adelante hacia atrás o de atrás hacia adelante, cada una de las mercancías que ofician de términos, el lienzo y la chaqueta, se encuentra igualmente ora en la forma relativa de valor, ora en la forma de equivalente. Aquí todavía cuesta trabajo fijar la antítesis polar.

En la forma **II**, sólo una clase de mercancía puede desplegar plenamente su valor relativo, o, en otras palabras, sólo ella misma posee una forma relativa de valor desplegada, porque, y en cuanto, todas las demás mercancías se le contraponen bajo la forma de equivalente. Ya no es factible aquí invertir los términos de la ecuación de valor --como 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 1 quarter de trigo, etc.-- sin modificar su carácter de conjunto, convirtiéndola de forma total del valor en forma general del mismo.

La última forma, la **III**, ofrece finalmente al mundo de las mercancías la forma relativa social-general de valor porque, y en cuanto, todas las mercancías pertenecientes a ese mundo, con una sola excepción, se ven excluidas [84] de la forma general de equivalente. Una mercancía, el lienzo, reviste pues la forma de intercambiabilidad directa por todas las demás mercancías, o la forma directamente social, porque, y en cuanto, todas las demás no revisten dicha forma [36] acude justo a

tiempo una palabra". [38]. [37] [38] [39]

A la inversa, la mercancía que figura como equivalente general queda excluida de la forma de valor relativa unitaria, y por tanto general, propia del mundo de las mercancías. Si el lienzo, esto es, cualquier mercancía que se encuentre en la forma general de equivalente, hubiera de participar a la vez en la forma relativa general de valor, tendría que servir ella misma de equivalente. Tendríamos entonces que 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo, una tautología que no expresa valor ni magnitud de valor. Para expresar el valor relativo del equivalente general, antes bien, hemos de invertir la forma III. Dicho equivalente general no comparte con las demás mercancías la forma relativa de valor, sino que su valor se expresa relativamente en la serie infinita de todos los demás cuerpos de mercancías. De este modo, la forma relativa desplegada de valor, o forma II, se presenta ahora como la forma relativa y específica de valor que es propia de la mercancía equivalente.

[85] 3. TRANSICION DE LA FORMA GENERAL DE VALOR A LA FORMA DE DINERO

La forma de equivalente general es una forma de valor en general. Puede adoptarla, por consiguiente, cualquier mercancía. Por otra parte, una mercancía sólo se encuentra en la forma de equivalente general (forma III) porque todas las demás mercancías la han separado de sí mismas, en calidad de equivalente, y en la medida en que ello haya ocurrido. Y tan sólo a partir del instante en que esa separación se circunscribe definitivamente a una clase específica de mercancías, la forma relativa unitaria de valor propia del mundo de las mercancías adquiere consistencia objetiva y vigencia social general.

La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o funciona como dinero. Llega a ser su función social específica, y por lo tanto su monopolio social, desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general. Históricamente ese sitio privilegiado lo conquistó una mercancía determinada, una de las que en la forma II figuran como equivalente particular del lienzo y en la forma III expresan conjuntamente su valor relativo en el lienzo: el oro. Por consiguiente, si en la forma III remplazamos la mercancía lienzo por la mercancía oro, tendremos lo siguiente:

D. FORMA DE DINERO

20 varas de lienzo =

1 chaqueta =

10 libras de té =

40 libras de café = 2 onzas de oro

1 quarter de trigo =

½ tonelada de hierro =

x mercancía A =

En el tránsito de la forma I a la II, de la forma II a la III tienen lugar variaciones esenciales. La forma IV, por el contrario, no se distingue en nada de la III, si no es en que ahora, en vez del lienzo, es el oro el que reviste la [86] forma de equivalente general. En la forma IV el oro es lo que en la III era el lienzo: equivalente general. El progreso consiste tan sólo en que ahora la forma de intercambiabilidad general directa, o la forma de equivalente general, se ha soldado de modo definitivo, por la costumbre social, con la específica forma natural de la mercancía oro.

Si el oro se enfrenta a las otras mercancías sólo como dinero, ello se debe a que anteriormente se contraponía a ellas como mercancía. Al igual que todas las demás mercancías, el oro funcionó

también como equivalente, sea como equivalente singular en actos de intercambio aislados, sea como equivalente particular junto a otras mercancías que también desempeñaban ese papel. Poco a poco, en ámbitos más restringidos o más amplios, comenzó a funcionar como equivalente general. No bien conquista el monopolio de este sitio en la expresión del valor correspondiente al mundo de las mercancías, se transforma en mercancía dineraria, y sólo a partir del momento en que ya se ha convertido en tal mercancía dineraria, la forma **IV** se distingue de la **III**, o bien la forma general de valor llega a convertirse en la forma de dinero.

La expresión relativa simple del valor de una mercancía, por ejemplo del lienzo, en la mercancía que ya funciona como mercancía dineraria, por ejemplo en el oro, es la forma de precio. La "forma de precio", en el caso del lienzo será, por consiguiente:

20 varas de lienzo = 2 onzas de oro

o bien, si la denominación monetaria de dos onzas de oro es dos libras esterlinas,

20 varas de lienzo = 2 libras esterlinas

La dificultad que presenta el concepto de la forma de dinero se reduce a comprender la forma de equivalente general, o sea la forma general de valor, la forma **III**. Ésta se resuelve a su vez en la **II**, la forma desplegada del valor, y su elemento constitutivo es la forma **I**: 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o x mercancía A = y mercancía B. La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero.

[87] 4. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto producto del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar [40]. [41]

El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones de valor. En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista fisiológico, que se trata de funciones del organismo humano, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., humanos. En segundo lugar, y en lo tocante a lo que sirve de fundamento para determinar las magnitudes de valor, esto es, a la duración de aquel gasto o a la cantidad del trabajo, es posible distinguir hasta sensorialmente la cantidad del trabajo de su calidad. En todos los tipos de sociedad necesariamente hubo de interesar al hombre el tiempo de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia, aunque ese interés no fuera uniforme en los diversos [88] estadios del desarrollo [42] [h]. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan unos para otros, su trabajo adquiere también una forma social.

¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien

asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma [89] se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.

Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando [90] el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas. A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social. Por una parte, en cuanto trabajos

útiles determinados, tienen que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, sólo satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente. La igualdad de trabajos toto caelo [totalmente] diversos sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano. El cerebro de los productores privados refleja ese doble carácter social de sus trabajos privados solamente en las formas que se manifiestan en el movimiento práctico, en el intercambio de productos: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados, pues, sólo lo refleja bajo la forma de que el producto del trabajo tiene que ser útil, y precisamente serlo para otros; el carácter social de la igualdad entre los diversos trabajos, sólo bajo la forma del carácter de valor que es común a esas cosas materialmente diferentes, los productos del trabajo.

Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen [43]. El valor, en consecuencia, no lleva escrito [91] en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje. El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías --a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo--, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico.

Lo que interesa ante todo, en la práctica, a quienes intercambian mercancías es saber cuánto producto ajeno obtendrán por el producto propio; en qué proporciones, pues, se intercambiarán los productos. No bien esas proporciones, al madurar, llegan a adquirir cierta fijeza consagrada por el uso, parecen deber su origen a la naturaleza de los productos del trabajo, de manera que por ejemplo una tonelada de hierro y dos onzas de oro valen lo mismo, tal como una libra de oro y una libra de hierro pesan igual por más que difieran sus propiedades físicas y químicas. En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas. Se requiere [92] una producción de mercancías desarrollada de manera plena antes que brote, a partir de la experiencia misma, la comprensión científica de que los trabajos privados --ejercidos independientemente los unos de los otros pero sujetos a una interdependencia multilateral en cuanto ramas de la división social del trabajo que se originan naturalmente-- son reducidos en todo momento a su medida de proporción social porque en las

relaciones de intercambio entre sus productos, fortuitas y siempre fluctuantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los mismos se impone de modo irresistible como ley natural reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima [44]. La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa.

La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza post festum [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo. Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas --que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable-- sino su contenido. De esta suerte, fue sólo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes del valor; sólo la expresión colectiva de las mercancías en dinero, lo que indujo a fijar su carácter de valor. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías [93] --la forma de dinero-- la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales. Si digo que la chaqueta, los botines, etc., se vinculan con el lienzo como con la encarnación general de trabajo humano abstracto, salta a la vista la insensatez de tal modo de expresarse. Pero cuando los productores de chaquetas, botines, etc., refieren esas mercancías al lienzo --o al oro y la plata, lo que en nada modifica la cosa como equivalente general, la relación entre sus trabajos privados y el trabajo social en su conjunto se les presenta exactamente bajo esa forma insensata.

Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.

Como la economía política es afecta a las robinsonadas [4546], hagamos primeramente que Robinsón comparezca en su isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar trabajos útiles de variada índole: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etcétera. De rezos y otras cosas por el estilo no hablemos aquí, porque a nuestro Robinsón esas actividades le causan placer y las incluye en sus esparcimientos. Pese a la diversidad de sus funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinsón, es [94] decir, nada más que diferentes modos del trabajo humano. La necesidad misma lo fuerza a distribuir concienzudamente su tiempo entre sus diversas funciones. Que una ocupe más espacio de su actividad global y la otra menos, depende de la mayor o menor dificultad que haya que superar para obtener el efecto útil propuesto. La experiencia se lo inculca, y nuestro Robinsón, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nómina de los objetos útiles que él posee, de las diversas operaciones requeridas para su producción y por último del tiempo de trabajo que, término medio, le insume elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos. Todas las relaciones entre Robinsón y las

cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth, [47] sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor.

Trasladémonos ahora de la radiante ínsula de Robinsón a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad. Ingresan al mecanismo social en calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquél. La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor. El diezmo que le entrega al cura es más diáfano que la bendición del clérigo. Sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al [95] desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo.

Para investigar el trabajo colectivo, vale decir, directamente socializado, no es necesario que nos remontemos a esa forma natural y originaria del mismo que se encuentra en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados [48]. Un ejemplo más accesible nos lo ofrece la industria patriarcal, rural, de una familia campesina que para su propia subsistencia produce cereales, ganado, hilo, lienzo, prendas de vestir, etc. Estas cosas diversas se hacen presentes enfrentándose a la familia en cuanto productos varios de su trabajo familiar, pero no enfrentándose recíprocamente como mercancías. Los diversos trabajos en que son generados esos productos --cultivar la tierra, criar ganado, hilar, tejer, confeccionar prendas-- en su forma natural son funciones sociales, ya que son funciones de la familia y ésta practica su propia división natural del trabajo, al igual que se hace en la producción de mercancías.

Las diferencias de sexo y edad, así como las condiciones naturales del trabajo, cambiante con la sucesión de las estaciones, regulan la distribución de éste dentro de la familia y el tiempo de trabajo de los diversos miembros de la misma. Pero aquí el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia.

[96] Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinsón se reiteran aquí, sólo que de manera social, en vez de individual. Todos los productos de Robinsón constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso para sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. El tipo de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros

efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su tiempo de trabajo. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución.

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. En los modos de producción paleoasiático, antiguo, etc., la transformación de los productos en mercancía y por tanto la existencia de los hombres como productores de [97] mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia. Verdaderos pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro [49], o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad. El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia. Evolutiva.

Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta [50], el valor y [98] la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo [51] Para dejarlo en claro de una vez por todas, digamos que entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambularestérilmente en torno de la conexión aparente, preocupándose sólo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más bastos y rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica. Pero, por lo demás, en esa tarea la economía vulgar se limita a sistematizar de manera pedante las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía acerca de su

propio mundo, el mejor de los posibles, y a proclamarlas como verdades eternas.. A formas que llevan escrita en la [99] frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo. De ahí que, poco más o menos, trate a las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas [52] Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (1859), me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque --sostuvo éste-- según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, "la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formassociales de conciencia", ese enfoque para el cual "el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual", sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que dominaba. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad.

[100] Hasta qué punto una parte de los economistas se deja encandilar por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo, nos lo muestra, entre otras cosas, la tediosa e insulsa controversia en torno al papel que desempeñaría la naturaleza en la formación del valor de cambio. Como el valor de cambio es determinada manera social de expresar el trabajo empleado en una cosa, no puede contener más materia natural que, por ejemplo, el curso cambiario.

[101] Como la forma de mercancía es la más general y la menos evolucionada de la producción burguesa --a lo cual se debe que aparezca tempranamente, aun cuando no de la misma manera dominante y por tanto característica que adopta en nuestros días-- todavía parece relativamente fácil penetrarla revelando su carácter de fetiche. Pero en las formas más concretas se desvanece hasta esa apariencia de sencillez. ¿De dónde proceden, entonces, las ilusiones del sistema monetarista? [53] Éste no veía al oro y la plata, en cuanto dinero, como representantes de una relación social de producción, sino bajo la forma de objetos naturales adornados de insólitos atributos sociales. Y cuando trata del capital, ¿no se vuelve palpable el fetichismo de la economía moderna, de esa misma economía que, dándose importancia, mira con engreimiento y desdén al mercantilismo? ¿Hace acaso mucho tiempo que se dispó la ilusión fisiocrática de que la renta del suelo surgía de la tierra, no de la sociedad?

Sin embargo, para no anticiparnos, baste aquí con un ejemplo referente a la propia forma de mercancía. Si las mercancías pudieran hablar, lo harían de esta manera: Puede ser que a los hombres les interese nuestro valor de uso. No nos incumbe en cuanto cosas. Lo que nos concierne en cuanto cosas es nuestro valor. Nuestro propio movimiento como cosas mercantiles lo demuestra. Unicamente nos vinculamos entre nosotras en cuanto valores de cambio. Oigamos ahora cómo el

economista habla desde el alma de la mercancía: "El valor" (valor de cambio) "es un atributo de las cosas; las riquezas" (valor de uso), "un atributo del hombre. El valor, en este sentido, implica necesariamente el intercambio; la riqueza no" [54]. "La riqueza" (valor de uso) "es un atributo del hombre, el valor un atributo de las mercancías. Un hombre o una comunidad son ricos; una perla o un diamante son valiosos... Una perla o un diamante son valiosos en cuanto tales perla o diamante" [55]. Hasta el presente, todavía no hay químico [102] que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio. Los descubridores económicos de esa sustancia química, alardeando ante todo de su profundidad crítica, llegan a la conclusión de que el valor de uso de las cosas no depende de sus propiedades como cosas, mientras que por el contrario su valor les es inherente en cuanto cosas. Lo que los reafirma en esta concepción es la curiosa circunstancia de que el valor de uso de las cosas se realiza para el hombre sin intercambio, o sea en la relación directa entre la cosa y el hombre, mientras que su valor, por el contrario, sólo en el intercambio, o sea en el proceso social. Como para no acordarse aquí del buen Dogberry, cuando ilustra al sereno Seacoal: "Ser hombre bien parecido es un don de las circunstancias, pero saber leer y escribir lo es de la naturaleza" [56]. [57]

[1] Karl Marx, "Zur Kritik der politischen Ökonomie", Berlín, 1859, p. 3.

[2] "El deseo implica necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre al cuerpo... La mayor parte (de las cosas) derivan su valor del hecho de satisfacer las necesidades del espíritu." (Nicholas Barbon, "A Discourse on Coining the New Money Lighter. In Answer to Mr. Lighter. In Answer to Mr. Locke's. Considerations...", Londres, 1696, pp. 2, 3.)

[3] "Las cosas tienen una virtud intrínseca" (es éste [vertue], en Barbon, el término específico para designar el valor de uso); "en todas partes tienen la misma virtud, tal como la de la piedra imán de atraer el hierro." (*Ibidem*, p. 6.) La propiedad del imán de atraer el hierro sólo se volvió útil cuando por medio de ella, se descubrió la polaridad magnética.

[4] "El wortk [valor] natural de cualquier cosa consiste en su aptitud de satisfacer las necesidades o de servir a la comodidad de la vida humana." (John Locke, "Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest", 1691 en "Works", Londres, 1777, vol. II, p. 28.) En los escritores ingleses del siglo XVII suele encontrarse aún la palabra "worth" por valor de uso y "value" por valor de cambio, lo cual se ajusta en un todo, al genio de una lengua que se inclina a expresar en vocablos germánicos la cosa directa, y en latinos la refleja.

[5] En la sociedad burguesa prevalece la fictio iuris [ficción jurídica] de que todo comprador de mercancías tiene un conocimiento enciclopédico acerca de las mismas.

[6] "El valor consiste en la relación de intercambio que media entre tal cosa y cual otra, entre tal medida de un producto y cual medida de otro." (Le Trosne, "De l'intérêt social", en "Physiocrates", ed. por Daire, París, 1846, p. 889.)

[7] "Ninguna cosa puede tener un valor intrínseco" (N. Barbon, op. cit., p. 6), o, como dice Butler:

"El valor de una cosa,

[8] [27] Marx cita la epopeya burlesca de Samuel Butler, "Hudibras". En ésta, sin embargo, los versos citados no dicen "The value, of a thing / is just as much as it will bring", sino: "For what is Worth in any thing, / but so much Money as 'twill bring" ("porque qué es lo que vale en cualquier cosa, sino justamente el dinero que habrá de rendir"). (Hudibras parte II, canto I, versos 465-6.)-- 45; 973.

[a] Medida de capacidad equivalente a 290,79 litros.

[b] " El texto de este párrafo es como sigue en la 3ª y 4ª ediciones: "Determinada mercancía, por ejemplo un quarter de trigo, se cambia por x betún o por y seda o por z oro, etc., en suma, por otras mercancías, en las proporciones más diversas. El trigo, pues, tiene múltiples valores de cambio, en vez de uno solo. Pero como x betún, y del mismo modo y seda o z oro, etc., es el valor de cambio de un quarter de trigo, forzosamente x betún, y seda, z oro, etcétera, tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. De donde se desprende, primero, que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan un algo que es igual. Pero, segundo, que el valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable de él"

[9] "one Sort of wares are as good as another, if the value be equal. There is no difference or distinction in things of equal value... One hundred pounds worth of lead or iron, is of as great a value as one hundred pounds worth of silver and gold". [Cien libras esterlinas de cuero o de hierro tienen un valor de cambio exactamente igual al de cien libras esterlinas de plata y oro.] (N. Barbon, op. cit., pp. 53 y 7.)

[c] En la 3ª y 4ª ediciones se agrega: "valores mercantiles".

[d] 3ª y 4ª ediciones: "valor mercantil".

[10] Nota a la 2ª edición. --"The value of them (the necessaries of life) when they are exchanged the one for another, is regulated by the quantity of labour necessarily required, and commonly taken in producing them." "El valor de los objetos para el uso, cuando se los intercambia, se regula por la cantidad de trabajo requerida de manera necesaria y empleada por lo común para producirlos." ("Some Thoughts on the Interest of Money in General, and Particularly in the Public Funds"..., Londres, pp. 36, 37.) Este notable escrito anónimo del pasado siglo carece de fecha. De su contenido se infiere, sin embargo, que se publicó en el reinado de Jorge II, hacia 1739 ó 1740.

[11] "Todos los productos de un mismo género no forman, en realidad, más que una masa, cuyo precio se determina de manera general y haciendo caso omiso de las circunstancias particulares." ("Le Trosne", op. cit., p. 893.)

[12] K. Marx, "Zur Kritik"..., p. 6.

[e] 291 litros, aproximadamente.

[13] [28] (W) William Jacob, "An Historical Inquiry into the Production and Consumption of the Precious Metals, Londres, 1831.-- 49; 976.

[14] [29] El autor, que no se remite a ninguna fuente, toma la cita de Herman Merivale, "Lectures on Colonization and Colonies, Londres, vol. 1, 1841, p. 52, nota. Eschwege dirigió la entidad que explotaba las minas de oro brasileñas y fue presidente de la Cámara Imperial de Minerales en Río.-- 49; 976.

[15] (F. E. --Nota a la 4ª edición.-- He insertado el texto entre paréntesis (f) porque su omisión motiva el frecuentísimo error de creer que, para Marx, es mercancía todo producto consumido por quien no sea su productor.)

[f] Entre llaves en la presente edición.

[16] K. Marx, op. cit., pp. 12, 13 y ss.

[17] "Todos los fenómenos del universo, los haya producido la mano del hombre o las leyes universales de la física, no dan idea de una creación real, sino únicamente de una modificación de la materia. Juntar y separar son los únicos elementos que encuentra el ingenio humano cuando analiza la idea de la reproducción, y tanto estamos ante una reproducción de valor" (valor de uso, aunque aquí el propio Verri, en su polémica contra los fisiócratas, no sepa a ciencia cierta de qué valor está hablando) "y de riqueza si la tierra, el aire y el agua de los campos se transforman en cereales, como si, mediante la mano del hombre, la pegajosa secreción de un insecto se transmuta en terciopelo o bien algunos trocitos de metal se organizan para formar un reloj de repetición." (Pietro Verri, "Meditazioni sulla economia politica" --la edición príncipe es de 1771--, col. "Scrittori classici italiani di economia politica", dir. por Custodi, parte moderna, t. XV, pp. 21, 22.)

[18] [30] (W) William Petty, "A Treatise on Taxes and Contributions, Londres, 1667, p. 47.-- 53.

[19] Cfr. Hegel, "Philosophie des Rechts", Berlín, 1840, § 190, página 250.

[20] Ha de advertir el lector que aquí no se trata del salario o valor que percibe el obrero por una jornada laboral, sino del valor de la mercancía en que su jornada laboral se objetiva. En la presente fase de nuestra exposición, la categoría del salario aún no existe, en modo alguno.

[21] Nota a la 2ª edición. --Para demostrar "que sólo el trabajo [...] es la medida definitiva y real con arreglo a la cual en todos los tiempos puede estimarse y compararse el valor de todas las

mercancías", dice Adam Smith: "cantidades iguales de trabajo en todo tiempo y lugar han de tener el mismo valor para el trabajador. En su estado normal de salud, fuerza y dinamismo, y con el grado medio de destreza que posea, el trabajador debe siempre renunciar a la misma porción de su descanso, libertad y felicidad". ("Wealth of Nations, lib. I, cap. V [ed. por E. G. Wakefield, Londres, 1836, vol. I, pp. 104-105].) De una parte, Adam Smith confunde aquí (no en todos los casos) la determinación del valor por la cantidad de trabajo gastada en la producción de la mercancía, con la determinación de los valores mercantiles por el valor del trabajo, y por eso procura demostrar que cantidades iguales de trabajo tienen siempre el mismo valor. De otra parte, entrevé que el trabajo, en la medida en que se representa en el valor de las mercancías, sólo cuenta como gasto de fuerza de trabajo, pero sólo concibe ese gasto como sacrificio del descanso, la libertad y la felicidad, no como actividad normal de la vida. Sin duda, tiene en vista aquí al asalariado moderno. Mucho más certero es el anónimo precursor de Adam Smith citado en la nota 9, cuando dice: "un hombre se ha ocupado durante una semana en producir este artículo necesario... y quien te dé a cambio de él algún otro objeto, no podrá efectuar mejor evaluación de lo que es su equivalente adecuado, que calculando qué le cuesta a él exactamente el mismo labour [trabajo] y tiempo; lo cual, en realidad, no es sino el cambio entre el labour que un hombre empleó en una cosa durante determinado tiempo, y el trabajo gastado en otra cosa, por otro hombre, durante el mismo tiempo". ("Some Thoughts"..., página 39.)

[22] [31] En Henry IV, de Shakespeare (parte I, acto III, escena 3), Mistress Quickly rechaza con indignación la queja de Falstaff, según el cual ella es como la nutria: "No es carne ni pescado; un hombre no sabe por dónde agarrarla".-- 53; 979.

[g] En la 3ª y 4ª ediciones: "Forma simple, singular o contingente de valor".

[23] Los raros economistas que, como Samuel Bailey, se dedicaron al análisis de la forma de valor, no podían alcanzar resultado alguno, primeramente porque confunden la forma de valor y el valor mismo, y en segundo término porque, sometidos al tosco influjo del burgués práctico, desde un primer momento tenían presente exclusivamente la determinación cuantitativa. "La posibilidad de disponer de la cantidad... es lo que constituye el valor." ("Money and its Vicissitudes", Londres, 1837, p. 11. El autor es Samuel Bailey.)

[24] Nota a la 2ª edición. --Uno de los primeros economistas que, después de William Petty, sometió a examen la naturaleza del valor, el célebre Franklin, dice; "Como el comercio, en general, no es otra cosa que el intercambio de un trabajo por otro trabajo, [32] de la manera en que se medirá mejor el valor de todas las cosas... es en trabajo". ("The Works of B. Franklin"..., ed. por Sparks, Boston, 1836, vol. II, p. 267.) Franklin no es consciente de que al estimar "en trabajo" el valor de todas las cosas, hace abstracción de la diferencia entre los trabajos intercambiados, reduciéndolos así a trabajo humano igual. No lo sabe, pero lo dice. Se refiere primero a "un trabajo", luego al "otro trabajo" y por último al "trabajo", sin más especificación, como sustancia del valor de todas las cosas

[25] [32] Franklin no habla, en rigor, de "intercambio de un trabajo por otro trabajo" (subrayados nuestros), sino de "intercambio de trabajo por trabajo" (TI 51). Véase el comentario con que cierra Marx la nota.-- 63.

[26] [33] Paris vaut bien une messe! (¡París bien vale una misa!)-- La frase se atribuye a Enrique IV de Francia, quien la habría pronunciado en 1593 para justificar su conversión del calvinismo al catolicismo, o a Maximilien de Béthune, más tarde duque de Sully, que habría sintetizado con ella, frente al rey, las conveniencias políticas de dicha conversión religiosa.-- 65.

[27] En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichtiano, "yo soy yo", el

hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el genus [género] hombre

[28] El término "valor" se emplea aquí --como, dicho sea de paso, ya lo hemos hecho antes en algunos pasajes-- para designar el valor cuantitativamente determinado, y por tanto la magnitud del valor.

[29] Nota a la 2ª edición. --Con su tradicional perspicacia, la economía vulgar ha sacado partido de esa incongruencia entre la magnitud del valor y su expresión relativa. A modo de ejemplo: "una vez que se reconoce que A baja porque B, con la cual se cambia, aumenta, aunque en el ínterin no se haya empleado menos trabajo en A, el principio general del valor, propuesto por ustedes, se desmorona... Si él [Ricardo] reconoce que cuando aumenta el valor de A con respecto a B, mengua el valor de B en relación con A, queda minado el fundamento sobre el que asentó su gran tesis, a saber, que el valor de una mercancía está determinado siempre por el trabajo incorporado a ella; en efecto, si un cambio en el costo de A no sólo altera su propio valor con respecto a B, a la mercancía por la cual se cambia, sino también el valor de B en relación con A, aun cuando no haya ocurrido cambio alguno en la cantidad de trabajo requerida para producir a B, en tal caso no sólo se viene al suelo la doctrina según la cual la cantidad de trabajo empleada en un artículo regula el valor del mismo, sino también la que sostiene que es el costo de producción de un artículo lo que regula su valor". (J. Broadhurst, "Political Economy", Londres, 1842, pp. 11, 14.)

[30] Con estas determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; éstos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey.

[31] [34] El autor cita la "Ética a Nicómaco" (libro V, capítulo VIII) según "Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri", t. IX, Oxford, 1837, p. 99. Este mismo pasaje, aproximadamente, es comentado por Marx en el capítulo II de la "Contribución a la crítica de la economía política".-- 73; 1028.

[32] Nota a la 2ª edición. --F.L.A. Ferrier (sous-inspecteur des douanes [subinspector de aduanas]), "Du gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce", París, 1805, y Charles Ganilh, "Des systèmes d'économie politique, 2ª ed., París, 1821.

[33] [35] Como lo explica Marx en la versión francesa (TFA 61). Lombard Street es "la calle de los grandes banqueros de Londres". Los banqueros lombardos (como en Inglaterra la mayor parte de los banqueros y prestamistas eran nativos de Lombardía la palabra "lombard" pasó a designar a cualquiera que se ocupara de negocios dinerarios) dieron su nombre a la calle; Lombard Street es sinónimo, actualmente, del mercado del dinero o de la banca.-- 75.

[34] Nota a la 2ª edición. --A modo de ejemplo: en Homero el valor de una cosa se ve expresado en una serie de objetos diferentes.

[35] De ahí que cuando el valor del lienzo se representa en chaquetas, se hable de su valor en chaquetas; de su valor en trigo, cuando se lo representa en trigo, etc. Cada una de esas expresiones indica que su valor es el que se pone de manifiesto en los valores de uso chaqueta, trigo, etc. "Como el valor de toda mercancía denota su relación en el intercambio, podemos hablar de él como... valor en trigo, valor en paño, según la mercancía con que se lo compare, y de ahí que existan mil distintos tipos de valor, tantos tipos de valor como mercancías hay en existencia, y todos son igualmente reales e igualmente nominales." ("A Critical Dissertation on the Nature, Measure, and Causes of

Value; Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and his Followers. By the Author of Essays on the Formation... of Opinions", Londres, 1825, p. 39.) Samuel Bailey, autor de esta obra anónima, que en su época provocó gran revuelo en Inglaterra, se imagina haber destruido, mediante esa referencia a las múltiples y diversas expresiones relativas del valor de una misma mercancía, toda definición del valor. Que Bailey, por lo demás, y pese a su estrechez, acertó a encontrar diversos puntos débiles de la teoría de Ricardo, lo demuestra el encono con que la escuela ricardiana lo hizo objeto de sus ataques, por ejemplo en la "Westminster Review".

[36] En realidad, la forma de intercambiabilidad directa general de ningún modo revela a simple vista que se trate de una forma mercantil antitética, tan inseparable de la forma de intercambiabilidad no directa como el carácter positivo de un polo magnético lo es del carácter negativo del otro polo. Cabría imaginarse, por consiguiente, que se podría grabar en todas las mercancías, a la vez, la impronta de ser directamente intercambiables, tal como cabría conjeturar que es posible convertir a todo católico en el papa. Para el pequeño burgués, que ve en la producción de mercancías el nec plus ultra [extremo insuperable] [[[36]]] de la libertad humana y de la independencia individual, sería muy apetecible, naturalmente, que se subsanaran los abusos ligados a esa forma, y entre ellos también el hecho de que las mercancías no sean directamente intercambiables. La lucubración de esta utopía de filisteos constituye el socialismo de Proudhon, a quien, como he demostrado en otra parte, [[[37]]] ni siquiera cabe el mérito de la originalidad, ya que dicho socialismo fue desarrollado mucho antes que él, y harto mejor, por Gray, Bray y otros. Lo cual no impide que esa sabiduría, bajo el nombre de "science" [ciencia], haga estragos en ciertos círculos. Ninguna escuela ha hecho más alardes con la palabra "science" que la prudoniana, pues "cuando faltan las ideas,

[37] [36] Nec plus ultra (extremo insuperable).-- La expresión, que se cita más frecuentemente bajo la forma de non plus ultra (literalmente, "no más allá"), se remonta a los "Cánticos triunfales de Nemea, de Píndaro: "No más allá de las columnas de Hércules débese navegar por el intransitable mar".-- 84; 594; 1002.

[38] [37] En Karl Marx, "Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon", París-Bruselas, 1847. En la versión francesa de "El capital" Marx atemperó aquí, como en otros pasajes, sus críticas a Proudhon.-- 84; 1002.

[39] [38] Goethe, "Faust", parte I, "Estudio". Sin que se modifique el sentido, el orden de las palabras está ligeramente alterado en el segundo verso (es posible que en materia de citas literarias Marx confiara más de lo conveniente en su memoria): "da stellt zur rechten Zeit ein Wort sich ein" en vez de "da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein".-- 84; 1002.

[40] Recuérdese que China y las mesas comenzaron a danzar cuando todo el resto del mundo parecía estar sumido en el reposo... pour encourager les autres [para alentar a los demás]. [[[39]]]

[41] [39] Marx se refiere, de una parte, al auge experimentado en Europa por el espiritismo después de la derrota de la revolución de 1848-49, y de otra parte a las insurrecciones de los campesinos del sur de China (1850-1864) conocidas como revolución de los tai-ping. Los tai-ping ("gran paz") luchaban por la abolición de las instituciones feudales y la expulsión de los manchúes.-- 87; 1007.

[42] Nota a la 2ª edición. --Entre los antiguos germanos la extensión de un Morgen (**h**) de tierra se calculaba por el trabajo de una jornada, y por eso al Morgen se lo denominaba Tagwerk [trabajo de un día] (también Tagwanne [aventar un día]) (jurnale o jurnalis, terra jurnalis, jornalis o diurnalis), Mannwerk [trabajo de un hombre], Mannskraft [fuerza de un hombre], Mannsmaad [siega de un hombre], Mannshauet [tala de un hombre], etc. Véase Georg Ludwig von Maurer, "Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, usw. Verfassung", Munich, 1854, p. 129 y s.

[h] De 25 a 30 áreas.

[43] Nota a la 2ª edición. --Por eso, cuando Galiani dice: el valor es una relación entre personas-- "la ricchezza è una ragione tra due persone"-- habría debido agregar: una relación oculta bajo una envoltura de cosa. (Galiani, "Della moneta", col. Custodi cit., Milán, 1803, parte moderna, t. III, p. 221.)

[44] "¿Qué pensar de una ley que sólo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? No es sino una ley natural, fundada en la inconciencia de quienes están sujetos a ella." (Friedrich Engels, "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", en Deutsch-Französische Jahrbücher, ed. por Arnold Ruge y Karl Marx, París, 1844.)

[45] Nota a la 2ª edición. --Tampoco Ricardo está exento de robinsonadas. "Hace que de inmediato el pescador y el cazador primitivos cambien la pesca y la caza como si fueran poseedores de mercancías, en proporción al tiempo de trabajo objetivado en esos valores de cambio. En esta ocasión incurre en el anacronismo de que el pescador y el cazador primitivos, para calcular la incidencia de sus instrumentos de trabajo, echen mano a las tablas de anualidades que solían usarse en la Bolsa de Londres en 1817. Al parecer, la única forma de sociedad que fuera de la burguesía conoce Ricardo son los «paralelogramos del señor Owen»." [[40]] (K. Marx, "Zur Kritik"..., pp. 38, 39.)

[46] [40] (W) Los paralelogramos del señor Owen son mencionados por Ricardo en su obra "On Protection to Agriculture", 4ª ed., Londres, 1822, p. 21. En sus planes utópicos de reforma social, Owen procuró demostrar que tanto desde el punto de vista económico como desde el de la vida hogareña, lo más adecuado era que las viviendas estuvieran ordenadas formando paralelogramos o cuadrados.-- 93.

[47] [41] Max Wirth era un economista vulgar; en la versión inglesa (TI 77) Engels lo sustituye por nuestro conocido Sedley Taylor.-- 94; 1008.

[48] Nota a la 2ª edición --"Es un preconcepto ridículo, de muy reciente difusión, el de que la forma de la propiedad común naturalmente originada sea específicamente eslava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, germanos, celtas, y de la cual encontramos aun hoy, entre los indios, un muestrario completo con los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas. Un estudio más concienzudo de las formas de propiedad común asiáticas, y especialmente de las índicas, demostraría cómo de las formas diversas de la propiedad común natural resultan diferentes formas de disolución de ésta. Así, por ejemplo, los diversos tipos originarios de la propiedad privada romana y germánica pueden ser deducidos de las diversas formas de la propiedad común en la India." (Ibídem, p. 10.)

[49] [42] "Cual los dioses de Epicuro".-- Según el filósofo griego los dioses residían en los intermundos (metakosmia) o espacio existente entre los astros, y no se interesaban por el destino de los hombres ni se inmiscuían en el gobierno del universo; el sabio, por ende, debía honrarlos, pero no temerlos. Marx solía servirse de aquella comparación: véase "Grundrisse...", Berlín, 1953, pp. 741 y 922, el tomo III de "El capital" capítulos XX y XXXVI, etcétera.-- 97; 1012.

[50] Las insuficiencias en el análisis que de la magnitud del valor efectúa Ricardo --y el suyo es el mejor-- las hemos de ver en los libros tercero y cuarto de esta obra. En lo que se refiere al valor en general, la economía política clásica en ningún lugar distingue explícitamente y con clara conciencia entre el trabajo, tal como se representa en el valor, y ese mismo trabajo, tal como se representa en el valor de uso de su producto. En realidad, utiliza esa distinción de manera natural, ya que en un momento dado considera el trabajo desde el punto de vista cuantitativo, en otro cualitativamente.

Pero no tiene idea de que la simple diferencia cuantitativa de los trabajos presupone su unidad o igualdad cualitativa, y por tanto su reducción a trabajo abstractamente humano. Ricardo, por ejemplo, se declara de acuerdo con Destutt de Tracy cuando éste afirma: "Puesto que es innegable que nuestras únicas riquezas originarias son nuestras facultades físicas y morales, que el empleo de dichas facultades, el trabajo de alguna índole, es nuestro tesoro primigenio, y que es siempre a partir de su empleo como se crean todas esas cosas que denominamos riquezas [...]. Es indudable, asimismo, que todas esa cosas sólo representan el trabajo que las ha creado, y si tienen un valor, y hasta dos valores diferentes, sólo pueden deberlos al del" (al valor del) "trabajo del que emanan". (Ricardo, "On the Principles of Political Economy", 3ª ed., Londres, 1821, p. 334.) Limitémonos a observar que Ricardo atribuye erróneamente a Destutt su propia concepción, más profunda. Sin duda, Destutt dice por una parte, en efecto, que todas las cosas que forman la riqueza "representan el trabajo que las ha creado", pero por otra parte asegura que han obtenido del "valor del trabajo" sus "dos valores diferentes" (valor de uso y valor de cambio). Incurre de este modo en la superficialidad de la economía vulgar, que presupone el valor de una mercancía (en este caso del trabajo), para determinar por medio de él, posteriormnte, el valor de las demás. Ricardo lo lee como si hubiera dicho que el trabajo (no el valor del trabajo) está representado tanto en el valor de uso como en el de cambio. Pero él mismo distingue tan pobremente el carácter bifacético del trabajo, representado de manera dual, que en todo el capítulo "Value and Riches, Their Distinctive Properties" [Valor y riqueza, sus propiedades distintivas] se ve reducido a dar vueltas fatigosamente en torno a las trivialidades de un Jean-Baptiste Say. De ahí que al final se muestre totalmente perplejo ante la coincidencia de Destutt, por un lado, con la propia concepción ricardiana acerca del trabajo como fuente del valor, y, por el otro, con Say respecto al concepto de valor.

[51] Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etc. Por eso, en economistas que coinciden por entero en cuanto a medir la magnitud del valor por el tiempo de trabajo, se encuentran las ideas más abigarradas y contradictorias acerca del dinero, esto es, de la figura consumada que reviste el equivalente general. Esto por ejemplo se pone de relieve, de manera contundente, en los análisis sobre la banca, donde ya no se puede salir del paso con definiciones del dinero compuestas de lugares comunes. A ello se debe que, como antítesis, surgiera un mercantilismo restaurado (Ganilh, etc.) que no ve en el valor más que la forma social o, más bien, su mera apariencia, huera de sustancia.

[52] "Los economistas tienen una singular manera de proceder. No hay para ellos más que dos tipos de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía, naturales. Se parecen en esto a los teólogos, que distinguen también entre dos clases de religiones. Toda religión que no sea la suya es invención de los hombres, mientras que la suya propia es, en cambio, emanación de Dios... Henos aquí, entonces, con que

hubo historia, pero ahora ya no la hay." (Karl Marx, "Misère de la philosophie". "Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon", 1847, p. 113.) Realmente cómico es el señor Bastiat, quien se imagina que los griegos y romanos antiguos no vivían más que del robo. Pero si durante muchos siglos sólo se vive del robo, es necesario que constantemente exista algo que robar, o que el objeto del robo se reproduzca de manera continua. Parece, por consiguiente, que también los griegos y romanos tendrían un proceso de producción, y por tanto una economía que constituiría la base material de su mundo, exactamente de la misma manera en que la economía burguesa es el fundamento del mundo actual. ¿O acaso Bastiat quiere decir que un modo de producción fundado en el trabajo esclavo constituye un sistema basado en el robo? En tal caso, pisa terreno peligroso. Si un gigante del pensamiento como Aristóteles se equivocaba en su apreciación del trabajo esclavo, ¿por qué había de acertar un economista pigmeo como Bastiat al juzgar el trabajo asalariado?

[53] [43] Sistema monetarista.-- En la versión francesa (TFA 75), "système mercantile". Como dice Marx en otro lugar, el "sistema monetarista, del cual el sistema mercantilista no es más que una variante", veía en el oro y la plata, esto es, en el dinero, la única riqueza. Los portavoces de ese sistema "declararon con acierto que la misión de la sociedad burguesa era hacer dinero", si bien "confundían el dinero con el capital" (K. Marx, "Zur Kritik"... II, C, en MEW, Berlín, t. XIII, pp. 133 y 134).-- 101.

[54] "Value is a property of things, riches of man. Value in this sense, necessarily implies exchanges, riches do not." (Observations on Some Verbal Disputes on Political Economy, Particularly Relating to Value, and to Supply and Demand, Londres, 1821, p. 16.)

[55] "Riches are the attribute of man, value is the attribute of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable... A pearl or a diamond is valuable as a pearl or diamond." (S. Bailey, "A Critical Dissertation"... , p. 165 y s.)

[56] El autor de las "Observations" y Samuel Bailey inculpan a Ricardo el haber hecho del valor de cambio, que es algo meramente relativo, algo absoluto. Por el contrario, Ricardo ha reducido la relatividad aparente que esas cosas --por ejemplo, el diamante, las perlas, etc.-- poseen en cuanto valores de cambio, a la verdadera relación oculta tras la apariencia, a su relatividad como meras expresiones de trabajo humano. Si las réplicas de los ricardianos a Bailey son groseras pero no convincentes, ello se debe sólo a que el propio Ricardo no les brinda explicación alguna acerca de la conexión interna entre el valor y la forma del valor o valor de cambio.

[57] [44] Shakespeare, "Much Ado about Nothing; acto III, escena 3: "To be a well-favoured man is the gift of fortune [es cosa de suerte, es un don de la fortuna], but to write and read comes by nature".-- 102; 1016.

C. MARX

TESIS SOBRE FEUERBACH^[1]

1

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en "La esencia del cristianismo" sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica».

2

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 [8] la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.

3

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

4

Feuerbach arranca le la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo mismo. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

5

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana *práctica*.

[9]

6

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1) A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso [Gemüt] y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

7

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

8

La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

9

A lo que más llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la «sociedad civil».

10

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad «civil»; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

[10]

11

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

Escrito por C. Marx en la Se publica de acuerdo con el

primavera de 1845. texto de la edición de 1888,

cotejado con el manuscrito de

Publicado por primera vez C. Marx. por F. Engels en 1888 como

apéndice a la edición Traducido del alemán.

aparte de su "Ludwig Feuerbach

y el fin de la filosofía clásica

alemana".

NOTAS

[1]

1. Carlos Marx escribió las "Tesis sobre Feuerbach" en Bruselas, en la primavera de 1845, cuando había terminado ya de desarrollar los rasgos principales de su teoría materialista de la historia y había extendido el materialismo a la explicación de la sociedad humana. Según definición de Engels, es «...el primer documento en que se contiene el germen inicial de la nueva concepción del mundo». (Véase en el tomo 3 de la presente edición el prefacio del libro "Ludwig Feuerbach".)

Las "Tesis sobre Feuerbach" se encuentran en el "Cuaderno de notas" de Marx correspondiente a los años 1844-1847 y llevan el título "Sobre Feuerbach". Al editar en 1888 las "Tesis", Engels las redactó, introduciendo en ellas algunos cambios con el fin de hacer este documento, que Marx no se proponía publicar, más comprensible para los lectores. En la presente edición, las "Tesis" se ofrecen tal y como las publicó Engels, agregando con el manuscrito de Marx delante, subrayados y entre comillados que no se ven en la edición de 1888. El título de "Tesis sobre Feuerbach" se debe al Instituto de Marxismo-Leninismo. — 7.

CARTAS

F. ENGELS A FRANZ MEHRING

EN BERLIN

Londres, 14 de julio de 1893

Querido señor Mehring:

Hoy, por fin, puedo agradecerle la fina atención que ha tenido conmigo al enviarme "La leyenda sobre Lessing". No he querido limitarme a un formal acuse de recibo, sino decirle al mismo [523] tiempo algo sobre el libro mismo, sobre su contenido. De aquí mi demora en la respuesta.

Empezaré por el final, es decir, por el apéndice sobre el materialismo histórico [1], en el que expone usted los hechos principales en forma magistral, capaz de convencer a cualquier persona libre de prejuicios. Si algo tengo que objetar, es contra el que usted me atribuya más méritos de los que en realidad me pertenecen, incluso contando lo que yo --con el tiempo-- hubiese llegado tal vez a descubrir por mí mismo, si no lo hubiese descubierto mucho antes Marx, con su visión más rápida y más amplia. Cuando uno ha tenido la suerte de trabajar durante cuarenta años con un hombre como Marx, en vida de éste no suele gozar del reconocimiento que cree merecer. Pero cuando el gran hombre muere, a su compañero de menor talla se le suele encomiar más de lo que merece. Creo que éste es mi caso. La historia terminará por poner las cosas en su sitio, pero para entonces ya me habré muerto tranquilamente y no sabré nada de nada.

Falta, además, un solo punto, en el que, por lo general, ni Marx ni yo hemos hecho bastante hincapié en nuestros escritos, por lo que la culpa nos corresponde a todos por igual. En lo que nosotros más insistíamos --y no podíamos por menos de hacerlo así-- era en *derivar* de los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etc., y los actos condicionados por ellas. Y al proceder de esta manera, el contenido nos hacía olvidar la forma, es decir, el proceso de génesis de estas ideas, etc. Con ello proporcionamos a nuestros adversarios un buen pretexto para sus errores y tergiversaciones. Un ejemplo patente de ello le tenemos en Paul Barth [2].

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imaginan, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes. Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva *de mediador* el pensamiento, tienen también en éste *su fundamento* último.

El ideólogo histórico (empleando la palabra histórico como síntesis de político, jurídico, filosófico, teológico, en una palabra, de todos los campos que pertenecen a la *sociedad*, y no sólo a la naturaleza), el ideólogo histórico encuentra, pues, en todos [524] los campos científicos, un material que se ha formado independientemente, por obra del pensamiento de generaciones anteriores y que ha atravesado en el cerebro de estas generaciones sucesivas por un proceso propio e independiente de evolución. Claro está que a esta evolución pueden haber contribuido también ciertos hechos externos, enclavados en el propio campo o en otro, pero, según la premisa tácita de que se parte,

estos hechos son, a su vez, simples frutos de un proceso discursivo, y así no salimos de los dominios del pensar puro, que parece haber digerido admirablemente hasta los hechos más tenaces.

Esta apariencia de una historia independiente de las constituciones políticas, de los sistemas jurídicos, de los conceptos ideológicos en cada campo específico de investigación, es la que más fascina a la mayoría de la gente. Cuando Lutero y Calvino «superan» la religión católica oficial, cuando Hegel «supera» a Fichte y Kant, y Rousseau, con su "Contrat social" republicano, «supera» indirectamente al constitucional Montesquieu, trátase de un proceso que se mueve dentro de la teología, de la filosofía, de la ciencia política, que representa una etapa en la historia de esas esferas del pensar y no trasciende para nada del campo del pensamiento. Y desde que a esto se ha añadido la ilusión burguesa de la perennidad e inapelabilidad de la producción capitalista, hasta la «superación» de los mercantilistas por los fisiócratas y A. Smith se considera simplemente como un triunfo exclusivo del pensamiento; no como el reflejo ideológico de un cambio de hechos económicos, sino como la visión justa, por fin alcanzada, de condiciones efectivas que rigen siempre y en todas partes. Si Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto, en vez de liarse con las Cruzadas, hubiesen implantado el librecambio, nos hubieran ahorrado quinientos años de miseria e ignorancia.

Este aspecto del asunto, que aquí no he podido tocar más que de pasada, lo hemos descuidado todos, me parece, más de lo debido. Es la historia de siempre: en los comienzos, se descuida siempre la forma, para atender más al contenido. También yo lo he hecho, como queda dicho, y la falta me ha saltado siempre a la vista *post festum* [*]. Así pues, no sólo está muy lejos de mi ánimo hacerle un reproche por esto, pues, por haber pecado antes que usted, no tengo derecho alguno a hacerlo, sino todo lo contrario; pero quería llamar su atención para el futuro hacia este punto.

Con esto se halla relacionado también el necio modo de ver los ideólogos: como negamos un desarrollo histórico independiente [525] a las distintas esferas ideológicas, que desempeñan un papel en la historia, les negamos también todo *efecto histórico*. Este modo de ver se basa en una representación vulgar antidialéctica de la causa y el efecto de acciones y reacciones. Que un factor histórico, una vez alumbrado por otros hechos, que son en última instancia hechos económicos, repercute a su vez sobre lo que le rodea e incluso sobre sus propias causas, es cosa que olvidan, a veces muy intencionadamente, esos caballeros, como, por ejemplo, Barth al hablar del estamento sacerdotal y la religión, pág. 475 de su obra de usted. Me ha gustado mucho su manera de ajustarle las cuentas a ese sujeto, cuya banalidad supera todo lo imaginable. ¡Y a un individuo como ése se le nombra profesor de historia en Leipzig! Debo decir que el viejo Wachsmuth, también muy cerrado de mollera, aunque mucho más sensible ante los hechos, era un tipo muy diferente.

Por lo demás, sólo puedo decir del libro lo mismo que dije en repetidas ocasiones acerca de los artículos cuando aparecieron en "Neue Zeit" [3]: hasta la fecha es la mejor exposición de la génesis del Estado prusiano; yo diría incluso que es la única buena, pues en la mayoría de los casos muestra acertadamente todas las concatenaciones, hasta en los menores detalles. Siento únicamente que no haya abarcado usted de primer intento todo el desarrollo ulterior hasta Bismarck, aunque tengo la secreta esperanza de que lo hará en otra ocasión, presentando un cuadro completo y coherente, empezando por el elector Federico Guillermo y terminando por el viejo Guillermo [*]. Ya tiene usted hecha la labor preliminar, y hasta podemos decir que, por lo menos en las cuestiones fundamentales, esa labor es casi definitiva. Y hay que hacerlo antes de que se derrumbe todo el viejo edificio. La destrucción de las leyendas monárquico-patrióticas no es una condición absolutamente indispensable para derrocar esa misma monarquía que sirve para encubrir la dominación de clase (pues, en Alemania, la república *pura* o burguesa es una etapa que ha

caducado sin haber tenido tiempo de nacer), pero es, a pesar de todo, uno de los resortes más eficaces para lograr ese derrocamiento.

De hacerlo, dispondrá usted de más espacio y de mayores oportunidades para presentar la historia local de Prusia como una parte del triste destino de toda Alemania. Este es el punto en el que usted y yo discrepamos en cuanto a la interpretación de las causas del fraccionamiento de Alemania y del fracaso sufrido por la revolución burguesa alemana del siglo XVI. Si tengo [526] ocasión de volver a redactar el prefacio histórico a mi "Guerra campesina" --y confío en que eso habrá de ocurrir el próximo invierno--, podré desarrollar allí estas cuestiones. No es que considere erróneas las causas que usted aduce, pero yo expongo otras, además de éstas, y las agrupo en forma algo distinta.

Al estudiar la historia de Alemania --una historia de continuas desventuras--, siempre he hallado que la comparación con los correspondientes períodos de la historia de Francia es lo único capaz de proporcionarnos una medida exacta, pues allí ocurría precisamente lo contrario de lo que sucede en nuestro país. Allí, la formación del Estado nacional a partir de los *disjectis membris* [*] del Estado feudal, en el preciso momento en que nuestro país se hallaba en la máxima decadencia. Allí, una lógica objetiva excepcional en el curso de todo el proceso, mientras que en nuestro país se produce un desbarajuste cada vez más funesto. Allí, en la Edad Media, la invasión extranjera corre a cargo del conquistador inglés, que toma partido a favor de la nacionalidad provenzal, en contra de la nacionalidad del norte de Francia. Las guerras contra Inglaterra son una especie de Guerra de los Treinta Años [4], pero que terminan con la expulsión de los invasores extranjeros y con el sometimiento del Sur por el Norte. Luego viene la lucha del poder central contra el vasallo borgoñón ***** [*], apoyado por sus posesiones del extranjero y cuyo papel corresponde al de Brandenburgo-Prusia; pero esta lucha termina con el triunfo del poder central y remata la formación del Estado nacional. Y precisamente en este momento, el Estado nacional se derrumba definitivamente en nuestro país (si es que el «reino alemán» dentro del Sacro Imperio Romano [5] puede ser llamado Estado nacional) y comienza el despojo en gran escala de las tierras alemanas. Esta comparación constituye un gran oprobio para los alemanes, pero, precisamente por eso, es tanto más instructiva; y desde que nuestros obreros han vuelto a poner a Alemania en el proscenio del movimiento histórico, nos es más fácil soportar esa ignominia del pasado.

Un rasgo distintivo muy especial del desarrollo de Alemania es que ninguna de las dos partes que terminaron por repartirse todo el país es puramente alemana. Las dos son colonias establecidas en tierras eslavas conquistadas: Austria es una colonia bávara, y Brandenburgo, una colonia sajona; y el poder que ambas han adquirido *dentro* de Alemania se lo deben exclusivamente al apoyo de posesiones extranjeras, no alemanas: Austria se apoyó en Hungría (sin hablar ya de Bohemia), y Brandenburgo, en Prusia. Nada de eso ocurrió en la frontera occidental, que era la más [527] amenazada. La defensa de Alemania frente a los daneses en la frontera norte fue encomendada a los mismos daneses; y era tan poco lo que había que defender en la frontera sur, que los encargados de guardarla, los suizos, ¡lograron separarse ellos mismos de Alemania!

Pero veo que me he dejado llevar por toda clase de razonamientos. Sírvale por lo menos toda esta palabrería como testimonio del vivo interés que ha despertado en mí su obra.

Una vez más acepte la cordial gratitud y saludos de su

F. Engels.

Se publica de acuerdo con el manuscrito.

Traducido del alemán.

[1]

296 El artículo de Mehring "Über den historischen Materialismus" («Sobre el materialismo histórico») fue publicado en 1893, como apéndice a su libro "La leyenda sobre Lessing".- 523

[2] Trátase del libro de P. Barth "Die Geschichtsphilosophie Hegels und Hegelianer bis auf Marx und Hartmann" («Filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann») publicado en Leipzig en 1890.-- 510, 522, 523.

[*] Literalmente: después de la fiesta, o sea, con tardanza. (N. de la Edit.)

[3] 20 "Die Neue Zeit" («Tiempos nuevos»); revista teórica de la socialdemocracia alemana, aparecía en Stuttgart de 1883 a 1923. De 1885 a 1894 publicó varios artículos de F. Engels.- 36, 354, 468, 525

[*] Guillermo I. (N. de la Edit.)

[**] Miembros dispersos. (N. de la Edit.)

[4] 205 La *guerra de los Treinta años* (1618-1648): guerra europea provocada por la lucha entre los protestantes y católicos. Alemania fue el teatro principal de esta lucha, objeto de saqueo militar y de pretensiones anexionistas de los participantes en la guerra. Esta se acabó en 1648 con la paz de Westfalia que refrendó el fraccionamiento político de Alemania.- 400, 526

[*****] Carlos el Temerario. (N. de la Edit.)

[5] Sacro Imperio Romano Germánico: imperio medieval, fundado en 962, que abarcaba el territorio de Alemania y, en parte, de Italia. Más tarde formaban parte del Imperio también algunas tierras de Francia, Bohemia, Austria, Países Bajos, Suiza y otros países. El Imperio no fue un Estado centralizado y representaba una unión poco sólida de principados feudales y ciudades libres, que reconocían el poder supremo del emperador. El Imperio dejó de existir en 1806, cuando, a consecuencia de la derrota en la guerra contra Francia, los Habsburgos se vieron obligados a renunciar al título de los emperadores del Sacro Imperio Romano.-- 327, 526.

El lenguaje, los idiomas, el sentido común.

¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamarse "sentido común" o "buen sentido"? No sólo en el hecho de que el sentido común emplea el principio de causalidad, aunque sólo sea implícitamente, sino en el hecho mucho más restringido que, en una serie de juicios, el sentido común identifica la causa exacta y simple al alcance de la mano y no se deja desviar por enredos e incomprensiones pseudo profundos, pseudo científicos, etc. El sentido común no podía dejar de ser exaltado en los siglos XVII y XVIII, cuando se reaccionó contra el principio de autoridad representado por la Biblia y Aristóteles; se descubrió que en el "sentido común" había cierta dosis de "experimentalismo" y de observación directa de la realidad, aunque sea empírica y limitada. También hoy, ante cosas similares, se manifiesta el mismo juicio sobre el valor del sentido común, si bien la situación ha cambiado y el "sentido común" actual es mucho más limitado en sus íntimos méritos.

Determinada la filosofía como concepción del mundo y no concebida ya la labor filosófica solamente como elaboración "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además, y especialmente, como lucha cultural por transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que demuestren ser "históricamente verdaderas" y que, por lo mismo, llegaron a ser histórica y socialmente universales, la cuestión del lenguaje y de los idiomas debe ser puesta "técnicamente" en primer plano. Sería necesario rever las publicaciones de los pragmáticos al respecto.*

* Cfr. los *Escritos* de G. Vailati (Florencia, 1911), entre los cuales el estudio "El lenguaje como obstáculo para la eliminación de los contrastes ilusorios".

En el caso de los pragmáticos, como en general en la confrontación con cualquier tentativa de sistematización orgánica de la filosofía, la referencia no tiene por qué tener relación con la totalidad del sistema o con el núcleo esencial del mismo. Creo poder decir que la concepción del lenguaje de Vailati y de otros pragmáticos no es aceptable; sin embargo, éstos han percibido exigencias reales y las han "descrito" con exactitud aproximativa, aun cuando no lograron plantear los problemas y darles solución. Me parece que se puede decir que "lenguaje" es esencialmente -un nombre colectivo que no supone una cosa única ni en el espacio ni en el tiempo. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aun cuando en el orden del sentido común) y, por lo tanto, el hecho "lenguaje" es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados. Llevando las cosas al límite se puede decir que cada ser parlante tiene su propio lenguaje, es decir, un modo propio de pensar y de sentir. La cultura, en sus distintos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, en contacto más o menos expresivo, que se comprenden en diversos grados, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales son las que se reflejan en el lenguaje común y producen los "obstáculos" y las "causas de error" que han tratado los pragmáticos.

De ello se deduce la importancia que tiene el "momento cultural", incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el "hombre colectivo". Esta supone el logro de una unidad "cultural-social", por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se unen con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operante --por vía emocional-- o permanente, cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión). Si así son las cosas, se revela la importancia de la cuestión lingüística general, o sea, del

logro de un mismo "clima" cultural colectivo.

Este problema puede y debe ser vinculado a la moderna concepción de la teoría y la práctica pedagógica, según la cual la relación entre el maestro y el alumno es una relación activa, de vínculos recíprocos, y por lo tanto cada maestro es siempre un alumno, y cada alumno, maestro. Pero la relación pedagógica no puede ser reducida a relaciones específicamente "escolares" por las cuales las nuevas generaciones entren en contacto con las viejas y aprehendan sus experiencias y valores históricamente necesarios, "madurando" y desarrollando una personalidad propia, histórica y culturalmente superior. Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y existe para cada individuo respecto de los otros individuos; entre capas intelectuales y no intelectuales; entre gobernantes y gobernados; entre *élites* y adherentes; entre dirigentes y dirigidos; entre vanguardias y cuerpos de ejército. Cada relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales.

Por ello se puede decir que la personalidad histórica de un filósofo individual se halla también determinada por la relación activa existente entre él y el ambiente cultural que quiere modificar, ambiente que se regenera sobre el mismo filósofo y, al obligarlo a una continua autocrítica, funciona como maestro. Así es cómo una de las mayores reivindicaciones de las modernas capas de intelectuales en el campo político ha sido la llamada "libertad de pensamiento y de expresión del pensamiento" (prensa y asociación), porque solamente donde existe dicha condición política se realiza una relación maestro-discípulo en el sentido más general, según hemos visto más arriba; y en realidad se realiza "históricamente» un nuevo tipo de filósofo a quien puede llamarse "filósofo democrático", o sea, el filósofo convencido de que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que se halla en relación social activa de modificación del ambiente cultural. Cuando el "pensador" se contenta con su propio pensamiento, "subjetivamente" libre, o sea, abstractamente libre, hoy da lugar a la burla: la unidad de ciencia y vida es una unidad activa y solamente en ella se realiza la libertad de pensamiento; es una relación de maestro-discípulo, filósofo-ambiente cultural, en medio del cual se trabaja, en el cual se toman los problemas que es necesario plantear y resolver; es decir, la relación filosofía-historia.

<http://www.gramsci.org.ar>

¿Qué es el hombre?

Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo puede contestársela? La definición se puede hallar en el hombre mismo y en cada hombre por separado. ¿Pero es justa? En cada hombre puede hallarse lo que es "cada hombre".

Pero a nosotros no nos interesa lo que es cada hombre por separado o, lo que es lo mismo, cada hombre en cada momento. Si pensamos en esto, veremos que con la pregunta sobre qué es el hombre queremos significar: ¿Qué puede llegar a ser el hombre? ¿Puede dominar su destino? ¿"Hacerse", crearse una vida? Decimos, por lo tanto, que el hombre es un proceso y, precisamente, que es el proceso de sus actos. Pensando un poco veremos que la pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u "objetiva". Nace del hecho de haber reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los demás, y del hecho que queremos saber, en relación con lo que hemos reflexionado y visto, qué somos y podemos llegar a ser; si realmente, y dentro de qué límites, somos los "artífices de nosotros mismos", de nuestra vida y de nuestro destino. Y esto queremos saberlo "hoy", en las condiciones dadas hoy en día, de la vida "de hoy" y no de cualquier vida y de cualquier hombre:

La pregunta ha nacido y recibido su respuesta de especiales y determinados modos de considerar la vida del hombre; el más importante de estos modos es la "religión", y una religión determinada: el catolicismo. En realidad, al preguntamos "¿qué es el hombre?", ¿qué importancia tiene su voluntad y su actividad concreta en la creación de sí mismo y en la vida que vive?, queremos decir: "¿es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? Cuando somos católicos, es decir, cuando hacemos del catolicismo una norma de vida, ¿erramos o estamos en la verdad?" Todos tienen la vaga intuición de que hacer del catolicismo una norma de vida es equivocarse; tan cierto es esto, que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, aunque se declare católico. Un católico integral, que aplicase en cada acto de su vida las normas católicas, parecería un monstruo; cosa que es, indudablemente, la crítica más rigurosa del catolicismo, y la más perentoria.

Los católicos dirán que ninguna otra concepción es seguida puntualmente, y tienen razón. Pero ello demuestra solamente que de hecho no existe históricamente un modo de concebir y de actuar igual para todos los hombres, y mucho menos un modo único; que no hay ninguna razón favorable al catolicismo, aun cuando este modo de pensar y de obrar esté organizado desde hace siglos; lo cual no ha ocurrido con ninguna otra religión con los mismos medios, el mismo espíritu de sistema, la misma continuidad y centralización. Desde el punto de vista "filosófico", lo que no satisface en el catolicismo es el hecho de que éste, a pesar de todo, coloca la causa del mal en el hombre individual mismo, esto es, que concibe al hombre como individuo bien definido y limitado. Todas las filosofías existentes hasta ahora reproducen, puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, que conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad y al espíritu como tal individualidad. Y en este punto es necesario reformar el concepto de hombre. Es preciso concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento digno de consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. Pero el segundo y tercer elemento no son tan simples como puede parecer. El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo. Y aún estas relaciones no

son mecánicas. Son activas y conscientes; corresponden al grado mayor o menor de conciencia que de ellas tenga el hombre. Por ello se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de los que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones.

Pero, como ya se ha dicho, estas relaciones no son simples. En tanto algunas de ellas son necesarias, otras son voluntarias. Por otra parte, tener conciencia más o menos profunda de ellas (es decir, conocer más o menos la manera de modificarlas) ya las modifica. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. En este sentido, la conciencia es poder. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: no es suficiente conocer el conjunto de relaciones en cuanto existen en un momento dado como sistema, sino que importa conocerlas genéticamente, en su movimiento de formación, puesto que cada individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino de la historia de estas relaciones, esto es; el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es bien poco, en relación con sus fuerzas. Esto, hasta cierto punto, es verdad. El individuo puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio, y si este cambio es racional, el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y lograr una modificación bastante más radical de lo que a primera vista parece posible.

Las sociedades de las que cada individuo puede participar son muy numerosas, más de lo que pueda parecer. A través de estas "sociedades" forma parte el individuo del género humano. Así, son múltiples los modos por medio de los cuales el individuo entra en relación con la naturaleza, puesto que por técnica debe entenderse no sólo el conjunto de las nociones científicas aplicadas industrialmente, sino también los instrumentos "mentales", el conocimiento filosófico.

Que no pueda concebirse al hombre sino viviendo en sociedad, es lugar común. Sin embargo, de ello no se sacan todas las consecuencias necesarias e incluso individuales: que una determinada sociedad presuponga una determinada sociedad de las cosas; y que la sociedad humana sólo es posible en cuanto existe una determinada sociedad de las cosas, también es lugar común. Es verdad que hasta ahora, a estos organismos supra-individuales se les ha dado una significación mecanicista y determinista (tanto a la *societas hominum* como a la *societas reum*); de ahí la reacción contra este punto de vista. Es preciso elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, fijando bien claramente que la sede de esta actividad es la conciencia de cada hombre que conoce, quiere, admira, crea, en todo lo que ya conoce, quiere, admira, crea, etc.; de cada hombre concebido, no aisladamente, sino rico de posibilidades provenientes de otros hombres y de la sociedad de las cosas, de las cuales no puede sino tener cierto conocimiento. (Como cada hombre es filósofo, cada hombre es científico, etc.)

La afirmación de Feuerbach: "el hombre es lo que come", tomada en sí, puede ser interpretada diversamente. Interpretación mezquina y tonta: el hombre, en cada oportunidad, es lo que materialmente come, esto es, las comidas tienen una inmediata influencia determinante sobre el modo de pensar. Recordar la afirmación de Amadeo* de que si se supiese lo que un hombre ha comido antes de un discurso, por ejemplo, se estaría en mejores condiciones de interpretar el discurso mismo. Afirmación infantil y, de hecho, extraña a la ciencia positiva, puesto que el cerebro no se nutre de habas y de trufas [hongo subterráneo], dado que los alimentos consiguen reconstruir

las moléculas del cerebro al ser transformados en sustancias homogéneas y asimilables, que tienen la "misma naturaleza" potencial de las moléculas cerebrales. Si la referida afirmación fuese verdadera, la historia tendría su matriz determinante en la cocina y las revoluciones coincidirían con los cambios radicales en la alimentación de las masas. Lo contrario es históricamente cierto: las revoluciones y el complejo desarrollo histórico han modificado la alimentación y creado los "gustos" sucesivos en la elección de los alimentos. No es la siembra regular del trigo lo que ha hecho cesar el nomadismo, sino, al contrario, las condiciones que se oponían al nomadismo han conducido a las siembras regulares, etcétera.**

* Amadeo Bórdiga, ex dirigente del Partido Comunista, extremista, expulsado de sus filas. (*N. de la R.*).

** Confrontar esta afirmación de Feuerbach con la campaña de S. E. Marinetti contra la *pastasciutta* y la polémica de S. E. Bontempelli en defensa de ésta en 1930, en pleno desarrollo de la crisis mundial.

Pero, por otra parte, también es cierto que el "hombre es lo que come en cuanto la alimentación es una de las expresiones de las relaciones sociales en su conjunto, y cada grupo social tiene su alimentación fundamental; pero al mismo tiempo puede decirse que "el hombre es su vestimenta", "el hombre es su departamento", "el hombre es su particular modo de reproducirse, es decir, su familia"; dado que la alimentación, la vestimenta, la casa, la reproducción, son elementos de la vida social en los cuales, del modo más evidente y amplio (es decir, masivo) se manifiesta el complejo de las relaciones sociales.

El problema de lo que es el hombre es siempre el problema llamado de la "naturaleza humana", o del llamado "hombre en general", es decir, el intento de crear una ciencia del hombre (una filosofía) que parta de un concepto inicialmente "unitario", de una abstracción que pueda contener todo lo "humano". Pero ¿lo "humano" es un punto de partida o un punto, de llegada, como concepto y hecho unitario? Esta investigación, ¿no es más bien un residuo "teológico" y "metafísico" en cuanto considerada punto de partida? La filosofía no puede ser reducida a una "antropología" naturalista, puesto que la unidad del género humano no está dada por la naturaleza "biológica" del hombre; las diferencias importantes del hombre no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etc., y a ello se reduce, en resumidas cuentas, la afirmación: "el hombre es lo que come" --come grano en Europa, arroz en Asia, etc.--, que se reducirá luego a esta otra afirmación: "el hombre es el país que habita", puesto que gran parte de los alimentos están ligados a la tierra habitada); ni tampoco la "unidad biológica" ha contado gran cosa en la historia (el hombre es el animal que se ha comido a sí mismo cuando se hallaba más próximo al "estado natural", es decir, cuando no podía multiplicar "artificialmente" la producción de bienes naturales). Tampoco la "facultad de razonar", es decir: el "espíritu", ha creado la unidad, y puede ser reconocido como hecho "unitario" sólo en tanto que concepto formal, categórico. No es el "pensamiento", sino lo que realmente se piensa, lo que une o diferencia a los hombres.

Que la "naturaleza humana" sea el "conjunto de las relaciones sociales", es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque niega al "hombre en general"; en verdad, las relaciones sociales son expresadas por diversos grupos que se presuponen entre sí y cuya unidad es dialéctica, no formal. El hombre es aristocrático; en cuanto es siervo de la gleba, etc. Se puede decir también que la naturaleza del hombre es la "historia" (y en este sentido --considerando historia igual a espíritu--, que la naturaleza del hombre es el espíritu), si se da a la historia el significado de "devenir", de una *concordia discorde* que no parte de la unidad, pero que tiene en sí las razones de una unidad posible. Por ello la "naturaleza humana" no puede hallarse en ningún hombre por

separado sino en toda la historia del género humano (y el hecho de que se adopte la palabra "género", de carácter naturalista, tiene su significado), en tanto que en cada hombre se hallan caracteres que se ponen de relieve en su contradicción con los de otros hombres. La concepción del "espíritu" en las filosofías tradicionales, como la de "naturaleza humana" tomada de la biología, deben ser consideradas "utopías científicas" que sustituyen a la máxima utopía de la "naturaleza humana" derivada de Dios (los hombres hijos de Dios) y sirven para indicar el trabajo continuo de la historia, una aspiración racional y sentimental, etc. Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres, en tanto que hijos de Dios, y las filosofías que afirman su igualdad, en tanto que partícipes de la facultad de razonar, han sido expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico, la transformación del mundo medieval) que han colocado los anillos más potentes del desarrollo histórico.

Que la dialéctica hegeliana haya sido el último reflejo de estos grandes nudos históricos y que la dialéctica, de expresión de las contradicciones sociales, deba convertirse, con la desaparición de estas contradicciones, en una pura dialéctica conceptual: esta idea sería la base de las últimas filosofías de fundamento utópico, como la de Croce.

En la historia la "igualdad" real, o sea, el grado de "espiritualidad" alcanzado por el proceso histórico de la "naturaleza humana", se identifica con el sistema de asociaciones "privadas y públicas" "explícitas e implícitas" que se anudan en el Estado y el sistema político mundial: se trata de "igualdades" sentidas como tales por los miembros de una asociación y de "desigualdades" sentidas por las diversas asociaciones; igualdades y desigualdades que valen en tanto se tiene conciencia de ellas, individualmente o como grupo. Así también se llega a la igualdad o ecuación entre "filosofía y política", entre pensamiento y acción, es decir, a una filosofía de la praxis. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías,* y la única "filosofía" es la historia en acción, es decir, la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis sobre el proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y se puede afirmar que la teorización y la realización de la hegemonía realizada por Ilici [Lenin] ha sido también un gran acontecimiento "metafísico".

* Cfr. las notas sobre el carácter de las ideologías.

<http://www.gramsci.org.ar>

Paso del saber al comprender, al sentir y viceversa, del sentir al comprender, al saber.

El elemento popular "siente", pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual "sabe" pero no comprende o, particularmente, "siente". Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No se trata de que el pedante no pueda ser apasionado; al contrario, la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), es decir, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el "saber". No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexa, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico).

Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos --entre gobernantes y gobernados--, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el "bloque histórico."

De Man "estudia" los sentimientos populares, pero no los consiente para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna. Su posición es la del estudioso del folklore que tiene miedo constantemente de que la modernidad le destruya el objeto de su ciencia. Pero, por otra parte, hay en su libro el reflejo pedantesco de una exigencia real: que los sentimientos populares sean conocidos y estudiados tal como se presentan objetivamente y no considerados como algo omitible e inerte en el movimiento histórico.

<http://www.gramsci.org.ar>

La filosofía de la praxis y la cultura moderna.

La filosofía de la praxis ha sido un momento de la cultura moderna. En cierta medida ha determinado y fecundado algunas corrientes. El estudio de este hecho, muy importante y significativo, ha sido descuidado y además ignorado por los denominados ortodoxos, y ello debido a la siguiente razón: la combinación filosófica más relevante se ha producido entre la filosofía de la praxis y diversas tendencias idealistas, cosa que a los llamados ortodoxos, vinculados esencialmente a la particular corriente de cultura del último cuarto del siglo pasado (positivismo, cientismo) les ha parecido un contrasentido, si no una picardía de charlatanes (sin embargo, en el ensayo de Pléjanov sobre los *Problemas fundamentales* hay cierta alusión a este hecho, pero apenas rozada, sin ninguna tentativa de explicación crítica). Por ello me parece necesario revalorar la concepción del problema, tal como fue intentada por Antonio Labriola.

Ha ocurrido lo que sigue: la filosofía de la praxis ha sufrido realmente una doble revisión, es decir, ha sido integrada en una doble combinación filosófica. Por una parte, algunos de sus elementos, de manera explícita o implícita, fueron absorbidos o incorporados en algunas corrientes idealistas (basta citar a Croce, Gentile, Sorel, al propio Bergson y el pragmatismo) ; por otra parte, los llamados ortodoxos, preocupados por hallar una filosofía que, según su estrechísimo punto de vista, fuese más adecuada para una "simple" interpretación de la historia, han creído mostrarse ortodoxos identificándola fundamentalmente con el materialismo tradicional. Otra corriente retornó al kantismo (y se puede citar, entre otras, al profesor Max Adler, vienés; a los dos profesores italianos Agredo Poggi y Adelchi Baratonò). Se puede observar, en general, que las corrientes que han intentado combinaciones de la filosofía de la praxis con tendencias idealistas están, en grandísima parte, formadas por intelectuales "puros"; mientras que la que constituyó la ortodoxia estaba compuesta por personalidades más estrechamente vinculadas a la actividad práctica y, por ello, más ligadas (con vinculaciones más o menos extrínsecas) a las grandes masas populares (lo que, por otra parte, no ha impedido a la mayoría de ellos dar tumbos de no poca importancia histórico-política).

Esta distinción tiene gran importancia. Los intelectuales "puros", como elaboradores de las más extendidas ideologías de las clases dominantes, como *leaders* [líderes] de los grupos intelectuales de sus países, no podían dejar de servirse de algunos elementos de la filosofía de la praxis, para robustecer sus concepciones y moderar el envejecimiento filosófico especulativo con el realismo historicista de la nueva teoría, para entregar nuevas armas al arsenal del grupo social al cual se hallan ligados. Por otra parte, la tendencia ortodoxa luchaba con la ideología más difundida entre las masas populares, el trascendentalismo religioso, y creía superarlo con el más crudo y trivial materialismo, que también es una estratificación no indiferente del sentido común, mantenido vivo, más de lo que se creía y se cree, por la religión misma, que en el pueblo tiene una expresión trivial y baja, supersticiosa y brujeril, y en la cual la materia tiene una función no pequeña. Labriola se distingue de los unos y de los otros por su afirmación (no siempre segura, es verdad) que la filosofía de la praxis es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior que le permite transformarse, de interpretación de la historia en filosofía general. Es preciso trabajar en ese sentido, desarrollando la posición de Antonio Labriola, de la cual los libros de Rodolfo Mondolfo (al menos por lo que recuerdo) no parecen un desenvolvimiento coherente.*

* Parece que Mondolfo no ha abandonado completamente el fundamental punto de vista del positivismo, en cuanto discípulo de Ardigó. El libro del discípulo de Mondolfo, Diambri Palazzi (presentado con un prefacio de Mondolfo), sobre la *Filosofía de Antonio Labriola*, es un documento de la pobreza de conceptos y de directivas de la enseñanza universitaria de Mondolfo mismo.

¿Por qué razón la filosofía de la praxis ha tenido esta suerte, la de haber servido, por medio de sus elementos fundamentales, para formar combinaciones, tanto con el idealismo como con el materialismo filosófico? El trabajo de investigación no puede sino ser complejo y delicado; demanda mucha fineza de análisis y sobriedad intelectual, desde el momento que es muy fácil dejarse atraer por las semejanzas exteriores y no ver las semejanzas ocultas y los nexos necesarios pero disimulados. La identificación de los conceptos que la filosofía de la praxis ha "cedido" a las filosofías tradicionales, y a través de las cuales éstas han hallado un momento de rejuvenecimiento, debe ser hecha con mucha cautela crítica. Todo ello significa ni más ni menos que hacer la historia de la cultura moderna posterior a la actividad de los fundamentos de la filosofía de la praxis.

Es evidente que la absorción explícita, no es difícil de descubrir, aun cuando también deba ser analizada críticamente. Un ejemplo clásico es el representado por la reducción crociana de la filosofía de la praxis a canon empírico de investigación histórica, concepto que ha penetrado también entre los católicos (cfr. el libro de monseñor Olgiati) y que ha contribuido a crear la escuela historiográfica económico-jurídica italiana, también difundida fuera de Italia. Pero la investigación más difícil y delicada es la de las absorciones "implícitas", no confesadas, que se han producido precisamente porque la filosofía de la praxis ha sido un momento de la cultura moderna, una atmósfera difusa, que modificó los viejos modos de pensamiento a través de acciones y reacciones no aparentes y no inmediatas. El estudio de Sorel es especialmente interesante desde ese punto de vista, porque a través de Sorel y la suerte que le cupo se pueden lograr muchos indicios al respecto; lo mismo puede decirse de Croce. Pero el estudio más importante, por lo que parece, debe ser el de la filosofía bergsoniana y del pragmatismo, para comprobar hasta qué punto serían inconcebibles sus posiciones sin el eslabón histórico de la filosofía de la praxis.

Otro aspecto de la cuestión es la enseñanza práctica de la ciencia política que la filosofía de la praxis ha dado a los mismos adversarios que la combaten ásperamente por principio, así como los jesuitas combatían teóricamente a Maquiavelo siendo, sin embargo, en la práctica, sus mejores discípulos. En una *Opinión* publicada por Mario Missiroli en la *Stampa*, en la época que fue corresponsal en Roma (alrededor de 1925), se dice, sobre poco más o menos, que habría que ver si en la intimidad de su conciencia los industriales más inteligentes no están persuadidos de que la *Economía crítica* [*El Capital*, de C. Marx] ha comprendido muy bien sus cosas y se sirven de las enseñanzas así logradas. Todo ello no es sorprendente en absoluto, porque si el fundador de la filosofía de la praxis ha analizado exactamente la realidad, no ha hecho sino sistematizar racional y coherentemente lo que los agentes históricos de esta realidad sentían y sienten en forma confusa e instintiva, y de lo cual tienen mayor conciencia luego de la crítica adversaria.

El otro aspecto de la cuestión es aún más interesante. ¿Por qué los llamados ortodoxos han "combinado" la filosofía de la praxis con otras filosofías, y con una más bien que con otras? Porque, realmente, la que cuenta es la combinación con el materialismo tradicional, la combinación con el kantismo no ha tenido más que un éxito limitado, y sólo entre un reducido grupo de intelectuales. Sobre el tema véase el ensayo de Rosa sobre *Progresos y detenciones en la filosofía de la praxis*,* en donde se hace notar que las partes constitutivas de esta filosofía se han desarrollado en diversa medida pero siempre según las necesidades de la actividad práctica. Según ello, los fundadores de la filosofía nueva habrían excedido en mucho las necesidades de su tiempo y aun del inmediatamente posterior, creando un arsenal con armas que no podían ser usadas por anacrónicas,

pudiendo en cambio serlo con el tiempo. La explicación es un poco capciosa, en cuanto sólo da como explicación el hecho mismo que debe ser explicado, pero abstractizado; sin embargo, hay en ella alguna verdad, que se debe profundizar. Una de las razones históricas, por lo que parece, es preciso buscarla en el hecho de que la filosofía de la praxis ha debido aliarse a tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso.

* Alusión al escrito de Rosa Luxemburg, "Stillstand und forschritt im Marxismus", publicado en el *Vorwärts* del 14 de marzo de 1903.

La filosofía de la praxis tenía dos objetivos: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Este segundo objetivo, que era fundamental, dado el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas sus fuerzas, . no sólo cuantitativa sino cualitativamente; por razones "didácticas", la nueva filosofía se ha combinado con una forma de cultura un poco superior a la cultura media popular (que era muy baja), pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, en tanto que la nueva filosofía había nacido para superar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba. Por otra parte, la cultura moderna, especialmente idealista, no logra elaborar una cultura popular, no logra dar un contenido moral y científico a los propios programas escolares, que siguen siendo esquemas abstractos y teóricos. Sigue siendo la cultura de una restringida aristocracia intelectual, que a veces tiene influencia sobre la juventud, solamente cuando se convierte en política inmediata y ocasional.

Hay que ver si esta forma de "ordenamiento" cultural no es una necesidad histórica y si en la historia pasada no se encuentran ordenamientos similares, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar. El ejemplo clásico anterior a la modernidad es, indudablemente, el del Renacimiento en Italia y el de la Reforma en los países protestantes. En el volumen *Historia de la edad barroca en Italia*, pág. 11, escribe Croce: "El movimiento del Renacimiento se había mantenido aristocrático, de círculos selectos, y en la misma Italia, que fue su madre y nodriza, no salió de los círculos de la corte, no penetró en el pueblo, no se convirtió en costumbre y 'prejuicio', es decir, colectiva persuasión y fe. La Reforma, en cambio, 'sí tuvo esta eficacia de penetración popular, pero la pagó con un retraso en su desarrollo intrínseco', con la maduración lenta y a menudo interrumpida de su germen vital". Y en la pág. 8. dice: "Y Lutero, como los humanistas, desprecia la tristeza y celebra la alegría, condena el ocio y recomienda el trabajo; pero, por otra parte, tiene desconfianza y hostilidad a las letras y los estudios; así es como Erasmo puede decir: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus*. Y ciertamente, si no solamente por efecto de la aversión de su fundador, el protestantismo alemán fue, durante un par de siglos, casi estéril en los estudios, en la crítica, en la filosofía. Los reformadores italianos, en especial los del círculo de Juan de Valdés y sus amigos, unieron sin esfuerzo el humanismo al misticismo, el culto de los estudios a la austeridad moral. El calvinismo, con su dura concepción de la gracia y la dura disciplina, tampoco favoreció la libre investigación y el culto de la belleza; pero, en cambio, interpretando, desarrollando y adaptando el concepto de la gracia y el de la vocación, promovió enérgicamente la vida económica, la producción y el acrecentamiento de la riqueza". La reforma luterana y el calvinismo suscitaron un vasto movimiento nacional-popular a través del cual se difundió, aun cuando sólo en períodos sucesivos, una cultura superior. Los reformadores italianos fueron infecundos de grandes éxitos históricos. Es verdad que también la Reforma, en su fase superior, asume necesariamente los modos del Renacimiento y como tal se difunde también en los países no protestantes, donde no había incubación popular; pero la fase de desarrollo popular ha permitido a

los países protestantes resistir tenaz y victoriosamente la cruzada de los ejércitos católicos, y así nació la nación germánica como una de las más vigorosas de la Europa moderna. Francia fue lacerada por las guerras de religión y la victoria aparente del catolicismo, pero tuvo una gran reforma popular en el siglo XVIII, con el iluminismo y el volterianismo, la Enciclopedia, que precedió y acompañó a la revolución de 1789. Se trató realmente de una gran reforma intelectual y moral del pueblo francés, más completa que la alemana luterana, porque abrazó a las grandes masas de campesinos, porque tuvo un fondo laico decidido y porque intentó sustituir totalmente la religión por medio de una ideología laica representada por el vínculo nacional y patriótico. Pero tampoco Francia tuvo un florecimiento inmediato de alta cultura, salvo en la ciencia política en forma de ciencia positiva del derecho.*

* Cfr. la comparación hecha por Hegel en cuanto a las particulares formas nacionales asumidas por la misma cultura en Francia y en Alemania en el período de la Revolución Francesa, concepción hegeliana que, a través de una cadena un poco larga, lleva a los famosos versos carduccianos: "...con opuesta fe, decapitaron: Emmanuel Kant, a Dios; Maximilian Robespierre, al rey".

Una concepción de la filosofía de la praxis como reforma popular moderna (desde el momento que son puros abstractistas los que esperan una reforma religiosa en Italia, una nueva edición italiana del calvinismo, como Missiroli y Cía.) ha sido quizá entrevista por Jorge Sorel, un poco (o muy) dispersamente y de manera intelectualista, por una especie de furor jansenista contra las fealdades del parlamentarismo y los partidos políticos. Sorel ha tomado de Renán el concepto de la necesidad de una reforma intelectual y moral; ha afirmado (en una carta a Missiroli) que a menudo grandes movimientos históricos son representados por una cultura moderna, etc. Me parece que tal concepción está implícita en Sorel cuando se sirve del cristianismo primitivo como término de comparación, con mucha literatura, es cierto, pero sin embargo con más de un gramo de verdad; con referencias mecánicas y a menudo artificiales, y, sin embargo, con algún relámpago de intuición profunda.

La filosofía de la praxis presupone todo el pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución Francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo, que es la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo reforma protestante más Revolución Francesa; es una filosofía que también es una política que es también una filosofía.

Atraviesa aún su fase populachera; crear un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil; demanda un largo proceso, con acciones y reacciones, con adhesiones y disoluciones, y con nuevas formaciones muy numerosas y complejas: es la concepción de un grupo subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continua pero inorgánicamente y sin poder superar cierto grado cualitativo que se halla más acá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre la sociedad entera, la cual solamente permite cierto equilibrio orgánico de desarrollo del grupo intelectual. La filosofía de la praxis se ha convertido también en "prejuicio" y "superstición"; tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí un principio de superación de este historicismo. En la historia de la cultura, que es mucho más amplia que la historia de la filosofía, cada vez que afloró la cultura popular porque se atravesaba una fase de transformación y de la ganga popular se seleccionaba el metal de una nueva clase, se produjo un florecimiento del "materialismo", y viceversa. Al mismo tiempo, las clases tradicionales se agrupaban alrededor del espiritualismo. Hegel, a caballo de la Revolución Francesa y de la Restauración, dialectizó ambos momentos de la vida del pensamiento, materialismo y espiritualismo, pero la síntesis fue "un

hombre que camina con la cabeza". Los continuadores de Hegel han destruido esta unidad y se ha retornado a los sistemas materialistas, de una parte, y a los espiritualistas, de la otra. La filosofía de la praxis, en su fundador, ha revisado esta experiencia, de hegelianismo, de feuerbachismo, materialismo francés, para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: "el hombre que camina con los pies." El laceramiento ocurrido con el hegelianismo se ha repetido en la filosofía de la praxis, es decir, que de la unidad dialéctica se ha retornado, de una parte al materialismo filosófico, mientras que la alta cultura moderna ha buscado incorporar lo que de la filosofía de la praxis le era indispensable para hallar un nuevo elixir.

"Políticamente" la concepción materialista es cercana al pueblo, al sentido común; está vinculada estrechamente a muchas creencias y prejuicios, a casi todas las supersticiones populares (hechicerías, espíritus, etc.). Esto se ve en el catolicismo popular y especialmente en la ortodoxia bizantina. La religión popular es crasamente materialista, aunque la religión oficial de los intelectuales busque impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse, también oficialmente, como lo es en la realidad, en una ideología de grupos reducidos. Pero desde este punto de vista no debe confundirse la actividad de la filosofía de la praxis con la del catolicismo. Mientras la primera mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente nuevos estratos de masa a una vida intelectual superior, el segundo tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior basada especialmente en la liturgia y en el culto más chillonamente sugestiva para las grandes masas. Muchas tentativas heréticas ["herejes"] fueron manifestaciones de fuerzas populares en el sentido de reformar la iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La iglesia ha reaccionado a menudo en forma violentísima, ha creado la Compañía de Jesús, se ha acorazado en las decisiones del Concilio de Trento; mientras organizaba un maravilloso mecanismo de selección "democrática" de sus intelectuales, pero como individuos y no como expresión representativa de grupos populares.

En la historia de los desarrollos culturales es preciso tener especialmente en cuenta la organización de la cultura y del personal a través del cual tal organización toma forma concreta. En el volumen de G. de Ruggiero sobre *Renacimiento y Reforma* se puede ver cuál ha sido la actitud de muchísimos intelectuales, con Erasmo a la cabeza: se sometieron a las persecuciones y a las hogueras. El portador de la Reforma es por ello el propio pueblo alemán en su conjunto, como pueblo indistinto y no los intelectuales. Precisamente, esta deserción de los intelectuales ante el enemigo explica la "esterilidad" de la Reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, en tanto que de la masa popular que ha permanecido fiel sólo se selecciona, muy lentamente, un nuevo grupo de intelectuales que culmina en la filosofía clásica.

Algo similar ha ocurrido hasta ahora con la filosofía de la praxis; los grandes intelectuales formados en su terreno, además de ser poco numerosos, no se hallaban ligados al pueblo, no surgieron del pueblo, sino que fueron la expresión de las clases intermedias tradicionales, a las cuales retornaron en los grandes "recodos" históricos; otros permanecieron, pero para someter la nueva concepción a una sistemática revisión, no para procurar su desarrollo autónomo. La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, aunque sea un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará con la evolución de las relaciones sociales. Lo que a menudo existe es una combinación variable de viejo y nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales, correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del Estado, el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente. En todo caso, la actitud precedente a la formación estatal sólo puede ser crítico-polémica y nunca dogmática; debe ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que conscientemente tiende a su ajustada clasicidad.

Nota 1. Estudiar el período de la Restauración como el período de la elaboración de todas las doctrinas historicistas modernas, inclusive la filosofía de la praxis, que es la coronación de las mismas y que, por otra parte, fue elaborada en vísperas del 48, cuando la Restauración se sacudía por doquier y el pacto de la Santa Alianza se rompía a pedazos. Es sabido que la Restauración es sólo una expresión metafórica; en realidad no hubo ninguna restauración efectiva del *ancien régime*, sino solamente una nueva sistematización de fuerzas; por la cual las conquistas revolucionarias de las clases medias fueron limitadas y codificadas. El rey de Francia y el papa de Roma se convirtieron en jefes de respectivos partidos y no fueron ya los indiscutidos representantes de Francia o de la cristiandad. La posición del papa fue especialmente sacudida, y entonces comenzó la formación de los organismos permanentes de "católicos militantes", que luego de otras etapas intermedias -1848-49, 1861 (cuando se produce la primera disgregación del Estado pontificio con la anexión de las Legaciones emilianas), 1870 y la posguerra se convirtieron en la potente organización de la Acción Católica, potente pero en posición defensiva. Las teorías historicistas de la Restauración se oponen a las ideologías del siglo XVIII, abstractistas y utópicas; que continúan viviendo como filosofía, ética y política proletarias, difundidas especialmente en Francia hasta 1870. La filosofía de la praxis se opone a estas filosofías populares del 700 como filosofía de masa, en todas sus formas, de las cuales la más infantil es la de Proudhon. Este sufre cierta inyección de historicismo conservador, y parece que puede ser llamado el Gioberti francés, pero de las clases populares, por el atraso de la historia italiana en relación con la francesa, tal como se daba en 1848. Si los historicistas conservadores, teóricos de lo viejo, están bien ubicados para criticar el carácter utópico de las ideologías jacobinas momificadas, los filósofos de la praxis están mejor ubicados, ya sea para apreciar el valor histórico real y no abstracto que el jacobinismo ha tenido como elemento creador de la nueva nación francesa, es decir, como hecho de actividad circunscrita a determinadas circunstancias y no ideologizado; como también para la misión histórica de estos mismos conservadores, que en realidad eran hijos vergonzantes de los jacobinos y que, mientras maldecían sus excesos, administraban con cuidado la herencia. La filosofía de la praxis no sólo pretendía explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificarse históricamente también a sí misma. Era, por lo tanto, el máximo historicismo, la liberación total de todo "ideologismo" abstracto, la conquista real del mundo histórico, el comienzo de una nueva civilización.

<http://www.gramsci.org.ar>

Historicidad de la filosofía de la praxis.

Que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma historicísticamente, como una fase transitoria del pensamiento filosófico, esta idea, además de estar implícita en todo el sistema, aparece explícitamente en la conocida tesis de que el desarrollo histórico será caracterizado en cierto punto como el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Todas las filosofías (los sistemas filosóficos) existentes hasta ahora han sido la manifestación de las contradicciones íntimas que han lacerado a la sociedad. Pero cada sistema filosófico, tomado en sí mismo, no ha sido la expresión consciente de estas contradicciones, porque tal expresión podía ser dada sólo por el conjunto de los sistemas en lucha entre sí. Cada filósofo está convencido y no puede hallarse en contradicción con el expresado *ex profeso*. Es humano, es decir, la unidad de la historia y de la naturaleza. Y realmente, si no existiese tal convicción, los hombres no obrarían, no crearían una nueva historia; es decir, que las filosofías no podrían convertirse en "ideologías", no podrían asumir en la práctica la granítica solidez fanática de las "creencias populares", que poseen la misma energía que las "fuerzas materiales".

Hegel representa, en la historia del pensamiento filosófico, algo aparte. En su sistema, de una manera u otra, a pesar de su forma de "novela filosófica", puede comprenderse qué es la realidad, es decir, se tiene, en un solo sistema y en un solo filósofo, esa conciencia de las contradicciones que antes resultaba del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos polemizando entre sí, contradiciéndose.

En cierto sentido, por lo tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático; es la conciencia plena de las contradicciones a través de las cuales el filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción. El "hombre en general", de cualquier manera que se presente, es negado, y todos los conceptos dogmáticos "unitarios" son disueltos y destruidos en cuanto expresión del concepto de "hombre en general" o de "naturaleza humana" inmanente en cada hombre.

Pero si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, y la expresión más acabada porque es consciente, significa que está también vinculada a la "necesidad" y no a la "libertad", lo cual no existe ni puede aún existir históricamente. Entonces, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que también desaparecerá, es decir, que será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la "libertad", el pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de la necesidad de lucha. Actualmente el filósofo (de la praxis) puede solamente hacer esta afirmación genérica, sin ir más allá. En realidad, no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones; sólo puede afirmar genéricamente un mundo sin contradicciones, sin crear en el acto una utopía.

Ello no significa que la utopía no pueda tener valor histórico, dado que tiene un valor político, y cada política es implícitamente una filosofía, aun siendo ésta desordenada y estando en esbozo. En ese sentido, la religión es la más gigantesca utopía, es decir, la más gigantesca "metafísica" aparecida en la historia, porque es el intento más grandioso de conciliar en forma ideológica las contradicciones reales de la vida histórica; ella afirma, ciertamente, que el hombre tiene la misma "naturaleza", que existe el hombre en general, en cuanto creado por Dios y en cuanto hijo de Dios;

que por ello éste es hermano de los demás hombres, igual a los demás hombres, libre entre los otros y como los otros, y que así puede concebirse contemplándose en Dios, "autoconciencia" de la humanidad. Pero también afirma que ello no es de este mundo, sino de otro (utópico). De esta manera fermentan las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad, entre los hombres, que no se ven iguales ni hermanos de otros, ni libres en relación a ellos. Así ha ocurrido que en todo levantamiento radical de las multitudes, de una manera u otra, bajo formas o ideologías determinadas, se han planteado estas reivindicaciones.

Así se inserta un elemento propuesto por Vilici, [Vladimir Ilich, Lenin] en el programa de abril de 1917,* en el párrafo dedicado a la escuela unitaria, y, precisamente en la nota explicativa de tal párrafo (cfr. edición de Ginebra de 1918) se recuerda que el químico y pedagogo Lavoisier, guillotinado bajo el Terror, había sostenido el concepto de la escuela unitaria, y ello en relación con los sentimientos populares de su tiempo, que en el movimiento democrático de 1789 veían una realidad en desarrollo y no sólo una ideología instrumento de gobierno, sacando de ello consecuencias igualitarias concretas. En Lavoisier se trataba de un elemento utópico (elemento que aparece, poco más o menos, en todas las corrientes culturales que presuponen la unicidad de "naturaleza" del hombre); sin embargo, para Vilici, eso tenía un significado demostrativo-teórico de un principio político.

* Se trata del proyecto de reelaboración del programa del partido bolchevique presentado por Lenin a la VII Conferencia del Partido, en abril de 1917. El nuevo programa fue luego aprobado en el VIII Congreso, en marzo de 1919. (N. de la R.).

Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda "verdad" entendida como eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor "provisional" (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil de hacer comprender "prácticamente" que tal interpretación es válida también para la filosofía de la praxis, sin sacudir las convicciones necesarias para la acción. Esto es, por otra parte, una dificultad que se presenta a cada filosofía historicista; de ella abusan los polemistas baratos (especialmente católicos) para contraponer en el mismo individuo el "científico" al "demagogo", el filósofo al hombre de acción, etc., y para deducir que el historicismo conduce necesariamente al escepticismo moral y a la depravación. De esta dificultad nacen muchos "dramas" de conciencia en los hombres pequeños y en las grandes actitudes "olímpicas" a la manera de Wolfgang Goethe.

He aquí por qué la proposición del paso del reino de la necesidad al de la libertad debe ser analizada y elaborada con mucha fineza y delicadeza.

Por ello ocurre que la misma filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el sentido peyorativo, es decir, en un sistema dogmático, de verdades absolutas y eternas; especialmente, cuando, como en el *Ensayo popular*, ésta es confundida con el materialismo vulgar, con la metafísica de la "materia" que puede sólo ser eterna y absoluta.

Debe decirse, también, que el paso de la necesidad a la libertad ocurre en la sociedad de los hombres y no en la naturaleza (si bien podrá tener consecuencias sobre la intuición de la naturaleza, sobre las opiniones científicas, etc.). Se puede hasta llegar a afirmar que mientras todo el sistema de la filosofía de la praxis puede caducar en un mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o por lo menos algunos aspectos de ellas, que son utópicas durante el reino de la necesidad, pueden llegar a ser "verdad" luego del paso, etc. No se puede hablar de "espíritu" cuando la sociedad está reagrupada, sin concluir necesariamente que se trata de un espíritu de cuerpo (cosa que es reconocida implícitamente cuando, como lo hace Gentile en el volumen sobre el modernismo,* se dice, siguiendo las huellas de Schopenhauer, que la religión es la filosofía de las multitudes en tanto que la filosofía es la religión de los hombres selectos, es decir, de los grandes intelectuales), pero se

podrá hablar de ello cuando haya ocurrido la unificación, etcétera.

* G. Gentile: *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909.

<http://www.gramsci.org.ar>

EL CONCEPTO DE HEGEMONIA EN GRAMSCI

Luciano Gruppi *

* 1978 *El concepto de Hegemonía en Gramsci* (México: Ediciones de Cultura Popular). Caps. I y V. Págs. 7-24 y 89-111 respectivamente.

I EL CONCEPTO DE HEGEMONIA EN GRAMSCI

Precisiones preliminares

Antonio Gramsci es sin duda, entre los teóricos del marxismo, quien más ha insistido sobre el concepto *hegemonía* *; y lo ha hecho, en especial, invocando a Lenin. A la vez, diría que, si queremos ver el punto de contacto más constante, más profundo, de Gramsci con Lenin, creo que es el concepto de hegemonía. La hegemonía es el punto de aproximación de Gramsci con Lenin.

* El término hegemonía deriva del griego eghesthai, que significa "conducir", "ser guía", "ser jefe"; o tal vez del verbo eghemoneno, que significa "guiar", "preceder", "conducir", y del cual deriva "estar al frente", "comandar", "gobernar". Por eghemonia el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. Se trata pues de un término militar. Egemone era el conductor, el guía y también el comandante del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habló de la ciudad hegemónica, a propósito de la ciudad que dirigía la alianza de las ciudades griegas en lucha entre sí.

He aquí un pasaje en el que Gramsci escribe: "*Todo es político, también la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, es decir la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis del proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y se puede afirmar que la elaboración teórica y la realización de la hegemonía realizada por Ilich se ha convertido en un gran acontecimiento metafísico.*" * (El término metafísico se usa aquí no en el sentido propio, sino para indicar el punto más alto de la filosofía). Esta afirmación de Gramsci, referente a la teorización y a la realización de la hegemonía del proletariado, se basa en algunas tesis, contenidas precisamente en este pasaje. Por otra parte, se apoya en la afirmación de la identidad entre historia y filosofía (la filosofía y la historia en acto). Se trata de una tesis rica y con muchas implicaciones (aunque discutible, como trataré de señalar en lecciones sucesivas), pero que cito aquí para subrayar cómo Gramsci reúne en un estrecho nexo teoría y práctica, teoría y acción política. A partir de esto se puede comprender qué entendía Gramsci cuando se refería a la tesis de Engels, contenida en la famosa obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, donde se dice precisamente que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana, y que lo es porque aplica en la práctica las tesis de la filosofía, decide en la práctica, supera aquellas contradicciones filosóficas que no pueden ser resueltas en el plano del pensamiento especulativo, pero que en cambio sí pueden serlo en una nueva sociedad, la sociedad comunista. En ella reside la superación de las contradicciones de clase y también la superación de las contradicciones filosóficas que son, en el plano de la ideología, la expresión de contradicciones sociales insolubles por la vía especulativa y que únicamente lo son por la vía revolucionaria. Esta es la tesis de Engels y la tesis de Marx, y sobre ella insiste Gramsci. El proletariado es heredero de la filosofía clásica alemana porque traduce en realidad social lo que en esta filosofía es todavía especulativo; niega, en el sentido dialéctico del término y, a partir de ahí, supera la filosofía especulativa en cuanto la realiza, y la realiza en la praxis, en el trastocamiento revolucionario de la estructura de una sociedad dividida en clases antagónicas.

* Antonio Gramsci. *EL materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, Editor, México 1975, p. 32.

Esta tesis de Engels también está llena de implicaciones filosóficas sobre las que no me detengo ahora. En cambio, quiero subrayar una vez más esta unidad entre teoría y práctica, esta unidad que hace de la política la verdadera filosofía; en cuanto la política, que es teoría y práctica al mismo tiempo, no se limita a interpretar el mundo, sino que lo transforma con la acción. Según la conocida tesis de Marx sobre Feuerbach: "*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*"; de ahí la necesidad de pasar de la filosofía especulativa a la política, a la acción revolucionaria.

Y este nexo de teoría y práctica es el que autoriza a Gramsci a afirmar que la teoría y la realización de la hegemonía del proletariado (y este término, referido a Lenin, indica la dictadura del proletariado), tiene un gran valor filosófico, ya que hegemonía del proletariado representa la transformación, la construcción de una nueva sociedad de una nueva estructura económica, de una nueva organización política y también de una nueva orientación teórica y cultural. Como tal, la hegemonía tiene consecuencias no sólo en el plano material de la economía o en el plano de la política, sino además sobre el plano de la moral, del conocimiento, de la "filosofía". Por tanto, la revolución es entendida por Gramsci y lo repite continuamente como reforma intelectual y moral. Se trata de ver qué tiene en común, este concepto gramsciano, con el concepto de revolución cultural del que habla Lenin en los últimos años de su vida, sobre todo referido al campo ruso. Creo que tiene mucho en común y que contiene aún algo más. Aquí sólo quiero recordar que, cuando Gramsci habla de reforma intelectual y moral retoma una dirección político-cultural de su tiempo, reaviva sus vínculos con Salvemini, con Gobetti, con los que consideraban que para Italia era una desgracia haber carecido de algo comparable a la reforma protestante, de una "reforma que hubiera modificado profundamente las costumbres y creado una nueva relación entre cultura y sociedad, y haber tenido, en cambio, una contrarreforma". Gramsci agrega al ejemplo de la reforma protestante el de la Revolución francesa, como el de una revolución que, a diferencia del Renacimiento italiano, logró convulsionar los estratos más profundos de la sociedad, las grandes masas campesinas, e incidir así en lo profundo no sólo de la estructura económica, social y política, sino también de la orientación cultural y teórica de la sociedad francesa.

En verdad, este modo de hablar de la reforma intelectual y moral presupone cierto juicio sobre el Renacimiento italiano, como movimiento de cúpula en lo esencial, como movimiento que profundiza el distanciamiento entre intelectuales y el pueblo. Gramsci se inspira en el juicio de Sanctis y también en el de Toffanin, quienes influyeron en él en gran medida, acerca del carácter conservador y restaurador del *humanismo*. Esto nos dice que el concepto de hegemonía está presentado en Gramsci en toda su amplitud, es decir, como algo que opera no sólo sobre la estructura económica y la organización política de la sociedad, sino además, específicamente, sobre el modo de pensar, sobre las orientaciones teóricas, y hasta sobre el modo de conocer.

En otro momento Gramsci dice: "La proposición contenida en la *Introducción a la crítica de la economía política* (en realidad se trata el Prólogo de Marx para su obra *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859), de que los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de la ideología, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico, es decir, cognoscitivo y no puramente psicológico y moral".*

* Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 48.

Ustedes recordarán este pasaje famosísimo en el que Marx afirma precisamente que la base económica, la estructura, determina una compleja superestructura política, moral, ideológica, que está condicionada por dicha base económica de la sociedad, es decir, por las relaciones de producción y de cambio. Para Gramsci, esta es una afirmación de carácter gnoseológico, en el sentido de que indica el proceso a través del cual se forman las ideas, las concepciones del mundo.

De esto --dice Gramsci-- se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía, tiene también, alcance gnoseológico y, "por consiguiente, en este campo hay que investigar el aporte máximo de Ilich a la filosofía de la praxis. Ilich habría hecho progresar la filosofía como filosofía, en cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política".* Si de la transformación de la estructura proviene una transformación del modo de pensar de la conciencia, la hegemonía del proletariado (y por ella se entiende la dictadura del proletariado) que transforma la sociedad, también el modo de pensar. Y por consiguiente, la teoría y la realización en la práctica de la hegemonía del proletariado es un gran hecho filosófico. La contribución de Lenin a la filosofía no es sólo la de haber elaborado la teoría de la dictadura del proletariado, sino el haberla realizado en los hechos. Se trata del valor filosófico del hacer, del transformar la sociedad. Y es filosofía que no surge simplemente por medio de conceptos, por una especie de partenogénesis de los propios conceptos, sino de la estructura económica, de las transformaciones acaecidas en las relaciones de producción, en una continua relación dialéctica entre base económica, estructura social y conciencia de los hombres.

* *Ibid.*

Gramsci agrega que la realización del aparato hegemónico, es decir, de un aparato de dirección --del aparato del Estado-- , en cuanto crea un nuevo campo ideológico, determina una reforma de la conciencia, nuevos métodos de conocimiento y en consecuencia es un hecho filosófico.

Es clara la perspectiva en la que se coloca Gramsci: en la relación estructura-superestructura, ideológica. La estructura determina a la superestructura y de esto surge el estrecho nexo entre política y filosofía. La filosofía reside en la política. Momento culminante de la política, es la revolución, la creación de un nuevo Estado, de un nuevo poder y de una nueva sociedad. Por eso Gramsci dice que el aporte máximo de Lenin a la filosofía consiste en la obra de transformación revolucionaria. Esta identidad estrecha de política y filosofía hace que el momento culminante de la filosofía sea la política transformadora, y que el filósofo sea el hombre político en su calidad de transformador. Este es el caso de Lenin dirigente de la dictadura del proletariado, como teórico y como práctico. Esta afirmación está ligada al juicio que Gramsci hace de la obra filosófica de Lenin (conocía exhaustivamente *Materialismo y empiriocriticismo*, y tenía reservas de fondo sobre esta obra). Pero el juicio de que Lenin cuenta como filósofo sobre todo en su obra de político, proviene, es cierto, de esta reserva hacia la obra filosófica de Lenin, pero también de un juicio más general y que se refiere precisamente al valor filosófico de la política.

De aquí proviene, para Gramsci, el carácter central y el valor esencial de la noción de hegemonía en Lenin.

¿Qué entiende Gramsci cuando habla de hegemonía, refiriéndose a Lenin? Gramsci piensa en la dictadura del proletariado. Así se deduce de los pasajes citados. Gramsci habla de principio teórico-práctico, de teorización y realización de la hegemonía y, por lo tanto, de la Revolución de octubre y de la dictadura del proletariado, Esto se vuelve explícito en un pasaje, de 1926, en el que dice: "Los comunistas turineses se habrán planteado concretamente la cuestión de la dictadura del proletariado, o sea, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero" *, pasaje en el que se ve una estrecha conexión entre hegemonía del proletariado y dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado es la forma política en la que se expresa el proceso de conquista y de realización de la hegemonía. Al efecto, escribe todavía: "El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora".** La hegemonía es la capacidad de dirección, de conquistar alianzas, la capacidad de proporcionar una base social al Estado proletario. En este sentido se puede decir que la

hegemonía se realiza en la sociedad civil mientras que la dictadura del proletariado es la forma estatal que asume dicha hegemonía.

* Antonio Gramsci. *La cuestión meridional*, Editora Riuniti, 1966, p., 13.

** *Ibid.*

Lenin y la noción de hegemonía.

Gramsci se refiere pues a la dictadura del proletariado. En Lenin encontramos en esencia la noción de hegemonía, aunque sin el uso de este término, en todas las páginas que dedica a la dictadura del proletariado, de hecho para Lenin está claro: la dictadura del proletariado es la dirección de un determinado tipo de alianzas. Sobre esto Lenin insiste mucho. Pero cuando Lenin habla de la dictadura del proletariado, no usa nunca el término de hegemonía. Utiliza el término clásico de Marx y se comprende también por qué: está empeñado en una polémica directa, en una áspera lucha contra los reformistas, contra los socialdemócratas que niegan el concepto marxista de dictadura del proletariado. Por eso reafirma con todo vigor, no sólo la teoría, sino además el término clásico usado por Marx.

El término "hegemonía" Lenin lo usa, en cambio, repetidas veces, en otra situación histórica muy distinta, frente a la Revolución rusa de 1905. La Revolución de 1905 aparece ante la socialdemocracia (con la excepción de una posición particular, la de Trotski, según la cual la Revolución de 1905 se presentaba como revolución democrática, pero podía afirmarse sólo como revolución proletaria), como una revolución de carácter democrático burgués. Pero se delinearán dos posiciones: la posición de la derecha de los mencheviques, y la posición de los bolcheviques. La derecha sostiene que, tratándose de una revolución democrático burguesa, la dirección le corresponde a la burguesía liberal y democrática; que el proletariado sí debe apoyar la revolución, pero evitando convertirse en protagonista y asumir responsabilidad de dirección en una revolución que no es la suya. La posición de Lenin es la opuesta: frente a esta revolución democrático burguesa, incumbe al proletariado su dirección y corresponde al proletariado convertirse en su protagonista. Esta posición de los bolcheviques proviene de un juicio histórico concreto acerca de la burguesía rusa y sobre el modo en que ella fue conformándose. La burguesía rusa, el capitalismo ruso, se habían venido formando como resultado de la disgregación de la comunidad campesina y por eso, el capitalismo ruso, para decirlo brevemente, estaba muy ligado a los estamentos feudales que subsistían y al zarismo. La burguesía rusa era, en resumen, una burguesía débil, que no tenía capacidad para consolidarse en forma autónoma y ponerse a la cabeza de la revolución; no tenía capacidad para conducir su revolución a un desenlace democrático consecuente; se habría detenido a mitad de camino, en el compromiso con el zarismo y la aristocracia feudal. Mientras, según Lenin, la lucha del proletariado por la libertad política es una lucha revolucionaria, la lucha de la burguesía, en cambio, es una lucha oportunista porque tiende hacia la "limosna", hacia la división del poder con la autocracia y la clase de los propietarios terratenientes. La tesis de Lenin es que, según sea la fuerza sociopolítica que la dirija, la revolución burguesa tendrá dos desenlaces: o el capitalismo se desarrollará gracias a una revolución conducida por la burguesía, dominada por el compromiso, y por consiguiente en las condiciones más difíciles para los campesinos y para la clase obrera, o la revolución burguesa se desarrollará bajo la dirección del proletariado, que podrá dirigirla sólo arrastrando tras sí a la gran masa de campesinos. También en este caso la revolución democrática ayudará sin duda alguna, al desarrollo del capitalismo. Los trabajadores permanecerán, por tanto, oprimidos por el capitalismo, pero el desarrollo del capitalismo se realizará en condiciones menos desfavorables para el proletariado, y éste podrá gozar de posiciones más avanzadas para mantener sus conquistas e impulsarlas hacia delante; se hallará en condiciones más favorables para desarrollar

en la democracia la lucha por el socialismo.

Lenin escribe en su famosa obra *Dos tácticas de la social democracia*: "Y como respuesta a las objeciones anárquicas de que aplazamos la revolución social, diremos: no la aplazamos, sino que damos el primer paso a la misma por el único procedimiento posible, por la única senda certera, a saber: por la senda de la república democrática. Quien quiera ir al socialismo por otro camino que no sea el de la democracia política, llegará infaliblemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en el sentido económico como en el político".* La vía de la revolución democrática en la situación específica rusa, no es la vía más larga, sino la más breve y segura hacia el socialismo. No retrasa la marcha hacia el socialismo, sino que la prepara y, dentro de lo posible, la acelera. De ahí la defensa que Lenin hace de la relación del proletariado con la revolución democrático-burguesa. Dice: "Los neoiskritas interpretan de un modo cardinalmente erróneo el sentido y la trascendencia de la categoría "revolución burguesa". En sus razonamientos se trasluce constantemente la idea de que la revolución burguesa es una revolución que puede dar únicamente lo que beneficia a la burguesía. Y, sin embargo, nada hay más erróneo que esta idea. La revolución burguesa, es una revolución que no rebasa el marco del régimen socioeconómico burgués, esto es, capitalista. La revolución burguesa expresa las necesidades del desarrollo del capitalismo no sólo sin destruir sus bases, sino, al contrario, ensanchándolas y profundizándolas. Por lo tanto, lejos de expresar sólo los intereses de la clase obrera, esta revolución expresa también los de toda la burguesía. Por cuanto la dominación de la burguesía sobre la clase obrera es inevitable en el capitalismo, puede afirmarse con pleno derecho que la revolución burguesa exterioriza los intereses no tanto del proletariado como de la burguesía. Pero es completamente absurda la idea de que la revolución burguesa no expresa en lo más mínimo los intereses del proletariado. Esta idea absurda se reduce, justamente a la ancestral teoría populista de que la revolución burguesa se halla en pugna con los intereses del proletariado; de que no tenemos necesidad, por este motivo, de libertad política burguesa, que niega toda participación del proletariado en la política burguesa, en la revolución burguesa, en el parlamentarismo burgués. En el aspecto teórico, esta idea es un olvido de las tesis elementales del marxismo, sobre la inevitabilidad del desarrollo del capitalismo en el terreno de la producción mercantil. El marxismo enseña que una sociedad fundada en la producción mercantil y que tiene establecido el intercambio con las naciones capitalistas civilizadas, al llegar a un cierto grado de desarrollo, entra inevitablemente, por sí sola, en la senda del capitalismo. El marxismo ha roto para siempre con las especulaciones de los populistas y anarquistas, según las cuales, Rusia, por ejemplo, podría eludir el desarrollo capitalista, saltar al capitalismo etc."** Aquí hay una afirmación histórica muy importante, que explica precisamente todo el celo de Lenin: en aquella etapa de la historia rusa, el desarrollo del capitalismo es un hecho progresivo y no un hecho reaccionario. El desarrollo capitalista es necesario para destruir los vínculos de la sociedad feudal, para desarrollar las fuerzas productivas y, por consiguiente, para desarrollar el proletariado; es la condición para que se cree la posibilidad de la revolución proletaria y del socialismo. Pero, agrega, la revolución democrática es, por cierto, más ventajosa para la burguesía, aunque también lo sea para el proletariado. Sin embargo, observa que la revolución democrática, aunque solamente alcance los límites burgueses, justamente porque da al proletariado la libertad política, al permitir que este desarrolle su propia lucha, es la que, hasta cierto punto, hace comprender a las grandes masas que la democracia sigue siendo limitada y formal para los trabajadores mientras persiste la propiedad privada de los medios de producción. Es el propio desarrollo de la democracia el que cuestiona la propiedad privada de los medios de producción, como obstáculo para una consolidación de la democracia, para una consolidación tal que no sea, para las masas populares, tan sólo de carácter formal.

* Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas en doce tomos*, Editorial Progreso, Moscú 1975, t. III, p. 13.

** *Ibid.*, p. 33.

Este es el modo dialéctico de razonar de Lenin: después de haber afirmado que, por un lado, la revolución democrático-burguesa es más ventajosa para la burguesía, aunque también lo es para el proletariado, inmediatamente dice que ella es, en realidad, más ventajosa para el proletariado que para la burguesía, porque la burguesía debe temer el desarrollo de su propia revolución, debe temer un desarrollo que pone en peligro el poder y la propiedad privada. El proletariado en cambio extrae de ella la posibilidad de avanzar hacia el socialismo. Y Lenin afirma: "Por eso, la revolución *burguesa es beneficiosa en extremo para el proletariado*. La revolución burguesa es absolutamente necesaria para los intereses del proletariado. Cuanto más profunda, decidida y consecuente sea la revolución burguesa, tanto más garantizada se hallará la lucha del proletariado contra la burguesía, por el socialismo".*

* *Ibid.*, p. 34.

He aquí la relación democracia-socialismo, el desarrollo de la democracia, aun dentro de los límites burgueses, como condición de lucha y de pasaje al socialismo. "Esta conclusión puede parecer nueva o extraña y paradójica, únicamente a los que ignoran el abecé del socialismo científico, y de esta conclusión, dicho sea de paso, se desprende asimismo la tesis de que, *en cierto sentido*, la revolución burguesa *es más beneficiosa* para el proletariado que para la burguesía. He aquí, justamente, en qué sentido es indiscutible esta tesis: a la burguesía le conviene apoyarse en algunas de las supervivencias del pasado contra el proletariado, por ejemplo en la monarquía, en el ejército permanente, etc. A la burguesía le conviene que la revolución burguesa no barra con demasiada resolución todas las supervivencias del pasado, sino que deje en pie algunas de ellas; es decir, que esta revolución no sea del todo consecuente, que no se lleve hasta el final, que no sea decidida e implacable. Los socialdemócratas expresan e menudo esta idea de un modo algo distinto, diciendo que la burguesía se traiciona a sí misma, que la burguesía traiciona la causa de la libertad, que la burguesía es incapaz de una democracia consecuente. A la burguesía le conviene más que los cambios necesarios en un sentido democrático-burgués se produzcan con mayor lentitud, de manera más paulatina y cautelosa; de un modo menos resuelto, mediante reformas y no por medio de la revolución; que estos cambios sean lo más prudentes posibles con respecto a las "honorables" instituciones de la época del feudalismo (tales como la monarquía), que estos cambios desarrollen lo menos posible la acción independiente, la iniciativa y la energía revolucionarias del pueblo sencillo, es decir, de los campesinos y principalmente de los obreros... ** (Lenin se refiere a las reformas concedidas desde arriba, para desviar el desarrollo consecuente de la revolución. No habla aquí de las reformas que el proletariado propone como elemento integrante de su lucha revolucionaria).

* *Ibid.*, p. 34-35.

Aquí está en Lenin la afirmación de que existen diversos tipos de democracia aun en el ámbito burgués y que tiene importantes consecuencias para el proletariado el tipo de democracia burguesa que se realiza. Esto depende, en gran medida, de la presencia del proletariado, del papel que el proletariado asume en el proceso de la revolución democrático-burguesa. De aquí otras afirmaciones suyas: "La situación misma de la burguesía, como clase en la sociedad capitalista, es causa ineludible de su inconsecuencia en la revolución democrática. La situación misma del proletariado, como clase, le obliga a ser demócrata consecuente. Temerosa del progreso democrático, que amenaza con el fortalecimiento del proletariado, la burguesía vuelve la vista atrás. El proletariado no tiene nada que perder, más que sus cadenas; tiene, en cambio, un mundo que ganar mediante la democracia. Por eso, cuanto más consecuente es la revolución burguesa en sus transformaciones democráticas, menos se limita a lo que beneficia exclusivamente a la

burguesía. Cuanto más consecuente es la revolución burguesa, tanto más garantiza las ventajas del proletariado y de los campesinos en la revolución democrática.

"El marxismo no enseña al proletariado a quedarse al margen de la revolución burguesa, a no participar en ella, a entregar su dirección a la burguesía; por el contrario, le enseña a participar en ella del modo más enérgico y luchar con la mayor decisión por la democracia proletaria consecuente, por llevar la revolución hasta el fin..." *

* *Ibid.*, p. 35-36.

De aquí la necesidad de la hegemonía, es decir, de la capacidad dirigente del proletariado en la etapa de la revolución democrático-burguesa. Aquí hay una diferencia de significado entre Gramsci y Lenin, porque, cuando Gramsci habla de hegemonía, a veces se refiere a la capacidad dirigente, otras, comprende la dirección y el dominio, conjuntamente. Lenin, en cambio, entiende por hegemonía, en forma preponderante, la función dirigente. En Lenin el término hegemonía se encuentra por primera vez en un escrito de enero de 1905, al comienzo de la Revolución. Dice: "Desde el punto de vista proletario, la hegemonía pertenece en la guerra a quien lucha con mayor energía que los demás, a quien aprovecha todas las ocasiones para asestar golpes al enemigo, a aquel cuyas palabras no difieren de los hechos y es, por ello, el guía ideológico de la democracia, y critica toda ambigüedad".* Se remarca aquí claramente el elemento de la decisión, de la consecuencia en la acción revolucionaria como condición indispensable para la hegemonía. Subrayo también aquí la expresión de que los hechos deben corresponder a las palabras. Es decir, debe existir aquella unidad de teoría y acción sobre la que Lenin insiste, así como lo hace Gramsci. Sin esta unidad de teoría y acción, la hegemonía es imposible, ya que ella se obtiene únicamente con el pleno conocimiento teórico y cultural de la propia acción; solamente con aquel conocimiento que hace posible la coherencia de la acción y que le da una perspectiva, superando la inmediatez empírica.

* Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1975, t. II, p.400.

Esta es la hegemonía concebida, pues, no solamente como dirección política, sino también como dirección moral, cultural e ideológica.*

* El término ideología no tiene en Lenin el sentido negativo, de falsa conciencia, que tiene en Marx y Engels, sino que está para indicar la conciencia de clase.

Hay un aspecto, en *Dos tácticas de la socialdemocracia*, que resulta esclarecedor para comprender la noción leninista de la hegemonía: la derecha de la socialdemocracia expresa el temor de que, si los campesinos entraran en masa en la lucha revolucionaria, la burguesía se espantaría y, por lo tanto, se retiraría de la lucha revolucionaria y entonces ésta perdería amplitud. La amplitud de la lucha revolucionaria para la derecha socialdemócrata, es el resultado de la presencia de la burguesía. Esto significa que la derecha del partido obrero se reclina en la burguesía.

Para Lenin las cosas son al revés: cuanto más la clase obrera es capaz de arrastrar consigo a los campesinos, más se amplían, sobre todo en una sociedad típicamente campesina como la rusa, las bases sociales de la revolución. Es por eso que dice: "Si nos guiamos, siquiera en parte, siquiera un momento, por la idea de que nuestra participación puede obligar a la burguesía a dar la espalda a la revolución, cedemos totalmente la hegemonía en la revolución a las clases burguesas".*

* Vladimir I. Lenin. *Obras escogidas* en doce tomos, Editorial Progreso, Moscú 1975, t. III, p. 80.

Toda la acentuación que encontramos en Lenin, sobre la relación entre revolución democrática y revolución proletaria, no es el resultado de una teorización abstracta, sino, por el contrario, ligada a un preciso juicio histórico sobre Rusia y sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, sobre el

carácter que la revolución democrático-burguesa adquiere en aquel país. Véase, por ejemplo, la discusión sobre la participación de los socialdemócratas en un gobierno democrático-burgués, junto a fuerzas burguesas. La derecha socialdemócrata es contraria a una hipótesis semejante: la socialdemocracia no debe asumir la responsabilidad de dirigir la revolución y mucho menos colaborando con fuerzas democrático-burguesas. La opinión de Lenin es opuesta: puede ser posible, útil y necesaria la participación de los socialdemócratas en el gobierno junto a fuerzas democrático-burguesas, bajo ciertas condiciones programáticas, de autonomía de la socialdemocracia, de control del partido sobre la actuación de los ministros socialdemócratas, para consolidar los resultados de la revolución y defenderlos mejor. Es decir, se debe actuar no sólo por abajo, sino también por arriba; por abajo siempre, desde arriba cuando sea posible. La tesis, dice Lenin, según la cual es preciso actuar solamente por abajo, es una tesis anarquista. Documenta cómo Engels ya la consideraba como tal y la rechazaba. La derecha socialdemócrata se apoya en la autoridad de Plejanov quien afirma que, durante la revolución de 1848 en Alemania, Marx no sostuvo nunca que los comunistas deberían participar en el gobierno con fuerzas democrático-burguesas. Lenin, respondiendo, desarrolla un análisis concreto de las situaciones históricas: la de Alemania en 1848 y la situación histórica concreta de Rusia en 1905. Y desarrolla esta observación: Marx se refiere a una situación en la cual la revolución burguesa está ya próxima a su culminación y es derrotada; se refiere a una situación en la que la clase obrera está débilmente organizada, ha permanecido a remolque de la burguesía y no ha tenido su propia autonomía ni política, ni organizativa. Por consiguiente, para Marx, la tarea principal es la de conquistar la autonomía política del proletariado, darle una organización independiente. Por ello, no podía plantear en absoluto la cuestión de la participación en el gobierno. En cambio, la situación rusa es distinta, porque la revolución rusa está en ascenso (escribe Lenin en 1905) y el proletariado es la parte más activa de la lucha revolucionaria. El proletariado tiene ya su organización, aunque sea débil: la socialdemocracia rusa. Se plantea pues el problema de impulsar hacia adelante la revolución y consolidar los resultados, lo que puede posibilitar, en una situación determinada, la participación en el gobierno. Dice: "*Vperiod* (periódico de los bolcheviques) ha justificado su afirmación (favorable a una eventual participación en el gobierno) mediante el análisis de la situación real",* y para Lenin este es el método correcto. Repite que "el análisis concreto de la situación concreta es el alma viva, la esencia del marxismo". No existe marxismo sin esta capacidad de lograr la concreción histórica.

* V.I. Lenin, *Opere Complete*, Roma, Editori Riuniti, 1961 v. VIII, p. 354. (No se localizó en la obra al español)

Observa Lenin: "Marx no conocía esta situación que es nuestra y no pudo hablar de ella, y por lo tanto, nuestro análisis no puede ser convalidado ni desmentido sólo con citas de Marx; pero Plejanov no dice una sola palabra sobre las condiciones concretas".* No basta citar a Marx, es necesario ver a qué situación se refería, es necesario analizar la diferencia entre aquella y nuestra situación específica, para ver qué desarrollo debemos aportar nosotros a las formulaciones de Marx. Esto es precisamente lo que Plejanov no hace. No dice una sola palabra sobre la condición concreta y, sin embargo, es justamente de ésta de lo que debe hablar. Marx no nos dice nada, ni en pro ni en contra y por ello debemos usar nuestro cerebro. De hecho, Lenin habla de la necesidad de un desarrollo autónomo del marxismo en Rusia, dada la originalidad de la situación rusa; reacciona con energía contra quienes sostienen que los socialdemócratas rusos se apoyan en la autoridad de Marx para encarar el problema de Rusia. Responde: no, nosotros utilizamos los métodos marxistas para comprender la situación rusa, pero no nos atenemos necesariamente a las formulaciones de Marx, que están vinculadas a otras situaciones históricas. La preocupación de Lenin es pues, la del análisis de la situación concreta, la de individualizar la especificidad

histórica.

* *Ibid.*, pp. 354 y sig.

II LOS CUADERNOS DE LA CÁRCEL

Los *Cuadernos de la Cárcel** constituyen los apuntes que Gramsci redactó en la cárcel, desde 1929 hasta 1935, es decir, dos años después del arresto, cuando, tras el proceso, logró tener un poco más de calma, y antes que su enfermedad se agravara a tal punto de llevarlo, en los dos últimos años, a la imposibilidad de trabajar. En estos escritos Gramsci abarca una serie de temas, desarrollándolos simultáneamente, en una serie de cuadernos. Subraya el carácter provisorio, de dichos apuntes y notas. Como tales son leídos, no como textos destinados a la publicación, sino como una primera base de la investigación que Gramsci se proponía conducir, pensando en una obra que estuviese destinada a durar *für ewig* [para la eternidad].

* Los escritos de la cárcel han sido publicados bajo la atención de Felice Platone que los ha reunido en seis volúmenes, reagrupando los temas de modo de facilitar así su lectura. Un estudio fundado más críticamente del desarrollo del pensamiento de Gramsci, será posible cuando tengamos la edición plena de todos los cuadernos, en lo que está trabajando Valentino Gerretana.

Esta obra no fue cumplida, y Gramsci no suponía que, en realidad, la obra destinada a permanecer "por siempre" era precisamente aquellas notas, los *Cuadernos*.

¿Cuáles son las líneas que guían la investigación de los Cuadernos?

Las líneas son varias: la relación entre cultura y pueblo, el proceso de formación del Estado italiano, la historia de los intelectuales italianos y sus relaciones con las masas. Están planteados problemas teóricos, pero es interesante observar cómo estos problemas aparecen siempre íntimamente ligados al análisis del proceso histórico y emergen de él. Aparecen planteados siempre no en abstracto, sino en concreto, con el fin de un objetivo político preciso.

En todo el análisis que Gramsci lleva a cabo, encuentro la presencia de un hilo rojo que le guía y está presente en todos los *Cuadernos*. Esta constante es, me parece, el problema de la hegemonía, en el sentido de que todos los análisis de los procesos histórico-sociales, trátase de la formación de los intelectuales o la del Estado unitario italiano, trátase de la literatura italiana y de sus relaciones con el pueblo, se retrotraen y enlazan con la cuestión de la hegemonía: cómo se efectúa la hegemonía de una clase, cómo debe desenvolverse el proceso que conduce a la hegemonía del proletariado, cuál es el modo específico en que se plantean los problemas de la hegemonía del proletariado, y, en particular, el problema de la hegemonía del proletariado en Italia, en la situación italiana específica.

Hay, por cierto, una gran analogía de mentalidad y de método entre Gramsci y Lenin; existe en Gramsci el mismo sentido de lo histórico específico que es propio de Lenin; el sentido de la concreción del proceso, de la importancia del sujeto histórico, del partido, de la conciencia de clase, de la iniciativa política y de la teoría revolucionaria. Ciertamente, Lenin es una figura de relieve internacional, sobre todo desde 1914 en adelante, cuando enfrenta y plantea los problemas del movimiento obrero internacional y no sólo del ruso; Gramsci en cambio, está empeñado en traducir al italiano, por así decirlo, en sumergir en la historia italiana el pensamiento de Lenin y de Marx. Ha desempeñado, pues, un papel fundamentalmente nacional, pero los resultados de sus indagaciones tienen un interés más general, que abarca la teoría y el desarrollo del marxismo en su conjunto.

Parto del volumen que ha sido titulado *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*,

porque en él el concepto de hegemonía está fundamentado más ampliamente que en otros, en sus bases teóricas generales.

Gramsci parte de la afirmación de que el hombre, por el solo hecho de ser hombre, de poseer por consiguiente un lenguaje, de participar del sentido común, aunque sea en la forma más simple y popular, es filósofo. Se trata de una afirmación que se encontraba ya en Croce, pero que en Croce se planteaba en abstracto, referida al hombre en general, mientras en Gramsci está ligada a la vida cultural de las clases subordinadas, de los trabajadores, de los campesinos. Todo hombre, por el solo hecho de que habla, tiene su concepción del mundo aunque sea inconsciente o meramente acrítica, porque el lenguaje es siempre de modo embrionario una forma de concepción del mundo.

He aquí la atención de Gramsci por los problemas del lenguaje, que se deriva de su pasión juvenil por los estudios de la lingüística. Gramsci observa que en todo hombre está presente una conciencia impuesta por el ambiente en que vive y en la cual, por lo tanto, concurren influencias diversas y contradictorias. En la conciencia del hombre, abandonada a la espontaneidad, todavía no conciente críticamente de sí misma, coexisten influencias espirituales diferentes, elementos dispares, que se acumulan a través de estratificaciones sociales y culturales diversas. La conciencia del hombre no es otra cosa que el resultado de una relación social y ella misma es una relación social. No tenemos pues, un alma como esencia autónoma, según Aristóteles, sino la conciencia, como resultado de un proceso social.

Ante la conciencia subordinada, espontánea, no unificada críticamente e ignorante de lo que ella es, el problema que se plantea --dice Gramsci-- es el de "elaborar la propia concepción del mundo de manera conciente y crítica y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar pasiva y supinamente [recostado] la huella que se imprime sobre la propia personalidad".*

* Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos Editor, México 1975, p. 12.

Este proceso de formación crítica y además de intervención activa y conciente en el proceso de la historia del mundo, no es, para Gramsci, resultado de un proceso social, de una formación político-ideológica, en la cual el partido, como veremos, desempeña una función esencial.

Las clases subordinadas

Las clases sociales, dominadas o subordinadas, --como él dice-- participan de una concepción del mundo que les es impuesta por las clases dominantes. Y la ideología de las clases dominantes corresponde a su función histórica y no a los intereses y a la función histórica --todavía inconsciente-- de las clases dominadas. He aquí pues la ideología de las clases, o de la clase dominante influyendo sobre las clases subordinadas, obrera y campesina, por varios canales, a través de los cuales la clase dominante construye su propia influencia espiritual, su capacidad de plasmar la conciencia de toda la colectividad, su hegemonía. Uno de estos canales es la escuela. Sobre ella Gramsci concentra su atención. Caracteriza en la división escuela profesional y gimnasio-liceo, la típica fractura de clase de la escuela italiana: la escuela profesional para los que irán a trabajar en actividades subalternas y el gimnasio-liceo para los cuadros dirigentes de la sociedad. De donde surge su proposición de una escuela media unificada, de carácter formativo general.

Otra vía intermediaria es la religión, la Iglesia. Esto explica, por ejemplo, la atención de Gramsci hacia el catecismo, considerado como un libro fundamental, elaborado con extrema sabiduría

pedagógica, para imprimir precozmente a grandes masas una determinada concepción del mundo.

Otra vía para la educación es el servicio militar. La atención de Gramsci está dedicada al manual del cabo, como un libro que, al formar a los cabos, forma después a los soldados e imprime toda una mentalidad.

Su atención se dirige también a los periódicos locales, a los pequeños episodios de la cultura local, a todas las manifestaciones del folclor. Es necesario estudiar el modo como se expresa una conciencia todavía subordinada; debe considerarse el elemento de espontaneidad relativa presente en ella, porque sólo partiendo de esta conciencia elemental podemos guiar a las masas hacia una conciencia crítica.

Gramsci concede atención al cinematógrafo, que aún no estaba muy adelantado en su tiempo. Cuando en la cárcel tiene noticias del cine sonoro, inmediatamente se da cuenta de la importancia que puede asumir. Dedicó atención a la radio que entonces tenía pocos años de vida, así como a las novelas de folletín.

Pero, si las clases subalternas están dominadas por una ideología que les llega por múltiples conductos, obra de las clases dominantes, las necesidades efectivas, las reivindicaciones, en cierta medida espontáneas, de las clases dominadas, impulsan a estas clases a la acción, a luchas y movimientos, a un comportamiento más general que está en contradicción con la concepción del mundo en que han sido educadas. Gramsci se interroga: ¿dónde está la filosofía real, visto que se verifica esta ruptura entre la concepción, por otra parte no unificada críticamente, y la acción? La filosofía real del individuo y de la colectividad está implícita en la acción. La filosofía de cada uno está en la política de cada uno. (Volveremos sobre esta relación y los problemas que ella implica).

Cuando hay contradicción entre la acción y la concepción del mundo que nos guía, la acción no puede ser consciente ni coherente. Será siempre una manera de actuar, por así decirlo, desarticulada, tendremos siempre estremecimientos de acción y luego estancamientos, rebeliones desesperadas y pasividad, extremismo y oportunismo. La acción coherente exige ser guiada por una concepción del mundo, por una visión unitaria y crítica de los procesos sociales.

El problema es hacer explícita la filosofía que está implícita en la acción de cada uno y en la acción de los grupos sociales. Para lograr esto, es preciso hacer la crítica de las concepciones encubiertas de las clases subalternas, superarlas, para construir una concepción nueva, en la que se establezca la unidad entre la teoría y la práctica, entre la política y la filosofía. Unidad, aunque sea relativa, entre teoría y práctica, existe en la clase dominante. Se trata, por cierto, de ver si esta unidad, en la burguesía, no es ella misma contradictoria. Pero lo que caracteriza a las clases subalternas es precisamente la falta de esta unidad entre acción y teoría. Tales clases permanecerán siendo subordinadas hasta que haya avanzado el proceso de unificación entre acción y teoría, entre política y filosofía.

Se trata, pues de elaborar una concepción nueva, que parta del sentido común, no para quedar estancada en el sentido común, sino para criticarlo, depurarlo, unificarlo y elevarlo a lo que Gramsci llama *buen sentido*, que es para él la visión crítica del mundo. Se percibe claramente que cuando Gramsci habla de la concepción cultural más elevada como de *buen sentido*, tiene una visión no aristocrática de la cultura. Se orienta por una profunda preocupación sobre las relaciones de la cultura con las grandes masas y con su manera de sentir.

"Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en una religión", en una "fe"; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como "premisa" teórica

implícita. . . el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología".* La hegemonía es esto: capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase. Una clase es hegemónica, dirigente y dominante, mientras con su acción política, ideológica, cultural, logra mantener junto a sí un grupo de fuerzas heterogéneas e impide que la contradicción existente entre estas fuerzas estalle, produciendo una crisis en la ideología dominante y conduciendo a su rechazo, el que coincide con la crisis política de la fuerza que está en el poder.

* Antonio Gramsci. *Ibid.*

Gramsci observa cómo la hegemonía de las clases dominantes italianas, en realidad ha sido siempre parcial. Un componente, una mediación esencial de esta hegemonía es la Iglesia católica. La Iglesia católica se preocupa por mantener en un bloque único a las fuerzas dominantes y a las fuerzas subordinadas, a los intelectuales y a los hombres sencillos. La Iglesia ha logrado esto de un modo característico: utilizando dos lenguajes, dos teologías, dos ideologías: una para la gente sencilla, el catecismo y la prédica del cura párroco, y la otra para los intelectuales, a los cuales, en realidad, les consentía una teología distinta o, más exactamente, una interpretación distinta de la teología. Es preocupación constante de la Iglesia no romper esta unidad (ésta ha sido, por ejemplo, la gran función de los jesuitas como mediadores políticos) y la de reprimir a los intelectuales cuando éstos tienden a romper la unidad. La Iglesia se preocupa de que la separación entre los dos lenguajes no llegue a la ruptura, pero la Iglesia nunca se propone la tarea de elevar a los "simples" al nivel de los intelectuales, de realizar una verdadera unificación y, por tanto, de cumplir una verdadera reforma moral e intelectual. Así, el idealismo --que era el sistema de pensamiento dominante, hegemónico, en la alta cultura italiana del tiempo de Gramsci, en una medida que para los jóvenes de hoy es imposible concebir-- propuso una nueva concepción de intelectuales y para intelectuales, y Gramsci observa cómo una de las mayores debilidades de las filosofías *inmanentistas* en general, consiste precisamente en no haber sabido crear unidad ideológica entre los de abajo y los de arriba, en no haber conducido una verdadera reforma moral e intelectual, una verdadera, profunda transformación del modo de sentir y de actuar de las grandes masas. Tan es así que, después de haber afirmado que la religión no es más que una forma de mitología, Croce y también Gentile, en su reforma escolar, se muestran favorables a la enseñanza de la religión en la escuela, justamente porque la religión es una suerte de prefilosofía que debe dejarse a los niños y a las masas populares subalternas, en suma, aquellos que son incapaces de elevarse hasta el saber crítico, hasta la filosofía.

Es decir, la religión hace de mediadora entre la concepción superior de los grandes intelectuales y las masas populares. No se plantea como tarea elevar a las clases populares al nivel de las clases dominantes, sino más bien, mantener las clases populares en posición subalterna.

Por una parte está la intransigencia doctrinaria y, por otra, el compromiso político con la Iglesia católica, de parte de estos laicos "intransigentes" que son Croce y Gentile.

Después apareció una forma subordinada --observa Gramsci-- de relaciones con el pueblo, manifestada en la política cultural de los socialistas reformistas: las universidades populares. Pero este movimiento no obedecía a una concepción precisa; estaba inspirado en un marxismo asimilado toscamente, de manera contradictoria, deformado en el sentido positivista; era un movimiento extremadamente ecléctico. Gramsci decía que se actuaba como aquellos exploradores que dan chucherías a los salvajes para obtener en cambio pepitas de oro de ellos. En realidad, también este movimiento era incapaz de elevar efectivamente al nivel crítico la conciencia popular.

Marxismo y hegemonía

La mediación entre los "simples" y los intelectuales se realiza por medio de la política; es la política la que, a través de la experiencia que se desarrolla en ella, establece la relación entre la filosofía superior, la concepción crítica y las masas subordinadas, permitiendo a estas últimas superar su visión no crítica.

Gramsci usa a menudo el término filosofía de la praxis en vez de marxismo, no sólo por razones de prudencia conspirativa --en otros textos, en efecto, usa también el término materialismo histórico más comprometedor--, sino porque concibe el marxismo como una concepción que instituye la praxis revolucionaria transformadora, y en la praxis verifica la validez de sus propios asertos. Aparece, en esta definición, la inflexión particular que Gramsci imprime al marxismo, enlazándose con las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, el modo como subraya la unidad de teoría y acción, de objeto y sujeto.

Gramsci dice, en relación a la función del marxismo: "La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los simples en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales".*

* Antonio Gramsci. *Ibid.*,

El marxismo tiene esta capacidad porque expresa los intereses, las reivindicaciones y la función histórica de las clases sometidas y, en primer lugar, del proletariado. Es la única concepción que sabe guiar al proletariado para asumir una función dirigente y por tanto para construir no sólo nuevas relaciones políticas y estatales, sino también una nueva cultura, para realizar una reforma intelectual y moral. Este es el significado más profundo de la noción gramsciana de hegemonía. La hegemonía es tal en cuanto se traduce en una reforma intelectual y moral.

La clase obrera, en el proceso de su formación, no puede ser aún consciente de sus propios intereses y de su función histórica. Es el resultado de todo un proceso lo que puede volverla consciente. En dicho proceso social se entrelazan las influencias y la lucha de hegemonías diversas, ya sean políticas o culturales. La conquista de la hegemonía se entiende como proceso. "Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de distinción, de separación, de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria"* La clase obrera comienza a sentir que las concepciones que le enseña no corresponden a sus intereses: comienza así a distinguirse, aunque sea instintivamente y encuentra su concepción autónoma en el marxismo. Lenin acude aquí en su ayuda, con la afirmación de que la teoría revolucionaria proviene del exterior de la clase obrera, elaborada por intelectuales que tienen la conciencia de las contradicciones de la sociedad en la que viven y de la función histórica de la clase obrera; proviene del exterior de la relación obrero-patrón, para llegar a la visión de la relación entre todas las clases sociales, y de las clases con el gobierno, con el Estado: "He aquí por qué es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos."

* Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 20.

La hegemonía, por lo tanto, no es sólo política, sino que es además un hecho cultural, moral, de concepción del mundo.

Pero, si la hegemonía es la superación de la contradicción entre la práctica y la teoría, ¿quién debe ser el mediador, el unificador, ya que esa unidad no se produce automáticamente, sino que es el resultado de todo un proceso y de un proceso de lucha entre diferentes hegemonías? El unificador de la teoría y de la práctica, el demiurgo [hacedor de la humanidad], si se quiere, aunque Gramsci no usa este término, es el partido.

Maquiavelo y el moderno príncipe

El partido es, para Gramsci, el príncipe moderno. Se refiere a Maquiavelo, y, ubicándolo históricamente, ve en él el teórico del Estado unitario moderno, quien reflexiona sobre la experiencia del Estado unitario monárquico francés, español, inglés y transmite esta experiencia a Italia, como la vía para superar la crisis de la que está investida la sociedad italiana.

Gramsci pone muy de relieve que el método que enseña Maquiavelo para hacer política, parte de la conciencia de que la política tiene una autonomía propia, obedece a sus propias leyes, que no pueden derivar de la moral sino que fundan una nueva moral, una moral inmanentista, cuyo fin no es la salvación del "alma" individual, sino de la colectividad estatal. La violencia y el engaño, cuyo uso es teorizado y justificado, se vuelven en realidad contra las clases dominantes, contra la aristocracia, no contra el pueblo (la burguesía mercantil).

Esta ubicación histórica de Maquiavelo permite superar las disputas frívolas sobre el maquiavelismo. Lo que interesa señalar es que el moderno príncipe es para Gramsci un unificador, un gran reformador intelectual y moral. Maquiavelo pensaba en dicho reformador, pero en su tiempo no era posible. En los tiempos modernos este reformador es el partido. El príncipe de Maquiavelo, según Gramsci, no es un simple individuo; es, en realidad, la expresión de un proceso colectivo, de una voluntad colectiva que tiende hacia un fin político determinado. Hoy es el partido el que crea una voluntad colectiva; el partido es la primera célula en la que se resumen "los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales", en el sentido de que en el partido hay ya una visión total de la sociedad, una visión de la que deberá ser la sociedad del mañana. En este sentido Gramsci habla del partido que prefigura la sociedad del mañana, es decir, de la que existe una visión total y de la que anticipa las características. Aquí se puede discutir la relación entre la totalidad de la conciencia y la totalidad de la realidad; se trata de un problema que trataremos.

El partido está en esencia constituido --dice Gramsci-- por tres elementos; por un estrato que adhiere a la organización esencialmente por fe, por entusiasmo, sin una precisa conciencia crítica y sin una gran capacidad unificadora, organizadora. En segundo lugar está constituido por "El elemento de cohesión principal, centralizado en el campo nacional, que transforma en potente y eficiente a un conjunto de fuerzas que abandonadas a sí mismas, contarían cero o poco más. Este elemento está dotado de una potente fuerza de cohesión que centraliza y disciplina y sin duda a causa de esto está dotado igualmente de inventiva. Es verdad también que un partido no podría estar formado solamente por este elemento, el cual, sin embargo, tiene más importancia que el primero para su constitución. Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes".* Después de este elemento cohesivo de carácter nacional, existe un tercer estrato, intermedio, que enlaza el núcleo dirigente con la base.

* Antonio Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, p. 48.

Los tres elementos son indispensables para que exista el partido. Pero el elemento inicial, sin el

cual no puede comenzar a vivir un partido, es el que realiza la síntesis crítica, el capitán que crea el ejército.

Vuelve aquí plenamente la concepción de Lenin que, en polémica con la derecha del Partido obrero socialdemócrata ruso, afirmaba en *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904), que el partido no se construye *de abajo arriba*, sino de *arriba abajo*. Esta afirmación no obedece a una visión burocrática o disciplinaria del partido, como se le reprochaba, sino a la exigencia de poner de relieve el momento de la conciencia, del conocimiento crítico. Por *arriba* Lenin entendía el congreso, como instancia suprema, síntesis general. El modo como Lenin subraya con fuerza que el partido es el momento de la conciencia, de la síntesis crítica, la fuerza organizadora capaz de cohesionar las masas, vuelve plenamente en Gramsci.

Gramsci destaca que en el partido hay tres estratos y que existen en él, como en la sociedad, los gobernados y los gobernantes, los dirigentes y los dirigidos, pero se plantea el problema de si debe tenderse a mantener la distinción entre dirigentes y dirigidos, o si, por el contrario, debe tenderse a superarla. La respuesta es que debe tenderse a superarla. Mientras la sociedad actual se caracteriza por la distinción y oposición entre gobernantes y gobernados, debe tenderse hacia una sociedad plenamente unificada, no antagónica y basada en el autogobierno. Pero desde ya se debe operar esta unidad entre gobernantes y gobernados en el partido, elevando, por consiguiente, a todos los adherentes al partido a la calidad de dirigentes, a la calidad de cuadros. Volveremos sobre esto.

Como es evidente, toda esta concepción da el máximo relieve al factor ideal, cultural, al factor de la intervención crítica, al sujeto revolucionario, es decir a la conciencia. Es de este concepto de hegemonía del que parte la crítica de Gramsci a las deformaciones del marxismo, entendido como materialismo mecánico y vulgar, que explica mecánicamente todo y todo lo reduce a la economía. La polémica de Gramsci está dirigida contra toda una interpretación del marxismo, la de la II Internacional, que lo deforma en sentido positivista. En esta interpretación se pierde de vista el momento de la lucha política, de la acción cultural, de la influencia de las ideas, que ya para Engels era el tercer frente de lucha, junto con el económico y el político. El materialismo mecánico concibe al desarrollo social como rigurosamente determinado por causas objetivas, que no dejan espacio efectivo para el sujeto, para el partido, para la iniciativa política. Dado este desarrollo de la sociedad, rigurosamente determinado por causas objetivas, la crisis y el hundimiento del capitalismo son inevitables y el proletariado fatalmente está destinado a vencer: esta es sumaria y esquemáticamente la conclusión a que arriba aquella interpretación del marxismo. Lenin, en cambio ponía de relieve el hecho de que la caída de la burguesía no es nunca fatal. Las condiciones para la caída del capitalismo se determinan objetivamente. Pero el capitalismo siempre puede lograr superar su propia crisis. Lo que puede impedirlo es la iniciativa revolucionaria.

El materialismo vulgar

Gramsci combate duramente las deformaciones mecanicistas del marxismo, que pasaron del Partido socialista al ala bordighiana del Partido comunista. Observa que el materialismo vulgar es, en realidad, la expresión de una clase que, aún tratando de darse una ideología no subordinada, una ideología capaz de dirección revolucionaria, permanece en realidad como clase subordinada, precisamente porque piensa que su victoria se debe al curso objetivo de las cosas y no a su función, a su iniciativa, a su capacidad de hegemonía. Se sitúa por ello pasivamente en el devenir obligatorio de la sociedad.

Gramsci afirma que, en ciertas situaciones, el materialismo vulgar puede ser una gran fuerza; Basándose en él, se razona así: "He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas

trabaja para mi y a la larga... La voluntad real se disfraza de acto de fe, en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de providencia, etcétera, de las religiones confesionales".*

* Antonio Gramsci. *Ed. Cit.*, p. 22.

En realidad este materialismo vulgar es una forma de religión experimentada en forma inmanente. Puede ser una fuerza mientras la clase permanece subordinada, dominada, derrotada (no olvidemos que Gramsci escribía en la cárcel), pero "cuando el subalterno se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas",* cuando la clase obrera asume el poder, "el mecanicismo aparece en cierto momento, como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo social de ser".**

* Antonio Gramsci. *Ibid.*

** Antonio Gramsci. *Ibid.*

Gramsci precisa, no obstante, que no sólo es necesario superar el materialismo mecánico *cuando* uno se ha convertido en dirigente sino que es necesario superarlo *para* ser dirigente. "He ahí por qué es necesario siempre demostrar la insignificancia del determinismo mecánico, el cual, explicable como filosofía ingenua de la masa y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, cuando es elevado a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia, y ello sin esperar que el subalterno haya llegado a ser dirigente y responsable".* Por lo tanto, al nivel de la vanguardia, (y cuando habla de los intelectuales se refiere a la vanguardia, al partido, o sea, a los intelectuales como cuadros de la sociedad), el materialismo vulgar se convierte en un estorbo porque mantiene a la clase en su posición subordinada e impide el desarrollo de la iniciativa política.

* Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 23.

Se trata de superar el materialismo mecánico, por consiguiente, es necesario difundir una concepción genuina del marxismo, establecer una efectiva unidad entre acción y teoría, entre masa e intelectuales. De ahí la importancia que para Gramsci tiene la difusión de las conquistas culturales y de la teoría revolucionaria. En varios lugares se plantea el problema de cómo difundir las nuevas adquisiciones teóricas, subraya la importancia de la "repetición", en forma diversa, para llegar profundamente a todos los sectores. Nos encontramos con esta observación: "Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos originales; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, socializarlas, por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho filosófico mucho más importante y original que el hallazgo, por parte de un genio filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales".* El problema no es tanto el de los grandes descubrimientos originales (naturalmente, también éstos importan), sino ver cómo los descubrimientos se convierten en patrimonio de las masas. Se puede agregar que, en realidad, hay ideas originales que no pueden convertirse en patrimonio de las masas por su naturaleza, ya que no pertenecen a las masas desde el punto de vista de clase y que hay en cambio ideas originales que, precisamente haciendo avanzar la función histórica de la clase obrera, pueden llegar a ser patrimonio de la clase obrera misma y de las grandes masas populares. Debe realizarse pues, una obra política, organizadora, pedagógica de difusión de las nuevas adquisiciones culturales entre las masas. Gramsci subraya que en los hechos la relación de hegemonía es siempre una relación pedagógica. Es una nueva relación entre teoría y praxis, porque es una relación nueva entre cultura y masas, entre

intelectuales y masas. Y la observación de Gramsci es que "la filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene historia concreta y completa (integral)". La verdadera filosofía de una época va implícita pues, en la acción y en la forma de sentir de las grandes masas.

* Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 13.

El bloque histórico

He aquí pues, una vez más, a la sociedad humana que se presenta como una totalidad y como totalidad que penetra todos los niveles. Es, una vez más, el concepto de *bloque histórico*. La hegemonía tiende a construir un bloque histórico, o sea, a realizar una unidad de fuerzas sociales y políticas diferentes y tiende a mantenerlo unido a través de la concepción del mundo que ella ha trazado y difundido "La estructura y las superestructuras forman un bloque histórico".* La lucha por la hegemonía debe involucrar todos los niveles de la sociedad: la base económica, la superestructura política y la superestructura espiritual.

* Antonio Gramsci. *Ibid.*, p. 48.

Es un pasaje del *Risorgimento*, Gramsci nos da una visión dinámica del proceso según el cual se forman y se disuelven las hegemonías, cuando dice: "La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominación y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios, que tiende a liquidar o a someter hasta con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede, y también debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernamental. Es esta una de las condiciones principales para la propia conquista del poder. Después, cuando ejerce el poder y también lo mantiene firmemente en sus manos se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también dirigente". Aquí junto a la noción de hegemonía viene inmersa la de *supremacía*. La *supremacía* es dominio y dirección. Puede decirse que es dominio y hegemonía.

La hegemonía avanza al afirmarse la capacidad de dirección política, espiritual y moral de la que, hasta ayer, era una clase subordinada.

La supremacía entra en crisis cuando se mantiene el dominio, pero disminuye la capacidad dirigente, cuando la clase social que detenta el poder político no sabe ya dirigir, resolver los problemas de la colectividad, cuando la concepción del mundo que ella logró afirmar, es ahora rechazada. La clase social hasta ayer subordinada se convierte a su vez en dirigente cuando sabe indicar concretamente la solución de los problemas; tiene una concepción del mundo que conquista nuevos adherentes, que unifica los sectores sociales que se forman en torno suyo. Esta es la concepción gramsciana de hegemonía.

Marx presentaba la crisis revolucionaria esencialmente como contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. Marx ve, pues, la crisis revolucionaria esencialmente como crisis de la estructura económica. Teniendo bien presentes las enseñanzas de Marx, Gramsci dirige su atención a otro momento de la crisis revolucionaria de la sociedad, y esto tanto más cuanto él quiere combatir las visiones mezquinamente deterministas del marxismo y volver la atención del movimiento obrero en dirección a un momento hasta ayer descuidado, el momento ideal, cultural, moral. En Gramsci la crisis revolucionaria es considerada sobre todo al nivel de la superestructura; traducida al nivel de la hegemonía y concebida como crisis de la hegemonía. Dicha crisis abarca, sin embargo, a toda la sociedad, a todo el bloque histórico, y no olvidemos que el bloque histórico, para Gramsci, está constituido por la estructura y la

superestructura. Puedo decir pues, que la crisis revolucionaria es mirada por Gramsci en la totalidad del proceso social. Marx había estudiado su anatomía indicando sus bases fundamentales. Este era el primer paso indispensable para construir la explicación de los movimientos sociales revolucionarios de modo científico, crítico, no idealista ni subjetivista. Pero, caracterizada la anatomía, es necesario partir de ella para ver la totalidad de la sociedad. Se llega, entonces, a la noción de hegemonía y de bloque histórico.

Para Gramsci el concepto de hegemonía es pues, una clave de interpretación histórica, de análisis de los procesos. Lo habíamos visto en la *Cuestión meridional*, por el papel que le atribuía a los intelectuales, como cemento de un bloque político (el concepto de bloque histórico es más amplio que el de bloque político. El bloque histórico, en efecto, puede comprender varios bloques políticos diferentes).

Los intelectuales

El tema de los intelectuales vuelve a presentarse ampliamente en los *Cuadernos*. Aquí Gramsci esboza la idea de una investigación sobre los intelectuales italianos y sobre el proceso de su formación. Es más que comprensible la importancia que da permanentemente al problema de los intelectuales; deriva directamente de la importancia que tiene para él el problema de la hegemonía. En efecto, una hegemonía se construye si tiene sus cuadros, sus elaboradores. Los intelectuales son los cuadros de la clase dominante económica y políticamente, son los que elaboran la ideología. Los intelectuales --dice Gramsci-- son los "persuasores" de la clase dominante, son los "empleados" de la hegemonía de la clase dominante. (La expresión según la cual "el intelectual es el intermediario del consenso", es una justa interpretación de la concepción de Gramsci, pero no se halla en sus textos).

Los intelectuales no son, pues, un grupo social autónomo; pero, todo grupo social, cumpliendo una determinada función en la producción económica, forja sus intelectuales que vienen a ser los técnicos de la producción. Estos intelectuales no se limitan a ser solamente los técnicos de la producción, sino que son también los que dan a la clase económicamente dominante la conciencia de sí misma y de su propia función, en el campo social y en el campo político. Dan homogeneidad a la clase dominante y a su dirección. Hoy --dice Gramsci-- el capitalismo industrial crea esencialmente técnicos, científicos, ligados a la producción. Estos son, los intelectuales *orgánicos* del capitalismo, íntimamente conexos a la función productiva, a la función de la economía capitalista. Todo grupo social, cuando se afianza en el campo económico y debe elaborar su propia hegemonía política y cultural, y crear, por consiguiente, sus propios cuadros, sus propios intelectuales, encuentra al mismo tiempo intelectuales ya formados por la sociedad precedente, por la formación económico-social precedente: los intelectuales *tradicionales*. La nueva clase dominante, mientras forma sus propios intelectuales orgánicos, se esfuerza en asimilar a los intelectuales tradicionales.

En Italia, los intelectuales tradicionales son los del tipo humanista, entre los cuales Gramsci incluye también al clero. Son preponderantemente de origen rural, provienen de la burguesía rural abstencionista. Cuanto mejor son asimilados los intelectuales tradicionales, tanto más logra la clase dominante explotar a sus propios intelectuales orgánicos. Dice Gramsci: "Los intelectuales de tipo urbano han crecido al mismo tiempo con la industria y están ligados a su destino. Su función puede ser parangonada con la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma para elaborar planes de construcción; ponen en relación, articulándola, la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria y controlan las etapas laborales elementales. En el término medio general los intelectuales urbanos están muy estandarizados; los otros intelectuales

urbanos se confunden cada vez más con el verdadero y propio estado mayor industrial. Los intelectuales de tipo rural son en gran parte tradicionales es decir, están ligados a la masa social campesina y pequeñoburguesa de la ciudad (especialmente de los centros menores), todavía no formada y puesta en movimiento por el sistema capitalista. Este tipo de intelectual pone en contacto la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, escribanos, etcétera). Por esta misma razón tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional es difícilmente escindible de la mediación política. Por consiguiente, en el capitalismo, mientras los intelectuales orgánicos tienen una relación más estrecha con la producción, los intelectuales tradicionales tienen una relación más mediata, pero desempeñan en mayor grado que los intelectuales orgánicos, una función política, de mediación política.

Los partidos elaboran sus propios intelectuales, de modo que los partidos contribuyen a proporcionar intelectuales al Estado. El intelectual, en efecto, se forma como cuadro en el partido y luego asume una función estatal; pero los partidos forman al intelectual en forma más orgánica, más rigurosa que el Estado, y de un tipo determinado.

Nos encontramos, en cierto sentido, con una afirmación paradójica, según la cual todos los miembros de un partido político pueden ser considerados intelectuales, en un sentido relativo. Esto es verdad en cuanto que el partido tiene una función dirigente y que, por consiguiente, todo miembro del partido debe, en principio, ejercer una función dirigente, aunque sea limitada y modesta. La noción tradicional de intelectual experimenta un vuelco. Para Gramsci no es tan decisiva la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, como lo era para Marx. El intelectual es el cuadro de la sociedad, más exactamente, el cuadro de un aparato hegemónico. En este sentido, también un sargento semianalfabeto es un cuadro, y por consiguiente, un intelectual. El jornalero que dirige un sindicato, si es un dirigente capaz, aunque sea analfabeto o semianalfabeto es un intelectual, por cuanto es un dirigente, un educador de masas, un organizador.*

* Con el desarrollo del capitalismo monopolista y particularmente del capitalismo monopolista de estado, la distinción gramsciana entre intelectual tradicional e intelectual orgánico *tiende* a superarse, dada la forma como el capitalismo liga hoy a su vida también a los intelectuales humanistas.

www.gramsci.org.ar

[8]

1. HEGEMONÍA: GENEALOGÍA DE UN CONCEPTO

Intentaremos, en el presente capítulo, trazar la *genealogía* del concepto de «hegemonía». Digamos, ante todo, que ésta no será la genealogía de un concepto dotado desde el comienzo de una positividad plena. Podríamos más bien afirmar, usando un tanto libremente una expresión de Foucault, que se trata de establecer la «arqueología de un silencio». El concepto de hegemonía no surgió para definir un nuevo tipo de relación en su identidad específica, sino para llenar un hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica. «Hegemonía» hará alusión a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, permitieran dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena. Los contextos de aparición del concepto serán los contextos de una *falla* (en el sentido geológico), de una grieta que era necesario colmar, de una contingencia que era necesario superar. La «hegemonía» no será el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis.

El concepto de «hegemonía», según veremos, aun en sus humildes orígenes en la socialdemocracia rusa, donde estaba llamado a cubrir un área limitada de efectos políticos, aludía ya a un tipo de intervención *contingente* requerida por la crisis o el colapso de lo que hubiera sido un desarrollo histórico «normal». Más tarde, con el leninismo, será una

pieza clave en la nueva forma de cálculo político requerido por la contingencia de las «situaciones concretas» en las que se verificaba la lucha de clases en la era imperialista. Por último, con Gramsci, el término habrá de adquirir un nuevo tipo de centralidad que trasciende sus usos tácticos o estratégicos: «hegemonía» es ahora el concepto clave para la comprensión del tipo mismo de unidad existente en toda formación social concreta. Pero cada una de estas extensiones del término fue acompañada de una expansión de lo que, provisoriamente podríamos llamar una «lógica de lo contingente» —resultante, a su vez, de la quiebra [8] y retracción al horizonte explicativo de lo social de la categoría de «necesidad histórica»—, que había constituido la piedra angular del marxismo de la Segunda Internacional. Las alternativas de esta crisis progresiva y las distintas respuestas a la misma —de las que la teoría de la hegemonía constituye tan sólo una— es lo que se trata, por tanto, de estudiar.

LOS DILEMAS DE ROSA LUXEMBURGO

Evitemos toda tentación de los «orígenes». Puncemos simplemente un momento del tiempo e intentemos detectar en él la presencia de ese vacío que la lógica de la hegemonía se esforzará por llenar. Este comienzo arbitrario, proyectado en una variedad de direcciones, nos dará, si no el sentido de una trayectoria, al menos las dimensiones de una crisis. Es en los meandros de la multiplicidad de refracciones en el espejo quebrado de la «necesidad histórica» que comenzará a insinuarse una nueva lógica de lo social, la cual sólo logrará pensarse a sí misma cuestionando la propia literalidad de los términos que articula.

En 1906 Rosa Luxemburgo publicó su *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Un breve análisis de este texto —que presenta ya todas las ambigüedades y áreas críticas importantes para nuestro tema— nos dará un primer punto de referencia. Rosa Luxemburgo discute un tema preciso: la eficacia y el sentido de la huelga de masas como herramienta política; pero este tema implica, para ella, la consideración de dos problemas vitales para la causa socialista: la unidad de la clase obrera y el curso de la revolución en Europa. La huelga de masas, forma dominante de lucha en la primera Revolución rusa, es discutida tanto en sus mecanismos específicos como en sus posibles proyecciones para las luchas obreras en Alemania. Las tesis de Rosa Luxemburgo son bien conocidas: mientras que el debate en torno a la eficacia de la huelga de masas en Alemania se había centrado casi exclusivamente en la huelga política, la experiencia rusa mostraba que hay una interacción y enriquecimiento mutuo y constante entre las dimensiones política y económica de la huelga de masas. En el contexto del Estado zarista ningún movimiento reivindicativo aislado quedaba encerrado en sí mismo, sino que se transformaba en un ejemplo y un símbolo de resistencia y, de tal modo, realimentaba y daba origen a otros movimientos. Estos movimientos surgían en [9] puntos no preconcebidos y tendían a expandirse y generalizarse en formas imprevisibles; de tal modo, estaban más allá de la capacidad de regulación y organización de ninguna dirección política o sindical. Este es el sentido del «espontaneísmo» luxemburguiano. La unidad entre lucha económica y lucha política —es decir, *la unidad de la clase obrera en cuanto tal*— es la resultante de este movimiento de realimentación e interacción. Pero, a su vez, este movimiento no es otra cosa que el proceso mismo de la revolución.

17

Si pasamos de Rusia a Alemania, nos dice Rosa Luxemburgo, la situación que encontramos es muy distinta. El espectáculo dominante es la fragmentación entre distintas categorías de obreros, entre diversos movimientos reivindicativos, entre lucha económica y lucha política.

Es sólo en el aire caldeado del periodo de la revolución que todo pequeño conflicto parcial entre el capital y el trabajo puede dar lugar a una explosión general. En Alemania los choques más violentos, más brutales entre trabajadores y patrones tienen lugar diariamente sin que la lucha sobrepase el límite de las ramas particulares, o de las ciudades particulares en las que ella tiene lugar, o incluso el de las fábricas individuales [...]. Ninguno de estos casos [...] da lugar súbitamente a una acción general de clase. Y cuando se transforman en huelgas de masa aisladas que tienen una indudable coloración política, ellas no dan lugar a una tormenta generalizada¹.

Y este aislamiento y fragmentación no es un hecho aislado: es un efecto estructural del Estado capitalista, que sólo es superado en un clima revolucionario.

De hecho la separación entre lucha política y lucha económica y la independencia de cada una de ellas no es sino un producto artificial del periodo parlamentario, si bien está históricamente determinado. Por un lado, en el curso pacífico y «normal» de la sociedad burguesa la lucha económica se fragmenta y disuelve en una multitud de luchas individuales en cada empresa y en cada rama de producción; por el otro, la lucha política no es

¹ D. Luxemburgo, *The mass strike, the political party and the trade unions*, Londres, sin fecha, p. 48. [*Huelga de masas, partido y sindicatos*, Madrid, Siglo XXI de España, 1974].

18

dirigida por las propias masas a través de la acción directa, sino de acuerdo a la forma del Estado burgués, de un modo representativo, a través de la representación legislativa².

En estas condiciones, y dado que los estallidos revolucionarios en Rusia podrían explicarse por factores tales como el [10] comparativo atraso del país, la falta de libertades políticas, la pobreza del proletariado ruso, ¿no estaban propuestas *sine die* las perspectivas de una revolución en Occidente? Aquí la respuesta de Rosa Luxemburgo comienza a ser hesitante y menos convincente y toma un curso característico: tratar de minimizar las diferencias entre los proletariados ruso y alemán, mostrando la existencia de zonas de pobreza y ausencia de organización en numerosos sectores de la clase obrera alemana, a la vez que la presencia de fenómenos inversos en los sectores más avanzados del proletariado ruso. Pero aun así, ¿esos bolsones de atraso en Alemania no eran sectores residuales que serían barridos por la expansión capitalista? ¿Qué garantizaba, en esas circunstancias, la emergencia de una situación revolucionaria? La respuesta a *nuestra* pregunta —Rosa Luxemburgo no la formula explícitamente en ningún momento en este texto— nos viene, abrupta e inequívoca, pocas páginas después: «(Los socialdemócratas) deben ahora y siempre apresurar el desarrollo de las cosas y esforzarse por acelerar los acontecimientos. Pero esto no lo pueden hacer, sin embargo, lanzando sorpresivamente en cualquier momento el «eslogan» de la huelga de masas, sino, primero y principalmente, haciendo claro a los más amplios estratos del proletariado el *advenimiento inevitable* de este periodo revolucionario, los *factores*

sociales internos que conducen a él y las *consecuencias políticas* que de él se derivan»³. (Los subrayados son de R. Luxemburgo). Es decir, que las leyes necesarias del desarrollo capitalista se erigen en garantía de la futura situación revolucionaria en Alemania. Y a partir de aquí todo está claro: como no había más transformaciones democrático-burguesas por llevar a cabo en Alemania (*sic*), el advenimiento de una situación revolucionaria sólo podía resolverse en una dirección socialista; el proletariado ruso, que luchaba contra el absolutismo, pero en un contexto histórico dominado por la madurez del capitalismo mundial —lo que le impedía estabilizar sus luchas en una etapa burguesa—, era así la vanguardia del proletariado europeo y mostraba a la clase obrera alemana su propio porvenir. El problema de las diferencias entre Oriente y Occidente, que de Bernstein a Gramsci habría de tener tanta importancia en la discusión estratégica del socialismo europeo, era resuelto así en la dirección de su anulación⁴. [11]

Analícemos varios momentos de esta notable secuencia. En lo que se refiere al mecanismo constitutivo de la unidad de la clase, la posición de Rosa Luxemburgo es clara: en la sociedad capitalista la

³ Ob. cit., pp. 64–65.

⁴ Es importante observar que Bernstein, en su intervención en el debate en torno a la huelga de masas (*Der Politische Massenstreik und die Politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*), planteará dos di-[11]ferencias básicas entre Oriente y Occidente —la complejidad y resistencias de la sociedad civil en Occidente y la debilidad del Estado en Rusia— que serán luego centrales en la argumentación de Gramsci. Sobre el conjunto del debate alemán en torno a la huelga de masas, véase L. Salvadori, «La socialdemocracia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle differenze fra Oriente e Occidente», en E. J. Hobsbawm *et al* (comp.), *Storia del marxismo*, vol. II, 1979, pp. 547–594.

² Ob. cit., pp. 73–74.

clase obrera está necesariamente fragmentada, y la recomposición de su unidad sólo se da en el proceso mismo de la revolución. Pero la *forma* de esa recomposición revolucionaria la constituye una operación muy específica que tiene poco que ver con cualquier explicación mecanicista. Es aquí donde el espontaneísmo entra en juego. Podría pensarse que la teoría «espontaneísta» afirma, simplemente, la imposibilidad de *prever* el curso de un proceso revolucionario dada la complejidad y variedad de formas que éste adopta. Pero esta explicación no es suficiente, ya que lo que está en juego no es tan sólo la complejidad y variedad propias de una *dispersión* de luchas, cuando es contemplada desde el punto de mira de un analista o un dirigente político, sino también la constitución *de la unidad* del sujeto revolucionario a partir de dicha complejidad y variedad. Esto sólo ya nos muestra que, al intentar determinar el sentido del «espontaneísmo» luxemburguiano, debemos concentrarnos no sólo en la pluralidad de las formas de lucha, sino también en las relaciones que éstas establecen entre sí y en los efectos unificantes que se siguen de las mismas. Y aquí el mecanismo de esa unificación está claro: en una situación revolucionaria es imposible *fixar el sentido literal* de cada lucha parcial, porque cada una de ellas es desbordada en su literalidad y pasa a representar, en la conciencia de las masas, un simple momento de una lucha más global contra el sistema. Es así que, mientras en un período de estabilidad la conciencia de clase del obrero —como conciencia global constituida en torno a sus «intereses históricos»— es «teórica» y «latente», en una situación revolucionaria pasa a ser «práctica» y «activa». Esto significa que, en una situación revolucionaria, el sentido de toda movilización aparece, por así decirlo, desdoblada:

aparte de sus reivindicaciones literales específicas cada movilización representa al proceso revolucionario como conjunto; y estos efectos totalizantes son visibles en la sobredeterminación [12] de unas luchas por otras. Ahora bien, esto no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo: el desbordamiento del significante por el significado⁵. *La unidad de la clase obrera es, por tanto, una unidad simbólica*. Este es, sin duda, el punto más alto del análisis luxemburguiano, el que establece un máximo de distancia con los teóricos ortodoxos de la Segunda Internacional (para quienes la unidad de la clase está dictada, simplemente, por las leyes de la infraestructura). Aunque en muchos otros análisis del período se prevé un lugar para lo contingente, para lo que excede el momento de la teorización «estructural», en pocos textos como en el de Rosa Luxemburgo se avanza más en la determinación de los mecanismos específicos de esta contingencia y en la extensión acordada a sus efectos prácticos⁶.

Por un lado, pues, el análisis de Rosa Luxemburgo ha multiplicado los puntos de antagonismo y formas de lucha —los que, desde

⁵ Cf. T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, 1977. «[...] Podría decirse que hay condensación cada vez que un solo significante nos induce al conocimiento de más de un significado; o más simplemente: cada vez que el significado es más abundante que el signifiante. Es así que ya definía al símbolo el gran mitólogo alemán Creuzer: por «la inadecuación del ser y de la forma y por el desbordamiento del contenido en comparación con su expresión [...]», p. 291.

⁶ Si la obra de Rosa Luxemburgo es el punto más alto en la elaboración teórica del mecanismo de la huelga de masas, esta última fue postulada como forma fundamental de lucha por el conjunto de la *Neue Linke*. Véase, por ejemplo, A. Pannekoek, «Marxist theory and revolutionary tactics», en A. Smart (comp.), *Pannekoek and Gorter's Marxism*, Londres, 1978, pp. 50-73.

ahora, podemos comenzar a llamar *posiciones de sujeto*— hasta el punto de hacer estallar toda capacidad de control y planificación por parte de una dirección sindical o política; por otro lado, ha propuesto a la sobredeterminación simbólica como mecanismo concreto de unificación de las mismas. Aquí, sin embargo, comienzan los problemas, ya que para Rosa Luxemburgo la unidad que se constituye como resultado de este proceso es una unidad muy precisa: es una *unidad de clase*. Ahora bien, no hay nada en la teoría del espontaneísmo que asegure lógicamente esta conclusión. Al contrario, la lógica misma del espontaneísmo parecería implicar que el tipo de sujeto unitario resultante debería ser, en gran medida, indeterminado. En el caso del Estado zarista, si la condición de la sobredeterminación de los puntos de antagonismo y luchas diversa es el contexto político represivo, ¿por qué los límites de clase no pueden ser desbordados y resultar en la construcción [13]ción de sujetos parcialmente unificados cuya determinación fundamental sea una determinación popular, por ejemplo, o una determinación democrática? Incluso en el texto de Rosa Luxemburgo, Y pese a la rigidez dogmática de la autora, para quien todo sujeto tiene que ser un sujeto de clase, en varios puntos se muestra el desbordamiento de las categorías clasistas. «A través de toda la primavera de 1905 y hasta mediados del verano, fermentó en el conjunto del imperio una huelga económica ininterrumpida de la casi totalidad del proletariado contra el capital —una lucha que absorbió por un lado todas las profesiones pequeñoburguesas y liberales— Y que, por el otro, se extendió a los servidores domésticos, a los oficiales menores de policía e incluso al estrato del lumpenproletariado, y simultáneamente se expandió de la ciudad a la campaña e incluso golpeó a las puertas de

23

hierro de los cuarteles»⁷.

Repárese en el sentido de nuestra pregunta: si la unidad de la clase obrera fuera un dato infraestructural constituido *fuera* del proceso de sobredeterminación revolucionaria, la pregunta acerca del carácter clasista del sujeto revolucionario no surgiría. Por el contrario, Lucha política y Lucha económica serían expresiones simétricas de un sujeto clasista constituido con anterioridad a las luchas mismas. Pero si la unidad es ese proceso de sobredeterminación, hay que proveer una explicación independiente de por qué habría una superposición necesaria entre subjetividad política y posiciones de clase. Aunque Rosa Luxemburgo no provee esta explicación —en realidad, ni siquiera percibe el problema— está claro, dado el trasfondo de su pensamiento, cuál hubiera sido ésta: la afirmación del carácter necesario de las leyes objetivas del desarrollo capitalista, que conducen a la proletarianización creciente de los sectores medios y del proletariado. Con la cual los efectos renovadores de la lógica del espontaneísmo aparecen, desde el comienzo, estrictamente limitados⁸. [14]

⁷ R. Luxemburgo, ob. cit., p. 30.

⁸ Recientemente una serie de estudios han discutido el carácter fatalista o no del espontaneísmo luxemburguiano. En nuestra opinión estos estudios han puesto excesivo énfasis en un problema relativamente secundario como lo es la alternativa entre colapso mecánico e intervención consciente de la clase. La afirmación de que el capitalismo se derrumbará mecánicamente es tan absurda que, hasta donde sabemos, no ha sido sostenida por nadie. El problema decisivo es, en cambio, el de saber si el sujeto de la Lucha anticapitalista constituye o no su identidad en el interior de las relaciones de producción capitalista y como resultado exclusivo de las leyes que gobiernan a dicho modo de producción. Y la posición de Rosa Luxemburgo a este respecto es inequívoca-[14] mente afirmativa. Por tanto, las afirmaciones acerca de la

24

Limitados, sin duda, en tanto el área en que operan es sumamente circunscripta. Pero limitados también en un segundo y más importante sentido, en tanto la lógica del espontaneísmo y la lógica de la necesidad no confluyen como dos principios distintos y positivos a explicar determinadas situaciones históricas, sino como dos lógicas antitéticas que sólo interactúan entre sí a través de la limitación recíproca de sus efectos. Observemos con atención el punto en que estas dos lógicas divergen. La lógica del espontaneísmo es una lógica del símbolo en tanto opera, precisamente, a través de la subversión de todo sentido literal. La lógica de la necesidad es una lógica de lo literal: opera a través de fijaciones que, justamente por ser necesarias, establecen un sentido que elimina cualquier variación contingente. Pero en ese caso la relación entre ambas lógicas es una relación de fronteras, que pueden expandirse en una u otra dirección, pero que no logran nunca superar el dualismo irreductible que se ha introducido en el análisis.

En realidad, asistimos aquí a la emergencia de un *doblo vacío*. Vista desde la categoría de «necesidad», la dualidad de lógicas se confunde con la oposición determinable/indeterminable; es decir, que

inevitableidad del socialismo no son simples concesiones a la retórica de la época, o la resultante de una necesidad psicológica, como Geras sostiene (Cf. N. Geras, *The legacy of Rosa Luxemburgo*, Londres, 1976, p. 36), sino el punto nodal fundamental que da sentido a toda su estructura teórica y estratégica. Porque el advenimiento del socialismo tiene que explicarse para Rosa Luxemburgo a partir de la *lógica del desarrollo capitalista*, el sujeto revolucionario sólo puede ser la clase obrera. (Sobre la adhesión dogmática de R. Luxemburgo a la teoría de la pauperización de Marx como fundamento de la determinación revolucionaria de la clase obrera, véase G. Badia, «L'analisi dello sviluppo capitalistico in Rosa Luxemburgo», *Annali*, Istituto G. Feltrinelli, Milán, p. 257).

señala tan sólo los límites de operatividad de dicha categoría. Pero lo mismo ocurre desde el punto de vista del espontaneísmo: el campo de la «necesidad histórica» se presenta como límite a la operación de lo simbólico. Los *límites* son en realidad limitaciones. Si la especificidad de la limitación de efectos no es inmediatamente evidente, es porque se la piensa como confluencia de dos principios explicativos positivos y diferentes, ambos válidos en sus áreas respectivas, y no como lo que cada uno de ellos es: el reverso puramente negativo del otro. Con esto el doble vacío que el dualismo crea resulta invisible. Pero hacer invisible un vacío no significa, desde luego, llenarlo. [15]

Antes de estudiar los avatares de ese doble vacío podemos, por un instante, instalarnos en él y practicar el único juego al que nos autoriza el movimiento de las fronteras que separan a las dos lógicas opuestas. Si ampliamos el área correspondiente a la necesidad histórica, el espectáculo que surge es una alternativa bien conocida: o bien el capitalismo conduce a través de sus leyes necesarias a la proletarianización y a la crisis; o bien esas leyes necesarias no operan en la dirección esperada, en cuyo caso, siguiendo la lógica misma del discurso Luxemburguiano, la fragmentación entre las distintas posiciones de los sujetos deja de ser un «producto artificial» del Estado capitalista y adquiere caracteres permanentes. Es el juego suma-cero de todas las concepciones economicistas y reduccionistas. Si, por el contrario, movemos la frontera en el sentido opuesto, al punto que la identidad clasista de los sujetos políticos pierda su carácter necesario, el espectáculo que surge ante nuestros ojos no tiene nada de imaginario: es el espectáculo de las formas originales de sobre-determinación que han asumido las luchas sociales en el Tercer Mundo, con la construcción de

identidades políticas que tienen poco que ver con estrictos límites de clases; es el surgimiento del fascismo, que quebrantaría brutalmente la ilusión en el carácter necesario de ciertas articulaciones clasistas; son las nuevas formas de lucha en los países del capitalismo avanzado, donde en las últimas décadas hemos asistido a la constante emergencia de nuevos tipos de subjetividad política que cortan transversalmente las categorías de la estructura económica y social. El concepto de «hegemonía» surgirá precisamente en un contexto dominado por la experiencia no sólo de la fragmentación, sino también de la indeterminación de las articulaciones entre distintas luchas y posiciones de sujeto, y como intento de proveer una respuesta socialista en un universo político-discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de «necesidad» al horizonte de lo social. Frente a aquellos intentos de responder a la crisis de un monismo esencialista a través de una proliferación de dualismos —voluntad/determinismo; ciencia/ética; individuo/colectividad; causalidad/teleología— la teoría de la hegemonía elaborará su respuesta sobre la base de desplazar el terreno que hacía posible la alternativa monismo/dualismo.

Un último punto antes de abandonar a Rosa Luxemburgo. La limitación de efectos que las «leyes necesarias» operan en su discurso funciona también en otra dirección importante: como limitación de las conclusiones políticas que podían derivarse de las «tendencias observables», en el capitalismo avanzado. [16] La función de la teoría no era la de elaborar intelectualmente las tendencias observables a la fragmentación y a la dispersión, sino, al contrario, garantizar el carácter transitorio de dichas tendencias. Hay así una escisión entre «teoría» y «práctica» que es claramente el síntoma de una crisis. Esta crisis —de

la que la emergencia del marxismo ortodoxo constituye una de las respuestas— es el punto de partida de nuestro análisis. Pero esto requiere ubicarnos en un punto anterior a la misma para determinar cuál era el paradigma que había entrado en crisis. Para esto contamos con un documento excepcional por su claridad y sistematicidad: el comentario de Kautsky, de 1892, al programa de Erfurt, que constituyó el manifiesto liminar de la socialdemocracia alemana⁹.

EL GRADO CERO DE LA CRISIS

La lucha de clases es un típico documento kautskiano, que presenta una unidad inescindible entre teoría, historia y estrategia¹⁰. Leído desde la perspectiva actual, nos resulta, desde luego, extremadamente ingenuo y simplista. Es necesario indagar, sin embargo, las varias dimensiones de esta simplicidad porque ellas nos permiten entender, a la vez que los rasgos estructurales del paradigma en cuestión, las razones que habían de conducir a su crisis a fines de siglo.

El paradigma es simple, en un sentido primero y literal, por cuanto Kautsky nos presenta, de modo perfectamente explícito, una teoría

⁹ K. Kautsky, *The class struggle*, Nueva York, 1971.

¹⁰ «[...] El objetivo de toda su batalla (de Kautsky) contra el revisionismo había de ser el de preservar una concepción del programa entendido no como conjunto de reivindicaciones políticas determinadas, destinadas a establecer la iniciativa del partido en fases específicas de lucha, y como tales modificables de tanto en tanto, sino como un bloque indisoluble de teoría y política, en el interior del cual los dos términos perdían sus respectivos campos de autonomía y el marxismo pasaba a ser la ideología finalística del proletariado.» (L. Paggi, «Intelectuali, teoria e partito nel marxismo della Seconda Internazionale», Introducción a M. Adler, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, 1974.)

de la creciente *simplificación* de la estructura social y de los antagonismos en el interior de la misma. La sociedad capitalista avanza hacia una creciente concentración de la propiedad y la riqueza en manos de unas pocas empresas; hay una rápida proletarización de los más diversos estratos sociales y categorías profesionales y una creciente pauperización de la clase obrera. Esta pauperización y las leyes necesarias del desarrollo capitalista que están en su origen impiden una real autonomización de esferas y funciones en el interior de la clase obrera: la lucha económica sólo puede tener éxitos modestos y precarios, lo que conduce a la subordinación *de facto* de la organización sindical a la organización partidaria, única que puede modificar sustancialmente la situación del proletariado a través de la conquista del poder político. Los diversos momentos estructurales o instancias de la sociedad capitalista tampoco tienen ningún tipo de autonomía relativa. El Estado, por ejemplo, es presentado en términos del más burdo instrumentalismo. En este primer sentido, por tanto, la simplicidad del paradigma kautskiano consiste en una simplificación del sistema de diferencias estructurales constitutivo de la sociedad capitalista.

Pero el paradigma kautskiano es también simple en un segundo sentido —menos frecuentemente señalado, pero de una importancia capital para nuestro análisis. En éste segundo sentido se trataría no tanto de la reducción del número de diferencias estructurales pertinentes, cuanto de la fijación, para cada una de ellas, de un *sentido único* concebido como localización precisa en el seno de una totalidad. En el primer sentido el análisis de Kautsky era simplemente economicista y reductivo; pero si ése fuera el problema, el correctivo se limitaría a

29

plantear las «autonomías relativas» de lo político y lo ideológico, y a una complejización que operaría como multiplicación de instancias en el interior de una topografía de lo social. *Pero cada una de estas instancias o momentos estructurales tendría una identidad tan fija y única como las instancias del paradigma kautskiano. Es en esta unicidad de sentido* donde reside la segunda forma de simplicidad a que nos refiriéramos. Observemos cómo Kautsky presenta la relación entre lucha económica y lucha política: «En ocasiones se ha intentado oponer la lucha política a la lucha económica y declarar que el proletariado debería prestar atención exclusiva a una o a otra. El hecho es que las dos no pueden ser separadas. La lucha económica requiere derechos políticos, y éstos no caerán del cielo. Para asegurarlos y mantenerlos es necesaria la más vigorosa acción política. Por otra parte la lucha política es, en último análisis, una lucha económica»¹¹. También Rosa Luxemburgo planteaba la unidad entre los dos tipos de lucha, pero en su caso se partía de una *diversidad inicial* y la unidad era una [18] *unificación*, el resultado de una sobreeliminación de elementos disímiles sin ninguna forma de articulación *fijsible a priori*; en el caso de Kautsky, en cambio, la unidad de la clase obrera es el punto de partida: es por un cálculo económico que la clase obrera lucha en el plano político. Podemos pasar de una lucha a la otra en términos de una mera transición lógica. En el caso de Rosa Luxemburgo el sentido de cada lucha no era único: según hemos visto, se desdoblaba en una segunda dimensión simbólica; tampoco era *fijo*, porque dependía de articulaciones variables que en su perspectiva espontaneísta rechazaban —dentro de los límites que señalaríamos— toda determinación

¹¹ K. Kautsky, ob. cit., pp. 185-6.

30

apriorística. Kautsky, en cambio, simplifica el significado de todo elemento o antagonismo social al reducirlo a una localización estructural específica, fijada de antemano por la lógica del modo de producción capitalista. La historia del capitalismo consiste, así, en *puras relaciones de interioridad*. Podemos pasar de la clase obrera a los capitalistas, de la esfera económica a la esfera política, de la manufactura al capitalismo monopolista, sin que necesitemos apartarnos un instante de la racionalidad e inteligibilidad internas de un sistema cerrado. El capitalismo nos es presentado, ciertamente, como actuando sobre una realidad social exterior a sí mismo, pero el papel de esta última se limita a disolverse al entrar en contacto con aquél. El capitalismo cambia, pero este cambio no es sino el despliegue de sus tendencias y contradicciones endógenas. Aquí la lógica de la necesidad no es limitada por nada: esto es lo que hace del texto de Kautsky un texto anterior a la crisis.

Finalmente, la simplicidad está presente en una tercera dimensión: en cuanto al papel propio de la teoría. Hay un rasgo de este temprano texto kautskiano que nos sorprende si lo comparamos con otros de la tradición marxista anterior o posterior, y es que no se presenta como una intervención destinada a desentrañar el sentido latente de la historia, sino como la sistematización y generalización de una experiencia transparente, que está a la vista de todo el mundo. No hay jeroglífico social que debelar y, por tanto, hay una perfecta adecuación entre las teorías y las prácticas del movimiento obrero. Adam Przeworski ha mostrado la peculiaridad del texto kautskiano en lo que se refiere a la constitución de la unidad de la clase: mientras que los textos marxistas, a partir de la *Miseria de la Filosofía*, planteaban la

unidad entre inserción económica y organización política de la clase como un proceso no acabado —éste era el hiato que intentaba llenar la distinción entre [19] «clase en sí» y «clase para sí»—, Kautsky presenta a la clase obrera como habiendo completado su formación unitaria. «Parecería que Kautsky haya creído que, hacia 1890, la formación del proletariado como clase era un *fait accompli*; ya se habría constituido como clase y permanecería como tal en el futuro. Al proletariado organizado sólo le restaba encaminarse a su misión histórica, y el partido debía tan sólo participar en su realización»¹². De la misma manera, cuando Kautsky habla de proletarización y pauperización crecientes, de las crisis inevitables del capitalismo, o del necesario advenimiento del socialismo, no parece estar hablando de tendencias potenciales que sólo se revelan al análisis, sino de realidades empíricas observables en los dos primeros casos y de una transición de corto plazo en el tercero. Pese a que su discurso está dominado por la categoría de *necesidad*, la función de ésta no es la de instituirse en garante de un sentido trascendente a la experiencia, sino la de sistematizar a esta última.

En realidad, la combinación de elementos que está a la base de esta simplicidad y optimismo, pese a ser presentada como parte de un proceso universal de constitución de la clase obrera, era tan sólo la coronación de un proceso histórico muy específico: el de formación de la clase obrera *alemana*. La autonomía política de la clase obrera alemana era, en primer lugar, el resultado, de dos fracasos: fracaso de la burguesía alemana posterior a 1849, que no logra constituirse en

¹² A. Przeworski, «Proletariat into a class. The process of class formation from Karl Kautsky's *The class struggle to recent controversies*», *Politics and Society*, 7, 1977.

fuerza hegemónica de un movimiento liberal-democrático, y fracaso del lassallismo en su intento de integración corporativa de la clase obrera al Estado bismarckiano. En segundo lugar, la gran depresión 1873-96 y la inseguridad económica de todos los estratos sociales que la acompañó, alimentaba un optimismo generalizado respecto a la inminencia del derrumbe capitalista y de la revolución proletaria. En tercer lugar, la complejidad estructural de la clase obrera era débil: los sindicatos eran incipientes y subordinados política y financieramente al partido; en el contexto de un veintenio de depresión las perspectivas de mejoras obreras a través de la acción sindical se presentaban como sumamente limitadas. La Comisión General de los sindicatos alemanes, constituida en 1890, sólo logrará imponer su hegemonía sobre el movimiento obrero con dificultad, en medio de la re-[20]sistencia de los poderes sindicales locales y del escepticismo general de la socialdemocracia¹³.

En estas condiciones la autonomía de la clase, su unidad y el colapso del sistema capitalista, se presentaban casi como datos de la experiencia. Estos eran los parámetros de lectura que daban su acepta-

¹³ En el Congreso de Colonia del SPD en 1893, por ejemplo, Legien protestaba contra afirmaciones del *Vormärz*, según las cuales «la lucha por el poder político permanece en todo momento como la más importante, mientras que la lucha económica encuentra a los obreros siempre divididos, y cuanto más desoladora es la situación, tanto más aguda y dañosa se hace la división. La pequeña lucha tendría ciertamente también sus ventajas, pero éstas serían de importancia secundaria para el objetivo final del partido. ¿Estas argumentaciones de un órgano del partido, son adecuadas para atraer al movimiento a los obreros indiferentes? Lo dado seríanamente». Tomado de la antología de documentos sobre la relación partido-sindicatos, de N. Benvenuti, *Partito e sindacati in Germania (1880-1914)*, Milán, 1981, pp. 70-71.

bilidad al discurso kautskiano. Pero ésta era una situación estrictamente alemana —o típica al menos de ciertos países europeos en los que la burguesía liberal era débil— y no correspondía ciertamente a los procesos de formación de la clase obrera en aquellos países donde existía una fuerte tradición liberal: Inglaterra; democrático-jacobina: Francia, o donde las identidades étnicas y religiosas predominaban sobre las de clase: Estados Unidos. Pero como, según la Vulgata marxista, la historia avanzaba hacia una simplificación creciente de los antagonismos sociales, esta situación de extremo aislamiento obrero adquiriría el prestigio de un paradigma hacia el cual las otras situaciones nacionales tenían que convergir y respecto al cual eran tan sólo aproximaciones insuficientes¹⁴.

El fin de la depresión acarreo el comienzo de la crisis de este paradigma. La transición hacia el «capitalismo organizado» y el *boom* que le acompañó —que había de prolongarse hasta 1914— tornó inciertas las perspectivas de una «crisis general del capitalismo». En las nuevas condiciones, tuvo lugar una oleada de luchas económicas exitosas por parte de los sindicatos, los cuales consolidaron su poder organizativo y su influencia en el seno de la socialdemocracia.

¹⁴ Esta forma de aproximarse al problema de la unidad de la clase, según el cual las desviaciones respecto a un paradigma son conceptualizadas en términos de «obstáculos» e «impedimentos» contingentes respecto a la plena vigencia del mismo, sigue dominando ciertas tradiciones historiográficas. Mike Davis, por ejemplo, en un artículo estimulante y pleno de interés («Why the us working class is different», *New Left Review*, núm. 123, septiembre-octubre, 1980), a la par que muestra las especificidades del proceso de formación de la clase obrera norteamericana, conceptualiza dichas especificidades como desviaciones respecto a un módulo que, en algún momento de la historia, terminará por imponerse.

Pero en este punto comenzó también una tensión constante, en el interior del partido, entre sindicatos y dirección política, que tornó crecientemente problemáticas tanto la unidad de la clase como su determinación socialista. En realidad, se estaba asistiendo en todas las áreas sociales a una *autonomización de esferas*, que implicaba que cualquier tipo de unidad sólo podía lograrse a través de formas inestables y complejas de articulación. Desde esta nueva perspectiva, la secuencia simple y aparentemente lógica de los distintos momentos estructurales del paradigma kautskiano de 1892 aparecía seriamente cuestionada. Y como la relación entre teoría y programa era una relación de implicación total, la crisis política se desdobló en una crisis teórica. En 1898, Thomas Masaryk acuñará una expresión que pronto habría de popularizarse: la «crisis del marxismo».

Esta crisis, que constituirá el trasfondo de todos los debates marxistas desde fines del siglo hasta la guerra, aparece dominada por dos momentos fundamentales: la nueva conciencia de la opacidad de lo social, de las complejidades y resistencias de un capitalismo crecientemente organizado; y la fragmentación de las distintas posiciones de los agentes sociales respecto a la unidad que, de acuerdo al paradigma clásico, hubiera debido existir entre las mismas¹⁵. En un famoso pasaje de una carta a Lagardelle, Antonio Labriola afirmaba, al comienzo del debate en torno al revisionismo: «En verdad, por detrás de todo este rumor de disputa, hay una cuestión grave y fundamental: las esperan-

¹⁵ Debemos aclarar que cuando hablamos de «fragmentación» o «dispersión» es siempre desde el punto de vista de un discurso que postula la unidad de los elementos dispersos y fragmentados. Considerada al margen de todo discurso, la aplicación de términos tales como «dispersión» o «fragmentación» carece de sentido.

zas ardientes, vivisimas, precoces de hace algunos años —aquellas expectativas de detalles y contornos demasiado precisos— vienen ahora a chocar contra la más complicada resistencia de las relaciones económicas y contra los engranajes más complejos del mundo político»¹⁶.

Sería erróneo ver en esta crisis tan sólo un momento pasajero; por el contrario, a partir de ella el marxismo perdió definitivamente la inocencia. A medida que el paradigma marxista se vio sometido a la «presión estructural» de situaciones cada vez más atípicas desde el punto de vista de la secuencia de sus categorías, encontró cada vez más difícil reducir las relaciones sociales a momentos estructurales internos a aquéllas. Una proliferación de cesuras y discontinuidades pasan, a partir de entonces, a quebrantar la unidad de un discurso que se consideraba profundamente monista. El problema del marxismo a partir de entonces habrá de ser el de *cómo pensar esas discontinuidades* y, a la vez, el de las *formas de reconstrucción* de la unidad de los elementos heterogéneos y dispersos. Las transiciones entre distintos momentos estructurales habían perdido su transparencia lógica originaria y mostraban la opacidad de relaciones contingentes y trabajosamente construidas. Es en la forma de concebir a este momento relacional —cuya importancia crece en la misma medida en que su naturaleza pasa a ser menos evidente— donde reside la especificidad de las distintas respuestas a la crisis del paradigma, que pasaremos ahora a analizar.

¹⁶ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, 1968, p. 302.

PRIMERA RESPUESTA A LA CRISIS: LA CONSTITUCIÓN
DE LA ORTODOXIA MARXISTA

La ortodoxia marxista, tal como se constituye en Kautsky y Plejánov, no es la simple continuación del marxismo clásico. Es una inflexión muy particular de este último, caracterizada por el nuevo papel que se le asigna a la teoría. Esta ya no cumple —como en el texto kautskiano de 1892— la función de sistematizar tendencias históricas observables, sino la de erigirse en garantía de una futura coincidencia entre estas tendencias y el tipo de articulación social postulado por el paradigma marxista. Es decir, que el campo de constitución de la ortodoxia es el campo de una escisión creciente entre teoría marxista y práctica política de la socialdemocracia. Esta escisión encuentra el terreno de superación, para la ortodoxia, en las leyes de movimiento de la infraestructura, que aseguran a la vez el carácter pasajero de las tendencias presentes y la futura reconstitución revolucionaria de la clase obrera —y que son garantizadas por la ciencia marxista.

Veamos, en tal sentido, la posición de Kautsky acerca de la relación entre partido y sindicatos, en el curso de su polémica con los teóricos del movimiento sindical¹⁷. Kautsky es perfectamente consciente de las fuertes tendencias a la fragmentación [23] que operan en el seno de la socialdemocracia alemana —surgimiento de una aristocracia obrera; oposición entre obreros sindicalizados y no sindicalizados; intereses contrapuestos de distintas categorías salariales; política consciente de la burguesía tendente a la división de la clase obrera;

¹⁷ Los principales escritos de Kautsky sobre esta cuestión están reunidos en la antología de Benvenuti, ob. cit.

presencia de masas de obreros católicos sometidos a un populismo de Iglesia que los aleja de los socialdemócratas, etc. Es también consciente de que cuanto más predominan los *intereses materiales* inmediatos, más se afirman estas tendencias a la fragmentación y que, por tanto, la mera acción sindical no garantiza ni la unidad ni la determinación socialista de la clase obrera¹⁸. Estas últimas sólo pueden consolidarse si se subordinan al *Endziel*, al objeto socialista final, y esto supone la subordinación de la lucha económica a la lucha política y, por tanto, de los sindicatos al partido¹⁹. Pero el partido sólo puede representar esta instancia totalizante en la medida en que es el depositario de la ciencia —es decir, de la teoría marxista—. El hecho evidente de que la clase obrera no se orientaba en una dirección socialista —de lo que el caso del sindicalismo inglés constituía un ejemplo clamoroso y que a principios de siglo ya no podía ser ignorado— lleva a Kautsky a asegurar a los intelectuales aquel nuevo papel privilegiado que había

¹⁸ «La naturaleza de los sindicatos no está, por tanto, definida desde el comienzo. Pueden llegar a ser un instrumento de la lucha de clases, pero pueden llegar a ser también un freno para esta última», Kautsky, ob. cit., p. 186.

¹⁹ «El partido busca [...] alcanzar un objetivo que liquide de una vez por todas la explotación capitalista. Respecto a este objetivo final el trabajo sindical, pese a su indispensabilidad e importancia, puede ser bien definido como un trabajo de Sísifo, no en el sentido de un trabajo inútil, sino de un trabajo que no concluye jamás y que debe ser siempre recommenzado.

De todo esto resulta que allí donde existe un partido socialdemócrata fuerte y tenido en consideración, él tiene la posibilidad, mucho más fácilmente que los sindicatos, de establecer la línea necesaria para la lucha de clases y, por esto, también de indicar la dirección en la cual deben moverse las organizaciones proletarias individuales que no hacen parte directamente del partido; de tal modo puede ser salvaguardada la indispensable unidad de la lucha de clases.» Kautsky, ob. cit., p. 195.

de tener tanta influencia sobre el *Qué hacer?* de Lenin. Y esta mediación intelectual —si bien reducida en sus efectos por cuanto, de acuerdo a la fórmula espinoziana, su única libertad consiste en ser conciencia de la necesidad— implica la emergencia de un nuevo nexo articulante que no puede ser simplemente referido a la cadena de la necesidad histórica monísticamente concebida. [24]

La grieta abierta en la identidad de la clase, la creciente dislocación entre las distintas posiciones de sujeto de los obreros, sólo serán superadas por un futuro movimiento de la infraestructura, cuyo advenimiento está garantizado por la ciencia marxista. En consecuencia, todo depende de la capacidad predictiva de esta ciencia y del carácter necesario de estas predicciones. No en vano la categoría de «necesidad» tiene que ser afirmada cada vez con mayor virulencia. Es sabido cómo esa «necesidad» fue concebida por la Segunda Internacional: como una necesidad natural, fundada en la asimilación entre marxismo y darwinismo. La influencia darwiniana ha sido con frecuencia presentada como sustituto, en el marxismo vulgar, de la dialéctica hegeliana; pero la verdad es, por el contrario, que en la concepción ortodoxa hegelianismo y darwinismo se combinaron para formar un híbrido que pudiera satisfacer los requerimientos estratégicos. El darwinismo por sí sólo no ofrece «garantías del futuro»: la selección natural no opera en un sentido predeterminado desde el comienzo²⁰. Es

²⁰ Cf. las observaciones de Lucio Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Roma, 1980, pp. 173-6. Y Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, París, 1970 [El azar y la necesidad, Barcelona, Barral, 9.ª ed., 1977] señala: «queriendo fundar sobre las leyes de la propia naturaleza el edificio de sus doctrinas sociales, Marx y Engels han debido, ellos también, hacer uso, pero más clara y deliberadamente que Spencer, de la "proyección

sólo si se añade al darwinismo una teleología de tipo hegeliano —totalmente incompatible con él— que es posible presentar a un proceso evolutivo como garantía de transacciones futuras.

Esta concepción de la unidad de la clase como unidad futura asegurada por la acción de leyes ineluctables producía efectos a varios niveles: en cuanto al tipo de articulación atribuido a las distintas posiciones de sujeto; en cuanto a la forma de tratar las diferencias inasimilables al paradigma; y en cuanto a la estrategia de análisis de los acontecimientos históricos. Respecto al primer punto, es claro que si el sujeto revolucionario constituye su identidad clasista al nivel de las relaciones de producción²¹, su presencia a otros niveles sólo puede ser [25] de *exterioridad* y debe adoptar la forma de «representación de intereses». El campo de la política sólo puede ser una superestructura en la medida en que es un campo de lucha entre agentes cuya identidad, concebida bajo la forma de «intereses», se ha constituido en otro plano. Esta identidad esencial estaba, pues, *fijada* de una vez para

animista" [...] El postulado de Hegel: que las leyes más universales que gobiernan el universo en su evolución son de orden dialéctico, encuentra su lugar en el interior de un sistema que no reconoce realidad permanente más que al espíritu [...] Pero conservar estas "leyes" subjetivas como tales, para hacerlas gobernar un universo puramente material es efectuar la proyección animista en toda su claridad, con todas sus consecuencias, comenzando por el abandono del postulado de objetividad», pp. 46-7.

²¹ Esto no está en contradicción con nuestra afirmación anterior de que para Kautsky los intereses materiales inmediatos no pueden constituir la unidad e identidad de la clase. Lo que ocurre es que la instancia «científica», como momento separado, es la que determina la totalidad de las implicaciones de esa inserción en el proceso productivo. La ciencia, por tanto, *reconoce* los intereses, de los que la parcialidad de los distintos fragmentos de clase no tienen conciencia plena.

siempre, como un dato invariable, respecto a las distintas formas de representación —políticas e ideológicas— en las que la clase obrera entraba²².

En segundo lugar, esta problemática reduccionista trataba las diferencias inadmisibles a sus categorías mediante dos tipos de argumento: los que podemos llamar *argumento de apariencia* y *argumento de contingencia*. Argumento de apariencia: todo lo que se presenta como diferente puede ser reducido a identidad. Este argumento puede adoptar dos formas: o bien la apariencia es un mero artificio de ocultamiento, o bien es una forma necesaria de manifestación de la esencia. (Ejemplo de la primera forma: «el nacionalismo es una pantalla que oculta los intereses de la burguesía»; ejemplo de la segunda: «el Estado liberal es una forma política necesaria del capitalismo».) Argumento de contingencia: un sector o categoría social es efectivamente irreducible a las identidades postuladas como centrales a una forma de sociedad, pero su marginalidad respecto a la línea fundamen-

²² Esto, obviamente, simplificaba el problema del cálculo en una situación en que la claridad y transparencia de los intereses reducía el problema de las estrategias a las condiciones ideales de una «*rational choice*». Michel de Certeau afirmaba recientemente: «Denomino “estrategia” al cálculo de las relaciones de fuerza que resulta posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad (un propietario, una empresa, una ciudad, una institución científica) es aislable de un “ambiente” [...] La racionalidad política, económica y científica se construye sobre este modelo estratégico. Denomino, por el contrario “táctica” a un cálculo que no puede contar sobre algo propio, ni por tanto sobre una frontera que distinga al otro como [totalidad visible.】 *L'invention du quotidien*, París, 1980, vol. i, pp. 20–21. A la luz de esta distinción está claro que, en la medida en que los «intereses» de los sujetos kautskianos son transparentes, todo cálculo es de naturaleza estratégica.

tal del desarrollo histórico nos permite desdenarlo como irrelevante. (Ejemplo: «el capitalismo conduce a la proletarización de las clases medias y del campesinado y, por consiguiente, podemos ignorar a aquellos sectores y concentrar nuestra estrategia en el conflicto burguesía/proletariado».) En el argumento de contingencia la identidad es así [26] reencontrada en una totalidad diacrónica —es decir, en una sucesión necesaria de estadios que permite dividir la realidad social presente en fenómenos contingentes y necesarios en términos del estadio que, de acuerdo a la teoría, se aproxima a su madurez. La historia es, así, la progresiva concretización de lo abstracto, la aproximación a una pureza paradigmática que se presenta como sentido y dirección del proceso.

Finalmente, en tanto que analítica del presente, el paradigma ortodoxo postula una estrategia de *reconocimiento*. En la medida en que el marxismo pretende conocer —en sus determinaciones esenciales— el curso ineluctable de la historia, entender un acontecimiento presente sólo puede consistir en identificarlo como momento en una sucesión temporal fijada *a priori*. De ahí discusiones tales como: ¿es la revolución del año *x* en el país *z* la revolución democrático-burguesa? O ¿qué formas habrá de adoptar la transición al socialismo en tal o cual país?

Las tres áreas de efectos que hemos analizado presentan, pues, un rasgo común: la reducción de lo concreto a lo abstracto. Las diversas posiciones de sujeto se reducen a manifestaciones de una posición única; la pluralidad de diferencias son o bien reducidas o bien deshechadas como contingentes; el sentido del presente es debelado a través de su localización en una sucesión apriorística de etapas. Es precisamente porque lo concreto es así reducido a lo abstracto que la

historia, la sociedad y los agentes sociales tienen, para la ortodoxia, una esencia que opera como principio de unificación de los mismos. Y como esta esencia no es inmediatamente visible, se hace necesario distinguir entre una *superficie* o apariencia de la sociedad y una *realidad subyacente* a la misma y a la que —cualquiera sea la complejidad del sistema de mediaciones— debe necesariamente remitirse el sentido último de toda presencia concreta.

Es clara la concepción estratégica que podía derivarse de esta visión del curso del capitalismo. El sujeto de la estrategia era, desde luego, el partido obrero. Kautsky rechazaba con vigor la concepción revisionista de un «partido popular», ya que ella involucraba, según él, la transferencia de los intereses de otras clases al interior del partido obrero y, por consiguiente, la pérdida del carácter revolucionario del movimiento. El pretendido radicalismo de su posición era, sin embargo, la pieza esencial de una estrategia fundamentalmente conservadora²³; [27] estando fundado en el rechazo de todo compromiso o alianza y en el desarrollo de un proceso cuyo desenlace no dependía de iniciativas políticas, dicho radicalismo conducía al quietismo y a la espera. Propaganda y organización eran las dos tareas esenciales —en realidad únicas— del partido. La propaganda no tendía a la formación de una «voluntad popular» más amplia sobre la base de ganar nuevos sectores a la causa socialista, sino, esencialmente, a un reforzamiento de la identidad obrera; en cuanto a la organización, su expansión no significaba una participación política creciente en una variedad de frentes, sino la construcción de un *ghetto* en el que la clase obrera llevara una

existencia segregada y centrada en sí misma. Esta progresiva institucionalización del movimiento correspondía bien a una concepción según la cual la crisis final del sistema capitalista vendría del propio trabajo que la burguesía llevaba a cabo en la dirección de su ruina, en tanto que a la clase obrera sólo le correspondía prepararse para intervenir en el momento apropiado. Desde 1881 Kautsky había afirmado: «Nuestra tarea no es organizar la revolución, sino organizarnos para la revolución; no *hacer* la revolución, sino aprovecharnos de ella»²⁴.

Obviamente las alianzas no representaban, para Kautsky, ningún principio estratégico fundamental. Una variedad de alianzas resultaba posible en circunstancias concretas, al nivel de las tácticas empíricas; pero a largo plazo, así como insistía en el carácter puramente proletario de la revolución, debía también subrayar el aislamiento de la clase obrera en la lucha anticapitalista. Los análisis de Kautsky acerca de las contradicciones internas de los otros sectores tienden, precisamente, a mostrar la imposibilidad de establecer con ellos alianzas democráticas y anticapitalistas a largo plazo. En el caso del campesinado, intenta probar que es un sector en disgregación y que, por tanto, la defensa de sus intereses por parte de la clase obrera constituiría una política reaccionaria, opuesta a la línea general del progreso económico. En el caso de las clases medias, el análisis kautskiano del imperialismo tiende a presentar al conjunto de ellas como a un sector crecientemente unificado bajo el dominio ideológico del capital financiero y del

²³ Cf. E. Mathias, *Kautsky e il kautskismo*, Roma, 1971, *passim*.

²⁴ Symmachos (K. Kautsky), «Verschwörung oder Revolution», en *Def Sozialdemokrat*, 20/21881, citado por H. J. Steinberg, «Il partito e la formazione dell'ortodossia marxista», en E. J. Hobsbawm *et al.*, ob. cit., vol. 2, p. 190.

militarismo. Es característico que en ningún momento se le ocurre a Kautsky pensar que dicha captación política e ideológica [28] acentúa peligrosamente el aislamiento obrero, y que a la ofensiva ideológica del capital la clase obrera deba responder con una contraofensiva destinada a ganar a los sectores medios para la causa anticapitalista: este curso de pensamiento le está cerrado, ya que el carácter progresivamente reaccionario de los sectores medios responde, según él, a procesos objetivos que no está en el poder de nadie modificar. Por la misma razón, tampoco el aislamiento obrero representa un peligro para el socialismo, ya que este último está garantizado por leyes históricas frente a las cuales todas las maquinaciones burguesas se revelarán a la larga impotentes.

Un buen ejemplo de la forma en que Kautsky concebía a la lucha proletaria lo encontramos en su concepto de «guerra de desgaste». Con este concepto no se refería a una táctica especial, sino al conjunto de acciones políticas que la clase obrera había llevado a cabo desde la década de 1860. La guerra de desgaste supone tres cosas: 1) la identidad preconstituída de la clase obrera, que mina progresivamente el poder del adversario y que no modifica en ningún sentido esencial su identidad a través de esa lucha; 2) una identidad igualmente preconstituída de la burguesía, que acrecienta o reduce su capacidad de dominio, pero que bajo ninguna circunstancia cambia de naturaleza en dicho proceso; 3) una línea de desarrollo prefijada —nuevamente, las «leyes inexorable»— que da sentido tendencial a la guerra de desgaste. Esta estrategia ha sido comparada a la «guerra de posición» gramsciana²⁵. En reali-

²⁵ Esta es la posición sostenida por Perry Anderson, «The antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, núm. 100, noviembre 1976-diciembre 1977, pp. 5-78 [Las

dad, los dos conceptos son profundamente diferentes. La guerra de posición presupone el concepto de «hegemonía» que, como veremos, es incompatible con la idea de un desarrollo lineal y predeterminado y, sobre todo, con el carácter preconstituído de los sujetos kautskianos.

El papel asignado por el marxismo ortodoxo a la teoría nos enfrenta, por tanto, a una paradoja. Por un lado este papel se acrecienta cada vez más, en la medida en que el hiato entre «conciencia actual» y «misión histórica» de la clase se amplía y sólo puede ser llenado desde el exterior, a través de una intervención política. Pero por otro lado, como la teoría en que la intervención política se funda se presenta como conciencia de una determinación necesaria y mecánica, el análisis se vuelve cada vez más determinista y economicista *en la misma medida* [29] *en que la constitución de las fuerzas históricas depende cada vez más de la mediación teórica*. En el caso de Plejánov esto resulta aún más claro que en el de Kautsky. El incipiente desarrollo capitalista en Rusia no había creado una civilización burguesa; de ahí que sólo por comparación con el desarrollo capitalista de Occidente pareciera posible desentrañar el sentido de la realidad rusa. Los fenómenos sociales de su país eran, para los marxistas rusos, los símbolos de un texto que los trascendía y que sólo podía leerse de modo completo y explícito en el Occidente capitalista. De ahí que el papel de la teoría tuviera en Rusia una importancia incomparablemente más alta que en Occidente: si las «leyes necesarias de la historia» no eran universalmente válidas, la realidad huidiza de una huelga, de una manifestación, de un proceso de acumulación, amenazaba con disol-

antonomias de Antonio Gramsci, Barcelona, Fontamara, 1978].

verse. Un reformista como Guglielmo Ferrero podía ironizar²⁶ acerca de la pretensión ortodoxa de presentar al marxismo como un campo teórico coherente y homogéneo: finalmente, si la doctrina era heterogénea y ecléctica, eso, para él, afectaba poco la materialidad de una práctica social que estaba sancionada por el conjunto de las instituciones proletarias y que, en la controversia en torno al revisionismo, comenzaba a establecer relaciones de exterioridad con la teoría. Pero ésta no podía ser la actitud de Plejánov, que se enfrentaba con fenómenos cuyo sentido no apuntaba espontáneamente en una dirección precisa, sino que dependía de su inserción en un sistema interpretativo. Quanto más el sentido de lo social dependía de una formulación teórica, tanto más la defensa de la ortodoxia pasaba a ser un problema político.

Partiendo de esta base, no es extraño que en Plejánov encontremos una formulación de los principios de la ortodoxia marxista infinitamente más rígida que en Kautsky. Es sabido que a él se debe la expresión «materialismo dialéctico», así como el naturalismo radical que había de conducir a la estricta separación entre base y superestructura y a la consideración de la segunda como un conjunto de formas necesarias de la primera. Además, la base económica es concebida sin ninguna intervención de las fuerzas sociales: hay una determinación completa del proceso económico por las fuerzas productivas, las cuales son concebidas como tecnología²⁷. Esta rígida determinación permite,

²⁶ Guglielmo Ferrero, *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord*, Milán, 1897, p. 95.

²⁷ Cf. Andrew Arato, «L'antinomía del marxismo clásico: marxismo e filosofías», en E. J. Hobsbawm *et al.*, ob. cit., vol. 2, pp. 702-707.

por tanto, presentar a la sociedad como a [30] una estricta jerarquía de instancias, con grados decrecientes de efectividad: «1) el estado de las fuerzas productivas; 2) las relaciones económicas por ellas creadas; 3) el orden socio-político que surge a partir de una determinada base económica; 4) la psicología del hombre social, en parte determinada por la economía, en parte por el orden socio-político surgido de la economía; 5) las ideologías diversas que reflejan las características de dicha psicología»²⁸. Sobre la base de esta estricta separación de momentos estructurales Plejánov había elaborado en *El socialismo y la lucha política* y en *Nuestras diferencias* una igualmente estricta sucesión de etapas por las que el proceso revolucionario había de pasar, que eliminaba todo «desarrollo desigual y combinado» del campo de las estrategias. Todo el análisis inicial del marxismo ruso, desde el «marxismo legal» de Peter Struve hasta el *Desarrollo del capitalismo en Rusia*, de Lenin, pasando por Plejánov como momento central, tiende a borrar el análisis de las especificidades, a mostrar que éstas no son otra cosa que formas aparienciales o contingentes de una realidad esencial: el desarrollo abstracto del capitalismo, por el que toda sociedad debe pasar.

Concluymos estas consideraciones sobre la ortodoxia. La escisión creciente entre objetivo final y prácticas políticas presentes sería revertida, según vimos, en algún momento futuro que operaba como *coincidentia oppositorum*. Pero este ejercicio de recomposición no podía dejarse enteramente librado al futuro; de un modo u otro había

²⁸ G. Plejánov, *Fundamental problems of Marxism*, Nueva York, 1969, p. 80 [Las cuestiones fundamentales del marxismo, Barcelona, Fontamara, 1976].

que luchar en el presente contra las tendencias a la fragmentación. Ahora bien, como esta lucha suponía formas de articulación que, al presente, no brotaban *espontáneamente* de las leyes del capitalismo, era necesario introducir una lógica social distinta de la determinación mecánica, un cierto espacio que restaurara *la autonomía de la iniciativa política*. Este espacio, aunque mínimo, existe en Kautsky: está constituido por las relaciones de exterioridad entre clase obrera y socialismo, que requieren la mediación política de los intelectuales. Hay aquí un eslabón que no puede ser explicado simplemente por la determinación histórica «objetiva». Y para aquellas tendencias que más intentaban romper con el quietismo y producir efectos políticos en el presente²⁹, [31] ese espacio debía ser más amplio: el espontaneísmo de Rosa Luxemburgo y, en general, las estrategias políticas de la *Neue linke* son testimonio de ello. Las tendencias más creativas dentro de la ortodoxia se esforzaron por limitar los efectos de la «lógica de la necesidad», pero el resultado inevitable es que instalaron su discurso en un permanente dualismo, que escindió a aquél entre una «lógica de la necesidad» que producía cada vez menos efectos en términos de política práctica, y una «lógica de la contingencia», que, al no determinar su especificidad, era incapaz de pensarse a sí misma teóricamente.

²⁹ Esta relación entre lógica de la necesidad y quietismo era claramente percibida por los críticos de la ortodoxia. Sorrel afirmaba: «Leyendo las obras de los socialistas democráticos uno queda sorprendido por la se-[31]guridad con la que ellos disponen del porvenir: ellos saben que el mundo se encamina hacia una revolución inevitable, de la que conocen las consecuencias generales. Algunos de ellos tienen una fe tal en su propia teoría que concluyen en el quietismo.» (Georges Sorrel, *Saggi di critica del marxismo*, Palermo, 1903, p. 59.)

Demos un par de ejemplos del dualismo que estas tendencias parciales de «abrir el juego» creaban. El primero es el concepto de *previsión morfológica* en Labriola. Afirma Labriola:

La previsión histórica [...] no implica [en el *Manifiesto comunista*], como no implica todavía, ni una fecha cronológica ni la pintura anticipada de una configuración social, como fue y es propio de las antiguas y nuevas profecías y apocalipsis [...]. (E)n la teoría del comunismo crítico, es la sociedad toda entera, que en un momento del proceso descubre la causa de su fatal marcha, y en un punto saliente de su curva se hace luz a sí misma para declarar la ley de su movimiento. La previsión a la que el Manifiesto por primera vez aludía era, no cronológica, de preannuncio o de promesa; sino que era, por decirlo en una palabra que en mi opinión expresa todo en breve, *morfológica* ³⁰.

Labriola está librando una doble batalla. Por un lado contra las tendencias críticas del marxismo —Croce, Gentile³¹—, que fundan la imprevisibilidad de la historia en el carácter no sistemático de los hechos, los cuales sólo encuentran un orden unitario en la conciencia del historiador. Frente a estas tendencias, Labriola afirma el carácter objetivo de las leyes históricas. Pero, de otro lado, estas tendencias son *morfológicas*, es decir, que restringen su área de validez a ciertas tendencias fundamentales. Aquí Labriola libra su segunda batalla: contra las formas de dogmatismo que transforman a las tendencias

³⁰ Antonio Labriola, «In memoria del Manifiesto dei Comunisti», en *Saggi sul materialismo storico*, Roma, 1968, pp. 34–35.

³¹ Acerca de la intervención de Labriola en la discusión en torno a la revisión del marxismo, véase Roberto Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione de fine secolo*, Bari, 1978, *passim*.

[32] generales en datos inmediatamente legibles en la superficie de la vida histórica. Ahora bien, está claro que la forma en que esta doble batalla se ha librado *sólo* puede tener como resultado la instauración de un dualismo, que en Labriola se traduce en la contraposición del desarrollo histórico como narración y como morfología y, en general, en la disminución de la capacidad histórico-explicativa del paradigma dialéctico engelsiano³². Pero además, esta dicotomía nos presenta el mismo doble vacío que encontráramos en el caso de Rosa Luxemburgo. Porque los elementos «narrativos» se contraponen a los «morfológicos» no como algo positivo, dotado de una necesidad interna propia, sino como el reverso contingente de la necesidad morfológica. Según señala Badaloni, «(e)l desarrollo real de los hechos puede dar lugar [para Labriola] a intrincadas e imprevisibles vicisitudes. Lo que cuenta es, sin embargo, que la comprensión de esas vicisitudes acontezca en el interior de la hipótesis genética [la contradicción entre las clases y su progresiva simplificación]. El proletariado no se ubica así en un tiempo histórico indeterminado, sino en aquel tiempo histórico particular que está dominado por la crisis de la formación social burguesa»³³. Es decir, que la «necesidad morfológica» constituye un campo teórico-discursivo que abarca no sólo lo que le es propio, sino también lo que excluye de sí mismo —la contingencia—. Si un conjunto de «hechos» son conceptualizados como «contingentes», no son conceptualizados en absoluto, excepto por la ausencia de ciertos atributos presentes en las tendencias morfológicas a las que se oponen. Pero, dada la creciente complejización de la vida social respecto a las categorías morfológicas

³² Cf. Nicola Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Turin, 1975, pp. 27–28.

³³ Ob. cit., p. 13.

del discurso marxista —complejización que es el punto de partida de la teorización de Labriola— la única resultante posible es la creciente irrelevancia de la teoría en tanto herramienta explicativa de procesos sociales concretos.

A un cierto punto, a menos de caer en un total agnosticismo, se hace, por tanto, necesario introducir otras categorías explicativas —Labriola mismo lo hace, por ejemplo, en sus análisis concretos. En ellos las diversas áreas sociales no son conceptualizadas simplemente en su «contingencia», sino que cada una de ellas posee una cierta necesidad o legalidad propia. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre estos complejos estructurales «factuales» y las estructuras que son objeto de la previsión morfológica? Una primera solución sería «dialéctica»: mantener una perspectiva monista que conciba a la complejidad como *sistema de mediaciones*³⁴. Pero ésta no podía ser la solución de Labriola, por cuanto lo hubiera obligado a extender los efectos de la necesidad a la superficie misma de la vida histórica, que es precisamente el área de donde él quería desplazarlos. Pero si se rechaza la solución dialéctica, no es posible transitar lógicamente del análisis morfológico a las legalidades propias de las totalidades parciales; este tránsito asume, por tanto, caracteres de *exterioridad*. Pero esto equivale, simplemente, a decir que la conceptualización de esas legalidades es

³⁴ Esta es la solución que, según Badaloni, Labriola debería haber seguido: «Quizás la alternativa planteada por él era errónea y la verdadera alternativa estaba, en cambio, en una profundización y desarrollo de la morfología histórica, demasiado simplificada en la exposición engelsiana», ob. cit., p. 27. Con esto, desde luego, el dualismo hubiera sido suprimido, pero al precio de eliminar el área de indeterminación morfológica cuya existencia era esencial para el proyecto teórico de Labriola.

externa a la teoría marxista. La teoría marxista no puede, en consecuencia, ser el «sistema completo y armonioso del mundo» que Plejánov nos presentaba y que sólo es pensable en un modelo cerrado. El dualismo necesidad/contingencia abre así paso a un pluralismo de legalidades estructurales cuyas lógicas internas y relaciones mutuas es preciso determinar.

Esto se percibe aún más claramente si pasamos a considerar el austror marxismo, nuestro segundo ejemplo de «ortodoxia abierta». Con mucha más radicalidad que en el caso de Labriola, encontramos aquí un esfuerzo sistemático por diversificar los puntos de partida, por multiplicar las categorías teóricas y por autonomizar áreas sociales en sus determinaciones específicas. En su nota necrológica sobre Max Adler, Otto Bauer se refería en estos términos a los comienzos de la escuela: «Mientras que Marx y Engels comenzaban con Hegel, y los marxistas posteriores con el materialismo, más recientemente los austror marxistas tuvieron como punto de partida a Kant y Mach»³⁵. Esta pluralidad de puntos de partida hubiera sido anatema para un ortodoxo de estricta observancia. Los austror marxistas eran conscientes de los obstáculos que se oponían a la unidad de la clase obrera en la doble monarquía y de que está unidad dependía de una constante iniciativa política. De ahí que percibieran bien lo que, desde otra perspectiva sería descrito en la tradición leninista como «desarrollo desigual y combinado». [34]

³⁵ Otto Bauer, «Was ist Austror-Maxxismus», *Arbeiter-Zeitung*, 3-11-1927. Traducido en la antología de textos austror marxistas de Tom Bottomore y Patrick Goode, *Austror-Maxxism*, Oxford, 1978, pp. 45-48.

En la monarquía austror húngara hay ejemplos de todas las formas económicas que pueden encontrarse en Europa, Turquía incluida [...]. La luz de la propaganda socialista brilla en todas partes, en medio de estas divergentes condiciones económicas y políticas. Esto crea un cuadro de una extrema diversidad [...]. Lo que existe en la Internacional como desarrollo cronológico —el socialismo de los artesanos, jornaleros, trabajadores de la manufactura, obreros de fábrica y obreros agrícolas, que experimenta alteraciones con el aspecto político, social o intelectual del movimiento que predomina en cada momento— ocurre en Austria en forma contemporánea³⁶.

En este complejo mosaico de situaciones sociales y nacionales era imposible pensar en las identidades nacionales como «superestructuras» y a la unidad de la clase como resultado necesario de la infraestructura; esta última dependía, por el contrario, de una compleja construcción política. En palabras de Otto Bauer: «Es una fuerza intelectual la que mantiene la unidad [...] el “austror marxismo”, como producto de la unidad y como fuerza en el mantenimiento de la unidad, no es nada, sino la ideología de unidad del movimiento de los trabajadores»³⁷.

El momento de la unidad de la clase es, pues, un momento político. El centro de constitución de lo que podríamos llamar la *configuración relacional* o *forma articuladora* de una sociedad se desplaza hacia el campo de las superestructuras y, en verdad, la misma distinción base/superestructura pasa a ser borrosa y problemática. Tres principios tipos de intervención teórica del austror marxismo están estrecha-

³⁶ Editorial del primer número de *Der Kampf*, 1907-8. Reproducido en T. Bottomore y P. Goode, ob. cit., pp. 52-56.

³⁷ Ob. cit., p. 55.

mente ligados a esta perspectiva estratégica: las iniciativas que intentaban limitar el área de validez de la «necesidad histórica»; las que intentaban diversificar los frentes de lucha sobre la base de aceptar la nueva complejidad de lo social propia del capitalismo maduro, y las que se esforzaban en pensar de manera no reduccionista la especificidad de posiciones de sujeto distintas de las de clase. El primer tipo de intervención se liga, principalmente, a la reformulación filosófica de Max Adler, y a la peculiar forma de neokantismo que él adoptara. El repensamiento del marxismo en clave kantiana producía varios efectos liberadores: ampliaba la audiencia del socialismo en tanto la justicia de sus postulados podía plantearse en términos de una universalidad [38] que trascendiera los límites de clase; rompía con la concepción naturalista de las relaciones sociales y, a través de un concepto tal, como el de «*a priori* social», introducía un elemento estrictamente discursivo en la constitución de la objetividad social; finalmente, permitía ver al campo propio de la infraestructura como a un área cuya constitución dependía de formas de conciencia y no del movimiento, naturalmente concebido, de las fuerzas de producción. El segundo tipo de intervención ponía también en cuestión la distinción base/superestructura: en la discusión en torno a la *Vía al poder*, de Kautsky, por ejemplo³⁸, Bauer intentaba mostrar hasta qué punto es incorrecto concebir a la economía como un campo homogéneo, dominado por una lógica endógena, ya que en la fase monopolística e imperialista las transfor-

maciones políticas, técnico-organizativas y científicas son parte creciente del aparato industrial. Si las leyes de la concurrencia antes operaban, según Bauer, como potencias naturales, ahora tienen que pasar por la cabeza de los hombres. De ahí la afirmación del creciente entrelazamiento entre Estado y economía, que conduciría al debate en torno al «capitalismo organizado» en los años veinte. Esta nueva configuración del capitalismo conducía también a una visión distinta de los nuevos puntos de ruptura y antagonismo que generaba: ya no se concentraban solamente en las relaciones de producción, sino en una variedad de áreas de la estructura social y política; de ahí la nueva importancia atribuida a la dispersión propia de las luchas cotidianas (*revolutionäre Kleinarbeit*), concebida en un sentido que no era ni evolucionista ni reformista³⁹, y a la nueva importancia que consecuentemente adquiriría el momento de la articulación política. Esto se refleja, entre otras cosas, en la nueva forma de plantear el problema [36]ma de la relación entre partido e intelectuales⁴⁰. Por último, las nuevas posiciones de sujeto y la consecuente ruptura con el reduccionismo de clase:

³⁸ Acerca de esta discusión y, en general, acerca de la trayectoria político-intelectual del austrorromarxismo, véase la excelente introducción de Giacomo Marramao a su antología de textos austrorromarxistas, *Austrorromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milán, 1977.

³⁹ «Ver el proceso de transformación de la sociedad capitalista en sociedad socialista, no ya como siguiendo los tiempos de un mecanismo lógico-histórico unitario y homogéneo, sino como resultante de una multiplicación y proliferación de factores endógenos de mutación de las relaciones de producción y de poder, si por un lado implica en el plano teórico un gran esfuerzo de desagregación empírico-analítico, de la previsión morfológica de Marx; y en el plano político un sobrepasamiento de la alternativa mistificatoria “reforma” y “revolución”, por el otro no implica en absoluto una alternativa de tipo evolucionista —como si el socialismo fuera realizable en dosis homeopáticas.» (Giacomo Marramao, «Tre bolscevismo e socialdemocrazia: Otto Bauer e la cultura política dell’ austro-marxismo», en E. J. Hobsbawm *et al.*, ob. cit., vol. 3, p. 259).

⁴⁰ Véase, al respecto, la obra de Max Adler, *Il socialismo e gli intellettuali*.

baste, a este respecto, mencionar la obra de Bauer sobre la cuestión nacional y la de Renner sobre las instituciones legales.

Resulta, pues, clara la línea general de la intervención teórico-estratégica austror marxista: en la misma medida en que se amplía la efectividad práctica de la intervención política autónoma, el discurso de la «necesidad histórica» pierde relevancia y se retira al horizonte de lo social (exactamente lo mismo que Dios, en el discurso deista, sin desaparecer, limita drásticamente los efectos de su presencia en el mundo); pero esto exige, a su vez, una proliferación de nuevas formas discursivas que ocupen el campo dejado vacante. Los austror marxistas no llegan, sin embargo, al punto de romper con el dualismo, eliminando el momento de la necesidad «morfológica». En el universo teórico-político del marxismo de fines de siglo, este paso decisivo será dado sólo por Sorel, a través de su contraposición entre «*mélange*» y «*bloc*», a la que nos referiremos más adelante.

SEGUNDA RESPUESTA A LA CRISIS: EL REVISIONISMO

La respuesta ortodoxa a la «crisis del marxismo» consistió, pues, en la superación de la escisión entre «tendencias observables del capitalismo» y «teoría» a través de la afirmación intransigente de la validez de la segunda y del carácter artificial o transitorio de las primeras. Sería muy sencillo concluir que la respuesta revisionista fue simétricamente opuesta: tanto más cuanto que en repetidas ocasiones Bernstein insistió en que no tenía mayores disidencias con el programa y las prácticas del SPD tal como se habían materializado a partir del Congreso de Erfurt, y en que el único sentido de su intervención había sido

una operación de *aggiornamento* que adaptara la teoría a las prácticas concretas del movimiento. Pero esta conclusión nos haría pasar por alto ciertas dimensiones importantes de la intervención bernsteiniana. Nos llevaría, especialmente, a identificar erróneamente *reformismo* y *revisionismo*⁴¹. Los líderes [37] sindicales que eran portavoces de una política reformista en el seno del SPD manifestaron escaso interés en las propuestas teóricas de Bernstein y durante la controversia subsiguiente mantuvieron estricta neutralidad —en los casos en los que no apoyaron abiertamente a la ortodoxia⁴². Por lo demás, en varios debates políticos cruciales tales como la discusión en torno a la huelga de masas⁴³, o la actitud a adoptar ante la guerra, la posición de Bernstein fue no solamente distinta, sino estrictamente opuesta a la de los líderes reformistas, tanto políticos como sindicales. Al intentar precisar, pues, la diferencia entre reformismo y revisionismo, debemos indicar que *lo esencial en la práctica reformista es el quietismo político y el encerra-*

⁴¹ «Se desconoce la peculiaridad del revisionismo cuando se le pone acriticamente en el mismo plano que el reformismo, o se le concibe sin más como expresión, desde 1890, de la práctica socialreformista del par-[37]tido. El problema del revisionismo debe, pues, limitarse sustancialmente a la persona de Bernstein y no puede ser extendido a Vollmar o a Höchberg.» (Hans Josef Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma, 1979, p. 118).

⁴² Sobre la relación entre revisionismo y sindicatos, véase Peter Gay, *The dilemma of democratic socialism*, Londres, 1962, pp. 137-140.

⁴³ La defensa de Bernstein de la huelga de masas como arma defensiva suscitó, por ejemplo, el siguiente comentario del líder sindical Bömelburg: «En un cierto momento Eduard Bernstein no sabe cuan lejos él Puede moverse hacia la derecha, en otro momento él habla de la huelga política de masas. Estos *literati* [...] están haciendo un flaco favor al movimiento obrero». Citado por Peter Gay, *ob. cit.*, p. 138.

miento corporativo de la clase obrera. El dirigente reformista intenta defender las conquistas e intereses inmediatos de la clase y tiende, por tanto, a considerar a ésta como a un sector segregado, dotado de identidad y fronteras perfectamente definidas. Ahora bien, para esto no es necesaria una teoría «revisionista»; una teoría «revolucionaria» puede cumplir la misma función —en muchos casos mejor— en la medida en que aísla a la clase obrera y remite a un futuro indeterminado todo cuestionamiento de las estructuras de poder existentes. Ya hemos visto el carácter conservador del radicalismo kautskiano. El reformismo no se identifica con ninguno de los dos términos en la alternativa revisionismo/ortodoxia, sino que corta transversalmente a ambos.

Lo que enfrenta básicamente a revisionistas y ortodoxos no es, por tanto, la cuestión del reformismo. Tampoco lo es el problema de la transición pacífica o violenta del capitalismo al socialismo —punto respecto al cual, por lo demás, los «ortodoxos» estaban lejos de tener una posición clara y unánime. *El punto central de divergencia es que, mientras para los ortodoxos la superación de la fragmentación y división propias de la nueva etapa capitalista había de ser la resultante de un movimiento de la infraestructura, para el revisionismo había de resultar de una intervención política autónoma.* La autonomía de lo político respecto a la infraestructura es la verdadera novedad de la intervención bernsteiniana. Según se ha señalado⁴⁴, detrás de cada una de las críticas de Bernstein a la teoría marxista había el intento de retomar la iniciativa política en campos específicos. En sus mejores

momentos el revisionismo fue un esfuerzo real por romper con el aislamiento corporativo de la clase obrera. Pero es también cierto que, en el mismo momento en que se produce esta emergencia de lo político como instancia autónoma, ella lo hace *sancionando la validez* de una práctica «reformista», que es, en gran medida, su opuesto. Esta es la paradoja que debemos intentar explicar. Ella nos reenvía a ciertas limitaciones en la ruptura de Bernstein con el economicismo que, en rigor, sólo serán superadas en Gramsci. Autonomía de lo político y sus límites: debemos ver cómo se estructuran estos dos momentos.

Es preciso reconocer que Bernstein percibió más claramente que ningún representante de la ortodoxia la naturaleza de los cambios que afectaban al capitalismo al entrar en la era monopolista. En tal sentido, sus análisis estaban más cercanos de la problemática de un Hilferding o un Lenin que de las teorizaciones ortodoxas corrientes⁴⁵. Bernstein comprendió también las consecuencias políticas que se derivaban de la reorganización capitalista: los tres cambios fundamentales —asimetría entre concentración de las empresas y concentración de los patrimonios, subsistencia e incremento de los estratos medios, rol de la planificación económica en la prevención de las crisis— sólo podían significar un cambio total en los supuestos en los que la socialdemocracia se había fundado hasta entonces. Ni la evolución económica conducía a la proletarianización de las clases medias y del campesinado y a la polarización creciente de la sociedad, ni la transición al socialismo podía esperarse de un estallido revolucionario subsiguiente a una dura crisis económica. En tales condiciones, el socialismo debía cambiar de

⁴⁴ Leonardo Paggi, ob. cit., p. 29.

⁴⁵ Cf. Lucio Colletti, *De Rousseau a Lênine*, París, 1974, p. 120.

terreno y de estrategia. Y el momento teórico central en esta transición era la ruptura con la rígida distinción base/superestructura, que impedía pensar la autonomía de lo político —instancia a la cual aparecía ahora transferido, en el análisis revisionista, el momento de la recomposición y superación de la fragmentación. [39]

Ciencias, artes, toda una serie de relaciones sociales, son hoy mucho menos dependientes que antes de la economía, o más bien, a los efectos de evitar todo malentendido, el punto de desarrollo económico hoy alcanzado deja más espacio a los factores ideológicos, especialmente a los éticos, de lo que ocurría antes. Como consecuencia de esto la interdependencia de causa y efecto entre la evolución técnica, económica y otras tendencias sociales pasa a ser siempre más indirecta, por lo que la necesidad inherente a las primeras está perdiendo mucho de su poder de dictar la forma de las segundas⁴⁶.

Es solamente esta autonomización de lo político frente a los dictados de la infraestructura lo que le permite a aquél jugar este papel de recomposición o reunificación frente a tendencias infraestructurales que, si son abandonadas a sí mismas, sólo pueden conducir a la fragmentación. Esto se ve claramente en la concepción de Bernstein acerca de la dialéctica unidad/división de la clase obrera. Económicamente la clase obrera aparece siempre más y más dividida. El proletariado moderno no es la masa desposeída de la que Marx y Engels hablaran en el *Manifiesto*: «Es justamente en las industrias manufactureras más avanzadas que se encuentra toda una jerarquía diferenciada de trabajadores, entre los cuales sólo existe un moderado sentimiento de identidad»⁴⁷. Y esta diversificación de intereses —que llegaba a su

punto más alto en el caso de Inglaterra— no es simplemente el residuo de un pasado guildista, como Cunow le objetara, sino la resultante misma del establecimiento de un Estado democrático: si en condiciones de represión política la unidad en la lucha hace pasar a segundo plano los intereses sectoriales, éstos tienden a aflorar en un contexto de libertad.

Pero si la tendencia a la división está inscrita en la misma estructura del capitalismo moderno, ¿de dónde procede el momento opuesto, el de la tendencia a la unificación? Según Bernstein, del partido. Habla así de la «necesidad de un órgano de la lucha de clases que mantenga unida a la totalidad de la clase pese a la fragmentación resultante de los diferentes empleos; este órgano es la socialdemocracia como partido político. En él el interés especial del grupo económico es pospuesto al interés general de todos aquellos que dependen de un ingreso procedente de su trabajo, de todos los no privilegiados»⁴⁸. Tam-[40]bien en Kautsky, según vimos, el partido representaba el momento de la universalidad de la clase; pero mientras que en él esta unidad política era la anticipación científica de una unidad real que había de resultar de los movimientos de la infraestructura, en el caso de Bernstein el momento de la articulación política es irreductible a aquéllos. La especificidad del vínculo político escapa a la cadena de la necesidad; el espacio irreductible de lo político, que en Kautsky se limitaba al papel mediador de la *intelligentsia*, aparece aquí considerablemente dilatado.

⁴⁶ E. Bernstein, *Evolutionary socialism*, Nueva York, 1978, pp. 15–16.

⁴⁷ Ob. cit., p. 103.

⁴⁸ E. Bernstein, *Die heutige Sozialdemokratie in Theorie und Praxis* (citado por Peter Gay, ob. cit., p. 207).

Sin embargo, en el análisis bernsteiniano de la mediación política como constitutiva de la unidad de la clase se ha deslizado una ambigüedad apenas perceptible, pero que pone en cuestión toda su construcción teórica. Es ésta: si la clase en la esfera económica aparece cada vez más dividida, y si su unidad se construye autónomamente a nivel político, ¿en qué sentido esta unidad política es una unidad *de clase*? Este problema no se planteaba para la ortodoxia, por cuanto el desajuste entre identidad económica e identidad política sería finalmente resuelto por la misma evolución económica. Pero en el caso de Bernstein la conclusión lógica parecería ser que es sólo superando las *limitaciones de clase* de las distintas fracciones obreras que se constituye una identidad política y que, por tanto, debería haber un hiato estructural permanente entre subjetividad económica y subjetividad política. Esta es, sin embargo, una conclusión que Bernstein nunca llegó a extraer de su análisis. Si por un lado insiste en que el partido socialdemócrata debe ser un partido de todos los oprimidos y no sólo de los obreros, por el otro concibe a esta unidad como la de un conjunto de sectores que «aceptan el punto de vista de los obreros y que los reconocen como la clase dirigente». Como su biógrafo Peter Gay señala⁴⁹, Bernstein nunca fue más allá de este punto. Pero, en ese caso, hay un eslabón que falta en el razonamiento. El carácter *clásista* de la unificación entre lo político y lo económico no se produce en ninguna de las dos esferas y el argumento queda suspendido en el vacío.

Sin embargo, esta conclusión es quizás excesiva, en la medida en que supone que el razonamiento de Bernstein se mueve en el mismo

⁴⁹ P. Gay, ob. cit., p. 120.

plano que el de Kautsky o Rosa Luxemburgo: es decir, que está hablando de sujetos *necesarios* de un proceso histórico ineluctable. Pero Bernstein, precisamente, ha desplazado la discusión de ese plano al negar que la historia esté [41] dominada por una lógica determinista abstracta. Su concepción de la centralidad obrera parece más bien estar referida a un tipo de argumentación histórico-contingente —por ejemplo, al argumento de que, dado su grado de concentración y organización, la clase obrera está mejor preparada que otros sectores para desempeñar el papel líder—. Pero subsiste, sin embargo, el problema de por qué estas ventajas —que son, cuando más, coyunturales— son presentadas por Bernstein como *logros irreversibles*. La misma ambigüedad puede encontrarse en el famoso *dictum* de Bernstein, según el cual «el camino lo es todo y la meta es nada». Tradicionalmente éste ha sido considerado como un eslogan típico del «gradualismo»⁵⁰. Pero en algunos sentidos del mismo —*que producen efectos teóricos y políticos en el interior del discurso revisionista*— el gradualismo no está *lógicamente implicado*. Lo único que dicha afirmación implica de modo necesario es que no es cierto que la clase obrera no pueda obtener logros concretos en el interior del sistema capitalista y que, por tanto, no puede considerarse a la revolución como a un

⁵⁰ Antes hemos distinguido entre *reformismo* y *revisionismo*. Ahora debemos establecer una segunda distinción entre *reformismo* y *gradualismo*. El punto básico de diferenciación es que el reformismo es una *práctica* política y sindical, en tanto que el gradualismo es una *teoría* acerca de la transición al socialismo. El *revisionismo* se distingue de ambas en tanto es, según vimos, una crítica al marxismo clásico basada en la autonomización de lo político. Estas distinciones son importantes si, como argüimos en el texto, cada uno de estos términos no implica necesariamente a los otros y tiene un área de efectos teóricos y políticos que los puede conducir en direcciones divergentes.

momento absoluto por el que se pasa de la desposesión completa a la liberación radical. Pero esto no implica *necesariamente* el carácter lento, unilinear e irreversible de los avances que es propio de la concepción gradualista. Sin embargo, es cierto que para Bernstein el argumento acerca de la especificidad de los puntos de ruptura y avance democrático está de hecho ligado a la postulación de una perspectiva gradualista. Debemos, pues, nuevamente, plantearnos el problema del terreno en el que se unifican estos dos momentos estructurales que no están implicados lógicamente.

Esto nos conduce a nuestra segunda cuestión: las formas concretas que asume la ruptura de Bernstein con el determinismo ortodoxo, y el tipo de conceptos con los que intenta llenar el espacio dejado libre por el colapso de aquél. El cuestionamiento de la validez de un mecanismo general explicativo del movimiento histórico asume en Bernstein una forma característica: no critica el tipo de causalidad histórica postulado por [42] la ortodoxia, sino que intenta crear un espacio dentro del cual pase a ser posible el libre juego de la subjetividad en la historia. Es decir, que Bernstein acepta la identificación entre objetividad y causalidad mecánica y trata, simplemente, de limitar sus efectos⁵¹. Él no niega la cientificidad de una parte del marxismo, pero sí se niega a extender esta cientificidad hasta el punto de constituir un sistema cerrado, que abarque tanto los aspectos científicos como la predicción política. La crítica del racionalismo dogmático de la ortodoxia adopta la forma de un dualismo kantiano. Tres puntos en especial se oponían, según Bernstein, a la consideración del marxismo

⁵¹ De ahí su aceptación de un concepto ingenuo y tecnólogo de la economía, idéntico en última instancia al de Plejánov. Cf. al respecto Lucio Colletti, ob. cit., pp. 122 ss.

como sistema científico cerrado: 1) el marxismo había fracasado en demostrar la necesidad del socialismo como resultante del derrumbe inevitable del capitalismo; 2) esta demostración era imposible, porque la historia no es un simple proceso objetivo: *la voluntad* juega en ella un rol y la historia sólo puede explicarse, por tanto, como resultado de la interacción entre factores objetivos y subjetivos; 3) siendo el socialismo un *programa de partido*, fundado, por tanto, en la decisión ética, no podía ser totalmente científico —es decir, basado en afirmaciones objetivas cuya verdad o falsedad deba ser aceptada por todos. La autonomía del sujeto ético era, por tanto, la base en la que Bernstein se fundaba para romper con el determinismo.

Ahora bien — y este punto es capital — tampoco la intervención del sujeto ético puede servir para disipar las ambigüedades que antes encontráramos en su razonamiento. La libre decisión de un sujeto ético puede cuanto más crear un área de indeterminación en la historia, pero no sirve como fundamento a una tesis gradualista. Es aquí donde interviene otro supuesto que es para Bernstein el verdadero terreno en el cual se unifican lo político y lo económico y que da sentido tendencial a toda conquista concreta: el postulado del progreso y del carácter ascendente de la historia humana. El concepto de evolución, de *Entwicklung*⁵², juega un rol capital en el discurso bernsteiniano: es, en realidad, el concepto fundamental a partir del cual todo su esquema histórico adquiere coherencia. La esfera política y la esfera económica no se unifican a partir de articulaciones precisables teóricamente, sino

⁵² Acerca de las características de la *Entwicklung* bernsteiniana, véase Vernon L. Litke, «Le premesse teoriche del socialismo in Bernstein», *Annali, Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, xv, 1973, pp. 155–158.

a partir de un [43] movimiento tendencial idéntico, subyacente a ambas y fijado por las leyes evolutivas. Estas leyes son para Bernstein muy distintas que para la ortodoxia —incluyen para él procesos armónicos y no sólo procesos antagónicos—; pero se trata, en ambos casos, de *contextos totalizantes* que fijan *a priori* el sentido de todo evento. De ahí que si «los hechos» se liberan de las conexiones esencialistas que en la concepción ortodoxa los ligaban entre sí, es para volver a unificarse en una teoría general del progreso que no se liga a ningún mecanismo determinable. La ruptura con el objetivismo mecanicista que consideraba a las clases como sujetos trascendentes se verifica a través de la postulación de un nuevo sujeto trascendente —el sujeto ético— que en una humanidad crecientemente liberada de la necesidad económica pasa a imponer su dominio⁵³. A partir de aquí es imposible avanzar hacia una teoría de la articulación y la hegemonía.

Esto pone en claro por qué la autonomización de lo político puede estar ligada en Bernstein a la aceptación de una práctica reformista y de una estrategia gradualista. Porque si todo avance es irreversible, dado el postulado de la *Entwicklung*, la consolidación de esos avances ya no depende de una articulación inestable de fuerzas y *deja de ser un problema político*. Si el conjunto de los avances democráticos dependiera de una correlación contingente de fuerzas, en ese caso la

⁵³ Advirtrase el sentido de nuestra crítica. No ponemos en cuestión la necesidad de juicios éticos en cualquier fundamentación de una política socialista —la negación de esta posibilidad por parte de Kautsky, y la pretensión de reducir la adhesión al socialismo a simple conciencia de su necesidad histórica es absurda y ha sufrido una devastadora crítica. Nuestro argumento es distinto: es que de la presencia de juicios éticos no se sigue que los mismos puedan ser atribuidos a un sujeto trascendente, constituido al margen de toda condición discursiva de emergencia.

consideración abstracta de la justicia de cada demanda no puede ser un argumento suficiente para afirmar su progresividad —una demanda ultraizquierdista, por ejemplo, o su reverso, la ausencia de iniciativas políticas radicales en una coyuntura crítica determinada, pueden provocar un realineamiento negativo de fuerzas—. Pero si el conjunto de los avances democráticos depende tan sólo de una ley del progreso, en ese caso cada lucha y demanda específica define su progresividad independientemente de su correlación con otras fuerzas en un momento determinado. Como las demandas del movimiento obrero son consideradas justas y progresivas y se las juzga al margen de su correlación con otras fuerzas, se ha borrado la única base a [44] partir de la cual podía criticarse el encerramiento corporativo de la clase obrera. Esto establece las premisas para una coincidencia entre revisionismo teórico y reformismo práctico: la ampliación de la iniciativa política a una variedad de frentes democráticos no entra nunca en contradicción con el quietismo y corporatismo de la clase obrera.

Esto se ve claramente si se considera la teoría revisionista del Estado. Para la ortodoxia el problema era claro: el Estado era un instrumento de la dominación de clase y la socialdemocracia sólo podía participar en sus instituciones a los efectos de difundir su ideología y defender y organizar a la clase obrera. Su participación, por tanto, estaba signada por la exterioridad. Bernstein ve el problema desde el ángulo opuesto: el incremento del poder económico de la clase obrera, el desarrollo de la legislación social, la «humanización» del capitalismo, están conduciendo a una «nacionalización» de la clase obrera; el obrero ya no es tan sólo un proletario: pasa a ser también un ciuda-

dano. Por consiguiente, las funciones de organización social dentro del Estado pesan, según Bernstein, cada vez más respecto de las de dominación de clase: la democratización del Estado lo está transformando en un Estado «de todo el pueblo». Nuevamente Bernstein ha comprendido mejor que la ortodoxia un hecho fundamental: que la clase obrera está *ya* en el terreno del Estado y que es un estéril dogmatismo pretender que se mantengan con este último relaciones de exterioridad. Pero eso inmediatamente se transforma en su discurso, de manera totalmente ilegítima, en la afirmación de la existencia de una progresiva democratización del Estado como consecuencia necesaria de la «evolución histórica».

Llegados a este punto, podemos proceder con Bernstein al mismo experimento que con Rosa Luxemburgo: seguir las líneas lógicas de su argumento, pero eliminando los supuestos esencialistas que limitan sus efectos —en el presente caso, el postulado del progreso como línea unificadora tendencial. Dos conclusiones surgen, inmediatamente, de este experimento. La primera, que los avances democráticos dentro del Estado dejan de ser acumulativos: pasan, por el contrario, a depender de una relación de fuerzas que es imposible determinar *a priori*. La lucha no es simplemente un combate por avances localizados, sino por formas de articulación de fuerzas que permitan consolidar esos avances *y que son siempre reversibles*. Y en ese combate la clase obrera debe luchar desde donde realmente está: a la vez desde *dentro* y desde *fuera* del Estado. Pero —y esta es la segunda conclusión— la misma clarividencia de [45] Bernstein abre una posibilidad mucho más inquietante. Si el obrero ya no es solamente el proletario, sino también el ciudadano, el consumidor, el participante

en una pluralidad de posiciones dentro del aparato institucional y cultural de un país; y si, de otro lado, ese conjunto de posiciones ya no es unificado por ninguna «ley del progreso» (ni tampoco, desde luego, por las «leyes necesarias» de la ortodoxia), entonces la relación entre las mismas pasa a ser una articulación abierta que nada nos garantiza *a priori* que adoptará una u otra forma determinada. Es más, surge la posibilidad de posiciones de sujeto contradictorias y de la neutralización de unas por parte de otras. En ese caso más que nunca el avance democrático depende de una proliferación de iniciativas políticas en distintas áreas sociales —como lo requiere el revisionismo; pero, a diferencia de éste, el sentido de cada iniciativa pasa a depender de su relación con las otras. Pero pensar esta dispersión de elementos y puntos de antagonismo, y concebir su articulación al margen de todo esquema unificante apriorístico es algo que escapa con mucho al campo del revisionismo, si bien éste planteó por primera vez el problema en sus términos más generales; los comienzos de una respuesta adecuada al mismo se encontrarán tan sólo en la concepción gramsciana de «guerra de posición».

TERCERA RESPUESTA A LA CRISIS: EL SINDICALISMO REVOLUCIONARIO

La consideración del revisionismo nos ha conducido al punto en que Bernstein, paradójicamente, se enfrenta al mismo dilema que el conjunto de las corrientes ortodoxas (incluida su archienemiga Rosa Luxemburgo): la infraestructura es incapaz de asegurar, *en el presente*, la unidad de la clase; pero el único terreno en el que esa unidad presente puede construirse —el campo de la política— no puede asegurar

convincientemente el carácter *clásista* de los sujetos unitarios. Esta antinomia se percibe aún más claramente cuando pasamos al sindicalismo revolucionario, que constituyó un tercer tipo de respuesta a la «crisis del marxismo». En Sorel la antinomia se dibuja con trazos particularmente nítidos, por cuanto fue más consciente que Bernstein o que cualquier teórico de la ortodoxia de las verdaderas dimensiones de la crisis y del precio que la teoría debía pagar para salir satisfactoriamente de la misma. En Sorel encontramos no sólo la postulación de un área de «con-[46]lingencia» y «libertad», que viene a reemplazar a los eslabones rotos de la cadena de la necesidad, sino también un esfuerzo por pensar la especificidad de esa «lógica de la contingencia», de ese nuevo terreno en que un campo de efectos totalizantes se reconstituye. Es instructivo, a este respecto, referirse a los momentos centrales de su evolución⁵⁴.

Aun en los comienzos relativamente ortodoxos de su carrera marxista, tanto la fuente de la preocupación política de Sorel como los supuestos teóricos de su análisis eran distintos de los habituales y considerablemente más sofisticados que los de un Kautsky o un Plejánov. Lejos de dar por sentado el presupuesto de un mecanismo histórico subyacente, que unificaría tanto a una forma de sociedad como a las transiciones entre formas diversas, el centro de la preo-

⁵⁴ Entre los trabajos contemporáneos acerca de Sorel, hemos encontrado particularmente útiles los siguientes: Michele Maggi, *La formazione dell'egemonia in Francia*, Bari, 1977; Michel Charzat, *Georges Sorel et la révolution au XXe siècle*, Paris, 1977; Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, 1971; Gregorio de Paola, «Georges Sorel, della metafisica al mito», en E. J. Hobsbawm *et al.*, ob. cit., vol. 2, pp. 662–692; y con serias reservas, Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, 1983.

pación de Sorel —de ahí su frecuente referencia a Vico— es el tipo de cualidades morales que permite mantener a una sociedad unida y en proceso ascendente. De tal modo, las transformaciones sociales no son para él procesos cuya positividad esté garantizada, sino que están penetradas por la negatividad como uno de sus desenlaces posibles; a una forma de sociedad no se opone tan sólo otra, distinta y positiva destinada a reemplazarla, sino también una perspectiva muy diferente: la de su desintegración y decadencia, como fue el caso del mundo antiguo. Lo que atraerá a Sorel en el marxismo no es, por tanto, una teoría de la estructura necesaria del devenir histórico, sino la teoría de la formación de un nuevo agente —el proletariado— capaz de operar como fuerza aglutinante que reconstituya en torno a sí una forma más alta de civilización y detenga la declinación de la sociedad burguesa.

Esta dimensión del pensamiento de Sorel está presente desde un comienzo; pero en sus escritos anteriores a la controversia revisionista, aparece combinada con la aceptación de las tendencias del desarrollo capitalista tal cual las postulaba la ortodoxia. En estos escritos, Sorel ve al marxismo como una «nueva metafísica real». Toda ciencia real, según él, se constituye sobre la base de un «soporte expresivo», que introduce [47] en el análisis un elemento da artificialidad. Este puede ser el origen de errores utópicos o míticos, pero en el caso de la sociedad industrial hay una unificación creciente del campo social en torno a la figura del mecanismo. El soporte expresivo del marxismo —el carácter social del trabajo y la categoría de «mercancía», que elimina crecientemente las distinciones cualitativas— no es un soporte arbitrario, ya que es el paradigma que moldea y constituye las relaciones sociales. El socialismo, en tanto apropiación colectiva de los medios de

producción, es así la culminación necesaria de esta creciente socialización y homogeneización del trabajo. El imperio creciente de este paradigma productivista depende de las leyes de movimiento del capitalismo que Sorel, en este momento de su carrera, no cuestiona; pero el agente consciente de sus intereses, que habrá de hacer pasar la sociedad a una forma más alta, no se constituye por un simple movimiento objetivo. Aquí interviene el otro elemento del análisis soreliano: para él el marxismo no es sólo el análisis científico de la sociedad; es también la ideología que unifica al proletariado y da sentido tendencial a sus luchas. Los «soportes expresivos», por tanto, operan como elementos de condensación y aglutinación de fuerzas históricas —a las que Sorel habrá de llamar «bloques»—. Respecto al marxismo ortodoxo, Sorel ha desplazado el terreno en un punto decisivo: el campo de las llamadas «leyes objetivas» ha perdido su carácter de substrato racional de lo social y ha pasado a ser el conjunto de formas a través de las cuales una clase se constituye como fuerza dominante y se impone al resto de la sociedad. Pero la distancia respecto a la ortodoxia no es finalmente tan grande, en la medida en que la vigencia de esas leyes no está en disputa.

La separación comienza en el momento en que, a partir del debate revisionista, Sorel aceptará en bloque las críticas de Bernstein y Croce al marxismo, pero para extraer de ellas conclusiones muy diversas. Lo que impresiona en Sorel es la *radicalidad* de su aceptación de las consecuencias de la «crisis del marxismo». No hay en él el más leve intento de reemplazar el racionalismo histórico de la ortodoxia por una visión evolucionista alternativa —como en el caso de Bernstein—.

La posibilidad de disgregación de una forma de civilización está siempre abierta en su análisis. La *totalidad* como substrato racional fundante se ha disuelto y lo que existe es «*mélange*». ¿Cómo concebir, en estas circunstancias, la posibilidad de un proceso de recomposición? A través de las clases sociales, que ya no ocupan el rol de localizaciones estructurales en un sistema [48] objetivo, sino de polos de reagregación a los que Sorel denomina «*blocs*». La unidad que pueda existir en la sociedad es así referida a la voluntad de ciertos grupos de imponer su propia concepción de la organización económica. Esto supone, en primer término, que como el futuro es imprevisible y depende de la lucha, la filosofía de Sorel —que recibirá el impacto de Nietzsche y muy especialmente de Bergson— será una filosofía de la acción y la voluntad. En segundo término, el nivel en que las fuerzas en Lucha encuentran su unidad es el de un conjunto de imágenes o «figuras del lenguaje» —la prefiguración de la teoría del mito. Pero, en tercer término, la consolidación de esas clases como fuerzas históricas cimentadas por una «idea política», depende de su enfrentamiento con fuerzas opuestas. Su identidad, al dejar de estar fundada en un proceso de unificación infraestructural (a este nivel sólo hay *mélange*), pasa a depender de una *escisión* respecto a la clase capitalista, que sólo puede ser consumada en la lucha contra esta última; la «guerra» es así condición de la propia identidad obrera y la búsqueda de áreas en común con la burguesía sólo puede conducir al debilitamiento de aquella. Esta conciencia de la escisión es para Sorel una conciencia jurídica —es a través de la conciencia de un conjunto de derechos que oponen al proletariado a la clase adversaria, y de la constitución de un conjunto de instituciones que los consoliden, como Sorel ve el proceso de

constitución de una subjetividad revolucionaria⁵⁵. Sin embargo a estas alturas Sorel, *dreyfusard* ardiente, no ve una contradicción necesaria entre la pluralidad de posiciones de la clase en los sistemas político y económico: es partidario de la democracia y de la lucha política del proletariado y considera incluso la posibilidad de que la clase obrera —a la que nada une *económicamente* a los sectores medios— pueda ser un polo de reagrupamiento *político* para estos últimos.

Vemos, pues, el módulo de la evolución de Sorel: como todas las tendencias en lucha contra el quietismo de la ortodoxia se ve obligado a desplazar al plano político el momento de la constitución de la unidad de la clase; pero como su ruptura con, la categoría de «necesidad histórica» es mucho más radical que en otras tendencias, se ve obligado también a precisar más la naturaleza del vínculo que funda esa unidad política. Esto se ve aún más claramente cuando pasamos a la tercera etapa de su pensamiento. Esta corresponde a la gran desilusión subsiguiente [49]te al triunfo de la coalición *dreyfusard*. El socialismo *à la* Millerand es integrado al sistema; la corrupción se generaliza; hay una pérdida constante de la identidad proletaria y con ello se diluye la energía de la única clase con posibilidad, según Sorel, de un futuro heroico capaz de remodelar la declinante civilización burguesa. Sorel pasa a ser un enemigo decidido de la democracia; en realidad, ve en ella el principal responsable de esa fragmentación y dispersión de posiciones de sujeto con la que el marxismo se enfrentaba desde fines de siglo. Era necesario, a todo precio, volver a la escisión y reconstituir

⁵⁵ Cf. al respecto Shlomo Sand, «Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Sorel», *Esprit*, 3 de marzo de 1983, pp. 20-35.

a la clase como sujeto unitario. La vía soreliana para lograrlo fue, como es sabido, el repudio de la lucha política y el mito sindicalista de la huelga general:

[...] (S)abemos que la huelga general es, en verdad, lo que he dicho: el *mito* que abarca a todo el socialismo; es decir, un conjunto de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diferentes manifestaciones de la guerra que el socialismo lleva a cabo contra la sociedad moderna. Las huelgas han generado en el proletariado los más nobles, profundos y emotivos sentimientos que él posee; la huelga general agrupa a todos ellos en un cuadro coordinado y, al unirlos, da a cada uno de ellos su máximo de intensidad; apelando a las penosas memorias de los conflictos particulares, él tiñe con una vida intensa todos los detalles del cuadro presentado a la conciencia. Así obtenemos esa intuición del socialismo que el lenguaje no puede darnos con claridad perfecta —y la obtenemos como una totalidad, percibida de manera instantánea [...]»⁵⁶.

La «huelga general» sindicalista o la «revolución» de Marx son mitos en tanto funcionan como puntos ideológicos de condensación de una identidad proletaria constituida a partir de una dispersión de posiciones de sujeto. Es el único tipo de vínculo recompositivo que resta una vez que la lucha política ha sido descartada, y que se considera que la economía de los monopolios y del imperialismo —vista por Sorel como un proceso de refundalización— sólo puede acentuar las tendencias disgregatorias. Esto es generalizado en la afirmación de que la tendencia «natural» de las sociedades es a la decadencia y que la tendencia a la grandeza es «artificial» —el viejo tema de la *anti-*

⁵⁶ G. Sorel, *Reflections on violence*, Nueva York, 1961, p. 127 [*Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1967].

physis—. La violencia es así la única fuerza que puede mantener vivo el antagonismo descrito por Marx: «[...] Si la clase capitalista es energética, ella afirma constantemente su vo-[50]luntad de defenderse; su actitud franca y perfectamente reaccionaria contribuye al menos tanto como la violencia proletaria al mantenimiento nítido de esa distinción entre las clases que es la base de todo socialismo [...]»⁵⁷.

Desde esta perspectiva poco importa si la huelga general es realizable o no: su papel es el de un principio regulatorio que permita al proletariado pensar la *mélange* de las relaciones sociales como organizada en torno a una línea de demarcación clara; la categoría de totalidad, que ha sido eliminada en tanto descripción objetiva de la realidad, es reintroducida como elemento mítico que funda la unidad de la conciencia obrera. Según se ha señalado⁵⁸, la noción de «instrumento cognoscitivo» —o soporte expresivo— cuya artificialidad era reconocida desde el comienzo, ha sido ampliada hasta el punto de incluir las ficciones.

Para Sorel, por tanto, la posibilidad de una división dicotómica de la sociedad no se da como dato de la estructura social, sino como construcción al nivel de los «factores morales» de los enfrentamientos entre los grupos. Aquí nos encontramos, sin embargo, con el problema que hemos visto volver persistentemente en estas páginas, cada vez que una corriente marxista intentaba romper con el economicismo y fundar, a algún otro nivel, la unidad de la clase: ¿por qué ese sujeto reconstituido política o míticamente tiene que ser un sujeto *de clase*?

⁵⁷ Ob. cit., p. 182.

⁵⁸ G. de Paola, ob. cit., p. 688.

Con un agravante en el caso del sindicalismo revolucionario: mientras que en Rosa Luxemburgo o en Labriola el carácter insuficiente de su ruptura con el economicismo había creado las condiciones de invisibilidad del doble vacío que se había constituido en su discurso, en el caso de Sorel la radicalidad misma de su antieconomicismo hace ese vacío plenamente visible. Tanto, que parte de sus seguidores, una vez abandonada toda esperanza de una recuperación revolucionaria de la clase obrera, se lanzarían a la búsqueda de algún otro mito sustitutivo, que permitiera luchar contra la decadencia burguesa. Lo encontrarían, como es sabido, en el nacionalismo. Este — fue el camino por el que *parte* de la herencia intelectual de Sorel contribuiría a la emergencia del fascismo. Su discípulo Edouard Birth podía así afirmar en 1912:

[...] Es necesario, en efecto, que el doble movimiento nacionalista y sindicalista, paralelo y sincrónico, conduzca a la expulsión [51] completa del reino del oro y al triunfo de los valores heroicos, contra este innoble materialismo burgués en el que la Europa actual se asfixia. Es preciso, en otros términos, que este despertar de la Fuerza y de la Sangre Contra el Oro, del cual Pareto ha señalado los primeros síntomas, y del cual Sorel, con sus *Reflexions sur la violence*, y Maurras, con su *Si le coup de force est possible*, han dado la señal, concluya con la derrota completa de la plutocracia [...]»⁵⁹.

Esta es, desde luego, tan sólo *una* de las posibles prolongaciones del análisis de Sorel, y sería históricamente falso y analíticamente infundado concluir que es un resultado necesario del mismo⁶⁰. Históri-

⁵⁹ Citado por Z. Sternhell, ob. cit., p. 105.

⁶⁰ Esto es lo que debilita el análisis de Sternhell (ob. cit.) pese a su riqueza de información. La historia que allí se nos presenta aparece organizada en torno a un

concepto de «bloque histórico», en el que se reúne en una nueva síntesis el concepto de «hegemonía», que le viene del leninismo, y el concepto de «*bloc*», que le viene de Sorel.

camente falso, porque la influencia de Sorel se ejerció en una gran variedad de direcciones —fue, por ejemplo, una de las influencias decisivas en la constitución del pensamiento gramsciano. Pero —más importante— analíticamente infundado, por cuanto esta visión teleológica supone que la transición de la *clase* a la *nación* es una transición necesaria y determinada por la estructura misma del pensamiento de Sorel, con lo que se elude el momento más específico y original del mismo, que es el carácter indeterminado y no fijable apriorísticamente de los sujetos míticamente constituidos. Y esta indeterminación no es una insuficiencia de la teoría, ya que ésta afirma, precisamente, que la realidad social misma es indeterminada (*mélange*) y que su unificación depende de las prácticas recompositivas de un *bloc*. En tal sentido, no hay ninguna razón *teórica* por la cual la reconstitución mítica no pueda avanzar en la dirección del fascismo, pero tampoco ninguna por la que no pueda avanzar en otras direcciones —el bolchevismo, por ejemplo, al que Sorel habría de saludar entusiásticamente—. Lo decisivo —y esto es lo que hace de Sorel el pensador más profundo y original de la Segunda Internacional —es que la identidad misma de los agentes sociales ha pasado a ser indeterminada y que toda «fijación mítica» de la misma depende de una lucha. El concepto de «hegemonía» tal como surgió en la socialdemocracia rusa, y que, como veremos, supone también una lógica de la contingencia, fue desde este punto de vista mucho menos radical. Ni Lenin ni Trotski fueron capaces de [52] poner en cuestión el carácter clasista *necesario* de los agentes sociales. Solamente en Gramsci las dos tradiciones confluyen a través de su

teleologismo extremadamente simple, según el cual toda ruptura con una perspectiva materialista o positivista sólo puede ser considerada como precursora del fascismo.

[53]

2. HEGEMONÍA: EL DIFÍCIL NACIMIENTO DE UNA NUEVA LÓGICA POLÍTICA

Llegados a este punto, es necesario establecer la relación existente entre el doble vacío que hemos visto surgir en el discurso esencialista de la Segunda Internacional y el peculiar desajuste de etapas respecto al cual la problemática de la hegemonía habrá de constituir una respuesta política. Puntualicemos, para comenzar, aquellos rasgos de ese doble vacío que permiten compararlo con el desajuste que está a la base de la sutura hegemónica¹. *En primer término*, ese doble vacío se

¹ El concepto de «sutura», que usaremos frecuentemente, está tomado del psicoanálisis. Su formulación explícita procede de Jacques-Alain Miller («Suture: elements of the logic of the signifier», *Screen*, invierno de 1977-78, vol. 18, num. 4, pp. 23-24), pero él opera implícitamente en el conjunto de la teoría lacaniana. Es usado para designar la producción del sujeto sobre la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro —lo simbólico— que impide el cierre de este último como presencia plena. (De ahí la constitución del inconsciente como *bordé* que produce la unión-división entre el sujeto y el Otro.) «[...] la sutura nombra la relación del sujeto a la cadena de su discurso; veremos que él figura ahí como el elemento que está ausente, en la forma de un sustituto. Porque si bien está allí como lo que falta, no está pura y simplemente ausente. Sutura, por extensión —la relación general de «falta» a la estructura de la que es un elemento en la medida en que implica la posición de un tomar-el-lugar de [...]» (Miller, pp. 2526). Este momento de falta es, sin embargo, sólo un aspecto. Como Stephen Heath señala «[...] la sutura nombra no sólo una estructura de falta, sino también la disponibilidad del sujeto, un cierto cierre [...]». No es sorprendente [...] por consiguiente que el uso que Lacan hace del término «sutura» [...] le dé el sentido de una «pseudo-identificación», lo defina como «función

presenta [54] bajo la forma de un dualismo: el discurso que lo instituye no pretende determinar grados diferenciales de efectividad *en el interior* de una topografía de lo social, sino poner límites a la capacidad abaricante y determinante *de toda* estructura topográfica. Esto es lo que hace posible fórmulas tales como aquella según la cual la infraestructura no determina todo, porque hay una intervención de la «conciencia» o la «voluntad» en la historia; o la afirmación de que, dado el carácter morfológico de toda previsión, la teoría general no puede dar cuenta de las situaciones concretas. Este dualismo se construye a través de una hipótesis de lo indeterminado *qua* indeterminado: las entidades que escapan a la determinación estructural son concebidas como el reverso negativo de esta última. Esto es lo que hace del dualismo una relación de fronteras. Pero si observamos bien, esta respuesta no rompe en absoluto con el determinismo estructural: se reduce tan sólo a limitar sus efectos. Es posible afirmar, por ejemplo, que hay vastas áreas de la vida social que escapan al determinismo económico; pero esto puede ir perfectamente unido a una concepción de la economía

de lo imaginario y lo simbólico» [...] Lo que está en juego es claro: el «yo» es una división, pero une al mismo tiempo, el sustituto es la falta en la estructura, pero, no obstante y simultáneamente, la posibilidad de una coherencia, de un *llenar* [...]» (S. Heath, «Notes on suture», *Screen*, *ibíd.*, pp. 55-6). Es este doble movimiento el que intentaremos subrayar en nuestra extensión del concepto de sutura al campo de la política. Las prácticas hegemónicas son suturantes en la medida en que su campo de acción está determinado por la apertura de 1º social, por el carácter finalmente no-fijo de todo significativo. Esta «falta» originaria es precisamente lo que las prácticas hegemónicas intentan llenar. Una sociedad *totalmente* suturada sería aquella en la que [54] este llenar habría llegado a sus últimas consecuencias y habría logrado, por consiguiente, identificarse con la transparencia de un sistema simbólico cerrado. Este cierre de lo social es, como veremos, imposible.

según la cual, en el área limitada en que ésta ejerce sus efectos, estos últimos deben ser entendidos de acuerdo a un paradigma determinista. Pero la dificultad de este planteamiento es obvia: para afirmar que *algo es absolutamente determinado* y establecer una línea nítida que lo separe de lo indeterminado, no es suficiente establecer la *especificidad* de la determinación; es preciso además afirmar la *necesidad* de la misma. El pretendido dualismo es, por tanto, un dualismo espúreo: los dos polos del mismo no están al mismo nivel. Lo determinado, al establecer su especificidad como necesaria, establece los límites de variación de lo indeterminado. Lo indeterminado se reduce, pues, a ser un simple *suplemento*² de lo determinado.

En segundo lugar, este aparente dualismo responde, según vimos, a la imposibilidad de encontrar en la determinación estructural un fundamento al tipo de lógica política que permite combatir, en el presente, las tendencias a la fragmentación. Pero inmediatamente vemos que el único terreno que hacia [55] posible pensar la especificidad de dicha lógica se ha borrado, en la medida en que, al estar toda especificidad teóricamente determinable referida al campo de la infraestructura y del sistema de clases resultante de la misma, la especificidad de toda otra lógica desaparece y se subsume en el campo general de la variación contingente, o de entidades tales como la voluntad o la decisión ética que escapan a toda determinación teórica.

² En el sentido en el que Jacques Derrida ha hablado de una «lógica del suplemento». La suplementariedad de lo «indeterminado» desaparece, desde luego, si el vínculo entre la especificidad y la necesidad de lo «determinado» es roto. Hemos visto que esto es lo que ocurre con el mito en Soré. En este caso, sin embargo, el único terreno que hacía posible la emergencia del dualismo también desaparece.

En tercer lugar, finalmente, hemos visto que la unidad *clásica* de los agentes sociales se fundaba, en el discurso de la Segunda Internacional, en bases crecientemente débiles y que consistían en un juego de espejos: la fragmentación económica no lograba constituir la unidad de clase y reenviaba a la recomposición política; pero la recomposición política no podía fundar el carácter clasista *necesario* de los agentes sociales.

Comparemos ahora este conjunto de grietas presentes en el discurso teórico de la Segunda Internacional con los desajustes que el concepto de hegemonía intentará suturar. Perry Anderson³ ha estudiado el surgimiento del concepto de hegemonía en la socialdemocracia rusa —de ahí lo tomarán los teóricos del Komintern y, a través de ellos, llegará a Gramsci— y las conclusiones de su estudio son claras: el concepto de hegemonía viene a llenar un espacio dejado vacante por la crisis de lo que, de acuerdo a los cánones del «etapismo» plejanoviano, hubiera sido un desarrollo histórico normal. La hegemonización de una tarea o de un conjunto de fuerzas políticas pertenece, por tanto, al campo de la contingencia histórica. En la socialdemocracia europea el problema central había sido la dispersión de posiciones de la clase obrera y el quebrantamiento de la unidad que la teoría marxista postulaba entre las mismas. El propio grado de madurez de la civilización burguesa reflejaba su orden estructural en el interior de la clase obrera y subvertía la unidad de esta última. Por el contrario, en el caso de la teoría de la hegemonía tal como fuera formulada en el contexto ruso, serían los límites de una civilización burguesa insuficientemente

³ Cf. Perry Anderson, «The antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, núm. 100, pp. 15 ss.

desarrollados los que obligarán a la clase obrera a salir de sí misma y a asumir tareas que no le son propias. El problema residirá, por tanto, no ya en asegurar la unidad de la clase, sino en cómo lograr dotar de un máximo de eficacia política a sus luchas, en un terreno histórico en el que la contingencia surgía de las debilidades estructurales de la burguesía para asumir sus propias tareas. [56]

Veamos cómo se estructuran los pasos que habrán de conducir al surgimiento del concepto de hegemonía. En los escritos de Plejánov y Axelrod, el término «hegemonía» es introducido para describir el proceso por el cual la impotencia de la burguesía rusa para llevar a cabo las que hubieran sido sus tareas «normales» de lucha por la libertad política, obligaba a la clase obrera a intervenir decisivamente en la realización de las mismas. Hay, pues, una escisión entre la naturaleza de clase de la tarea y el agente histórico que ha de llevarla a cabo. Esta escisión crea un espacio de indeterminación cuyas dimensiones variarán considerablemente —serán mínimas en Plejánov y máximas en Trotski—, pero que, en todo caso, constituyen el punto crucial a partir del cual las orientaciones revolucionarias se dividen. La Revolución rusa —la revolución «contra *El Capital*», según Gramsci—, debió justificar su estrategia a través de una ampliación máxima del espacio de indeterminación propio de la lucha hegemónica. Surge así la oposición entre un *interior necesario* —correspondiente a las tareas de clase en un desarrollo «normal»— y un *exterior contingente* —el conjunto de tareas ajenas a la naturaleza de clase de los agentes sociales, que éstos deben asumir en un momento determinado.

Las diferencias entre estos desajustes históricos respecto al paradigma ortodoxo, y los que hemos encontrado en Europa occidental son

notorias. Tal como en el caso de Europa occidental, el desajuste produce aquí un desplazamiento; pero mientras que en el primer caso se trataba de un desplazamiento de niveles de lo económico a lo político en el interior de la misma clase, aquí el desplazamiento es mucho mayor por cuanto tiene lugar entre clases diversas. En Europa occidental —excepto en el caso del austromarxismo, en el que la multiplicidad de situaciones nacionales era presentada, según vimos, como desajuste de *etapas*— en todos los otros casos se trataba de la disociación entre momentos estructurales de un paradigma sincrónico. El pensamiento de la disociación no podía, por tanto, adoptar la forma de una narración, como lo será en el caso de la socialdemocracia rusa. Finalmente, en tanto que el desajuste y crisis del paradigma era, en los otros casos, un fenómeno negativo, aquí es un fenómeno positivo: el desajuste entre tareas burguesas y capacidad de la burguesía para realizarlas es la pasarela hacia una toma del poder político por parte del proletariado. Por eso mismo, en el caso europeo la conceptualización de las formas del desajuste podía limitarse a las categorías negativas de una transitoriedad y contingencia que era preciso vencer; en el caso ruso, por el contrario, al ser [57]los desajustes coyunturas positivas que permiten el avance de la clase obrera —una cierta forma que ésta encuentra de infiltrarse en la historia— era preciso caracterizar de algún modo el nuevo tipo de relación que se establecía entre la clase obrera y aquellas tareas —ajenas a su naturaleza de clase— que ésta debía asumir en un momento determinado. «Hegemonía» fue el nombre dado a esta relación anómala.

Debemos ahora estudiar la especificidad de la relación hegemónica en el discurso de la socialdemocracia rusa. «Hegemonía», designa en

él, más que una relación, un *espacio* dominado por la tensión entre dos relaciones muy diferentes: *a)* la relación entre la tarea hegemonizada y la clase que es su agente «natural», y *b)* la relación entre la tarea hegemonizada y la clase que la hegemoniza. Si la coexistencia de ambas relaciones bajo formas conceptuales imprecisas es suficiente para dar al término «hegemonía» un espacio referencial, la precisión de la articulación lógica entre ambos es la condición *sine qua non* para transformar a la hegemonía en una categoría teórica. Ahora bien, basta observar ambas relaciones detenidamente para advertir que no se articulan lógicamente en ningún punto.

En primer término, en ninguno de los análisis procedentes de la socialdemocracia rusa las tareas burguesas de lucha contra el absolutismo dejaban de ser burguesas por el hecho de ser asumidas por el proletariado. La identidad de clase se constituye a partir de las relaciones de producción; es allí, en el interior de esta estructura primaria, donde surge para la ortodoxia el antagonismo entre clase obrera y burguesía. Pero esta estructura primaria se organiza como una narración —la que podemos llamar *narración primera*— ya que su movimiento es contradictorio y tiende a su autoeliminación. En la estructura de esta narración las leyes del desarrollo capitalista constituyen la trama y las clases capitalista y proletaria los personajes, con sus papeles perfectamente asignados. Ahora bien, la nitidez de esta narración es empañada por la emergencia de una anomalía: la clase burguesa no puede cumplir su papel y éste tiene que ser asumido por el otro personaje. Esto da lugar a una sustitución de papeles que podemos llamar *narración segunda* —en términos de Trotski, la revolución permanente. ¿Cuál es la relación estructural entre estas dos narracio-

nes? Una breve ojeada a los textos del debate estratégico es suficiente para convencernos de que la articulación entre ambas se produce en un campo teórico que está signado por la dominancia de la primera. Tres consideraciones bastan para probar el punto: 1) el orden de aparición de los personajes no es alterado por la *segunda* narración: si la burguesía es incapaz de cumplir «sus» tareas, éstas pasan necesariamente al proletariado —pero la necesidad de este pasaje sólo resulta evidente si se asume la totalidad del esquema evolutivo constituido al nivel de la primera narración. 2) La naturaleza de clase de las tareas no depende del hecho de que ellas sean asumidas por una u otra clase —las tareas democráticas siguen siendo burguesas aun cuando su agente histórico lo sea la clase obrera. 3) Finalmente, la identidad misma de los agentes sociales está dictada por sus posiciones estructurales en la narración primera. Es decir, que la relación entre ambas narraciones es una relación desigual: las relaciones hegemónicas *suplementan* a las relaciones de clase. Usando una distinción de Saussure, podríamos decir que las relaciones hegemónicas son siempre hechos de *parole*, en tanto que las de clase son hechos de *langue*.

Es decir, que el sentido e identidad tanto de la tarea hegemonizada como de sus agentes realizadores se fija enteramente en el interior de la relación *a)*. Esto significa, por tanto, que la relación entre los dos componentes de la relación *b)* sólo puede ser de *exterioridad*. ¿Qué es una relación de exterioridad? Podemos considerarla bajo dos aspectos: como relación de *exterioridad* y como *relación* de exterioridad. Respecto al primer aspecto no hay dificultad: la relación es de exterioridad si la identidad de sus componentes se constituye enteramente fuera de la relación. En cuanto al momento relacional, para que la relación sea de

estricta exterioridad es preciso que se afirme a la vez la relación y la imposibilidad de atribuir toda especificidad conceptual a la misma (pues de no ser así, dicha especificidad se transformaría en un momento estructuralmente definible; esto requeriría una teoría especial de las formas de articulación entre este momento estructural y aquellos otros que constituyen a la clase como tal y, por tanto, la identidad de esta última resultaría necesariamente modificada). Es decir, que la relación de exterioridad sólo puede pensarse como *contingencia pura*. Pero con esto encontramos reproducido en la teoría de la hegemonía, y por las mismas razones que en el discurso de la Segunda Internacional, el dualismo espúreo de este último. Las relaciones *a)* y *b)* no pueden articularse de modo conceptual, simplemente porque la relación *b)* carece de toda especificidad conceptual positiva y se reduce a ser un campo de derivación contingente en las relaciones entre agentes constituidos fuera de la misma. Pero, podría objetarse, ¿en la socialdemocracia rusa, de Plejánov y Axelrod a Lenin y Trotski hay una teoría positiva y crecientemente compleja de [59] la hegemonía! Esto es verdad, pero no es una objeción a nuestro argumento, ya que dicha positividad y complejidad se refieren a la *tipología de las situaciones* que permiten el surgimiento de relaciones hegemónicas entre las clases y a la *variedad de las relaciones* entre grupos sociales que actúan en una coyuntura determinada, pero *la especificidad del vínculo hegemónico como tal* no es nunca discutida —o, más bien, hay un escamoteo sutil por el que se la torna invisible.

Veamos de qué modo este escamoteo tiene lugar. Para esto es conveniente examinar no tanto aquellos enfoques en los que las formas «normales» del desarrollo dominan el curso histórico y en los que el

momento hegemónico ocupa un lugar claramente marginal —tal es el caso de Plejánov, para quien la intervención de la clase obrera se reducía a ejercer presión sobre la burguesía para que ésta cumpliera sus propias tareas; sino a aquellos otros enfoques en los que la transfe-rencia hegemónica de las tareas constituye la trama misma de la revolución —y en los que, por tanto, hacer invisible la especificidad del vínculo hegemónico resulta comparativamente más difícil. En tal sentido, los textos de Trotski, dado su extremo énfasis en las peculiaridades del desarrollo ruso respecto al desarrollo capitalista de Europa occidental, son de una claridad ejemplar. Como es sabido, en un conjunto de escritos publicados en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Revolución rusa de 1905⁴, Trotski defendía —frente a la concepción menchevique del establecimiento de una república burguesa democrática a la caída del zarismo, y frente a la concepción bolchevique de un gobierno obrero y campesino que restringiera sus reformas al marco democrático-burgués— la posibilidad de un gobierno obrero que efectuara una transición directa al socialismo. Esta posibilidad la derivaba de las peculiaridades del desarrollo histórico ruso —debilidad de la burguesía y la civilización urbana; crecimiento desmesurado del Estado como maquinaria militar y burocrática que se autonomizaba de las clases; inserción de formas de capitalismo avanzado resultantes del «privilegio del atraso»; frescura

⁴ Acerca de la formulación inicial de la tesis de la revolución permanente por parte de Trotski, véase A. Brossat, *Aux origines de la révolution permanente: la pensée du jeune Trotsky*, París, 1974 [En los orígenes de la revolución permanente, Madrid, Siglo XXI, 1976]; y Michael Löwy, *The politics of combined and uneven development*, Londres, 1981, cap. 2.

del proletariado ruso como consecuencia de la ausencia de tradiciones que lo ligaran a una sociedad civil compleja, etc. En tales circunstancias, la bur- [60]guesía había llegado muy tarde para asumir las tareas históricas de lucha contra el absolutismo, y el proletariado pasaba a ser el agente fundamental en la realización de las mismas. Este desajuste en el paradigma etapista y la consiguiente transferencia hegemónica que habría de superarlo, eran, pues, el eje mismo de la teoría de la revolución.

Aparentemente, no podría esperarse una centralidad mayor de la relación hegemónica, ya que la posibilidad misma de la revolución giraba en torno a ella. Observemos más de cerca, sin embargo, las formas que asume esta centralidad en el discurso trotskista. En dos puntos capitales el análisis de Trotski se ve confrontado con la especificidad de relaciones sociales que parecen cuestionar el estricto reduccionismo de clase —es decir, el carácter necesario de la relación *a)*— Y en ambos casos se niega a avanzar teóricamente en la determinación de esa especificidad. El primero es el relativo a la correlación existente entre debilidad estructural de la burguesía y papel excepcional desempeñado por el Estado en la formación histórica de la sociedad rusa. Al desafío teórico que le presenta el historiador bolchevique Pokrovski —quien desde un punto de vista burdamente economicista insiste en que atribuir al Estado esa importancia implica desligarlo de sus bases de clase—, Trotski no responde en absoluto con un análisis teórico alternativo acerca de los grados relativos de autonomía del Estado en las diversas formaciones sociales capitalistas, sino con una apelación al verdor de la vida frente al gris de la teoría:

[...] El pensamiento del camarada Pokrovski está encadenado por el vicio de categorías sociales rígidas que él substituye a las fuerzas históricas vivas [...]. Donde no hay «rasgos especiales» no hay historia, sino una especie de geometría seudomaterialista. En lugar de estudiar la materia viva y cam-
biante del desarrollo económico, se piensa que es suficiente señalar ciertos síntomas externos y adaptarlos a unos pocos clichés preconcebidos [...].⁵

Con lo cual el rasgo especial constituido por la autonomización del Estado respecto a las clases, tiene asignado desde el comienzo un terreno que limita severamente sus efectos: se trata de *circunstancias*, de algo perteneciente, por tanto, a un orden eminentemente *factual*, que es susceptible de ser incorporado a un *relato* —de ahí el tono predominantemente narrativo del análisis de Trotski—, pero no de ser precisado conceptualmente. [61]

Esto no sería necesariamente negativo en la medida en que *todas* las determinaciones sociales fueran sometidas al mismo tratamiento. En tal caso Trotski, para desarrollar su argumento, se vería obligado a narrar, al nivel mismo de las especificidades rusas, los procesos por los cuales la economía logra determinar en última instancia a las otras relaciones sociales. Pero esto no ocurre así; si hay una narración de las «especificidades», los rasgos considerados comunes a toda formación social capitalista no son sometidos a un tratamiento narrativo: que la economía determina últimamente a los procesos históricos es algo que se establece para Trotski a un nivel tan extrahistórico y de un modo tan dogmático como en el caso de Pokrovski. Quedan así irremediablemente enfrentados un orden de las «esencias» y un orden de las «circuns-

⁵ L. Trotski, *1905*, Londres, 1971, pp. 333, 339.

tancias». Y estos dos órdenes se reproducen en el interior mismo de los agentes sociales: lo que en ellos es historizable se reduce a aquel conjunto de rasgos que los desvía de un paradigma normal —la debilidad de la burguesía en Rusia, la frescura de su proletariado, etc.—; pero estos «rasgos especiales» se presentan tan sólo como facilidades o dificultades empíricas en la prosecución de objetivos clasistas preestablecidos al nivel de las «esencias». Esto se muestra claramente en el segundo punto capital en el que el análisis de Trotski toca los límites de la concepción reduccionista de las clases: en el análisis de la hegemonía. Hay, según vimos —y esto se aplica también al análisis de Trotski— un desdoblamiento entre el agente «natural» de una tarea histórica y el agente concreto que lleva a cabo la misma. Pero vimos también que la naturaleza de clase de una tarea no es cambiada por el hecho de este desdoblamiento en lo que respecta a su agente realizador. Este último, por tanto, no se *identifica* con la tarea que realiza; su relación con ella se mantiene al nivel de un cálculo circunstancial —aun cuando se trata de «circunstancias» que pueden adquirir dimensiones epocales. El desdoblamiento de la tarea es un desdoblamiento empírico que no afecta la naturaleza de aquélla; en cuanto al agente, su conexión con la tarea es también empírica y crea las bases para la escisión permanente, desde el punto de vista de su identidad, entre un «interior» y un «exterior». En ningún momento encontramos en Trotski la idea de que la identidad democrática y antiabsolutista de las masas constituya una posición específica de sujeto que las distintas clases puedan articular y de que, al hacerlo, modifiquen también su propia naturaleza. Las tareas democráticas incumplidas son simplemente una pasarela para que la clase obrera avance hacia el logro de

sus obje-[62]tivos estrictamente clasistas. Así se crean las condiciones para que la especificidad del vínculo hegemónico sea sistemáticamente escamoteada, puesto que el carácter meramente factual o circunstancial rechaza toda construcción conceptual de dicha especificidad; pero se crean también las condiciones de invisibilidad de ese escamoteo, ya que la inserción de la relación hegemónica en un *relato* de ajustes y recomposiciones —en una sucesión que no puede ser subsumida bajo el principio de repetición— parece dar un *sentido* a esa presencia conceptualmente evanescente. La forma histórico-narrativa en que las «especificidades» rusas nos son presentadas juega así un papel ambiguo: si por un lado las limita al campo de lo circunstancial, por el otro, el hecho de que puedan ser pensadas, aun bajo la forma débil de un relato, les da un principio de organización, una cierta *presencia discursiva*. Presencia, por lo demás, sumamente efímera, ya que la saga de la hegemonía concluye muy pronto: no hay especificidad que asegure la supervivencia de un Estado soviético, ni para Lenin ni para Trotski, sin una revolución socialista en Europa en la que las clases obreras victoriosas de los países industriales avanzados vengan en auxilio de los revolucionarios rusos. Aquí la «anormalidad» del desajuste de etapas en Rusia viene a engarzarse con el desarrollo «normal» de Occidente; lo que hemos llamado «narración segunda» se reintegra a la «narración primera»; la «hegemonía» encuentra sus límites.

LA «ALIANZA DE CLASES»: ENTRE DEMOCRACIA Y AUTORITARISMO

Esta concepción de la exterioridad del vínculo hegemónico respecto a

la identidad clasista de los agentes no es privativa, desde luego, del trotskismo, sino que caracteriza al conjunto de la tradición leninista. Para el leninismo, la hegemonía es considerada como *dirección política* en el seno de una *alianza de clases*. El carácter político del vínculo hegemónico es fundamental, ya que este último se establece en un terreno distinto de aquel en el que los agentes sociales se constituyen; siendo el campo de las relaciones de producción el terreno específico de constitución de las clases, la presencia de éstas en el campo político sólo puede concebirse como *representación de intereses*. Las clases, a través de sus partidos representativos se unen, bajo el liderazgo de una de ellas, en una alianza contra el enemigo común. Pero esta unidad circunstancial no afecta [63] la identidad de las clases componentes de la alianza, identidad que es concebida bajo la forma de «intereses» que, en última instancia, son estrictamente incompatibles («golpear juntos y marchar separados»). La identidad de los agentes sociales, concebida racionalistivamente bajo la forma de «intereses», y la transparencia de los medios de representación respecto a lo representado, son las dos condiciones que permiten fundar la exterioridad del vínculo hegemónico. Esta exterioridad está en la base de las típicas situaciones paradójicas en las que el militante comunista habría de encontrarse: teniendo con frecuencia que ser la vanguardia en la lucha por libertades democráticas con las que no podía identificarse, ya que él hubiera sido el primero en abolirlas una vez superada la etapa «democrático-burguesa».

Es importante en este punto advertir la ambigüedad y los efectos contradictorios que se derivan de esta nueva centralidad del concepto de hegemonía en el discurso leninista. Por un lado el concepto se

asocia, sin ninguna duda, a las tendencias más autoritarias y negativas de la tradición leninista, en tanto que supone el establecimiento, a partir de diferenciaciones clasistas, de una clara separación entre sectores dirigentes y dirigidos en el seno de las masas. (Esta separación está ausente, evidentemente, en la estrategia de la ortodoxia kautskiana, en la medida en que hay una coincidencia completa entre dirección política y base social de un proceso revolucionario; es decir, en la medida en que este proceso se verifica sin desajuste de etapas y, por tanto, sin el requerimiento de recomposiciones hegemónicas). Pero, por otro lado, la relación hegemónica supone una concepción de la política que es *potencialmente* más democrática que nada que hayamos encontrado en la tradición de la Segunda Internacional, ya que la coexistencia en una misma coyuntura histórica de tareas y reivindicaciones que, de acuerdo al economismo clasista hubieran debido corresponder a etapas diferentes, conduce a aceptar la validez política presente de una pluralidad de antagonismos y puntos de ruptura y evita la concentración exclusiva de la legitimidad revolucionaria en la clase obrera. Surge así un desajuste estructural entre «masas» y «clases», ya que la línea que separa a aquellas de los sectores dominantes no se yuxtaponen con la explotación de clase. El desarrollo desigual y combinado es, por tanto, el terreno que permite al marxismo, por primera vez, complejizar su concepción acerca de la naturaleza de las luchas sociales.

¿A qué se debe, pues, la paradoja de que, en el mismo momento en que se amplía la dimensión democrática de la Lucha [64] de masas se afirme una concepción crecientemente antidemocrática y vanguardista de la práctica política socialista? Simplemente, a que el privilegio

ontológico acordado a la clase obrera por el marxismo ha sido transferido de la base social a la dirección política del movimiento de masas. En la concepción leninista, la clase obrera y su vanguardia no transforman su identidad de clase fusionándola con la pluralidad de reivindicaciones democráticas que las prácticas hegemónicas recomponen políticamente, sino que consideran a estas últimas como etapas, como pasos necesarios pero transitorios en la prosecución de sus propios objetivos clasistas. En tales condiciones, las relaciones entre «vanguardia» y «masas» no pueden sino tener un carácter predominantemente externo y manipulatorio. De ahí que —en la misma medida en que se diversifican las reivindicaciones democráticas y se complejiza el terreno en que la lucha de masas tiene lugar— la vanguardia, en tanto que continúa identificándose con los «intereses objetivos de la clase obrera», debe incrementar crecientemente el hiato entre su identidad y la de los sectores que intenta dirigir. La propia expansión del potencial democrático del movimiento de masas da lugar, en una concepción estrechamente clasista, a una práctica crecientemente autoritaria de la política. Si la democratización de la lucha de masas depende de la proliferación de puntos de ruptura que desborden los límites de clase, el autoritarismo político surge a partir del momento en que, para fundar el carácter hegemónico necesario de la clase, se establece una distinción entre dirigentes y dirigidos en el seno de los movimientos de masas. Si esta distinción se fundara en la mayor capacidad de ciertos sectores para organizarse en la lucha por objetivos con los que el conjunto del movimiento se identifica, las consecuencias no serían necesariamente autoritarias; pero la distinción, según vimos, se plantea en términos muy distintos: se plantea en términos de un *saber*, por

parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia y acerca, por tanto, del carácter temporario de las reivindicaciones que unifican, en el presente, al conjunto de las masas. La centralidad atribuida a la clase obrera no es una centralidad *práctica*; es una centralidad *ontológica*, sede a su vez de un privilegio *epistemológico*: en su calidad de clase «universal» el proletariado —o más bien su partido— es el depositario de la ciencia. En este punto, la escisión entre la identidad de la clase y la identidad de las masas pasa a ser permanente. La *posibilidad* de este giro autoritario estaba, de algún modo, presente desde la constitución misma de la ortodoxia marxista; es decir, desde el mo-[65]mento en que un actor limitado —la clase obrera— era elevado al rango de «clase universal». Si ninguno de los teóricos de la Segunda Internacional avanzó en esta dirección autoritaria es porque para ellos la centralidad política de la clase obrera había de coincidir con la proletarianización de los otros estratos sociales y no había lugar, por tanto, para una escisión entre *clase* y *masas*. Pero bastó que surgiera la posibilidad de concebir la toma del poder como un acto de masas más amplias que la clase obrera, y que se mantuviera, sin embargo, *en los términos clásicos*, el principio de la centralidad política de esta última, para que el giro autoritario fuera inevitable.

Unamos, en este punto, varios eslabones de nuestro argumento. Podemos ahora ver con más claridad por qué la tensión entre las dos relaciones que cubría el concepto de hegemonía —la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que la hegemóniza, y la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que es su agente «natural»— no podía ser nunca resuelta en una articulación conceptual efectiva: porque la condición del mantenimiento de la unidad e identidad de la clase en el

terreno del etapismo economicista —el único terreno que la pueda constituir en «clase universal»— era que las tareas hegemónicas no transformarían la identidad de la clase hegemónica, sino que establecería entre ambas una relación meramente externa y factual. Y la única forma de asegurar el carácter externo de esta relación era que, en lo que respecta a la naturaleza de la tarea hegemónica, se soldara el vínculo que la ligaba a la clase que constituía su agente «natural». El campo de las relaciones hegemónicas era, pues, un campo de discursos esencialmente pragmáticos. (De ahí que todas las novedades terminológicas que el leninismo y el Komintern introducen en el marxismo pertenezcan al vocabulario militar —alianza, táctica, línea estratégica, tantos pasos para adelante y tantos para atrás, etc.—, pero que no haya ninguna que se refiera a la estructuración misma de las relaciones sociales, como aquellas que Gramsci habrá de introducir: bloque histórico, Estado integral, etc.—, al intentar ir, precisamente, más allá de la concepción leninista de la hegemonía.) Ahora bien, esta tensión existente entre las dos relaciones que el concepto de hegemonía cubre no es distinta de lo que hemos caracterizado como ambigüedad entre una práctica democrática y una práctica autoritaria de la hegemonía, ya que el carácter externo y manipulatorio de la relación entre una clase hegemónica y una tarea o reivindicación democrática sólo puede existir en la medida en que se suelda el lazo que une a esta última con una clase [66] diferente y con una etapa necesaria en el interior de un paradigma evolucionista. Por el contrario, el potencial democrático sólo puede ser desarrollado en la medida en que ese lazo se quiebra y desaparecen, por tanto, las condiciones que permitan la emergencia de una rígida separación entre dirigentes y dirigidos en el seno de las

masas. Debemos plantearnos, pues, en este punto, las condiciones de una práctica democrática y de una práctica autoritaria de la hegemonía que permitan superar, en una dirección o en otra, la ambigüedad inicial.

Práctica democrática

Según señalamos, el campo de la recomposición hegemónica es, potencialmente, un campo de profundización y expansión de la práctica socialista. Sin hegemonía, la práctica socialista sólo puede concentrarse en las reivindicaciones e intereses de la clase obrera; por el contrario, en la medida en que el desajuste de etapas obliga a la clase obrera a actuar en un terreno de *masas*, ella debe abandonar su *ghetto* clasista y transformarse en el articulador de una multiplicidad de antagonismos y reivindicaciones que la desbordan. Pero está claro, por todo lo que hemos dicho, que la profundización de una práctica democrática de masas que eluda la manipulación vanguardista y rompa con el carácter externo de la relación entre hegemonía clasista y tareas democráticas, sólo puede verificarse en la medida en que se rechace el carácter clasista necesario de estas últimas y se renuncie radicalmente al etapismo. En esa medida, al romper con la fijación de las tareas democráticas a una etapa burguesa, se elimina el obstáculo a una relación permanente entre democracia y socialismo. Cuatro consecuencias fundamentales se siguen de esto. Primero, la propia identidad de las clases es transformada por las tareas hegemónicas que ellas asumen: la rígida línea demarcatoria entre lo interno y lo externo ha caído. Segundo, en la medida en que las demandas democráticas

pierden su carácter necesario de clase, el campo de la hegemonía deja de ser una maximización de efectos fundado en un juego suma-cero entre las clases: por tanto, la concepción de una «alianza de clases» es claramente insuficiente, ya que la hegemonía supone la construcción de la propia identidad de los agentes sociales y no la coincidencia racionalista entre agentes preconstituídos. Tercero, el campo de la política no puede ser ya más considerado como «representación de intereses», dado [67] que la supuesta representación modifica también la naturaleza de lo que es representado. (En realidad, la noción misma de representación como transparencia pasa a ser insostenible. Lo que está aquí puesto en cuestión es, en verdad, el propio modelo base/superestructura). Finalmente, en la medida en que la identidad de los agentes sociales deja de estar referida exclusivamente a su inserción en las relaciones de producción y pasa a ser el resultado de la articulación precaria entre varias posiciones de sujeto, es la identificación misma entre agentes sociales y clases lo que esta implícitamente cuestionado.

Práctica autoritaria

Aquí las condiciones son las opuestas. Es necesario fijar *a priori* el sentido clasista de cada reivindicación o tarea. Hay demandas burguesas democráticas, demandas pequeñoburguesas, etcétera, y su progresividad relativa se establece a través de un cálculo político que analiza toda coyuntura en términos del modelo tradicional de las etapas y de las alteraciones introducidas por su combinación desigual. Obviamente, la separación entre tareas hegemónicas de la clase obrera e identi-

dad clasista de esta última es completa. La concepción militar domina el conjunto de los cálculos estratégicos. Pero, desde luego, la identificación de la clase obrera real con sus «intereses históricos» está lejos de ser completa; en esta medida, la disociación entre la materialidad de la clase y la instancia política en la que se concentra su «verdadera identidad» se torna permanente. Del *¿Qué hacer?* de Lenin a la bolchevización de los partidos comunistas bajo el Komintern, esta línea demarcatoria es sometida a un enrigidecimiento progresivo, que se refleja en el creciente giro autoritario de la política comunista. Es importante precisar qué es lo que hace ese giro inevitable. No pretendemos negar la necesidad de la mediación política en la determinación socialista de la clase obrera; ni, mucho menos, oponer a la misma un obrerismo que se funde en una mítica determinación socialista espontánea de la clase. Pero lo decisivo es *cómo* se concibe la naturaleza de ese vínculo político; y es evidente que el leninismo no intenta construir a través de la lucha una identidad de masas no predeterminada por ninguna ley necesaria de la historia. Por el contrario, sostiene que hay un «para sí» de la clase al cual sólo tiene acceso la vanguardia esclarecida —que, por tanto, tiene una actitud meramente pedagógica respecto a [68] la clase obrera. Es en este entrecruzamiento entre ciencia y política donde está la raíz de la política autoritaria—. A partir de él no hay ningún problema, desde luego, en considerar al partido como representante de la clase —bien entendido: no de la clase de carne y hueso, sino de esa entelequia constituida por sus «intereses históricos»—. Mientras que la práctica democrática de la hegemonía conduce a poner crecientemente en cuestión la transparencia del proceso de representación, la práctica autoritaria ha sentado las bases para

transformar a la relación de representación en el mecanismo político fundamental. Una vez que toda relación política es concebida como relación de representación, se crean las bases para un sustituvismo infinito que procede de la clase al partido (representación de los intereses objetivos del proletariado) y del partido al Estado soviético (representación de los intereses del movimiento comunista a nivel mundial). Una concepción marcial de la lucha de clases se cierra así en una épica escatológica. (Las raíces de esta transferencia de la unidad de la clase a la esfera política se remontan, según hemos visto, a la ortodoxia de la Segunda Internacional. Como para el kautskismo, esta constitutividad del momento político no implica para el leninismo atribuir un papel preponderante a las superestructuras, ya que el privilegio acordado al partido no es «topográfico», sino «epistemológico»: no se funda en la eficacia del nivel político en la construcción de las relaciones sociales, sino en el monopolio de la cientificidad por parte de una determinada perspectiva de clase y en la consiguiente superación, al nivel de la teoría, de la escisión entre tendencias visibles del capitalismo y sentido subyacente de su evolución. La diferencia entre el kautskismo y el leninismo es que para el primero la escisión es puramente temporaria e interior a la clase, y el proceso de su superación está inscrito en las tendencias endógenas de la acumulación capitalista; en tanto que para el leninismo la escisión es el terreno de un desajuste estructural entre «clase» y «masas» que define las condiciones permanentes de la lucha política en la era imperialista).

Este último punto es decisivo: las tareas hegemónicas son cada vez más centrales en la estrategia comunista en la medida en que están dictadas por las condiciones mismas de desarrollo del sistema capitalis-

ta mundial. Para Lenin la economía mundial no es un simple dato económico, sino una realidad política: es una cadena imperialista. Y en ella los puntos de ruptura no se producen en los eslabones más avanzados desde el punto de vista de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino en aquéllos en que se ha acumulado un [69] mayor número de contradicciones, en que se ha fundido en una unidad ruptural un mayor número de aquellas tendencias y antagonismos que, para una perspectiva ortodoxa, pertenecen a estadios muy diversos⁶. Pero esto significa que el proceso revolucionario sólo puede concebirse como articulación política de elementos disímiles: no hay revolución sin una complejización social exterior al antagonismo entre las clases; o, en otros términos, no hay revolución sin hegemonía. Y este momento de articulación política pasa a ser cada vez más fundamental en la medida en que en el estadio del capitalismo monopolista se asiste a una disolución creciente de las viejas solidaridades y a una politización general de las relaciones sociales. Lenin percibe claramente la transición a una nueva política burguesa de masas —que él bautiza como Lloyd

⁶ «[...] No hay milagros en la naturaleza o en la historia pero cada abrupto giro en la historia, y esto se aplica a toda revolución, presenta tal riqueza de contenidos, despliega tan inesperadas y específicas combinaciones de formas de lucha y alineamientos de fuerzas opuestas, que para la mente profana hay mucho que debe aparecer como milagroso [...]. Que la revolución haya triunfado tan rápidamente y —aparentemente, a la primera mirada superficial— tan radicalmente, es sólo debido al hecho de que, en una situación extremadamente única, *corrientes absolutamente divergentes* intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, tendencias políticas y sociales *absolutamente contrarias* se han *fusionado* de un modo sorprendentemente armonioso [...]» Lenin, *Letters from Alan*, «First letter, the first stage of the first revolution», *Collected Works*, vol. 23, pp. 297, 302. [«Cartas desde lejos. Primera carta. La primera etapa de la primera revolución», en *Obras escogidas*, Madrid, Akal, volumen 2, 1975].

Georgismo⁷— que está transformando profundamente la arena histórica en la que [70] tiene lugar la lucha de clases. Esta posibilidad de articulaciones insospechadas —que alteran las identidades sociales y políticas permisibles e incluso pensables dentro de la lógica del etapismo clásico— disuelve cada vez más la obviedad de las categorías de este último. Trotski habrá de sacar las consecuencias del proceso: según él, el desarrollo desigual y combinado es la condición histórica de las luchas sociales en nuestro tiempo. Esto sólo puede significar la incesante expansión de las tareas hegemónicas respecto a las puramente clasistas, cuyo terreno se estrecha como una piel de zapa. Pero en estas condiciones, si no hay proceso histórico que no implique una combinación «heterodoxa» de elementos, ¿qué es un desarrollo normal?

⁷ «[...] La mecánica de la democracia política trabaja en la misma dirección. Nada en nuestros tiempos puede hacerse sin elecciones; nada puede hacerse sin las masas. Y en esta era de imprenta y parlamentarismo es *imposible* ganar la adhesión de las masas sin un sistema ampliamente ramificado, sistemáticamente dirigido y bien equipado de adulaciones, mentiras, fraudes, ejercitando malabarismos con expresiones populares y de moda, y prometiendo a derecha y a izquierda toda clase de reformas y bendiciones a los obreros —en la medida en que éstos renuncien a la lucha revolucionaria por el derrocamiento de la burguesía. Yo llamaré a este sistema Lloyd-Georgismo, por el ministro inglés Lloyd George, uno de los principales y más hábiles representantes de este sistema en el país clásico del “partido laborista burgués”. Un manipulador burgués de primera clase, un astuto político, un orador popular que puede pronunciar todos los discursos que se quieran, incluso revolucionarios, a una audiencia obrera, y un hombre que es capaz de obtener considerables sobornos para los trabajadores dóciles bajo la forma de reformas sociales (seguros, etc.). Lloyd George sirve a la burguesía espléndidamente, y la sirve precisamente *entre* los trabajadores, proporciona su influencia *precisamente* al proletariado, donde la burguesía más lo necesita y donde encuentra más difícil sujetar moralmente a [70] las masas [...]» Lenin, «Imperialism and the split of socialism», *Collected Works*, vol. 23, pp. 117–8.

El discurso comunista, crecientemente dominado por el carácter hegemónico que debía adquirir toda iniciativa política en el nuevo terreno histórico de la era imperialista, había de oscilar contradictoriamente entre lo que hemos llamado práctica democrática y práctica autoritaria de la hegemonía. En los años veinte el etapismo economicista domina ampliamente, y el alejamiento de las perspectivas revolucionarias conduce a un enrigdecimiento de las líneas de clase. Siendo la revolución europea concebida en términos exclusivos de una centralidad obrera, y considerándose a los partidos comunistas como representantes de los «intereses históricos» de la clase, la única función de aquéllos era la de mantener viva la conciencia revolucionaria del proletariado frente a las tendencias socialdemócratas a la integración; esto significaba que en los períodos de «estabilización relativa» había que mantener aún con mayor intransigencia la barrera de clase. De ahí la consigna de bolchevización de los partidos comunistas a partir de 1924. Zinoviev planteaba en estos términos el sentido y objetivo de la bolchevización:

[...] Bolchevización significa firme voluntad de luchar por la hegemonía del proletariado, significa odio ardiente por la burguesía, por los jefes contrarrevolucionarios de la socialdemocracia, por el centrismo y los centristas, por los semicentristas y por los pacifistas, por todos los abortos de la ideología burguesa [...] Bolchevización es el marxismo en acción, es dedicación a la idea de la dictadura del proletariado, a la idea del leninismo [...]» [71]

⁸ *Рыцарь всемирной Коммунистической Интернационалы. 17 января–8 июля 1924 г. Стенографический отчет*, Moscú–Leningrado, 1925, I, pp. 482–3. Citado en M. Hájek, «La bolscevizzazione dei partiti comunisti», en E. J. Hobsbawm *et al.* (comp.), *Storia*, Turin, 1980, vol. 3, p. 468.

Como la reanudación del proceso revolucionario había de ser consecuencia necesaria de una agudización de la crisis económica, la periodización política estaba calcada sobre la económica, y la única tarea de los partidos comunistas en los períodos de estabilización era la de acumular fuerzas en términos de una identidad integralmente clasista y rupturista que, a la llegada de la crisis, había de abrir las perspectivas de una nueva iniciativa revolucionaria. (Característicamente, la política de «frente único» sería interpretada como frente único desde la base, y como ocasión de desemmascarar a los jefes socialdemócratas). En estas condiciones, la concepción manipuladora de la relación con otras fuerzas sociales y políticas no podía sino prevalecer.

La ruptura con esta concepción reduccionista y manipulatoria —o más bien los comienzos de una ruptura, ya que la misma nunca fue realmente superada en la tradición comunista— se liga a la experiencia del fascismo y al ciclo de las revoluciones anticoloniales. En el primer caso, la crisis del Estado liberal-democrático y el surgimiento de ideologías popular-radicales de derecha conduce a poner en cuestión el carácter burgués de los derechos y libertades democráticos; al mismo tiempo, la lucha antifascista crea una subjetividad popular y democrática de masas que es posible fusionar con una identidad socialista. En términos de nuestro análisis anterior, comienza a disolverse el vínculo que une la tarea hegemónizada a la clase que, según el etapismo, constituía su agente natural, y pasa a ser posible fusionar a aquélla con la identidad de la clase hegemónica. La hegemonía es concebida, en esta nueva perspectiva, como la reconstrucción democrática de la nación en torno a un nuevo núcleo de clase. La experiencia de las

diversas resistencias nacionales contra la ocupación nazi habría de reforzar luego esta tendencia. Este es el cambio que tiene lugar en la política comunista a partir del VII Congreso del Komintern y del informe Dimitrov, en el que se abandona formalmente la línea estratégica de «clase contra clase» del tercer período y se inicia la política de los frentes populares⁹. Se deja aquí implícitamente atrás la concepción de la hegemonía como simple y externa alianza de clases, y se pasa a concebir a la democracia como terreno común que no se deja absorber por ningún sector social específico. En estas condiciones, la posibilidad de mantener una estricta separación entre tareas hegemónicas e [72] identidad clasista resulta cada vez más difícil. Una transformación del vocabulario político acompaña a este cambio estratégico: fórmulas que van desde la «nueva democracia» de Mao hasta la «democracia progresiva» o las «tareas nacionales de la clase obrera» de Togliatti intentan ubicarse en este terreno —difícil de definir teóricamente en términos de los parámetros marxistas, en la medida en que lo «popular» y lo «democrático» son realidades tangibles al nivel de la lucha de masas, pero imposibles de adscribir en términos de una estricta pertenencia de clase. En cuanto a las revoluciones del mundo periférico, en la medida en que tuvieron lugar bajo liderazgo comunista, nos enfrentan con un fenómeno similar: de China a Vietnam o Cuba, la identidad popular de masas es distinta y más amplia que la identidad de clase. La escisión estructural entre «masas» y «clase», que habíamos visto insinuarse desde el comienzo mismo de la tradición leninista, ha producido aquí la totalidad de sus efectos.

⁹ Cf. E. Laclau, *Politics and ideology in marxist theory*, Londres, 1977, pp. 138 ss. [*Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 3.ª ed., 1986].

El discurso comunista se ve confrontado en este punto por dos series de problemas: la primera se refiere a la forma de caracterizar esa pluralidad de antagonismos que surgen en un terreno de masas concebido como distinto del de las clases; la segunda, a la posibilidad de mantener el carácter estrictamente proletario de la fuerza hegemónica, una vez que ésta ha incorporado a su identidad las reivindicaciones democráticas de las masas. Respecto a lo primero, la línea dominante consistió en la implementación de un conjunto de estrategias discursivas a través de las cuales, si bien se permanecía *formalmente* en el terreno clasista, el tipo de relación que se establecía entre las clases desbordaba el carácter específicamente clasista de estas últimas. Consideremos, por ejemplo, el uso de la enumeración en los discursos comunistas. Enumerar no es nunca una operación inocente, sino que implica importantes desplazamientos de sentido. La enumeración comunista tiene lugar en el interior de un espacio dicotómico que establece el antagonismo entre sectores dominantes y sectores, populares; y la identidad de unos y otros se construye sobre la base de enumerar los sectores de clase que los constituyen. Del lado de los sectores populares se incluirá, por ejemplo, a la clase obrera, al campesinado, a la pequeña burguesía, a las fracciones progresistas de la burguesía nacional, etc. Ahora bien, esta enumeración no se limita a afirmar la *presencia* separada y literal de ciertas clases y fracciones de clase en el polo popular; sino que afirma, además, la *equivalencia* entre todos estos sectores desde el punto de vista de su enfrentamiento común con el polo dominante. Una relación de equivalencia no es una relación de identidad entre objetos. La equivalencia no es nunca tautológica, ya que la sustituibilidad que ella establece entre ciertos objetos sólo

es válida para determinadas posiciones en el interior de un contexto estructural dado. En tal sentido, la equivalencia desplaza la identidad que la funda, de los objetos mismos a los contextos de su aparición o presencia. Pero esto significa que la identidad del objeto en la relación de equivalencia está escindida: por un lado conserva su propio sentido «literal»; por el otro simboliza la posición contextual respecto a la cual es un elemento sustituible. Esto es exactamente lo que ocurre en la enumeración comunista: desde el punto de vista estrictamente clasista no hay identidad alguna entre los distintos sectores del polo popular, ya que cada uno de ellos tiene intereses diferenciados e incluso antagónicos; pero la relación de equivalencia que se establece entre ellos, en el contexto de su oposición al polo dominante, construye una posición discursiva «popular» diferente e irreducible a las posiciones de clase. En los discursos marxistas de la Segunda Internacional no había enumeraciones equivalentes. Para Kautsky, cada sector de clase ocupaba un lugar diferencial específico en la lógica del desarrollo capitalista; uno de los rasgos constitutivos del marxismo había sido, precisamente, la disolución del «pueblo» en tanto categoría amorfa e imprecisa y la reducción de todo antagonismo social a una confrontación de clases que se agotaba en su propia literalidad, sin ningún reenvío equivalencial. En cuanto al discurso del «desarrollo desigual y combinado», hemos visto que los desajustes de etapas y las recomposiciones hegemónicas eran tan sólo pensadas como un movimiento más complejo entre las clases, cuyo carácter factual daba lugar a una narración de las excepcionalidades, pero no a una conceptualización de las especificidades. Es en Rosa Luxemburgo donde se está más cerca de un desdoblamiento simbólico-equivalencial que subvierta el sentido

literal de toda lucha concreta; pero, según hemos visto, el carácter necesariamente clasista que ella atribuye al agente social resultante, pone un límite rígido a la lógica expansiva de las equivalencias. Por el contrario, es en las prácticas enumerativas de los frentes populares donde, tímidamente al comienzo, el «pueblo», ese agente central de las luchas políticas y sociales del siglo XIX, vuelve a reemerger en el campo de la discursividad marxista.

Resulta claro en lo que llevamos dicho que la condición de emergencia del «pueblo» como agente político en el discurso comunista ha sido la relación de equivalencia entre las clases, [74] que desdobra la identidad de estas últimas y que, a través de este desdoblamiento, constituye una polarización de nuevo tipo. Ahora bien, este proceso tiene lugar íntegramente en el campo de las prácticas hegemónicas. La enumeración comunista no es la constatación de una situación de hecho, sino que tiene un carácter performativo; la unidad de un conjunto de sectores no es un dato: es un proyecto de construcción política. Hegemonizar a un conjunto de sectores no es, por tanto, un simple acuerdo coyuntural o momentáneo; es construir una relación estructuralmente nueva y, según hemos visto, diferente de la relación de clases. Esto nos muestra que el concepto de «alianza de clases» es totalmente insuficiente para caracterizar a la relación hegemónica, ya que reducir esta última a aquél tiene tan poco sentido como pretender describir un edificio adicionando la descripción de todos los ladrillos que lo componen. Pero la relación de equivalencia, por su misma lógica interna, no puede limitarse a mostrar su presencia a través de la sustitubilidad ocasional de sus términos; a una cierta altura debe dar lugar a la emergencia de un *equivalente general*, en el que cristalice

simbólicamente la relación en cuanto tal. Así es como surgen, en el caso político que estamos analizando, símbolos nacional-populares o popular-democráticos que constituyen posiciones de sujeto distintas de las de clase; a partir de este punto, la relación hegemónica pierde definitivamente su carácter factual o episódico y pasa a ser un componente estable de toda formación político-discursiva. En tal sentido, los análisis de Mao acerca de la contradicción, si bien son de un valor filosófico que es próximo a cero, tienen el gran mérito de haber presentado al campo de las luchas sociales como una proliferación de contradicciones, no todas ellas reconducibles al principio de clase.

La otra serie de problemas con la que el discurso comunista había de enfrentarse es la de cómo mantener la identidad clasista del sector hegemónico. Formulada en sus términos más generales, la cuestión es la siguiente: si en la nueva concepción la hegemonía transforma la identidad del sector hegemónico, y si la condición de las luchas sociales en la era imperialista implica que éstas tienen lugar en un terreno crecientemente complejo y dominado por prácticas recompositivas, ¿no implica esto que la identidad clasista de los sujetos hegemónicos está puesta en cuestión? ¿En qué medida podemos seguir hablando de un núcleo de clase como principio articulador de las distintas posiciones de sujeto? Dos respuestas —o, mejor dicho, dos vías hacia una respuesta— son aquí posibles, que dependen fi-[75]nalmente de las dos concepciones (democrática y autoritaria) de la hegemonía que antes describíeramos. Para una de ellas, que caracterizó al grueso de la tradición comunista, la solución se encuentra en la extensión *ad nauseam* del modelo de la representación. Cada instancia es la representación de otra, hasta llegar a un último núcleo de clase que, presun-

tamente, da sentido a toda la serie. Está claro que esta respuesta niega toda opacidad o espesor a las relaciones políticas, que son el escenario desnudo en el que personajes constituidos fuera de ellas —las clases— libran su lucha. Además, la clase que es así representada no puede ser sino la clase «para sí», la perspectiva finalística que se encarna en la cosmovisión «científica» del partido; es decir, el agente *ontológicamente* privilegiado. Así se elimina todo problema concreto acerca de la forma en que la representación se ejerce. La otra respuesta consiste en sustituir el principio de *representación* por el de *articulación*; es decir, en aceptar tanto la diversidad estructural de las diversas relaciones en que los agentes sociales están inmersos, como el hecho de que el grado de unificación que pueda existir entre las mismas no es la expresión de una esencia común subyacente, sino la resultante de una lucha y construcción políticas. En tal sentido, que la clase obrera como agente hegemónico sea el sector que haya logrado articular en torno a sí una variedad de luchas y reivindicaciones democráticas, no depende de ningún privilegio estructural apriorístico, sino de una iniciativa política en las que la clase se ha empeñado. En tal caso, el sujeto hegemónico es un sujeto de clase sólo en el sentido de que es a partir de posiciones de clase que se ha articulado *prácticamente* una cierta formación hegemónica. Pero, en ese caso, se trata evidentemente de los obreros concretos y no de esa entelequia constituida por sus «intereses históricos». En el mundo de la Tercera Internacional hubo un sólo pensador en quien esta concepción de la política y de la hegemonía como articulación —con todos sus límites y ambigüedades— encontró una expresión teóricamente madura. Nos referimos, desde luego, a Antonio Gramsci.

113

LA DIVISORIA DE AGUAS GRAMSCIANA

La especificidad del pensamiento gramsciano suele ser presentada de dos modos distintos y aparentemente contradictorios. Una primera lectura ve en él a un teórico eminentemente ita-[76]liano, cuyas innovaciones conceptuales están relacionadas con las particulares condiciones de atraso de la Italia de su tiempo: fracaso del proyecto risorgimentalista de constituir un Estado nacional unificado; fuerte división regional entre un norte industrial y un *Mezzogiorno* agrario; falta de integración de las masas católicas a la vida política del país como consecuencia de la cuestión vaticana; desarrollo insuficiente y contradictorio del capitalismo, etc. En suma, Gramsci habría sido un teórico original y un estratega político del «desarrollo desigual», pero sus conceptos serían, escasamente relevantes para las condiciones de un capitalismo maduro. Una segunda concepción, por el contrario, hace de él un teórico de la revolución en Occidente¹⁰, cuya visión estratégica estaría fundada en la comprensión de la complejidad de las civilizaciones industriales avanzadas y de la densidad que adquieren en ellas las relaciones sociales y políticas. Uno de sus intérpretes llega al punto de ver en él un teórico de la reestructuración del capitalismo subsiguientemente a la crisis mundial de 1929 y de la complejización de la lucha de masas que la acompañó, en el contexto de un entrecruzamiento cada vez mayor de política y economía¹¹. En realidad, la innovación

¹⁰ Cf. especialmente Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, París, 1975 [*Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

¹¹ B. de Giovanni, «Lenin and Gramsci. State, politics and party», en Ch. Mouffe, *Gramsci and marxist theory*, Londres, 1979, pp. 259–288. Para una crítica de la concepción de Giovanni, véase la introducción de Ch. Mouffe a ese volumen.

114

teórica de Gramsci se ubica en un plano más general, que hace posibles —y parcialmente válidas— esas dos lecturas. Lo que hay en Gramsci de radicalmente nuevo es una ampliación, mayor que en cualquier otro teórico de su tiempo, del terreno atribuido a la recomposición política y a la hegemonía, a la vez que una teorización de la naturaleza del vínculo hegemónico que va claramente más allá de la categoría leninista de «alianza de clases». Las categorías gramscianas resultaban crecientemente aplicables en la medida en que las condiciones de la lucha política, tanto en los países industriales avanzados como en los de la periferia del mundo capitalista, se alejaban cada vez más de las imaginadas por el etapismo ortodoxo; pero esto significa que la relevancia del gramscismo ha de buscarse al nivel de la teoría general del marxismo y no en su dependencia de contextos históricos o geográficos determinados.

El punto de partida fue, sin embargo, un enfoque estrictamente leninista. En *Notas sobre la cuestión meridional* (1926), [77] el primer texto gramsciano en el que el concepto de hegemonía es empleado, se afirma:

[...] El proletariado puede llegar a ser la clase dirigente y dominante en la medida en que logre crear un sistema de alianzas que le permita movilizar a la mayoría de la población trabajadora contra el capitalismo y el Estado burgués. En Italia, dadas las reales relaciones de clase que allí existen, esto significa: en la medida en que logre ganar el consentimiento de las amplias masas campesinas [...]»¹².

¹² A. Gramsci, «Notes on the southern question», en *Selections from political writings, 1921-26*, edición y traducción de Q. Hoare, Londres, 1978, p. 443 [«Algunos temas

La condición para afirmar este papel dirigente es que la clase obrera no permanezca encerrada en la defensa estrecha de sus intereses corporativos, sino que se abra en la defensa de los intereses de otros sectores. Pero se trata todavía de una mera lógica de intereses de sectores sociales preconstituidos, que es perfectamente compatible con la concepción de una alianza de clases. Como en Lenin, el liderazgo es aún meramente político y no «intelectual y moral».

Es en este movimiento del plano «político» al plano «intelectual y moral» donde se opera la transición decisiva hacia un concepto de hegemonía que va más allá de la «alianza de clases». Porque si un liderazgo político puede establecerse sobre la base de una coincidencia coyuntural de intereses que mantenga separada la identidad de los sectores intervinientes, un liderazgo intelectual y moral supone que hay un conjunto de «ideas» o «valores» que son compartidos por varios sectores —en nuestra terminología, que ciertas posiciones de sujeto corten transversalmente a varios sectores de clase. Un liderazgo intelectual y moral constituye para Gramsci una síntesis más alta, una «voluntad colectiva» que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico unificador de un «bloque histórico». Todos estos son conceptos nuevos que producen un efecto de desplazamiento respecto a la óptica leninista: la especificidad relacional del vínculo hegemónico ya no es escamoteada, sino que pasa a ser plenamente visible y teorizada. Una serie nueva de relaciones entre los grupos, que escapen a su ubicación estructural en el esquema evolutivo y relacional económico-tá, es definida conceptualmente, a la vez que se señala el terreno

de la cuestión meridional», en Manuel Sacristán, comp., *Antonio Gramsci. Antología*, México, Siglo XXI, 1970].

preciso de su constitución, que es el de la ideología. [78]

Todo depende, pues, de cómo se conciba a la ideología¹³. Aquí Gramsci lleva a cabo dos nuevos y fundamentales desplazamientos respecto a la problemática clásica. El primero es su concepción acerca de la materialidad de la ideología. La ideología no se identifica para Gramsci con un «sistema de ideas» o con la falsa conciencia de los actores sociales, sino que es un todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones que suelda en torno a ciertos principios articulatorios básicos la unidad de un bloque histórico. Se cierra con esto la posibilidad de una lectura «superestructuralista» de lo ideológico. En verdad, a través del concepto de bloque histórico y de la ideología como cemento orgánico que lo unifica, se introduce una nueva categoría totalizante que supera la antigua distinción base/superestructura. Pero esto no es suficiente, sin embargo, ya que él liderazgo moral o intelectual podría ser entendido como inculcación ideológica de un conjunto de sectores subordinados por parte de la clase hegemónica. En tal caso, no habría posiciones de sujeto que cortaran transversalmente a las clases, ya que aquellas que parecieran hacerlo pertenecerían en realidad a la clase dominante y su presencia en los otros sectores sólo podría entenderse como fenómeno de falsa conciencia. Pero este es el punto en el que Gramsci introduce su tercero y más importante desplazamiento: la ruptura con la problemática reduccionista.

¹³ Con respecto a la relación entre hegemonía, ideología y Estado en Gramsci, véase Ch. Mouffe, «Hegemony and ideology in Gramsci», en *Gramsci and Marxist theory*, pp. 168–204, *ibid.*, «Hegemony and the Integral State in Gramsci: towards a new concept of politics», en G. Bridges y R. Brunt (comps.), *Silver linings: some strategies for the eighties*, Londres, 1981.

nista de la ideología. Ni los sujetos políticos son para Gramsci «clases» —en el sentido estricto del término—, sino «voluntades colectivas» complejas; ni los elementos ideológicos articulados por la clase hegemónica tienen una pertenencia de clase necesaria. Respecto al primer punto la posición de Gramsci es clara: la voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas. «[...] De esto podemos deducir la importancia del “aspecto cultural”, incluso en la actividad (colectiva) práctica. Un acto histórico sólo puede ser llevado a cabo por el “hombre colectivo”, y esto presupone el logro de una unidad “cultural-social” a través de la cual una multiplicidad de voluntades dispersas, con objetivos heterogéneos, son soldadas en torno a [79] un único objetivo sobre la base de una común e igual concepción del mundo [...]»¹⁴.

Nada más distante de este «hombre colectivo», «soldado en torno a un único objetivo», que la alianza leninista de clases. Con respecto al segundo punto, está igualmente claro que para Gramsci la ideología orgánica no representa una visión puramente clasista y cerrada del mundo, sino que está constituida sobre la base de elementos que, considerados en sí mismos, no tienen una pertenencia de clase necesaria. Considérense los dos pasajes siguientes que son, al respecto, fundamentales.

[...] Lo que importa es la crítica a la que tal complejo ideológico es sometido por los primeros representantes de una nueva fase histórica. Esta crítica hace posible un proceso de diferenciación y cambio en el peso relativo que los elementos de las viejas ideologías poseían. Lo que previamente era

¹⁴ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, ed. V. Gerratana, Turin, 1975, vol. 2, p. 349 [Cartas desde la cárcel, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975].

secundario y subordinado, o incluso incidental, es ahora considerado primario —pasa a ser el núcleo de un nuevo complejo ideológico y teórico. La vieja voluntad colectiva se disuelve en sus elementos contradictorios desde que aquellos (elementos) subordinados se desarrollan socialmente [...]»¹⁵.

[...] ¿Cómo, por otro lado, debe ser formada esta conciencia teórica, propuesta como conciencia autónoma? Cada elemento impuesto ¿tendrá que ser repudiado *a priori*? Tendrá que ser repudiado en la medida en que es impuesto, pero no en sí mismo; es decir, que será necesario darle una nueva forma que es específica del grupo dado [...]»¹⁶.

Vemos, pues, el punto capital que distingue a Gramsci de otras posiciones antieconomicistas elaboradas en el seno del movimiento comunista de aquellos años, como las de Lukács y Korsch. En el caso de estos últimos había también un redimensionamiento del campo clásicamente atribuido a las superestructuras, pero esto ocurría en el marco de una perspectiva reduccionista de clase, que identificaba al sujeto revolucionario con la clase obrera, y en la cual la hegemonía en el sentido gramsciano de «articulación» resultaba estrictamente impensable. Una vez que esta última ha sido introducida, las condiciones que posibilitan el dualismo que habíamos visto emerger en el discurso de la Segunda Internacional Y reproducirse en es-[80]cala ampliada en el de la Tercera, aparecen radicalmente subvertidas. Por un lado, la contingencia histórica parece haberse expandido más ampliamente en el campo de las relaciones sociales que en cualquiera

¹⁵ *Ibid.*, p. 1058.

¹⁶ *Ibid.*, vol. 3, p. 1875.

de los discursos anteriores, ya que los elementos sociales han perdido la conexión esencial que los constituía en momentos del paradigma etapista, y su *sentido* mismo depende de articulaciones hegemónicas cuyo éxito no está garantizado por ninguna ley de la historia. En términos de nuestro análisis anterior, los distintos «elementos» o «tareass» carecen de toda identidad al margen de su relación con la fuerza que los hegemoniza. Pero, por otro lado, estas mismas formas de articulación precaria comienzan a recibir nombres, a ser pensadas teóricamente, y se incorporan a la propia identidad de los agentes. Esto explica la importancia atribuida por Gramsci a lo nacional-popular y la elaboración de un concepto tal como el de «Estado integral», en el que el sector dominante, a través de la práctica de la hegemonía, modifica su propia naturaleza e identidad: para Gramsci una clase no *toma el poder* del Estado, sino que *deviene* Estado. aparentemente están reunidas aquí todas las condiciones para lo que hemos llamado práctica democrática de la hegemonía.

Y, sin embargo, el conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción finalmente incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articulatorias, tiene que haber siempre *un* principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental. Con lo cual vemos que hay dos principios del orden social —la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase— que no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario dentro del cual toda lucha hegemónica tiene lugar. Es

decir, que la hegemonía de la clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha, sino que tiene en su última instancia un fundamento ontológico. La infraestructura no asigna a la clase obrera su victoria, sino que ésta depende de su capacidad de liderazgo hegemónico; pero a una falla en la hegemonía obrera sólo puede responder una reconstitución de la hegemonía burguesa. La lucha política sigue siendo, finalmente, un juego suma-cero entre las clases. Este es el último núcleo esencialista que continúa presente en el pensamiento de Gramsci, y que pone en él un límite a la lógica deconstructiva de la hegemonía. Pero afirmar que la hegemonía [81] debe siempre responder a una clase económica fundamental no es sólo volver a afirmar la determinación en última instancia por la economía; es también afirmar que, en la medida en que esta última constituye un límite infranqueable a las posibilidades de recomposición hegemónica de la sociedad, la lógica de constitución del espacio económico no es ella misma el resultado de la intervención de prácticas hegemónicas. Aquí el prejuicio naturalista que ve en la economía un espacio homogéneo, unificado por leyes necesarias, vuelve a resurgir con toda su fuerza.

Esta ambigüedad fundamental se ve con claridad en la concepción gramsciana de «guerra de posición». Es conveniente recordar la función que las metáforas militares jugaban en el discurso marxista clásico. No es exagerado decir que la concepción marxista de la política, de Kautsky a Lenin, reposa sobre un imaginario que depende en gran medida de Clausewitz¹⁷. El principal efecto que estas metáforas

¹⁷ Véanse los ensayos contenidos en el volumen *Clausewitz en el pensamiento marxista*, México, 1979, especialmente el trabajo de Clemente Ancona, «La influencia de De la guerra de Clausewitz en el pensamiento marxista de Marx a Lenin», pp. 7-38.

ejercían es lo que podemos llamar un efecto de *segregación*, ya que concebirlas relaciones con otras fuerzas sociales como relaciones militares implica mantener siempre separada de ellas la propia identidad. De la «guerra de desgaste» de Kautsky al extremo militarismo de la bolchevización de los partidos comunistas y de la línea de «clase contra clase», el establecimiento de esta estricta línea divisoria era considerado como condición misma de la política —«política» para esta concepción era, simplemente, uno de los terrenos de la lucha *de clases*. Pero para Gramsci la «guerra de posición» es, por el contrario, la progresiva disgregación de una civilización y la construcción de otra en torno a un nuevo núcleo de clase. La identidad de los contrincentes, por tanto, lejos de estar fijada desde un comienzo, cambia constantemente en el proceso. Está claro que esto tiene poco que ver con una «guerra de posición» en el sentido estrictamente militar, ya que esta última no consiste en un pasaje continuo de fuerzas adversarias a las propias filas: la metáfora militar se metaforiza aquí en la dirección opuesta. Si en el leninismo había una militarización de la política, en el caso de Gramsci hay una desmilitarización de la guerra¹⁸. Y, sin embargo, esta transición a [82] una concepción no militar de la política encuentra un límite, precisamente en el punto en que se afirma que el núcleo *de clase* de la nueva hegemonía —y también, desde luego, de la

Estos ensayos se refieren más, sin embargo, a la relación entre guerra y política que a la metaforización política de los conceptos militares.

¹⁸ En un sentido literal, que incluye a las mismas confrontaciones armadas. De Mao en adelante la «guerra popular» es concebida como un [82] proceso de constitución de una «voluntad colectiva» de masas, en la que los aspectos militares estaban subordinados a los políticos. La «guerra de posición», por consiguiente, trasciende la alternativa lucha armada, lucha pacífica.

antigua — se mantiene constante a través de todo el proceso. En ese sentido *hay* un elemento de continuidad en el enfrentamiento, y la metáfora de los dos ejércitos en lucha puede mantener parte de su productividad.

El pensamiento de Gramsci aparece, pues, suspendido en torno a una ambigüedad básica en torno al *status* de la clase obrera que lo conduce, finalmente, a una posición contradictoria: por un lado la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, del transformar su propia identidad articulando a la misma una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas — tiene, por tanto, un carácter histórico— contingente; pero, por otro lado, parece- ra que ese papel articulador le estuviera asignado por la infraestructura — con lo que pasaría a tener un carácter necesario. Es imposible evitar la impresión de que el pasaje de una concepción esencialista y morfo- lógica a *la* Labriola, a otra historicista radical¹⁹ no se ha verificado coherentemente.

En todo caso, si comparamos el pensamiento de Gramsci con las diversas tendencias del marxismo clásico de la Segunda Internacional, la novedad radical que introduce su concepción de la hegemonía

¹⁹ Althusser ha asimilado erróneamente el «historicismo absoluto» gramsciano a las otras formas de «izquierdismo» de los años veinte, tales como los trabajos de Lukács y Korsch. Hemos argumentado en otro lado (véase E. Laclau, «Togliatti and politics», *Politics and Power*, 2, Londres, 1980, pp. 251–258) que esta asimilación se funda en un malentendido, en la medida en que lo que Gramsci llama «historicismo absoluto» es precisamente el radical rechazo de todo esencialismo y de toda teleología apriorística, y es por consiguiente incompatible con la noción de «falsa conciencia». Con respecto a la especificidad de la intervención de Gramsci en este punto, véase C. Bucí-Glucksmann, ob. cit.

resulta evidente. Kautsky²⁰ formulaba después de la guerra una concepción democrática de la transición al socialismo que usaba como contramodelo la experiencia bolchevique — responsable, a sus ojos, de prácticas dictatoriales que eran inevitables en la medida en que se intentara efectuar una [83] transición al socialismo en condiciones de atraso tales como las rusas. Pero la alternativa que planteaba era una espera a que las míticas leyes del desarrollo capitalista simplificaran los antagonismos sociales y crearan las condiciones para una desaparición del desajuste entre «masas» y «clases» Y, por tanto, para una coincidencia objetiva que borrara toda posible escisión entre dirigentes y dirigidos. La teoría gramsciana de la hegemonía acepta, por el contrario, la complejidad social como condición misma de la lucha política, y a través de los tres desplazamientos que verifica respecto a la «doctrina de clases» leninista sienta las bases para una práctica democrática de la política, compatible con una pluralidad de sujetos históri- cos²¹.

²⁰ Un estudio adecuado de las posiciones adoptadas por Kautsky después de la guerra, particularmente en lo que respecta a la revolución de Octubre, puede encontrarse en A. Bergounioux y B. Mann, *La social-démocratie ou le compromís*, Paris, 1979, pp. 73–104.

²¹ Esto es lo que hace tan convincente la crítica formulada por M. Salvadori («Gramsci and the PCI: two conceptions of hegemony», en Ch. Mouffe (comp.), *Gramsci and Marxist theory*, pp. 237–258) a los teóricos del Partido Comunista Italiano. De acuerdo a su crítica, el Eurocomunismo no podría legítimamente apelar a la tradición gramsciana como fuente de su estrategia democrática, porque el pensamiento de Gramsci continúa atribuyendo una importancia esencial al momento de la ruptura y de la toma del poder. Gramsci constituiría, así, el momento más alto de un leninismo adaptado a las condiciones de Europa occidental. No hay duda de que para Gramsci la

Respecto a Bernstein, Gramsci comparte con él la afirmación del primado de la política y la aceptación de una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas que no pueden reducirse a una mera pertenencia de clase. Pero su pensamiento diverge del de Bernstein, en tanto que para este último esas luchas y reivindicaciones permanecen separadas y se unifican sólo episódicamente a través de la acción de una general del progreso. Para Gramsci, por el contrario, no hay *Entwicklung*; el sentido de las luchas depende de su articulación hegemónica, y su progresividad —desde el punto de vista socialista— no aparece garantizada de antemano. La historia, por tanto, no es vista como un *continuum* ascendente de reformas democráticas, sino como una serie discontinua de formaciones hegemónicas o bloques históricos. En términos de una distinción que planteáramos anteriormente, Gramsci podría compartir [84] con Bernstein su «revisionismo», pero ciertamente no su «gradualismo».

Finalmente, en lo que respecta a Sorel, la situación es más compleja. La concepción soreliana de «*blow*» y «mito» rompe, sin duda, más radicalmente que la de Gramsci con la concepción esencialista de una morfología subyacente de la historia. Desde este punto de vista, pero

«guerra de posición» es meramente un preludio a la «guerra de movimiento»; sin embargo, esto no justifica hablar de un «leninismo estructural» en Gramsci. Esto sólo se justificaría si la alternativa reforma-revolución, vía pacífica-vía violenta, fuera la sola distinción relevante; pero, como hemos visto, la totalidad del pensamiento gramsciano se mueve en la dirección de restar importancia y eliminar el carácter absoluto de esta alternativa. En aspectos más importantes, ni la concepción gramsciana de la subjetividad política, ni su forma de conceptualizar los vínculos hegemónicos, es compatible con la teoría leninista de la «alianza de clases».

sólo desde éste, la noción de bloque histórico de Gramsci representa un retroceso. Pero, por otro lado, la perspectiva de Gramsci implica un claro avance respecto a Sorel, por cuanto la teoría de la hegemonía como articulación supone la idea de una *pluralidad democrática*, en tanto que el mito soreliano estaba simplemente destinado a recrear la unidad *de la clase*, y sus sucesivas versiones trataban siempre de asegurar una línea de partición radical en el seno de la sociedad y nunca de construir, a través de un proceso de reagregación hegemónica, un nuevo Estado integral. La idea de una «guerra de posición» es radicalmente extraña a la perspectiva soreliana.

LA SOCIALDEMOCRACIA: ENTRE ESTANCAMIENTO Y PLANISMO

El vacío teórico y político que el giro hacia una política hegemónica intentaba colmar está también presente en la práctica de los partidos socialdemócratas durante la primera posguerra. Aquí el desajuste entre las tareas estrictamente clasistas y las nuevas tareas políticas que el movimiento debía afrontar adoptó una forma característica: la de una contradicción entre el limitado elenco de propuestas y demandas que protaban del movimiento obrero, y la diversidad y complejidad de los problemas políticos con los que la socialdemocracia —literalmente *arrojada* en el poder como resultado de la crisis de la posguerra— se veía confrontada. Era una nueva y peculiar forma de desarrollo «desigual y combinado», que sólo podía producir efectos políticos paralizantes en fuerzas sociales que habían puesto todas sus apuestas en el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas —el cual sólo había de conducir las al poder cuando hubieran madurado las «condiciones

objetivas». La mentalidad estrechamente clasista de los partidos socialdemócratas había de producir aquí todas sus consecuencias negativas. Esto se ve, en primer término, en la escasa capacidad de los partidos socialdemócratas de hegemonizar la amplia variedad de reivindicaciones y antagonismos resultantes de la crisis posbélica.

[...] Desde fin de siglo hasta el fin de la primera guerra mundial, el movimiento socialista europeo, bajo su ropaje de partido revolucionario, era, pues, un mero instrumento del sindicalismo. Su actividad real se restringía a los problemas sindicales, su acción constructiva a cuestiones de salarios y horas, seguridad social, problemas de tarifas, y cuanto más, a la reforma electoral. La lucha contra el militarismo y la prevención de la guerra, pese a su importancia, era «incidental» respecto al trabajo principal del partido [...]»²².

Y esta mentalidad había de dominar el conjunto de la actividad socialdemócrata entre el fin de la guerra y la Gran Depresión. En Alemania, por ejemplo, la mayor parte de los decretos del Consejo Socialista de Comisarios del Pueblo, a partir de noviembre de 1918, se refirieron casi exclusivamente a reivindicaciones sindicales y a reformas del sistema de sufragio, sin que existiera intento alguno por afrontar problemas políticos y económicos fundamentales. Esta estrecha mentalidad clasista habría de reflejarse no sólo en la incapacidad de encarar serias transformaciones económicas en una dirección socialista, sino también en la ausencia total de una política de democratización radical en aquellas sociedades en las que los socialdemócratas accedieron al gobierno. La mentalidad clasista —reformista o

revolucionaria, poco importa— cerraba el camino a la construcción de una voluntad colectiva que articulara una variedad de reivindicaciones y antagonismos democráticos en un nuevo bloque hegemónico-popular. Ni el Ejército ni la burocracia fueron sometidos a reforma alguna y, en lo que respecta a la política exterior, los gobiernos socialdemócratas —y, más aún, los ministros socialistas cuando participaban en gabinetes dominados mayoritariamente por otras fuerzas— se limitaron a seguir las tendencias dominantes sin elaborar ninguna política alternativa.

En el campo estrictamente económico, la política dominante de las socialdemocracias fue la de las nacionalizaciones (llamadas «socializaciones»). En *Der Weg Zum Sozialismus*²³, Otto Bauer proponía una serie escalonada de nacionalizaciones que [86] serían acompañadas de la gestión democrática de las empresas. Proyectos de nacionalización surgieron en varios países y en algunos de ellos, como Alemania, Gran Bretaña y Suecia, se formaron comisiones para estudiar planes de socialización. Pero nada resultó de esto. «[...] Si bien los socialdemócratas formaron o participaron en gobiernos en varios países, los resultados globales de los primeros intentos de socialización fueron nulos: con la excepción de la industria francesa de armamentos en 1936, ni una sola compañía fue nacionalizada en Europa occidental por un gobierno socialdemócrata en todo el período de entreguerras [...]»²⁴. A partir del fiasco de las socializaciones, la socialdemocracia no tuvo el menor proyecto económico alternativo hasta la Gran Depresión.

²² A. Sturmhthal, *The tragedy of European Labour, 1918-1939* Londres, 1944. Este

temprano trabajo es un intento altamente penetrante de establecer una relación entre los límites de la política socialdemócrata y la mentalidad corporativa de los sindicatos.

²³ Viena, 1919.

²⁴ A. Przeworski, «Social democracy as a historical phenomenon», *New Left Review*, núm. 122, julio-agosto de 1980, p. 48.

Las razones de este fracaso son varias, pero pueden reconducirse finalmente a dos que son fundamentales. La primera es la ausencia de todo proyecto hegemónico: habiendo renunciado a todo intento de articular un vasto frente de luchas democráticas, y aspirando a representar pura y simplemente los intereses obreros, la socialdemocracia era impotente para alterar la lógica social y política de los aparatos del Estado. Y en este punto una opción surgía claramente: o bien participar en gabinetes burgueses para obtener un máximo de medidas sociales que favorecerían a los sectores obreros; o bien entrar en una oposición que redoblaba su impotencia. La naturaleza de mero grupo de presión de los intereses sindicales que caracterizaba a la socialdemocracia imponía casi siempre la primera alternativa.

Pero hay una segunda razón que explica la parálisis de la socialdemocracia respecto a la posibilidad de todo cambio estructural, y es la persistencia del economicismo de la Segunda Internacional, la idea de que la economía constituye un espacio homogéneo dominado por leyes necesarias y que no es susceptible de regulaciones conscientes. A. Sturmhthal comenta perceptivamente:

[...] Paradójicamente, la tradición radical marxista, todavía viva en Hermann Müller y otros líderes de derecha, incrementaba su testarudo apoyo al *laissez-faire*. La creencia en que «el capitalismo no puede ser reformado» era parte del credo marxista, concebido en los comienzos del partido socialista como medio de separarlo de todos los movimientos de reforma de clase media. Se suponía que el capitalismo seguía sus propias leyes; sólo una revolución socialista [...] permitiría eliminar todas las malas consecuencias del [87] viejo sistema. La implicación obvia de esta teoría era la creencia en los métodos revolucionarios más que en los democráticos,

pero incluso cuando el movimiento socialista aceptaba la democracia, él no abandonaba completamente la ideología básica de su teoría originaria. El gobierno capitalista tenía que ser administrado, de acuerdo con esta visión, dentro del marco tradicional de la economía capitalista [...]. Así Hermann Müller tenía el apoyo de los radicales, que por lo demás desconfiaban de él profundamente [...]»²⁵.

Fue la Gran Depresión la que obligó a modificar esta perspectiva y dio, a la vez, una nueva base para redefinir la política socialdemócrata. El «planismo» de los años treinta fue la primera expresión del nuevo tipo de actitud. La recepción del keynesianismo, si condujo por un lado a establecer una nueva alternativa económica basada en el *Welfare State*, permitió, por el otro, atribuir una dimensión «universalista» a los intereses obreros, ya que una política de altos salarios, a través de su contribución a la expansión de la demanda agregada, se tornaba un estímulo para el crecimiento económico²⁶.

Pero el planismo, en su momento de apogeo, tal como fuera formulado en las obras de su principal exponente Henri de Man²⁷, fue mucho más que una simple propuesta económica: fue un intento de redefinir los objetivos del movimiento socialista en una nueva versión, radicalmente antieconomicista. Todos los elementos que hemos visto emerger en la crisis de la concepción economicista y reduccionista del marxismo están presentes en De Man: la crítica a la visión racionalista de la subjetividad, fundada en «intereses» económicos —fue uno de los

²⁵ A. Sturmhthal, ob. cit., pp. 39-40.

²⁶ A. Przeworski, «Social democracy», p. 52.

²⁷ Cf. en particular *Au-delà du marxisme, 1927*, y *L'idée socialiste, 1933*.

primeros socialistas en estudiar seriamente el psicoanálisis—; la crítica al reduccionismo clasista y la afirmación de la necesidad de construir un bloque da masas más amplio que la clase obrera; la necesidad de plantear al socialismo como alternativa *nacional*, como reconstrucción orgánica de la nación sobre una nueva base; el requerimiento de un mito —en el sentido soreliano— que aglutinara a los distintos componentes de una voluntad colectiva socialista. El «Plan» no era, por tanto, un simple instrumento económico; era el eje mismo de reconstitución de un bloque histórico que permitiera combatir la declinación de la sociedad burguesa y contrarrestar el avance del fascismo. (La orientación profascista que De Man personalmente siguió con posterioridad a 1938, y la evolución similar de [88] Marcel Déat y los neosocialistas en Francia, no debe hacernos olvidar lo que el planismo significó como esfuerzo real por permitir al socialismo retomar la iniciativa política en el clima social transformado de la posguerra y la depresión. Muchos de sus temas pasaron a ser patrimonio común de la socialdemocracia posterior a 1945 —especialmente sus aspectos económico–tecnocráticos; en tanto que sus atisbos más radicales y renovadores tendieron en gran medida a ser desechados).

Es instructivo a este respecto advertir una ambigüedad que ha sido con frecuencia señalada²⁸ y que está en el centro de los límites de la política socialdemócrata en la segunda posguerra. Para los sustentadores de izquierda del planismo, el proyecto era establecer un sistema de economía mixta en el que el sector capitalista iría desapareciendo gradualmente; era, pues, una vía de transición al socialismo. Para una

²⁸ Véase, por ejemplo, A. Bergounioux y B. Mamin, ob. cit., pp. 118–120.

segunda versión de tipo tecnocrático se trataba tan sólo, por el contrario, de establecer un área de intervención estatal que corrigiera —especialmente a través del manejo del crédito— los desajustes propios de la evolución capitalista. Los términos de esta alternativa nos hacen ver de modo particularmente nítido el terreno común en el que está construida: tanto en sus versiones de izquierda como de derecha se trata de alternativas *de política económica*, en tanto que el proyecto de una democratización radical y la construcción de una nueva voluntad colectiva, o bien están ausentes o bien ocupan un lugar marginal. La razón de esta ausencia hay que buscarla, antes de 1945, en el clasismo inveterado de los movimientos socialdemócratas, que excluía todo intento de articulación hegemónica. Posteriormente a 1945 —con la instauración del *Welfare State*— el clasismo de la socialdemocracia se relaja considerablemente, pero no en la dirección de un proceso de democratización sino acompañando, simplemente, la expansión de un Estado keynesiano en el que los intereses de los distintos sectores ya no se recorran según nítidas líneas de clase. La socialdemocracia, en tal sentido, pasa a ser una alternativa político–económica *en el interior* de una cierta forma de Estado, no una alternativa radical a dicha forma. (Con esto no nos referimos, desde luego, a una alternativa «revolucionaria» que pase por el derrocamiento violento del Estado existente, sino a una profundización y articulación de una variedad de antagonismos tanto dentro del Estado como de la sociedad civil que permitan establecer una «guerra de posición» respecto a las formas hegemónicas dominantes.) El resultado de esta ausencia de [89] alternativas hegemónicas había de reducir a la socialdemocracia a una mezcla de relación pragmática privilegiada con los sindicatos y de propuestas

económicas tecnocráticas —más o menos de izquierda, pero que en todo caso hacían depender todo de soluciones implementadas al nivel del Estado. Esta es la raíz de la absurda concepción según la cual el grado de «izquierdismo» de un programa se mide por el número de empresas que se propone nacionalizar.

EL ÚLTIMO REDUCTO DEL ESENCIALISMO: LA ECONOMÍA

Nuestro análisis anterior puede ser visto desde dos perspectivas diferentes pero que son, en rigor, complementarias. Desde un primer punto de vista; el cuadro que hemos presentado es el de un proceso de escisiones y fragmentaciones a través del cual se verifica la disgregación del paradigma ortodoxo. Pero el espacio que ocupaba ese paradigma no queda vacío; es por eso que, desde un segundo punto de vista, el mismo proceso puede ser visto como la emergencia y expansión de la nueva lógica articuladora y recompositiva de la hegemonía. Sin embargo, hemos visto que esta expansión encontraba un límite. Ya se considere a la clase obrera como líder político de una alianza de clases (Lenin), o como núcleo articulador de un bloque histórico (Gramsci), su identidad fundamental se constituye en un terreno distinto de aquél en el que las prácticas hegemónicas operan. Hay así un umbral que ninguna de las concepciones estratégico-hegemónicas traspasa. En consecuencia, al mantener la validez del paradigma economicista en una cierta instancia —última pero decisiva, ya que constituye el sustrato racional de la historia— se le atribuye una necesidad que sólo deja lugar para pensar las articulaciones hegemóni-

cas como simple contingencia. Y este último sustrato racional, que da sentido tendencial a los procesos históricos, tiene una ubicación específica en la topografía de lo social: en el nivel económico.

Pero el nivel económico debe reunir tres condiciones muy específicas para jugar ese papel de constitutividad respecto a los sujetos de la práctica hegemónica. *En primer término*, sus leyes de movimiento deben ser estrictamente endógenas y excluir toda indeterminación resultante de intervenciones externas (políticas, por ejemplo, ya que de lo contrario la función constituyente no podría referirse con exclusividad a la economía). *En segundo término*, la unidad y homogeneidad de los agentes so-[90]ciales constituidos al nivel económico debe resultar de las propias leyes de movimiento de ese nivel (está excluida toda fragmentación y dispersión de posiciones que requiera una instancia recompositiva externa a la propia economía). En tercer término, la posición de estos agentes en las relaciones de producción debe dotarlos de «intereses históricos»; es decir, que la presencia de dichos agentes a otros niveles sociales —ya sea a través de mecanismos de «representación» o de «articulación»— debe ser finalmente explicada a partir de intereses económicos. Estos últimos, por tanto, no están limitados a una esfera social determinada, sino que son el punto de anclaje de una perspectiva globalizante acerca de la sociedad.

Incluso las tendencias marxistas que más lucharon para superar el economicismo y el reduccionismo siguieron, de una u otra forma, manteniendo la concepción esencialista acerca de la estructuración del espacio económico que acabamos de describir. A partir de aquí la discusión entre tendencias economicistas y antieconomicistas dentro del marxismo se redujo necesariamente a una cuestión secundaria: al

peso relativo que debe atribuirse a las superestructuras en la determinación de los procesos históricos. Pero aún la más «superestructuralista» de las concepciones continuó manteniendo una visión naturalista de la economía —aun cuando tratara de limitar el área de sus efectos—. Es este último reducido del esencialismo ortodoxo el que atacaremos en el resto de este capítulo, intentando mostrar, a través de ciertos debates contemporáneos, que el espacio mismo de la economía se estructura como espacio político y que en él, tanto como en los otros niveles de la sociedad, operan plenamente las que hemos caracterizado como prácticas hegemónicas. Antes de comenzar esta tarea es necesario, sin embargo, distinguir dos problemas muy distintos pero que con frecuencia se han confundido en la crítica al economicismo: el primero es el referido a la naturaleza y constitución del espacio económico; el segundo, *que no tiene relación alguna con el primero*, se refiere al peso relativo del espacio económico en la determinación de los espacios sociales externos al mismo. El primero es el problema decisivo, y el que constituye el terreno de un corte radical con los paradigmas esencialistas. El segundo, por razones que intentaremos aclarar en este libro, es una cuestión imposible de determinar al nivel de una teorización general de lo social. (En rigor, una afirmación como la siguiente: «lo que acontece a *todos* los niveles de la sociedad *en una cierta coyuntura* está absolutamente determinado por lo que acontece a *ni*-[91]»[vel de la economía], no es lógicamente incompatible con una respuesta antieconomicista a nuestra primera cuestión.)

Las tres condiciones que hemos planteado para que el nivel económico pueda desempeñar el papel de constitución última de los sujetos hegemónicos —es decir, de las clase sociales fundamentales—

fueron reunidas mediante tres tesis básicas del esquema marxista clásico. La condición del carácter endógeno de las leyes de la economía, mediante la tesis de la neutralidad de las fuerzas productivas. La condición de la unidad a nivel económico de los agentes sociales, mediante la tesis de la homogeneización y pauperización crecientes de la clase obrera. La condición de que las relaciones de producción sean el *locus* de «intereses históricos», que trasciendan la esfera de la economía, mediante la tesis de que la clase obrera tiene un interés fundamental en el socialismo. Intentaremos, pues, mostrar que estas tres tesis son falsas.

El desarrollo de las fuerzas productivas juega, para el marxismo, un papel capital en la evolución histórica hacia el socialismo, ya que «el pasado desarrollo de las fuerzas productivas hace posible el socialismo, y su futuro desarrollo hace necesario el socialismo»²⁹. Son ellas las que están en la base de la formación de un proletariado cada vez más numeroso y explotado, al cual se le adjudica la misión histórica de apropiarse y dirigir colectivamente fuerzas productivas altamente socializadas y desarrolladas, para cuyo progreso las relaciones de producción capitalista constituyen un obstáculo insuperable. La contradicción entre burguesía y proletariado es, por tanto, presentada como la expresión social y política de una contradicción principal de tipo económica que combina una ley general de desarrollo de las fuerzas productivas con las leyes específicas de desarrollo del modo de producción capitalista. Es decir, que si la historia tiene un sentido y un sustrato racional, es esta ley general de desarrollo de las fuerzas

²⁹ G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history*, Oxford, 1978, p. 206 [La teoría de la historia de Karl Marx, Madrid, Siglo XXI - Pablo Iglesias, 1986].

productivas la que lo establece. A partir de aquí es posible concebir a la economía como una mecánica de la sociedad, que actúa sobre los fenómenos objetivos independientemente de la acción de los hombres. Ahora bien, para que esta ley general del desarrollo de las fuerzas productivas tenga plena vigencia, es necesario que todos los elementos intervinientes en el proceso productivo estén sometidos a sus determinaciones; para esto el marxismo debió recurrir a [92] una ficción: el considerar a la fuerza de trabajo como una mercancía. Sam Bowles y Herbert Gintis han mostrado cómo esta ficción va a hacer al marxismo ciego a toda una serie de características de la fuerza de trabajo en tanto que elemento del proceso de producción capitalista. Contrariamente a los otros elementos necesarios a la producción, no es suficiente para el capitalista comprar la fuerza de trabajo; le es preciso además hacerla producir trabajo. Este es un aspecto esencial que escapa a la concepción de la fuerza de trabajo como mercancía, cuyo valor de uso sería el trabajo. Porque si fuera una mercancía como las otras, es evidente que su valor de uso podría hacerse automáticamente efectivo a partir del hecho mismo de su compra. «[...] La designación del trabajo como valor de uso de la fuerza de trabajo para el capital, oscurece la distinción absolutamente fundamental entre insumos productivos *encarnados en personas capaces de una práctica social* y todos aquellos otros insumos respecto a los cuales la propiedad del capital es suficiente para asegurar el “consumo” de sus servicios productivos.»³⁰ Una gran parte

³⁰ S. Bowles y H. Gintis, «Structure and practice of the labour theory of value», *Review of Radical Political Economics*, vol. 12, núm. 4, p. 8. Esta idea había sido ya criticada por Castoriadis en un artículo de 1961, «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, 1979, vol. 1.

de la organización capitalista del trabajo es sólo inteligible a partir de la necesidad de extraer trabajo de la fuerza de trabajo que el capitalista ha comprado. La evolución de las fuerzas productivas resulta inteligible sólo si se comprende esta necesidad del capitalista de ejercer su dominación en el seno mismo del proceso de trabajo. Y esto pone en cuestión, desde luego, la idea del desarrollo de las fuerzas productivas como un desarrollo natural, espontáneamente progresivo. Estos dos elementos de la concepción economicista —la fuerza de trabajo como mercancía y el desarrollo de las fuerzas productivas como un proceso neutro— se refuerzan pues mutuamente. No es extraño, por tanto, que el estudio del proceso de trabajo haya sido en gran medida desdeñado en la tradición marxista.

Es la publicación del libro de Braverman, *Labor and monopoly capitalism*³¹ el que finalmente inició el debate en este terreno. En él se defiende la tesis de que el principio director de la tecnología bajo el capitalismo es la separación de la ejecución y de la concepción, que produce un trabajo cada vez más [93] degradado y «descalificado». El taylorismo es el momento decisivo en esta lucha de los capitalistas por dominar a los obreros y controlar el proceso de trabajo. Braverman postula que es la ley de acumulación de capital la que está detrás de esta necesidad del capital de arrancar el control del proceso de trabajo al productor directo, pero no da ninguna real justificación de por qué esto se expresa a través de un esfuerzo incesante por destruir las calificaciones de los obreros y reducirlos a simples ejecutantes. Pero,

³¹ H. B. Braverman, *Labour and monopoly capital. The degradation of work in the twentieth century*, Nueva York, 1974.

sobre todo, presenta esta lógica de dominación como una fuerza todopoderosa, que parece operar sin trabas, como si las fuerzas económicas a disposición del capital no permitieran a la clase obrera resistir e influir el curso del desarrollo. La vieja concepción de la fuerza de trabajo como mercancía, enteramente sometida a la lógica del capital, sigue aquí produciendo sus efectos.

Por el contrario, la crítica a la concepción de la fuerza de trabajo como mercancía cuyo valor de uso sería el trabajo nos permite, a diferencia de Braverman, entender la necesidad del capital de controlar el proceso de trabajo. En efecto, una vez comprada la fuerza de trabajo, es necesario extraerle el máximo de trabajo posible. Esto explica por qué el proceso de trabajo no puede existir sin una serie de relaciones de dominación. Esta es la razón por la que la organización capitalista del trabajo es siempre a la vez técnica de producción y técnica de dominación; y esto desde bastante antes del capitalismo monopolista. Este aspecto ha sido puesto de relieve por una serie de trabajos como los de Stephen Marglin y Katherine Stone³², que defienden la tesis de que la fragmentación y especialización de la fuerza de trabajo no guarda relación alguna con una supuesta necesidad de eficacia sino que son el efecto de la necesidad del capital de ejercer su dominación sobre el proceso de trabajo. Como por otra parte el obrero es capaz de prácticas sociales, podrá resistir a los mecanismos de control que le son impuestos y forzar al capitalista a emplear técnicas diferentes. No es pues la lógica exclusiva del capital la que determina la evolución del proceso de trabajo, y este último no es sólo el lugar en el que se ejerce

³² S. Marglin, «What do Bosses Do », *Review of Radical Political Economics*, vol. 6, núm. 2, 1974; K. Stone, «The origins of the job structure in the steel industry», *ibid*

la dominación del capital sino el terreno de una lucha.

Una serie de estudios recientes, realizados tanto en Europa occidental como en los Estados Unidos, han analizado la evolución del proceso de trabajo desde el punto de vista de la relación de fuerzas entre obreros y capitalistas, y de las resistencias obreras. Ellos revelan la existencia de una «política de la producción», y ponen en cuestión la idea de que el desarrollo del capitalismo sea únicamente el efecto de las leyes de la competencia y de las exigencias de la acumulación. Richard Edwards, en *Contested terrain*³³, distingue tres formas principales de control: el control simple basado en la vigilancia; el control técnico que corresponde a la subordinación del obrero al ritmo de la máquina tal como se la encuentra en la cadena de montaje; y, finalmente, el control burocrático que consiste en inscribir el control no ya en la estructura física del proceso de trabajo —como en el caso precedente— sino en su estructura social, y que se manifiesta a través de la institucionalización del poder jerárquico—. Según él, son las resistencias obreras las que explican la necesidad del capital de experimentar formas nuevas. Similarmente, Jean-Paul de Gaudemar distingue, en el caso de Francia, cuatro ciclos de tecnologías de dominación: «[...] un ciclo *panóptico*; un ciclo de *disciplinización extensiva* (fábrica y fuera de la fábrica); un ciclo fundado sobre un doble proceso de interiorización de la disciplina en un proceso de trabajo remodelado sobre el maquinismo, ciclo que propongo llamar *ciclo de disciplina maquinística*; un ciclo, finalmente, de *disciplina contractual*, en el que la interiorización de la disciplina procedería de modos formales o reales de delegación parcial

³³ R. Edwards, *Contested terrain: the transformation of the workplace in the twentieth century*, Nueva York, 1979.

del poder [...]»³⁴. Finalmente, la corriente *operaista* italiana, en los años sesenta, ha mostrado cómo el desarrollo del capital, lejos de imponer ciegamente su lógica a la clase obrera, está sometido a las luchas de esta última. Mario Tronti³⁵, por ejemplo, muestra que son las luchas obreras las que han forzado al capital a modificar su composición interna y la forma de su dominación, ya que son ellas las que, al imponer un límite a la jornada de trabajo, lo han forzado a pasar de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa. Esto es lo que conduce a Panzieri a sostener la tesis de que la producción es un «mecanismo político» y que es preciso analizar «[...] la tecnología y la organización del trabajo como sanción de una relación de fuerzas entre las clases [...]»³⁶. La idea común a estos [95] trabajos es que no puede comprenderse la evolución de las formas de organización del proceso de trabajo únicamente en términos de la diferencia entre plusvalía absoluta y plusvalía relativa, sino que es necesario estudiar las formas históricas determinadas del control capitalista en función del contexto de las relaciones sociales globales. Un análisis histórico comparado revela, por lo demás, diferencias significativas entre los diversos países. La fuerza de los sindicatos en Gran Bretaña ha permitido, por ejemplo, una resistencia al cambio mayor que en otros lugares.

Pero las luchas obreras, concebidas en estos términos, no pueden obviamente explicarse por ninguna lógica endógena del capitalismo, ya que ellas surgen, precisamente, en razón de la imposibilidad de sub-

³⁴ Jean-Paul de Gaudemar, *L'ordre et la production. Naissance et formes de discipline d'usine*, Paris, 1982, p. 24.

³⁵ M. Tronti, *Ouvriers et capital*, Paris, 1977, p. 106.

³⁶ Panzieri, citado por B. Coriat, «L'opéraisme italien». *Dialectiques* núm. 30, p. 96.

sumir su dinámica bajo la forma «mercancía» que adopta la fuerza de trabajo. Ahora bien, si como hemos mostrado esta escisión entre una lógica del capital y una lógica de las resistencias obreras influye en la organización misma del proceso capitalista de trabajo, ella tiene que afectar decisivamente la naturaleza y el ritmo de expansión de las fuerzas productivas. Con lo cual pierde todo fundamento la tesis de la neutralidad de estas últimas y la posibilidad de concebirlas en términos de un desarrollo natural y unilinear. Pero con esto se disuelve también el único terreno en el que era posible concebir a la economía como un universo autónomo y autorregulado. La primera condición, por tanto, del privilegio exclusivo acordado al espacio económico en la constitución de los agentes sociales no se cumple.

Esta conclusión debería ya hacernos sospechar que la segunda condición tampoco se cumple, ya que la economía difícilmente podría constituir sujetos unificados a través de una lógica única que ella misma no posee. Es sin embargo importante explorar las diversas formas que adopta el descentramiento de las varias posiciones del sujeto «clase obrera». En primer término, el mismo concepto de clase obrera en Marx recubre dos relaciones distintas y cuyas leyes de movimiento son diversas: la relación salarial, constituida a través de la venta de la fuerza de trabajo —que hace del obrero un proletario—; y la emergente de su ubicación en el proceso de trabajo —que lo constituye en obrero manual—. Esta dicotomía está en la base de la importante distinción establecida por Michael Burawoy³⁷ entre relaciones *de* producción y relaciones *en* la producción. Si para [96]

³⁷ M. Burawoy, «Terrains of contest: factory and State under capitalism and socialism». *Socialist Review*, núm. 58.

Marx la distinción entre ambas no es evidente, esto se debe no sólo al hecho de que al nivel de su experiencia histórica inmediata ambas relaciones tendían a coincidir, sino también a que, siendo la fuerza de trabajo reducida en su concepción, según vimos, a una simple mercancía, tendía naturalmente a restar toda autonomía y relevancia a las relaciones establecidas en el proceso de trabajo. Pero está claro que ambas relaciones han evolucionado en forma diferente, haciendo problemático el rótulo —«clase obrera»— que unificaba a ambas: en tanto que en el capitalismo avanzado la forma salarial se ha generalizado, la clase de los obreros industriales no ha hecho sino disminuir en número y significación. Esta disimetría es la que está en la base de las ambigüedades que han dominado el debate reciente en torno a los límites de la clase obrera.

Una vez que la teoría de la pauperización como mecanismo específico de constitución de la unidad de la clase se mostró insostenible, dos nuevos intentos de buscar un fundamento económico a dicha unidad han sido formulados: la propuesta de la «descalificación» (*deskilling*) como sustituto a la pauperización, que unificaría a la totalidad de la clase, y la búsqueda de un núcleo más restringido de trabajadores que constituiría la «verdadera» clase obrera. La primera es la tesis de Braverman³⁸ quien a partir de sus análisis de la taylorización afirma que, vista la degradación del trabajo generada por la separación entre concepción y ejecución, estratos cada vez más extendidos de trabajadores, independientemente de que sean empleados o no en los sectores productores de mercancías, pasan a constituir una clase obrera cada vez más numerosa y proletarizada. Según él, la polarización prevista por

³⁸ Braverman, *Passim*.

Marx estaría en proceso de realización, y la degradación creciente en sus condiciones de trabajo habrá de empujar a la clase obrera a organizarse y luchar políticamente contra el sistema. Pocos estudios sobre la clase obrera norteamericana comparten, sin embargo, la tesis de Braverman sobre la homogeneización. La tendencia general es, por el contrario, a insistir en la división y la fragmentación. Los trabajos de Edwards, Gordon y Reich³⁹, por ejemplo, muestran cómo la evolución de las formas de control en el proceso de trabajo, en combinación con el racismo y el sexismo, han creado una segmentación del mercado de trabajo que ha cristalizado en la división de la clase obrera en facciones⁴⁰. Otros trabajos realizados en Europa occidental⁴¹ van tam-

³⁹ D. Gordon, R. Edwards y M. Reich, *Segmented work, divided workers*, Cambridge, 1982 [*Trabajo segmentado, trabajadores divididos*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1986].

⁴⁰ Ellos distinguen la existencia de tres mercados de trabajo correspondientes a tres diferentes secciones de la clase obrera. El primero incluye a la mayoría de las ocupaciones de tipo profesional. Es el dominio de los sectores medios que gozan de un empleo estable con posibilidades de promoción y de salarios relativamente altos. Estas características pueden también encontrarse en el primer mercado subordinado, con la diferencia de que los obreros de este sector —la clase obrera «tradicional» conjuntamente con los obreros semicalificados del sector terciario— sólo posee calificaciones específicas adquiridas en la empresa, y que su trabajo es repetitivo y ligado al ritmo de las máquinas. En tercer lugar encontramos el «mercado secundario» que es el de los obreros no calificados, que no tienen posibilidades de promoción, ninguna seguridad de empleo y bajos salarios. Estos trabajadores no están sindicados, su cambio de empleo es rápido, y la proporción de mujeres y negros es alta.

⁴¹ Véase, por ejemplo, M. Paci, *Mercato del lavoro e classi sociali in Italia. Ricerche sulla composizione del proletariato*, Bolonia, 1973. Para una perspectiva más general acerca de las sociedades industriales, véase S. Berger y M. Piore, *Dualism and discontinuity in industrial societies*, Cambridge, 1980.

bien contra la tesis de una progresiva simplificación de la estructura social y confirman que la tendencia actual es, por el contrario, hacia una polarización entre dos sectores de la economía: un sector general protegido y bien pagado y un sector periférico de trabajadores no calificados y semicalificados para los que no existe ningún tipo de seguridad. Si a esto se añade un tercer sector, el de los desocupados estructurales cuyo número aumenta constantemente, es preciso concluir que la tesis de la homogeneización no es verdaderamente defendible. La descalificación, por lo demás, no tiene el carácter general que Braverman le atribuye: si aumenta en ciertos sectores, hay también un proceso paralelo de creación de nuevas calificaciones.

Por lo demás, esta creación de un mercado dual de la fuerza de trabajo debe ser puesta en relación con las diferentes estrategias utilizadas por los capitalistas para hacer frente a las resistencias que los obreros presentan a las dos formas de control patronal, y no puede ser vista como un simple efecto del desarrollo capitalista, como algunos afirman. Andrew Friedman ha mostrado cómo en el caso de Gran Bretaña los capitalistas emplean estrategias diferentes en función de la relativa capacidad de los diversos grupos de trabajadores para resistir a su autoridad⁴². En el interior de un mismo país y en el interior de la misma empresa se establecerá así una distinción en-[98]tre trabajadores centrales y trabajadores periféricos, correspondientes a mercados de trabajo diferentes, y cuyas condiciones de trabajo y de salarios reflejan la desigualdad entre las distintas capacidades de resistencia. Las mujeres y los inmigrantes se encuentran generalmente en el

mercado no protegido. Pero en esta segmentación Friedman no ve el resultado de una conspiración para dividir a la clase obrera, sino la consecuencia de relaciones de fuerza en las que los mismos sindicatos juegan un papel importante. Las divisiones internas en la clase obrera deben pues ser vistas como más profundas de lo que muchos quieren admitir, y resultan en parte de las propias prácticas de los obreros. Ellas son de orden político y no simplemente económico.

Es pues imposible, hablar hoy día de una homogeneidad de la clase obrera, y menos aún referirla a un mecanismo que esté inscrito en la lógica de la acumulación capitalista. Es para hacer frente a esta situación —y salvar la idea de una identidad obrera constituida en torno a intereses comunes derivados de la inserción de la clase en las relaciones de producción— que la segunda tendencia que antes mencionáramos intenta localizar a la *verdadera* clase obrera sobre la base de una definición restringida de la misma. La fragmentación es aceptada plenamente y se trata tan sólo de atribuir la identidad unitaria a uno de los fragmentos. Es instructivo, a este respecto, el debate que ha opuesto Erik Olin Wright a Nicos Poulantzas⁴³. Según Poulantzas, el trabajo productivo es el criterio de identificación de los límites de la clase obrera⁴⁴. En cuanto a los asalariados no productivos, constituyen según

⁴³ N. Poulantzas, *Classes in contemporary capitalism*, Londres, 1975 [*Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977]; E. Olin Wright, *Class, crisis and the State*, Londres, 1978 [*Clase, crisis y Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1983].

⁴⁴ El concepto de «trabajo productivo es más restringido en Poulantzas que en Marx, ya que él define al mismo como “trabajo que produce plusvalía a través de la reproducción directa de los elementos materiales que sirven como sustrato a la relación de explotación: trabajo que está directamente implicado en la producción material a través de la producción de valores de uso que incrementan la riqueza material”» (p. 216).

⁴² A. L. Friedman, *Industry and labour. Class struggle at work and monopoly capitalism*, Londres, 1977.

él la «nueva pequeña burguesía». La heterogeneidad de los sectores incluidos en esta categoría no crea un problema especial para Poulantzas ya que para él las clases no pueden ser definidas tan sólo a nivel económico; en tal medida, y dado que según él la antigua y la nueva pequeña burguesía ocupan la misma posición ideológica respecto al proletariado y a la burguesía, es justificado englobarlas bajo una misma categorización de clase. Esta posición ha sido [99] criticada por Olin Wright, que rechaza no solamente la definición que Poulantzas da del trabajo productivo, sino la propia idea de que tal criterio pueda servir para delimitar las fronteras de la clase obrera. Su argumento es que la distinción entre trabajo productivo y no productivo no indica en modo alguno que los trabajadores improductivos tengan intereses de clase diferentes y que no estén interesados en el socialismo. Según afirma: «[...] Para que dos posiciones dentro de la división social del trabajo sean ubicadas en clases diferentes sobre la base de criterios económicos, es necesario que ellas tengan *intereses* de clase fundamentalmente diferentes al nivel económico [...]»⁴⁵ La solución que propone es distinguir entre posiciones de clase «ambiguas» y «no ambiguas». Estas últimas caracterizan al proletariado, a la burguesía y a la pequeña burguesía⁴⁶. Junto a estas tres posiciones no ambiguas, Olin Wright

⁴⁵ Wright, ob. cit., p. 48.

⁴⁶ Los criterios de pertenencia al proletariado son los siguientes: 1) ausencia de control sobre las inversiones y el proceso de acumulación; 2) ausencia de control sobre los medios físicos de producción; 3) ausencia de control sobre la fuerza de trabajo de otras personas. La burguesía, por el contrario, es definida por su ejercicio de control sobre los tres puntos, en tanto que la pequeña burguesía controla las inversiones, el proceso de acumulación y los medios físicos de producción —ella no ejerce control sobre la fuerza de trabajo de otras personas.

distingue las que denomina «posiciones de clase contradictorias», ya que se sitúan a medio camino entre dos posiciones no ambiguas. En el caso en que los criterios económicos son contradictorios, afirma que la lucha política e ideológica va a jugar el papel determinante en la definición de los intereses de clase. El motivo de esta búsqueda a *la* Diógenes de la «verdadera» clase obrera es, desde luego, político: se trata de determinar aquella categoría de trabajadores cuyos intereses *económicos* los ligan directamente a una perspectiva socialista, y que están por tanto destinados a encabezar la lucha anticapitalista. El problema con estos enfoques que parten de una definición restringida de la clase obrera es, sin embargo, que se fundan en una noción de «interés objetivo» carente de todo basamento teórico y que es escasa-mente más que la atribución arbitraria de intereses, por parte del analista, a cierta categoría de agentes sociales. En la concepción clásica la unidad de la clase se construía en torno a intereses, pero esa unidad no era un dato de la estructura social; era un *proceso* de unificación consecuente a la pauperización y proletarianización que acompañaban al desarrollo de las fuerzas productivas. La homogeneización a través del *deskilling* de Braverman se ubica en el mismo nivel [100] explicativo. Los intereses *objetivos* eran intereses *históricos*, en tanto dependían de un movimiento racional y necesario de la historia, susceptible de conocimiento científico. Lo que no puede hacerse es abandonar esta concepción escatológica de la historia y mantener una noción de «interés objetivo» que sólo tiene sentido en el interior de aquella. Tanto Poulantzas como Olin Wright parecen suponer que la fragmentación de la clase obrera es una fragmentación de posiciones *entre distintos* agentes sociales, y no tienen en cuenta un hecho más real y del que el

marxismo clásico era bien consciente: que existe una fragmentación de posiciones *en el interior* mismo de los agentes sociales, los cuales carecen, por tanto, de una identidad racional última. La tensión entre lucha económica y Lucha política, análisis tales como el del «aburguesamiento» de la clase obrera, o la afirmación de Bernstein de que con el progreso democrático el obrero deja de ser un proletario y pasa á ser un ciudadano, implicaban que la clase obrera estaba constituida por una pluralidad de posiciones de sujeto débilmente integradas y en muchos casos contradictorias. Aquí la alternativa es clara: o bien se tiene una teoría de la historia según la cual esa pluralidad contradictoria será eliminada y a la hora del quiliasmo proletario emergerá una clase obrera absolutamente unitaria y transparente respecto a sí misma —en cuyo caso sus «intereses objetivos» pueden determinarse desde un comienzo—, o bien dicha teoría es abandonada, en cuyo caso no hay ningún fundamento para privilegiar ciertas posiciones de sujeto antes que otras en la determinación de los intereses «objetivos» del agente como un todo —en verdad, esta última noción pasa a carecer de todo sentido—. Si se quiere avanzar en la determinación de los antagonismos sociales lo que hay que hacer, por tanto, es analizar esta pluralidad de posiciones diversas y en muchos casos contradictorias; y abandonar la idea de un agente perfectamente unificado y homogéneo tal como la «clase obrera» del discurso clásico. La búsqueda de la «verdadera» clase obrera es un falso problema, y como tal carece de toda relevancia teórica o política.

Lo anterior no implica, evidentemente, que haya una incompatibilidad entre clase obrera y socialismo sino la afirmación, muy distinta, de que no es posible deducir *lógicamente* intereses fundamentales en el

socialismo a partir de determinadas posiciones en el proceso económico. La afirmación opuesta, de que este vínculo puede establecerse en la medida en que está en el interés del obrero evitar la absorción del excedente económico por parte del capitalista, sólo sería válida si se añadiera [101] uno de estos dos supuestos: a) que el obrero es un *Homo oeconomicus*, que trata de maximizar el excedente económico tanto como el capitalista; b) que es un ser espontáneamente cooperativo que aspira a distribuir socialmente el producto de su trabajo. Pero ni siquiera estas dos hipótesis poco plausibles proporcionarían la prueba buscada, ya que no hay relación lógica alguna entre posiciones en las relaciones productivas y mentalidad de los productores. La resistencia que éstos opongan a ciertas formas de dominación dependerá de las relaciones que ocupen en el conjunto de las relaciones sociales y no sólo en las de producción. Es obvio a esta altura que las dos últimas condiciones que hablamos impuesto al espacio económico para acordarle la exclusividad en la constitución de los agentes de la hegemonía —que éstos debían ser integralmente constituidos como sujetos en el interior de dicho espacio, y que debían estar dotados de «intereses históricos» constituidos a partir de sus posiciones de clase— tampoco se cumplen.

ENCARANDO LAS CONSECUENCIAS

Extraigamos las conclusiones. Ni el campo de la economía es un espacio autorregulado y sometido a leyes endógenas; ni hay un principio constitutivo de los agentes sociales que pueda fijarse en un último núcleo de clase; ni las posiciones de clase son la sede necesaria de

intereses históricos. Al llegar aquí, las consecuencias se siguen rápidamente. El marxismo sabía, desde Kautsky, que no hay determinación socialista espontánea de la clase obrera y que esta determinación dependía de la mediación política de los intelectuales. Pero esta mediación no era concebida como *articulación* —es decir, como *construcción política* que parte de elementos disímiles— ya que tenía un fundamento epistemológico: los intelectuales socialistas *letán* en la clase obrera su destino objetivo. En Gramsci, por el contrario, la política es concebida como articulación, y a través de su concepto de bloque histórico se introduce una complejidad radical y profunda en la teorización de lo social. Pero, incluso para Gramsci, el sujeto hegemónico constituye el núcleo último de su identidad en un punto exterior al espacio que articula: la lógica de la hegemonía no ha desplegado todos sus efectos destructivos en el espacio teórico del marxismo clásico. Pero hemos visto caer este último reducto del reduccionismo de clase, en la medida en que la unidad y homogeneidad misma de [102] los sujetos de clase se disgrega en un conjunto de posiciones precariamente integradas que, al abandonarse la tesis del carácter neutro de las fuerzas productivas, no pueden ser referidas a ningún punto necesario de unificación futura. La lógica de la hegemonía como lógica de la articulación y de la contingencia ha pasado a implantarse en la propia identidad de los sujetos hegemónicos. Varios puntos se siguen de esta conclusión, que habrán de representar otros tantos puntos de partida de nuestro análisis ulterior.

1. La no-fijación ha pasado a ser la condición de toda identidad social. El carácter fijo de todo elemento social en las primeras teoriza-

ciones de la hegemonía procedía, según vimos, del Vínculo indisoluble existente entre la tarea hegemónica y la clase que se suponía que era su agente natural; en tanto que el lazo entre la tarea y la clase que la hegemónizaba era meramente fáctual o contingente. Pero en la medida en que la tarea ha cesado de tener todo vínculo *necesario* con una clase, su identidad le es dada tan sólo por su articulación en el interior de una formación hegemónica. Su identidad, por consiguiente, ha pasado a ser puramente relacional. Y como este sistema mismo de relaciones ha dejado de ser fijo y estable —lo que hace a las prácticas hegemónicas posibles— el sentido de toda identidad social aparece constantemente diferido. El momento de la sutura «final» nunca llega. Con esto, sin embargo, no solamente cae la categoría de necesidad, sino que tampoco es posible dar cuenta de la relación hegemónica en términos de simple contingencia, ya que se ha disuelto el espacio que hacía inteligible la oposición necesario/contingente. La idea de que el vínculo hegemónico podía ser aprehendido teóricamente a través de un mero ejercicio narrativo, ha mostrado ser un espejismo. Por el contrario, el vínculo debe ser definido en términos de nuevas categorías teóricas cuyo estatus —en la medida en que intentan aprehender un tipo de relación que nunca logra ser idéntico a sí mismo— constituye un problema.

2. Refirámonos brevemente a las *dimensiones* en las que esta no-fijación de lo social produce sus efectos. Hemos visto que en Rosa Luxemburgo la dimensión simbólica que ligaba a los distintos antagonismos y puntos de ruptura era la matriz de nuevas fuerzas sociales —a las que Gramsci denominaría «voluntades colectivas»—. Esta lógica de la constitución simbólica de lo social encontraba, sin embar-

go, límites precisos en la persistencia, a nivel morfológico, de la concepción economicista de la historia. Pero una vez que ésta se ha disuelto, el desbor-[103]damiento de los límites de clase por las varias formas de protesta social puede operar libremente. (*Libremente*, desde luego, respecto a cualquier carácter clasista *a priori* de las luchas y reivindicaciones —obviamente no en el sentido de que *toda* articulación sea posible en una coyuntura determinada—). Pero si esto es así, tres importantes consecuencias se derivan para nuestro análisis. *La primera* se refiere al vínculo existente entre socialismo y agentes sociales concretos. Hemos mostrado que no hay relación lógica o necesaria entre los objetivos, socialistas y las posiciones de los agentes en las relaciones de producción, y que la articulación entre ambos es externa y no procede de ningún movimiento *natural*/de cada uno de ellos para unirse con el otro. En otras palabras, que su articulación debe ser vista como una relación hegemónica. De esto se sigue que, desde el punto de vista socialista, la dirección de las luchas obreras no es uniformemente progresiva; ella depende, *tanto como cualquier otra lucha social*, de sus formas de articulación en un contexto hegemónico determinado. Por la misma razón, una variedad de otros puntos de ruptura y antagonismos democráticos pueden ser articulados a una «voluntad colectiva» socialista *en un mismo pie de igualdad* con las demandas obreras. La era de los «sujetos privilegiados» —en el sentido ontológico, no práctico— de la lucha anticapitalista ha sido definitivamente superada. *La segunda consecuencia* se refiere a la naturaleza de los «nuevos movimientos sociales», que han sido tan discutidos durante la última década. En este punto, las dos tendencias de pensamiento dominantes son incompatibles con nuestra posición teórica. La primera, considera la naturaleza y

eficacia de estos movimientos dentro de una problemática del sujeto privilegiado del cambio socialista: así, ellos son considerados o bien como marginales o periféricos con respecto a la clase obrera (el sujeto fundamental en la visión ortodoxa), o bien como el sustituto revolucionario de una clase obrera que ha sido integrada al sistema (Marcuse). Pero todo lo que hemos dicho hasta ahora, sin embargo, indica que no hay puntos privilegiados para el comienzo de una política socialista; ésta gira en torno a la construcción de una «voluntad colectiva» que es trabajosamente construida a partir de una variedad de puntos disímiles. Tampoco podemos estar de acuerdo, por consiguiente, con la otra tendencia dominante en la discusión de los nuevos movimientos sociales, que consiste en afirmar *a priori* su carácter progresivo. El significado político del movimiento de una comunidad local, de una lucha ecológica, de una minoría sexual, no está dado desde el comienzo: depende fundamental-[104]mente de su articulación hegemónica con otras luchas y reivindicaciones. *La tercera consecuencia* se refiere a la forma de concebir la relación entre diferentes posiciones de sujeto, que nuestro análisis ha tendido a detotalizar. Si la operación de descentramiento hubiera concluido en este punto, sin embargo, sólo habríamos logrado afirmar una nueva forma de fijación: la de las varias posiciones de sujeto descentradas. Pero si estas mismas no son fijas, está claro que una lógica de la detotalización no puede afirmar simplemente la *separación* de las diferentes luchas y reivindicaciones, y que la articulación no puede ser concebida tan sólo como la ligazón de elementos disímiles y plenamente constituidos. Es aquí que la radicalización del concepto de «sobredeterminación» nos dará la clave para entender la lógica específica de las articulaciones sociales.

3. La lógica de nuestro análisis parecería implicar, sin embargo, que la misma noción de «hegemonía» debería ser puesta en cuestión. Las áreas discursivas de emergencia y validez de esta categoría estaban limitadas originariamente al terreno teórico de un corte. Una clase constituida al nivel de las esencias se veía confrontada por contingencias históricas que la forzaban a asumir tareas ajenas a su propia naturaleza. Pero hemos visto, por un lado, que este corte no puede sobrevivir al colapso de la distinción entre esos dos planos; y, por el otro, que en la medida en que hay un avance en la dirección democrática, la tarea hegemonizada altera la identidad del sujeto hegemónico. ¿Significa esto que «hegemonía» fue un concepto meramente transitorio, un momento en la disolución del discurso esencialista, e incapaz por tanto de sobrevivirlo? En los próximos dos capítulos intentaremos mostrar que ésta no es una respuesta adecuada, y que las tensiones inherentes al concepto de hegemonía son también inherentes a toda práctica política o, más estrictamente, a toda práctica social.

Louis Althusser

Ideología y aparatos ideológicos del Estado

Publicado en ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

Acerca de la reproducción de las condiciones de producción¹

En análisis anteriores nos hemos referido circunstancialmente a la necesidad de renovar los medios de producción para que la producción sea posible. Hoy centraremos nuestra exposición en este punto.

Decía Marx que aun un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año.² Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción. Puede ser "simple" (y se limita entonces a reproducir las anteriores condiciones de producción) o "ampliada" (en cuyo caso las extiende). Dejaremos esta última distinción a un lado.

¿Qué es pues la *reproducción de las condiciones de producción*?

Nos internamos aquí en un campo muy familiar (desde el tomo II de *El Capital*) pero, a la vez, singularmente ignorado. Las tenaces evidencias (evidencias ideológicas de tipo empirista) ofrecidas por el punto de vista de la mera producción e incluso de la simple práctica productiva (abstracta ella misma con respecto al proceso de producción) se incorporan de tal modo a nuestra conciencia cotidiana que es sumamente difícil, por no decir casi imposible, elevarse hasta el punto *de vista de la reproducción*. Sin embargo, cuando no se adopta tal punto de vista todo resulta abstracto y deformado (más que parcial), aun en el nivel de la producción y, con mayor razón todavía, en el de la simple práctica.

Intentaremos examinar las cosas metódicamente.

Para simplificar nuestra exposición, y considerando que toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el proceso de producción emplea las fuerzas productivas existentes en y bajo relaciones de producción definidas.

De donde resulta que, para existir, toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir, debe reproducir las condiciones de su producción. Debe, pues, reproducir:

- 1) las fuerzas productivas
- 2) las relaciones de producción existentes.

Reproducción de los medios de producción

Desde que Marx lo demostró en el tomo II de *El Capital*, todo el mundo reconoce (incluso los economistas burgueses que trabajan en la contabilidad nacional, o los modernos teóricos "macroeconomistas" que no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción.

¹ El texto que se va a leer está constituido por dos extractos de un estudio en curso. El autor quiso titularlos Notas para una investigación Las ideas expuestas sólo deben considerarse como introducción a una discusión. (Nota de la redacción de la revista *La Pensée*).

² Carta a Kugelman del 11.7.1868 (*Lettres sur Le Capital Ed. Sociales*, p. 229).

Cualquier economista (que en esto no se diferencia de cualquier capitalista) sabe que todos los años es necesario prever la reposición de lo que se agota o gasta en la producción: materia prima, instalaciones fijas (edificios), instrumentos de producción (máquinas), etc. Decimos: un economista cualquiera = un capitalista cualquiera, en cuanto ambos expresan el punto de vista de la empresa y se contentan con comentar lisa y llanamente los términos de la práctica contable de la empresa.

Pero sabemos, gracias al genio de Quesnay -que fue el primero que planteó ese problema que "salta a la vista"- y al genio de Marx -que lo resolvió-, que la reproducción de las condiciones materiales de la producción no puede ser pensada a nivel de la empresa pues no es allí donde se da en sus condiciones reales. Lo que sucede en el nivel de la empresa es un efecto, que sólo da la idea de la necesidad de la reproducción, pero que no permite en absoluto pensar las condiciones y los mecanismos de la misma.

Basta reflexionar un solo instante para convencerse: el señor X, capitalista, que produce telas de lana en su hilandería, debe "reproducir" su materia prima, sus máquinas, etc. Pero quien las produce para su producción no es él sino otros capitalistas: el señor Y, un gran criador de ovejas de Australia, el señor Z, gran industrial metalúrgico, productor de máquinas-herramienta, etc., etc., quienes, para producir esos productos que condicionan la reproducción de las condiciones de producción del señor X, deben a su vez reproducir las condiciones de su propia producción, y así hasta el infinito: todo ello en tales proporciones que en el mercado nacional (cuando no en el mercado mundial) la demanda de medios de producción (para la reproducción) pueda ser satisfecha por la oferta.

Para pensar este mecanismo que desemboca en una especie de "hilo sin fin" es necesario seguir la trayectoria "global" de Marx, y estudiar especialmente en los tomos II y III de *El Capital*, las relaciones de circulación del capital entre el Sector I (producción de los medios de producción) y el Sector II (producción de los medios de consumo), y la realización de la plusvalía.

No entraremos a analizar esta cuestión, pues nos basta con haber mencionado que existe la necesidad de reproducir las condiciones materiales de la producción.

Reproducción de la fuerza de trabajo

No obstante, no habrá dejado de asombrarle al lector que nos hayamos referido a la reproducción de los medios de producción, pero no a la reproducción de las fuerzas productivas. Hemos omitido, pues, la reproducción de aquello que distingue las fuerzas productivas de los medios de producción, o sea la reproducción de la fuerza de trabajo.

Si bien la observación de lo que sucede en la empresa, especialmente el examen de la práctica financiera contable de las previsiones de amortización-inversión, podía darnos una Idea aproximada de la existencia del proceso material de la reproducción, entramos ahora en un terreno en el cual la observación de lo que pasa en la empresa es casi enteramente ineficaz, y esto por una sencilla razón: la reproducción de la fuerza de trabajo se opera, en lo esencial, fuera de la empresa.

¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo? Dándole a la fuerza de trabajo el medio material para que se reproduzca: el salario. El salario figura en la contabilidad de la empresa, pero no como condición de la reproducción material de la fuerza de trabajo, sino como "capital mano de obra".³

Sin embargo es así como "actúa", ya que el salario representa solamente la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción, aclaremos, indispensable

³ Marx ha dado el concepto científico: el capital variable.

ble para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda, vestimenta y alimentación, en suma, para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente -y todas las santas mañanas- a la entrada de la empresa), y agreguemos: indispensable para criar y educar a los niños en que el proletario se reproduce (en X unidades: pudiendo ser X Igual a 0, 1, 2, etc.) como fuerza de trabajo.

Recordemos que el valor (el salario) necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo no está determinado solamente por las necesidades de un S.M.I.G* "biológico", sino también por las necesidades de un mínimo histórico (Marx señalaba: los obreros ingleses necesitan cerveza y los proletarios franceses, vino) y, por lo tanto, históricamente variable.

Señalemos también que este mínimo es doblemente histórico, en cuanto no está definido por las necesidades históricas de la clase obrera que la clase capitalista "reconoce" sino por las necesidades históricas impuestas por la lucha de clase proletaria (lucha de clase doble: contra el aumento de la jornada de trabajo y contra la disminución de los salarios).

Empero, no basta con asegurar a la fuerza de trabajo las condiciones materiales de su reproducción para que se reproduzca como tal. Dijimos que la fuerza de trabajo disponible debe ser "competente", es decir apta para ser utilizada en el complejo sistema del proceso de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad históricamente constitutivo de esas fuerzas productivas en un momento. dado determinan que la fuerza de trabajo debe ser (diversamente) calificada y por lo tanto reproducida como tal. Diversamente, o sea según las exigencias de la división social-técnica del trabajo, en sus distintos "puestos" y "empleos".

Ahora bien, ¿cómo se asegura esta reproducción de la calificación (diversificada) de la fuerza de trabajo en el régimen capitalista? Contrariamente a lo que sucedía en las formaciones sociales esclavistas y serviles, esta reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende (se trata de una ley tendencial) a asegurarse no ya "en el lugar de trabajo" (aprendizaje en la producción misma), sino, cada vez más, fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista y de otras instancias e Instituciones.

¿Qué se aprende en la escuela? Es posible llegar hasta un punto más o menos avanzado de los estudios, pero de todas maneras se aprende a leer, escribir y contar, o sea algunas técnicas, y también otras cosas, incluso elementos (que pueden ser rudimentarios o por el contrario profundizados) de "cultura científica" o "literaria" utilizables directamente en los distintos puestos de la producción (una instrucción para los obreros, una para los técnicos, una tercera para los ingenieros, otra para los cuadros superiores, etc.). Se aprenden "habilidades" (*savoir-faire*).

Pero al mismo tiempo, y junto con esas técnicas y conocimientos, en la escuela se aprenden las "reglas" del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está "destinado" a ocupar: reglas de moral y de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas del respeto a la división social-técnica del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase. Se aprende también a "hablar bien el idioma", a "redactar" bien, lo que de hecho significa (para los futuros capitalistas y sus servidores) saber "dar órdenes", es decir (solución ideal), "saber dirigirse" a los obreros, etcétera.

Enunciando este hecho en un lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la Ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de buen manejo de la ideología

* S.M.I.G.: salario ininirno interprofesional garantizado. (N. del T.)

dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también "por la palabra" el predominio de la clase dominante.

En otros términos, la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las "habilidades" bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su "práctica". Todos los agentes de la producción, la explotación y la represión, sin hablar de los "profesionales de la ideología" (Marx) deben estar "compenetrados" en tal o cual carácter con esta ideología para cumplir "concienzudamente" con sus tareas, sea de explotados (los proletarios), de explotadores (los capitalistas), de auxiliares de la explotación (los cuadros), de grandes sacerdotes de la ideología dominante (sus "funcionarios", etcétera).

La condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su "calificación" sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la "práctica" de esta ideología, debiéndose especificar que no basta decir. "no solamente sino también", pues *la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*.

Haremos aquí dos observaciones.

La primera servirá para completar nuestro análisis de la reproducción.

Acabamos de estudiar rápidamente las formas de la reproducción de las fuerzas productivas, es decir de los medios de producción por un lado y de la fuerza de trabajo por el otro.

Pero no hemos abordado aún la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción*. Es éste un *problema* crucial de la teoría marxista del modo de producción. Si lo pasáramos por alto cometeríamos una omisión teórica y peor aún, una grave falta política.

Hablaremos pues de tal cuestión, aunque para poder hacerlo debemos realizar nuevamente un gran desvío. Y como segunda advertencia señalaremos que para hacer ese desvío nos vemos obligados a replantear un viejo problema: ¿qué es una sociedad?

Infraestructura y superestructura

Ya hemos tenido ocasión⁴ de insistir sobre el carácter revolucionario de la concepción marxista de "totalidad social" en lo que la distingue de la "totalidad" hegeliana. Hemos dicho (y esta tesis sólo repetía célebres proposiciones del materialismo histórico) que según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por "niveles" o "instancias" articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica ("unidad" de fuerzas productivas y relaciones de producción), y la *superestructura*, que comprende dos "niveles" o "instancias": la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera).

Además de su interés teórico-pedagógico (consistente en hacer notar la diferencia que separa a Marx de Hegel), esta representación ofrece una fundamental ventaja teórica: permite inscribir en el dispositivo teórico de sus conceptos esenciales lo que nosotros hemos llamado su *índice de eficacia respectivo*. ¿Qué quiere decir esto?

Cualquiera puede convencerse fácilmente de que representar la estructura de toda sociedad como un edificio compuesto por una base (Infraestructura) sobre la que se levantan los dos "pisos" de la

⁴ En Plour Marx y Lire Le Capital, Maspero, 1965.

superestructura constituye una metáfora, más exactamente una metáfora espacial: la de una tópica.⁵ Como toda metáfora, ésta sugiere, hace ver alguna cosa. ¿Qué cosa? Que los pisos superiores no podrían "sostenerse" (en el aire) por sí solos si no se apoyaran precisamente sobre su base.

La metáfora del edificio tiene pues por objeto representar ante todo la "determinación en última instancia" por medio de la base económica. Esta metáfora espacial tiene así por resultado afectar a la base con un índice de eficacia conocido por la célebre expresión: determinación en última instancia de lo que ocurre en los "pisos" (de la superestructura) por lo que ocurra en la base económica.

A partir de este índice de eficacia "en última instancia", los "pisos" de la superestructura se hallan evidentemente afectados por diferentes índices de eficacia. ¿Qué clase de índices?

Se puede decir que los pisos de la superestructura no son determinantes en última instancia sino que son determinados por la eficacia básica; que si son determinantes a su manera (no definida aún), lo son en tanto están determinados por la base.

Su índice de eficacia (o de determinación), en tanto ésta se halla determinada por la determinación en última instancia de la base, es pensado en la tradición marxista bajo dos formas: 1) existe una "autonomía relativa" de la superestructura con respecto a la base; 2) existe una "reacción" de la superestructura sobre la base.

Podemos decir entonces que la gran ventaja teórica de la tópica marxista, y por lo tanto de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura), consiste a la vez en hacer ver que las cuestiones de determinación (o índice de eficacia) son fundamentales, y en hacer ver que es la base lo que determina en última instancia todo el edificio; por lógica consecuencia, obliga a plantear el problema teórico del tipo de eficacia "derivada" propio de la superestructura, es decir, obliga a pensar en lo que la tradición marxista designa con los términos conjuntos de autonomía relativa de la superestructura y reacción de la superestructura sobre la base.

El mayor inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad con la metáfora espacial del edificio radica evidentemente en ser metafórica: es decir, en permanecer en el plano de lo *descriptivo*.

Nos parece por lo tanto deseable y posible representar las cosas de otro modo. Entiéndase bien: no desechamos en absoluto la metáfora clásica, pues ella misma obliga a su superación. Y no la superaremos rechazándola como caduca. Deseamos simplemente tratar de pensar lo que ella nos da bajo la forma de una descripción.

Pensamos que *a partir de la reproducción* resulta posible y necesario pensar en lo que caracteriza lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura. Es suficiente ubicarse en el punto de vista de la reproducción para que se aclaren muchas cuestiones cuya existencia indicaba, sin darles respuesta conceptual, la metáfora espacial del edificio.

Sostenemos como tesis fundamental que sólo es posible plantear estas cuestiones (y por lo tanto responderlas) *desde el punto de vista de la reproducción*.

Analizaremos brevemente el Derecho, el Estado y la ideología desde *ese punto de vista*. Y vamos a mostrar a la vez lo que pasa *desde el punto de vista* de la práctica y de la producción por una parte, y de la reproducción por la otra.

⁵ Tópico, del griego *topos*: lugar. Una tópica representa en un aspecto definido los respectivos lugares ocupados por tal o cual realidad: así la economía está *abajo* (la base), la superestructura *arriba*.

El Estado

La tradición marxista es formal: desde el *Manifiesto* y *El 18 Brumario* (y en todos los textos clásicos posteriores, ante todo el de Marx sobre *La comuna de París* y el de Lenin sobre *El Estado y la Revolución*) el Estado es concebido explícitamente como aparato represivo. El Estado es una "máquina" de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la "clase" de los grandes terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera para someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir a la explotación capitalista).

El Estado es ante todo lo que los clásicos del marxismo han llamado el *aparato de Estado*. Se incluye en esta denominación no sólo al aparato especializado (en sentido estricto), cuya existencia y necesidad conocemos a partir de las exigencias de la práctica jurídica, a saber la policía -los tribunales- y las prisiones, sino también el ejército, que interviene directamente como fuerza represiva de apoyo (el proletariado ha pagado con su sangre esta experiencia) cuando la policía y sus cuerpos auxiliares son "desbordados por los acontecimientos", y, por encima de este conjunto, al Jefe de Estado, al Gobierno y la administración.

Presentada en esta forma, la "teoría" marxista-leninista del Estado abarca lo esencial, y ni por un momento se pretende dudar de que allí está lo esencial. El aparato de Estado, que define a éste como fuerza de ejecución y de Intervención represiva "al servicio de las clases dominantes", en la lucha de clases librada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es realmente el Estado y define perfectamente su "función" fundamental.

De la teoría descriptiva a la teoría a secas

Sin embargo, también allí, como lo señalamos al referimos a la metáfora del edificio (infraestructura y superestructura), esta presentación de la naturaleza del Estado sigue siendo en parte descriptiva.

Como vamos a usar a menudo este adjetivo (descriptivo), se hace necesaria una explicación que elimine cualquier equivoco.

Cuando, al hablar de la metáfora del edificio o de la "teoría" marxista del Estado, decimos que son concepciones o representaciones descriptivas de su objeto, no albergamos ninguna segunda intención crítica. Por el contrario, todo hace pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden dejar de pasar por la etapa de lo que llamaremos una "*teoría descriptiva*". Esta sería la primera etapa de toda teoría, al menos en el terreno de la ciencia de las formaciones sociales. Se podría -y a nuestro entender se debe- encarar esta etapa como transitoria y necesaria para el desarrollo de la teoría. Nuestra expresión: "teoría descriptiva" denota tal carácter transitorio al hacer aparecer en la conjunción de los términos empleados el equivalente de una especie de "contradicción". En efecto, el término teoría "choca" en parte con el adjetivo "descriptiva" que lo acompaña. Eso quiere decir exactamente: 1) que la teoría descriptiva es, sin ninguna duda, el comienzo ineludible de la teoría, pero 2) que la forma "descriptiva" en que se presenta la teoría exige por efecto mismo de esta "contradicción" un desarrollo de la teoría que supere la forma de la "descripción".

Aclaremos nuestro pensamiento volviendo sobre nuestro objeto presente: el Estado.

Cuando decimos que la "teoría" marxista del Estado, que nosotros utilizamos, es en parte "descriptiva", esto significa en primer lugar y ante todo que esta "teoría" descriptiva es, sin ninguna duda, el comienzo de la teoría marxista del Estado, y que tal comienzo nos da lo esencial, es decir el principio decisivo de todo desarrollo posterior de la teoría.

Diremos, efectivamente, que la teoría descriptiva del Estado es justa, puesto que puede hacer corresponder perfectamente la definición que ella da de su objeto con la inmensa mayoría de hechos observables en el campo que le concierne. Así la definición del Estado como Estado de clase, eidstente en el aparato represivo de Estado, aclara de manera fulgurante todos los hechos observables en los diversos órdenes de la represión, cualquiera que sea su campo: desde las masacres de junio de 1848 y de la Comuna de París, las del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia de Charonne, etc., hasta las simples (y relativamente anodinas) intervenciones de una "censura" que prohíbe *La Religiosa* de Diderot o una obra de Gatti sobre Franco: aclara todas las formas directas o indirectas de explotación y exterminio de las masas populares (las guerras imperialistas); aclara esa sutil dominación cotidiana en la cual estalla (por ejemplo en las formas de la democracia política) lo que Lenin llamó después de Marx la dictadura de la burguesía.

Sin embargo, la teoría descriptiva del Estado representa una etapa de la constitución de la teoría que exige a su vez la "superación" de tal etapa. Pues está claro que si la definición en cuestión nos provee de medios para identificar y reconocer los hechos de opresión y conectarlos con el Estado concebido como aparato represivo de Estado, esta "conexión" da lugar a un tipo de evidencia muy especial, al cual tendremos ocasión de referirnos un poco más adelante: "¡Sí, es así, es muy cierto!".⁶ Y la acumulación de hechos en la definición del Estado, aunque multiplica su ilustración, no hace avanzar realmente esta definición, es decir, la teoría científica del Estado. Toda teoría descriptiva corre así el riesgo de "bloquear" el indispensable desarrollo de la teoría.

Por esto pensamos que, para desarrollar esta teoría descriptiva en teoría a secas, es decir, para comprender mejor los mecanismos del Estado en su funcionamiento, es indispensable agregar algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado.

Lo esencial de la teoría marxista del Estado

Es necesario especificar en primer lugar un punto importante: el Estado (y su existencia dentro de su aparato) sólo tiene sentido en función del *poder de Estado*. Toda la lucha política de las clases gira alrededor del Estado. Aclaremos: alrededor de la posesión, es decir, de la toma y la conservación del poder de Estado por cierta clase o por una alianza de clases o de fracciones de clases. Esta primera acotación nos obliga a distinguir el poder de Estado (conservación del poder de Estado o toma del poder de Estado), objetivo de la lucha política de clases por una parte, y el aparato de Estado por la otra.

Sabemos que el aparato de Estado puede seguir en pie, como lo prueban las "revoluciones" burguesas del siglo = en Francia (1830, 1848), los golpes de estado (2 de diciembre de 1851, mayo de 1958), las conmociones de estado (caída del Imperio en 1870, caída de la III República en 1940), el ascenso político de la pequeña-burguesía (1890-1895 en Francia), etcétera, sin que el aparato de Estado fuera afectado o modificado: puede seguir en pie bajo acontecimientos políticos que afecten a la posesión del poder de Estado.

Aun después de una revolución social como la de 1917, gran parte del aparato de Estado seguía en pie luego de la toma del poder por la alianza del proletariado y el campesinado pobre: Lenin lo repitió muchas veces.

Se puede decir que esta distinción entre poder de Estado y aparato de Estado forma parte, de manera explícita, de la "teoría marxista" del Estado desde el 18 *Brumario* y *las Luchas de clases en Francia*, de Marx.

⁶ Véase más adelante *Acesra de la ~logffL*

Para resumir este aspecto de la "teoría marxista del Estado", podemos decir que los clásicos del marxismo siempre han afirmado que: 1) el Estado es el aparato represivo de Estado; 2) se debe distinguir entre el poder de Estado y el aparato de Estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder de Estado y, en consecuencia, a la utilización del aparato de Estado por las clases (o alianza de clases o fracciones de clases) que tienen el poder de Estado en función de sus objetivos de clase y 4) el proletariado debe tomar el poder de Estado para destruir el aparato burgués existente, reemplazarlo en una primera etapa por un aparato de Estado completamente diferente, proletario, y elaborar en las etapas posteriores un proceso radical, el de la destrucción del Estado (fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado).

Por consiguiente, desde este punto de vista, lo que propondríamos que se agregue a la "teoría marxista" de Estado ya figura en ella con todas sus letras. Pero nos parece que esta teoría, completada así, sigue siendo todavía en parte descriptiva, aunque incluya en lo sucesivo elementos complejos y diferenciales cuyas reglas y funcionamiento no pueden comprenderse sin recurrir a una profundización teórica suplementaria.

Los aparatos ideológicos de Estado

Lo que se debe agregar a la "teoría marxista" del Estado es entonces otra cosa.

Aquí debemos avanzar con prudencia en un terreno en el que los clásicos del marxismo nos precedieron hace mucho tiempo, pero sin haber sistematizado en forma teórica los decisivos progresos que sus experiencias y análisis implican. En efecto, sus experiencias y análisis permanecieron ante todo en el campo de la práctica política.

En realidad, los clásicos del marxismo, en su práctica política, han tratado al Estado como una realidad más compleja que la definición dada en la "teoría marxista del Estado" y que la definición más completa que acabamos de dar. Ellos reconocieron esta complejidad en su práctica, pero no la expresaron correspondientemente en teoría.⁷

Desearíamos tratar de esbozar muy esquemáticamente esa teoría correspondiente. Con este fin proponemos la siguiente tesis.

Para hacer progresar la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no sólo la distinción entre *poder de Estado* y *aparato de Estado*, sino también otra realidad que se manifiesta junto al aparato (represivo) de Estado, pero que no se confunde con él. Llamaremos a esa realidad por su concepto: *los aparatos ideológicos de Estado*.

¿Qué son los aparatos ideológicos de Estado (AIE)?

No se confunden con el aparato (represivo) de Estado. Recordemos que en la teoría marxista el aparato de Estado (AE) comprende: el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc., que constituyen lo que llamaremos desde ahora el aparato represivo de Estado. Represivo significa que el aparato de Estado en cuestión funciona mediante la violencia", por lo menos en situaciones límite (pues la represión administrativa, por ejemplo, puede revestir formas no físicas).

Designamos con el nombre de aparatos ideológicos de Estado cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas. Propo-

⁷ Gramsci es, por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea "singular" de que el Estado no se reduce a aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, las escuelas, los sindicatos, etc. Gramsci, lamentablemente, no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales. Véase Gramsci, *Oeuvres Choisies*, Ed. Sociales, pp. 290, 291 (nota 3), 293, 295, 436. Véase *Letres de la Prison*, Ed. Sociales.

nemos una lista empírica de ellas, que exigirá naturalmente que sea examinada en detalle, puesta a prueba, rectificada y reordenada. Con todas las reservas que implica esta exigencia podemos por el momento considerar como aparatos ideológicos de Estado las instituciones siguientes (el orden en el cual los enumeramos no tiene significación especial):

- AIE religiosos (el sistema de las distintas Iglesias),
- AIE escolar (el sistema de las distintas "Escuelas", públicas y privadas),
- AIE familiar,⁸
- AIE jurídico,⁹
- AIE político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos),
- AIE sindical,
- AIE de información (prensa, radio, T.V., etc.),
- AIE cultural (literatura, artes, deportes, etc.).

Decimos que los AIE no se confunden con el aparato (represivo) de Estado. ¿En qué consiste su diferencia?

En un primer momento podemos observar que si existe un aparato (represivo) de Estado, existe una *pluralidad* de aparatos ideológicos de Estado. Suponiendo que ella exista, la unidad que constituye esta pluralidad de AIE en un cuerpo no es visible inmediatamente.

En un segundo momento, podemos comprobar que mientras que el aparato (represivo) de Estado (unificado) pertenece enteramente al dominio público, la mayor parte de los aparatos ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) provienen en cambio del dominio *privado*. Son privadas las Iglesias, los partidos, los sindicatos, las familias, algunas escuelas, la mayoría de los diarios, las instituciones culturales, etc., etc.

Dejemos de lado por ahora nuestra primera observación. Pero será necesario tomar en cuenta la segunda y preguntamos con qué derecho podemos considerar como aparatos ideológicos de *Estado* instituciones que en su mayoría no poseen carácter público sino que son simplemente *privadas*. Gramsci, marxista consciente, ya había previsto esta objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna del derecho burgués, válida en los dominios (subordinados) donde el derecho burgués ejerce sus "poderes". No alcanza al dominio del Estado, pues éste está "más allá del Derecho" el Estado, que es el Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; por el contrario, es la condición de toda distinción entre público y privado. Digamos lo mismo partiendo esta vez de nuestros aparatos ideológicos de Estado. Poco importa si las instituciones que los materializan son "públicas" o "privadas"; lo que importa es su funcionamiento. Las instituciones privadas pueden "funcionar" perfectamente como aparatos ideológicos de Estado. Para demostrarlo bastaría analizar un poco más cualquiera de los AIE.

Pero vayamos a lo esencial. Hay una diferencia fundamental entre los AIE y el aparato (represivo) de Estado: el aparato represivo de Estado "funciona mediante la violencia", en tanto que los AIE *funcionan mediante la ideología*.

Rectificando esta distinción, podemos ser más precisos y decir que todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, "funciona" a la vez mediante la violencia y la ideología, pero con una diferencia

⁸ La familia cumple, evidentemente, otras funciones que la de un AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, según los modos de producción, unidad de producción y (o) unidad de consumo

⁹ "Derecho" pertenece a la vez al aparato (represivo) del Estado y al sistema de los AIE.

muy importante que impide confundir los aparatos ideológicos de Estado con el aparato (represivo) de Estado. Consiste en que el aparato (represivo) de Estado, por su cuenta, funciona *masivamente con la represión* (incluso física), como forma predominante, y sólo secundariamente con la ideología. (No existen aparatos puramente represivos.) Ejemplos: el ejército y la policía utilizan también la ideología, tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción, como por los "Valores" que ambos proponen hacia afuera.

De la misma manera, pero a la inversa, se debe decir que, por su propia cuenta, los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica. (No existe aparato puramente ideológico.) Así la escuela y las iglesias "adiestran" con métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.) no sólo a sus oficiantes sino a su grey. También la familia... También el aparato ideológico de Estado cultural (la censura, por mencionar sólo una forma), etcétera.

¿Sería útil mencionar que esta determinación del doble "funcionamiento" (de modo predominante, de modo secundario) con la represión y la ideología, según se trate del aparato (represivo) de Estado o de los aparatos ideológicos de Estado, permite comprender que se tejan constantemente sutiles combinaciones explícitas o tácitas entre la acción del aparato (represivo) de Estado y la de los aparatos ideológicos del Estado? La vida diaria ofrece innumerables ejemplos que habrá que estudiar en detalle para superar esta simple observación.

Ella, sin embargo, nos encamina hacia la comprensión de lo que constituye la unidad del cuerpo, aparentemente dispar, de los AIE. Si los AIE "funcionan" masivamente con la ideología como forma predominante, lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de "la clase dominante". Si aceptamos que, en principio, "la clase dominante" tiene el poder del Estado (en forma total o, lo más común, por medio de alianzas de clases o de fracciones de clases) y dispone por lo tanto del aparato (represivo) de Estado, podremos admitir que la misma clase dominante sea parte activa de los aparatos ideológicos de Estado, en la medida en que, en definitiva, es la ideología dominante la que se realiza, a través de sus contradicciones, en los aparatos ideológicos de Estado. Por supuesto que es muy distinto actuar por medio de leyes y decretos en el aparato (represivo) de Estado y "actuar" por intermedio de la ideología dominante en los aparatos ideológicos de Estado. Sería necesario detallar esa diferencia que, sin embargo, no puede enmascarar la realidad de una profunda identidad. Por lo que sabemos, *ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos de Estado*. Ofrezco al respecto una sola prueba y ejemplo: la preocupación aguda de Lenin por revolucionar el aparato ideológico de Estado en la enseñanza (entre otros) para permitir al proletariado soviético, que se había adueñado del poder de Estado, asegurar el futuro de la dictadura del proletariado y el camino al socialismo.¹⁰

Esta última observación nos pone en condiciones de comprender que los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la oca-

¹⁰ En un texto conmovedor, que data de 1937, Krupskaja relató los esfuerzos desesperados de Lenin, y lo que ella consideraba como su fracaso ("le chemin parcouru").

sión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha.¹¹

Puntualicemos nuestras observaciones:

Si la tesis que hemos propuesto es válida, debemos retomar, determinándola en un punto, la teoría marxista clásica del Estado. Diremos que es necesario distinguir el poder de Estado (y su posesión por ...) *por* un lado, y el aparato de Estado por el otro. Pero agregaremos que el aparato de Estado comprende dos cuerpos: el de las instituciones que representan el aparato represivo de Estado por una parte, y el de las instituciones que representan el cuerpo de los aparatos ideológicos de Estado por la otra.

Pero, si esto es así, no puede dejar de plantearse, aun en el estado muy somero de nuestras indicaciones, la siguiente cuestión: ¿cuál es exactamente la medida del rol de los aparatos ideológicos de Estado? ¿Cuál puede ser el fundamento de su importancia? En otras palabras: ¿a qué corresponde la "función" de esos aparatos ideológicos de Estado, que no funcionan con la represión sino con la ideología?

Sobre la reproducción de las relaciones de producción

Podemos responder ahora a nuestra cuestión central, que hemos dejado en suspenso muchas páginas atrás: *¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción?*

En lenguaje tópico (infraestructura, superestructura) diremos: está asegurada en gran parte¹² por la superestructura jurídico-política e ideológica.

Pero dado que hemos considerado indispensable superar ese lenguaje todavía descriptivo, diremos: está asegurada, en gran parte, por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato (represivo) de Estado, y por el otro los aparatos ideológicos de Estado. .

Se deberá tener muy en cuenta lo dicho precedentemente y que reunimos ahora bajo las tres características siguientes:

1) Todos los aparatos de Estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) de Estado funciona masivamente con la represión como forma predominante, en tanto que los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante.

¹¹ Lo que se dice aquí, rápidamente, de la lucha de clases en los AIE, está lejos de agotar la cuestión. Para abordarla es necesario **tener presentes** dos principios: El primer principio fue formulado por Marx en el Prefacio a la Contribución: "Cuando se consideran tAIEs conmoviones (una revolución social) es necesario distinguir siempre entre la conmovición material --que puede comprobarse de una manera científicamente rigurosa- de las condiciones económicas de producción y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas en las cuAIEs los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo llevan hasta ei fin". La lucha de clases se expresa y se ejerce pues en las formas ideológicas y también por lo tanto en las formas ideológicas de los AIE. Pero la lucha de las clases desborda ampliamente esas formas, y por ello la lucha de las clases explotadas puede ejercerse también en las formas de los AIE, para volver contra las clases en el poder el arma de la ideología. Esto ocurre en virtud del segundo principio: la lucha de clases desborda los AIE porque está arraigada fuera de la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de producción, que son relaciones de explotación y que constituyen la base de las relaciones de clase.

¹² En gran parte. Pues la relaciones de producción son reproducidas en primer lugar por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no se debe olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en esos mismos procesos.

2) En tanto que el aparato (represivo) de Estado constituye un todo organizado cuyos diferentes miembros están centralizados bajo una unidad de mando -la de la política de lucha de clases aplicada por los representantes políticos de las clases dominantes que tienen el poder de Estado-, los aparatos ideológicos de Estado son múltiples, distintos, "relativamente autónomos" y susceptibles de ofrecer un campo objetivo a contradicciones que, bajo formas unas veces limitadas, otras extremas, expresan los efectos de los choques entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria, así como sus formas subordinadas.

3) En tanto que la unidad del aparato (represivo) de Estado está asegurada por su organización centralizada y unificada bajo la dirección de representantes de las clases en el poder, que ejecutan la política de lucha de clases de las clases en el poder, la unidad entre los diferentes aparatos ideológicos de Estado está asegurada, muy a menudo en formas contradictorias, por la ideología dominante, la de la clase dominante.

Si se tienen en cuenta estas características, se puede entonces representar la reproducción de las relaciones de producción,¹³ de acuerdo con una especie de "división del trabajo", de la manera siguiente:

El rol del aparato represivo de Estado consiste esencialmente, en tanto aparato represivo, en asegurar por la fuerza (sea o no física) las condiciones políticas de reproducción de las relaciones de producción que son, en última instancia, *relaciones de explotación*. El aparato de Estado no solamente contribuye en gran medida a su propia reproducción (existen en el Estado capitalista dinastías de hombres políticos, dinastías de militares, etc.) sino también, y sobre todo, asegura mediante la represión (desde la fuerza física más brutal hasta las más simples ordenanzas y prohibiciones administrativas, la censura abierta o tácita, etc.) las condiciones políticas de la actuación de los aparatos ideológicos de Estado.

Ellos, en efecto, aseguran en gran parte, tras el "escudo" del aparato represivo de Estado, la reproducción misma de las relaciones de producción. Es aquí donde interviene masivamente el rol de la ideología dominante, la de la clase dominante, que tiene el poder de Estado. A través de la ideología dominante se asegura la "armonía" (a veces estridente) entre el aparato represivo de Estado y los aparatos ideológicos de Estado y entre los diferentes aparatos ideológicos de Estado.

Nos vemos llevados así a encarar la hipótesis siguiente, en función de la diversidad de los aparatos ideológicos de Estado en su rol único -por ser común- de reproducir las relaciones de producción.

En efecto, hemos enumerado en las formaciones sociales capitalistas contemporáneas una cantidad relativamente elevada de aparatos ideológicos de Estado: el aparato escolar, el aparato religioso, el aparato familiar, el aparato político, el aparato sindical, el aparato de información, el aparato "cultural", etcétera.

Ahora bien, en las formaciones sociales del modo de producción "servil" (comúnmente llamado feudal) comprobamos que, aunque existe (no sólo a partir de la monarquía absoluta sino desde los primeros estados antiguos conocidos) un aparato represivo de Estado único, formalmente muy parecido al que nosotros conocemos, la cantidad de aparatos ideológicos de Estado es menor y su individualidad diferente. Comprobamos, por ejemplo, que la Iglesia (aparato ideológico de Estado religioso) en la Edad Media acumulaba numerosas funciones (en especial las escolares y culturales) hoy atribuidas a muchos aparatos ideológicos de Estado diferentes, nuevos con respecto al pasado que evocamos. Junto a la Iglesia existía el aparato ideológico de Estado familiar, que cumplía un considerable rol, no compa-

¹³ Para la parte de la reproducción a la cual *contribuyen* el aparato represivo de Estado y los AIE.

orable con el que cumple en las formaciones sociales capitalistas. A pesar de las apariencias, la iglesia y la familia no eran los únicos aparatos ideológicos de Estado. Existía también un aparato ideológico de Estado político (los Estados Generales, el Parlamento, las distintas facciones y ligas políticas, antecesoras de los partidos políticos modernos, y todo el sistema político de comunas libres, luego de las ciudades). Existía asimismo un poderoso aparato ideológico de Estado "pre-sindical", si podemos arriesgar esta expresión forzosamente anacrónica (las poderosas cofradías de comerciantes, de banqueros, y también las asociaciones de *compagnons**, etcétera). Las ediciones y la Información también tuvieron un innegable desarrollo, así como los espectáculos, al comienzo partes integrantes de la iglesia y luego cada vez más independientes de ella.

Ahora bien, es absolutamente evidente que en el período histórico pre-capitalista que acabamos de examinar a grandes rasgos, *existía un aparato ideológico de Estado dominante, la Iglesia*, que concentraba no sólo las funciones religiosas sino también las escolares y buena parte de las funciones de información y "cultura". Si toda la lucha Ideológica del siglo XVI al XVII, desde la primera ruptura de la Reforma, se *concentró* en la lucha anticlerical y antirreligiosa, ello no sucedió por azar sino a causa de la posición dominante del aparato ideológico de Estado religioso.

La revolución francesa tuvo ante todo por objetivo y resultado no sólo trasladar el poder de Estado de la aristocracia feudal a la burguesía capitalista-comercial, romper parcialmente el antiguo aparato represivo de Estado y reemplazarlo por uno nuevo (el ejército nacional popular, por ejemplo), sino también atacar el aparato ideológico de Estado n° 1, la iglesia. De allí la constitución civil del clero, la confiscación de los bienes de la iglesia y la creación de nuevos aparatos ideológicos de Estado para reemplazar el aparato ideológico de Estado religioso en su rol dominante.

Naturalmente, las cosas no fueron simples: lo prueba el Concordato, la restauración, y la larga lucha de clases entre la aristocracia terrateniente y la burguesía industrial durante todo el siglo XIX para imponer la hegemonía burguesa sobre las funciones desempeñadas hasta entonces por la iglesia, ante todo en la escuela. Puede decirse que la burguesía se apoyó en el nuevo aparato ideológico de Estado político, democrático-parlamentario, implantado en los primeros años de la Revolución, restaurado luego por algunos meses, después de largas y violentas luchas, en 1848, y durante decenas de años después de la caída del Segundo Imperio, para dirigir la lucha contra la iglesia y apoderarse de sus funciones ideológicas, en resumen, para asegurar no sólo su hegemonía política sino también la hegemonía ideológica indispensable para la reproducción de las relaciones capitalistas de producción.

Por esto nos creemos autorizados para ofrecer la tesis siguiente, con todos los riesgos que implica. Pensamos que el aparato ideológico de Estado que ha sido colocado en posición dominante en las formaciones capitalistas maduras, como resultado de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es el aparato *ideológico* escolar.

Esta tesis puede parecer paradójica, si es cierto que cualquier persona acepta -dada la representación ideológica que la burguesía quería darse a sí misma y dar a las clases que explota- que el aparato ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela sino el aparato de Estado político, es decir, el régimen de democracia parlamentaria combinado del sufragio universal y las luchas partidarias.

No obstante, la historia, incluso la historia reciente, demuestra que la burguesía pudo y puede adaptarse perfectamente a aparatos ideológicos de Estado políticos distintos de la democracia parlamentaria: el Primer y Segundo Imperio, la Monarquía Constitucional (Luis XVIII, Carlos X), la Monarquía parlamentaria (Luis Felipe), la democracia presidencial (de Gaulle), por hablar sólo de Francia. En Inglaterra las cosas son todavía más evidentes. La revolución fue allí particularmente lograda desde el

* Antiguamente, obreros pertenecientes a un *mnisino grenijo* (*corripagnonnage*). IN. dclT.)

punto de vista burgués ya que, contrariamente a lo ocurrido en Francia -donde la burguesía, a causa de la necesidad de la pequeña nobleza, tuvo que aceptar su elevación al poder por intermedio de 'Jornadas revolucionarias' plebeyas y campesinas, que le costaron terriblemente caras-, la burguesía inglesa pudo llegar a un acuerdo" con la aristocracia y "compartir" con ella el poder de Estado y el uso del aparato de Estado durante mucho tiempo (¡paz entre todos los hombres de buena voluntad de las clases dominantes!). En Alemania las cosas son aún más asombrosas, pues la burguesía imperialista hizo su estruendosa entrada en la historia (antes de "atravesar" la República de Weimar y entregarse al nazismo), bajo un aparato ideológico de Estado político en el que los junkers imperiales (Bismark es el símbolo), su ejército y su policía le servían de escudo y de equipo dirigente.

Por eso creemos tener buenas razones para pensar que detrás del funcionamiento de su aparato ideológico de Estado político, que ocupaba el primer plano, lo que la burguesía pone en marcha como aparato ideológico de Estado nº 1, y por lo tanto dominante, es el aparato escolar que reemplazó en sus funciones al antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es decir, la Iglesia. Se podría agregar: la pareja Escuela-Familia ha reemplazado a la pareja Iglesia-Familia.

¿Por qué el aparato escolar es realmente el aparato ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas y cómo funciona?

Por ahora nos limitaremos a decir que:

1) Todos los aparatos ideológicos de Estado, sean cuales fueren, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación.

2) Cada uno de ellos concurre a ese resultado único de la manera que le es propia: el aparato político sometiendo a los individuos a la ideología política de Estado, la ideología "democrática", "indirecta" (parlamentaria) o "directa" (plebiscitaria o fascista); el aparato de información atiborrando a todos los "ciudadanos" mediante la prensa, la radio, la televisión, con dosis diarias de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo, etcétera. Lo mismo sucede con el aparato cultural (el rol de los deportes es de primer orden en el chauvinismo), etcétera: el aparato religioso recordando en los sermones y en otras grandes ceremonias de nacimiento, casamiento, o muerte que el hombre sólo es polvo, salvo que sepa amar a sus hermanos hasta el punto de ofrecer su otra mejilla a quien le abofeteó la primera. El aparato familiar.... no insistimos más.

3) Este concierto está dominado por una partitura única, ocasionalmente perturbada por contradicciones, las de restos de las antiguas clases dominantes, las de proletarios y sus organizaciones: la partitura de la ideología de la clase actualmente dominante que integra en su música los grandes temas del humanismo de los ilustres antepasados que, antes del cristianismo, hicieron el milagro griego y después la grandeza de Roma, la ciudad eterna, y los temas del interés, particular y general, etc., nacionalismo, moralismo y economicismo.

4) No obstante, un aparato ideológico de Estado cumple muy bien el rol dominante de ese concierto, aunque no se presten oídos a su música: ¡tan silenciosa es! Se trata de la Escuela.

Toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes, y desde el jardín de infantes les inculca -con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato de Estado-familia y el aparato de Estado-escuela, es más vulnerable- "habilidades" recubiertas por la ideología dominante (el idioma, el cálculo, la historia

natural, las ciencias, la literatura) o, más directamente, la ideología dominante en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía).

Hacia el sexto año, una gran masa de niños cae "en la producción": son los obreros o los pequeños campesinos. Otra parte de la juventud escolarizable continúa: bien que mal se encamina y termina por cubrir puestos de pequeños y medianos cuadros, empleados, funcionarios pequeños y medianos, pequeño-burgueses de todo tipo.

Una última parte llega a la meta, ya sea para caer en la semidesocupación intelectual, ya para proporcionar, además de los "intelectuales del trabajador colectivo", los agentes de la explotación (capitalistas, empresarios), los agentes de la represión (militares, policías, políticos, administradores, etc.) y los profesionales de la ideología (sacerdotes de todo tipo, la mayoría de los cuales son "laicos" convencidos).

Cada grupo está prácticamente provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases: rol de explotado (con "conciencia profesional", "moral", "cívica", "nacional" y apolítica altamente "desarrollada"), rol de agente de la explotación (saber mandar y hablar a los obreros: las "relaciones humanas"): de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer "sin discutir" o saber manejar la demagogia de la retórica de los dirigentes políticos), o de profesionales de la ideología que saben tratar a las conciencias con el respeto, es decir el desprecio, el chantaje, la demagogia convenientes adaptados a los acentos de la Moral, la Virtud; la "Trascendencia", la Nación, el rol de Francia en el Mundo, etcétera.

Por supuesto, muchas de esas virtudes contrastadas (modestia, resignación, sumisión por una parte, y por otra cinismo, desprecio, altivez, seguridad, grandeza, incluso bien decir y habilidad) se enseñan también en la familia, la iglesia, el ejército, en los buenos libros, en los filmes, y hasta en los estadios. Pero ningún aparato ideológico de Estado dispone durante tantos años de la audiencia obligatoria (y, por si fuera poco, gratuita ...), 5 a 6 días sobre 7 a razón de 8 horas diarias, de formación social capitalista.

Ahora bien, con el aprendizaje de algunas habilidades recubiertas en la inculcación masiva de la ideología de la clase dominante, se reproduce gran parte de las *relaciones de producción* de una formación social capitalista, es decir, las relaciones de explotados a explotadores y de explotadores a explotados. Naturalmente, los mecanismos que producen este resultado vital para el régimen capitalista están recubiertos y disimulados por una ideología de la escuela universalmente reinante, pues ésta es una de las formas esenciales de la ideología burguesa dominante: una ideología que representa a la escuela como un medio neutro, desprovisto de ideología (puesto que es ... laico), en el que maestros respetuosos de la "conciencia" y la libertad de los niños que les son confiados (con toda confianza) por sus "padres" (que también son libres, es decir, propietarios de sus hijos), los encaminan hacia la libertad, la moralidad y la responsabilidad de adultos mediante su propio ejemplo, los conocimientos, la literatura y sus virtudes "liberadoras".

Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que pueden hallar en la historia y el saber que ellos "enseñan". Son una especie de héroes. Pero no abundan, y muchos (la mayoría) no tienen siquiera la más remota sospecha del "trabajo" que el sistema (que los rebasa y aplasta) les obliga a realizar y, peor aún, ponen todo su empeño e ingenio para cumplir con la última directiva (¡los famosos métodos nuevos!). Están tan lejos de imaginárselo que contribuyen con su devoción a mantener y alimentar esta representación ideológica de la escuela, que la hace tan "natural" e indispensable, y hasta bienhechora, a los ojos de nuestros contemporáneos como la iglesia era "natural", indispensable y generosa para nuestros antepasados hace algunos siglos.

En realidad, la iglesia es reemplazada hoy por la escuela en su rol de *aparato ideológico de Estado dominante*. Está combinada con la familia, como antes lo estuvo la iglesia. Se puede afirmar entonces que la crisis, de una profundidad sin precedentes, que en el mundo sacude el sistema escolar en tantos Estados, a menudo paralela a la crisis que conmueve al sistema familiar (ya anunciada en el *Manifiesto*), tiene un sentido político si se considera que la escuela (y la pareja escuela-familia) constituye el aparato ideológico de Estado dominante. Aparato que desempeña un rol determinante en la reproducción de las relaciones de producción de un modo de producción amenazado en su existencia por la lucha de clases mundial.

Acerca de la Ideología

Al enunciar el concepto de aparato ideológico de Estado, al decir que los AIE funcionan con la ideología", invocamos una realidad: la ideología, de la que es necesario decir algunas palabras.

Se sabe que la expresión "ideología" fue forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos, quienes le asignaron por objeto la teoría (genética) de las ideas. Cuando Marx retoma el término 50 años después le da, desde sus obras de juventud, un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social. La lucha ideológico-política llevada por Marx desde sus artículos de la *Gaceta Renana* debía confrontarlo muy pronto con esta realidad y obligarlo a profundizar sus primeras intuiciones.

Sin embargo, tropezamos aquí con una paradoja sorprendente. Todo parecía llevar a Marx a formular una teoría de la ideología. De hecho, después de los Manuscritos del 44 la *Ideología Alemana* nos ofrece una teoría explícita de la ideología, pero ... no es marxista (lo veremos en seguida). En cuanto a *El Capital*, si bien contiene muchas indicaciones para una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene esta teoría misma; ella depende en gran parte de una teoría de la ideología en general. Desearía correr el riesgo de proponer un primer y muy esquemático esbozo. Las tesis que voy a enunciar no son por cierto improvisadas, pero sólo pueden ser sostenidas y probadas, es decir confirmadas o rectificadas, por estudios y análisis más profundos.

La ideología no tiene historia

Una advertencia para exponer la razón de principio que, a mi parecer, si bien no fundamenta, por lo menos autoriza el proyecto de una teoría de la ideología en *general* y no de una teoría *de las* ideologías particulares, que siempre expresan, cualquiera que sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política), *posiciones de clase*.

Evidentemente, será necesario emprender una teoría de las ideologías bajo la doble relación que acaba de señalarse. Se verá entonces que una teoría *de las* Ideologías se basa en última instancia en la historia de las formaciones sociales, por lo tanto de los modos de producción combinados en ésta y de las luchas de clases que en ellas se desarrollan.

Resulta claro en ese sentido que no puede tratarse de una teoría *de las* ideologías *en general* pues *las* ideologías (definidas bajo la doble relación indicada: particular y de clase) tienen una historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de las ideologías exclusivamente.

En cambio, si puedo presentar el proyecto de una teoría de *la ideología en genera y si esta teoría es uno de los elementos del cual dependen las teorías de las ideologías*, esto implica una proposición de apariencia paradójica, que enunciaré en los siguientes términos: *la ideología no tiene historia*.

Es sabido que esa fórmula figura con toda sus letras en un pasaje de la *Ideología Alemana*. Marx la enuncia al referirse a la metafísica que, dice, no tiene más historia que la moral (sobreentendido: y que las otras formas de la ideología).

En la *Ideología Alemana* esta fórmula aparece en un contexto claramente positivista. La ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, es decir, nada. Toda su realidad está fuera de sí misma. La ideología es pensada por lo tanto como una construcción imaginaria cuyo estatuto es exactamente similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. Para estos autores, el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir nulo, de "residuos diurnos" presentados bajo una composición y un orden arbitrarios, además a veces "invertidos" y, resumiendo, "en desorden". Para ellos el sueño era lo imaginario vacío y nulo, *bricolé* arbitrariamente, con los ojos cerrados, con residuos de la única realidad plena y positiva, la del día. Este es exactamente el estatuto de la filosofía y de la ideología en la *Ideología Alemana* (puesto que la filosofía es la ideología por excelencia).

La ideología es pues para Marx un *bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los "residuos diurnos" de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia. En este sentido, en la *Ideología Alemana* la ideología no tiene historia: su historia está fuera de ella, allí donde existe la única historia existente, la de los individuos concretos, etc. La tesis de que la ideología no tiene historia es en la *Ideología Alemana* una tesis puramente negativa ya que significa a la vez:

1) La ideología no es nada en tanto que es puro sueño (fabricado no se sabe por qué potencia, a menos que lo sea por la alienación de la división del trabajo, pero en tal caso también se trata de una determinación *negativa*).

2) La ideología no tiene historia, lo cual no quiere decir en absoluto que no tenga historia (al contrario, puesto que no es más que el pálido reflejo, vacío e invertido, de la historia real), sino que no tiene historia propia.

Ahora bien, la tesis que deseo defender, retornando formalmente los términos de la *Ideología Alemana* (1a ideología no tiene historia), es radicalmente diferente de la tesis positivista-historicista de la *Ideología Alemana*.

Por una parte, puedo sostener que las ideologías tienen una historia propia (aunque esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y, por otra, puedo sostener al mismo tiempo que la ideología en general no tiene historia, pero no en un sentido negativo (su historia está fuera de ella), sino en un sentido absolutamente positivo.

Este sentido es positivo si realmente es propio de la ideología el estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en una realidad no-histórica, es decir omnihistórica, en el sentido en que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como historia de la lucha de clases, es decir, como historia de las sociedades de clases.

Para proveer aquí un hito teórico, retomando esta vez el ejemplo del sueño según la concepción freudiana, diré que nuestra proposición ("la ideología no tiene historia") puede y debe -de una manera que no tiene nada de arbitraria sino que, por el contrario, es teóricamente necesaria, pues existe un lazo orgánico entre las dos proposiciones- ser puesta en relación directa con aquella proposición de Freud que afirma que el inconsciente es eterno, o sea, que no tiene historia.

Si eterno no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia, yo retomaré palabra por

palabra la expresión de Freud y escribiré: la ideología es eterna, igual que el inconsciente, y agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general.

He aquí por qué me creo autorizado, al menos presuntivamente, para proponer una teoría de la ideología en general, en el sentido en que Freud presentó una teoría del inconsciente en general.

Para simplificar la expresión, teniendo en cuenta lo dicho sobre las ideologías será conveniente emplear la palabra ideología a secas para designar la ideología en general, de la cual acabo de decir que no tiene historia o, lo que es igual, que es eterna, es decir, omnipresente bajo su forma inmutable, en toda la historia (= la historia de las formaciones sociales incluyendo las clases sociales). En efecto, me limito provisoriamente a las "sociedades de clase" y a su historia.

La ideología es una "representación" de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia

Para abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, deseo presentar primeramente dos tesis, una negativa y otra positiva. La primera se refiere al objeto "representado" bajo la forma imaginaria de la ideología, la segunda a la materialidad de la ideología.

Tesis I: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Comúnmente se dice de las ideologías religiosa, moral, jurídica, política, etc. que son otras tantas "concepciones del mundo". Por supuesto se admite, a menos que se viva una de esas ideologías como la verdad (por ejemplo si se "cree" en Dios, el Deber, la Justicia, etc.). que esa ideología de la que se habla desde el punto de vista crítico, examinándola como un etnólogo lo hace con los mitos de una "sociedad primitiva", que esas "concepciones del mundo" son en gran parte imaginarias, es decir, que no "corresponden a la realidad".

Sin embargo, aun admitiendo que no correspondan a la realidad, y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, y que basta con Interpretarlas" para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo (ideología = *ilusión/alusión*).

Existen diferentes tipos de interpretación; los más conocidos son el mecanicista, corriente en el siglo XVIII (Dios es la representación imaginaria del Rey real), y la interpretación "*hermenéutica*" inaugurada por los primeros Padres de la Iglesia y adoptada por Feuerbach y la escuela teológico-filosófica surgida de él, ejemplificada por el teólogo Barth. (Para Feuerbach, por ejemplo, Dios es la esencia del Hombre real.) Voy a lo esencial al decir que, con tal que se interprete la transposición (y la inversión) imaginaria de la ideología, se llega a la conclusión de que en la ideología "los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia".

Lamentablemente, esta interpretación deja en suspenso un pequeño problema: ¿por qué los hombres "necesitan" esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para "representarse" sus condiciones de existencia reales?

La primera respuesta (la del siglo VIII) propone una solución simple: ello es culpa de los Curas o de los Déspotas que "forjaron" las "Bellas mentiras" para que los hombres, creyendo obedecer a Dios, obedezcan en realidad a los Curas o a los Déspotas, por lo general aliados en la impostura, ya que los Curas se hallan al servicio de los Déspotas o viceversa, según la posición política de dichos "teóricos". Existe pues una causa de la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de un pequeño grupo de hombres cínicos que basan su dominación y explotación del "pueblo" en

una representación falseada del mundo que han imaginado para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación.

La segunda respuesta (la de Feuerbach, adoptada al pie de la letra por Marx en sus *Obras de juventud*) es más "profunda" pero igualmente falsa. También ella busca y encuentra una causa de la transposición y la deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres (en una palabra, de la alienación en lo imaginario de la representación de las condiciones de existencia de los hombres). Esta causa no son ya los curas ni los déspotas, ni su propia imaginación activa y la imaginación pasiva de sus víctimas. Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos. Es así como Marx defiende en la *Cuestión judía* y otras obras la idea feuerbachiana de que los hombres se forman una representación alienada (= imaginaria) de sus condiciones de existencia porque esas condiciones son alienantes (en los *Manuscritos del 44*, porque esas condiciones están dominadas por la esencia de la sociedad alienada: el "*trabajo alienado*").

Todas estas interpretaciones toman al pie de la letra la tesis que suponen y sobre la cual se basan: que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real.

Ahora bien, repito aquí una tesis que ya he anticipado: no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los "hombres" "se representan" en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el punto central de toda representación ideológica, y por lo tanto imaginaria, del mundo real. En esa relación está contenida la "causa" que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. O más bien, para dejar en suspenso el lenguaje causal, es necesario emitir la tesis de que es la *naturaleza imaginaria* de esa relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología.

Para utilizar un lenguaje marxista, si bien aceptamos que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que se desempeñan como agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica, está determinada en última instancia por las relaciones de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven.

Sí esto es así, la pregunta sobre la "causa" de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología desaparece y debe ser reemplazada por otra: ¿por qué la representación dada a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de este ente imaginario? La cuestión así planteada halla solución en la existencia de una "camarilla"¹⁴ de individuos (curas o déspotas) autores de la gran mistificación Ideológica, o bien en el carácter alienado del mundo real. Veremos el porqué al desarrollar nuestra exposición. Por el momento, no iremos más lejos.

Tesis 2: la ideología tiene una existencia material.

Ya hemos tocado esta tesis al decir que las "ideas" o "representaciones", etc. de las que parece compuesta la ideología, no tienen existencia ideal, idealista, espiritual, sino material. Hemos sugerido

¹⁴ Utilizo adrede este término tan moderno. Pues aun en esferas comunistas es lamentablemente moneda corriente "explicar" las desviaciones políticas (oportunismo de derecha o de izquierda) por la acción de una "camarilla".

incluso que la existencia ideal, idealista, espiritual de las "ideas" deriva exclusivamente de una ideología de la "idea" y de la ideología y, agreguemos, de una ideología de lo que parece lundar" esta concepción desde la aparición de las ciencias, es decir, lo que los que practican las ciencias se representan, en su ideología espontánea, como las "ideas", verdaderas o falsas. Por supuesto que esta tesis, presentada bajo la forma de una afirmación, no está demostrada. Pedimos solamente que se le conceda, digamos en nombre del materialismo, un juicio previo simplemente favorable. Para su demostración serían necesarios extensos razonamientos.

En efecto, para avanzar en nuestro análisis de la naturaleza de la ideología necesitamos una tesis presuntiva de la existencia no espiritual sino material de las "ideas" u otras "representaciones". O nos es simplemente útil para que aparezca más claramente lo que todo análisis más o menos serio de una ideología cualquiera muestra inmediatamente de manera empírica a todo observador, aun al que no posea gran sentido crítico. Cuando nos referimos a los aparatos ideológicos de Estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una Ideología (ya que la unidad de esas diferentes Ideologías particulares -religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.- está asegurada por su subordinación a la ideología dominante). Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material.

Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil. Pero aun con riesgo de que se nos tilde de neoaristotélicos (señalemos que Marx sentía gran estima por Aristóteles) diremos que la materia se dice en varios sentidos" o más bien que existe bajo diferentes modalidades, todas en última instancia arraigadas en la materia "física".

Dicho esto, veamos lo que pasa en los "Individuos" que viven en la ideología, o sea con una representación determinada del mundo (religiosa, moral, etc.) cuya deformación imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con las relaciones reales). Diremos que esta relación está dotada de existencia material.

He aquí entonces lo que se puede comprobar. Un individuo cree en Dios, o en el Deber, o en la Justicia, etcétera. Tal creencia depende (para todo el mundo, o sea, para todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de las ideas de dicho individuo, por lo tanto, de él mismo en tanto sujeto poseedor de una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. A través de lo cual, es decir, mediante el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en juego (el sujeto dotado de una conciencia en la que forma o reconoce libremente las ideas en que cree), el comportamiento (material) de dicho sujeto deriva de él naturalmente.

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual "dependen" las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia, en su calidad de sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia para asistir a la misa, se arrodilla, reza. se confiesa, hace penitencia (antes ésta era material en el sentido corriente del término) y naturalmente se arrepiente, y continúa, etc. Si cree en el deber tendrá los comportamientos correspondientes, inscritos en prácticas rituales "conformes a las buenas costumbres". Si cree en la justicia, se someterá sin discutir a las reglas del derecho, podrá incluso protestar cuando sean violadas, firmar petitorios, tomar parte en una manifestación, etcétera.

Comprobamos en todo este esquema que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo "sujeto" dotado de, una "conciencia" y que cree en las "ideas" que su "conciencia" le inspira y acepta libremente, debe "actuar según sus ideas", debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, eso "no está bien".

En realidad, si no hace lo que debería hacer en función de lo que cree, hace entonces otra cosa, lo cual -siempre en función del mismo esquema idealista- da a entender que tiene otras ideas que las que proclama y que actúa según esas otras ideas, como hombre "inconsecuente" ("nadie es malvado voluntariamente"), cínico, o perverso.

En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las "ideas" de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y si eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aun perversos) que el sujeto realiza.

Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en prácticas. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material *de un* aparato ideológico, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato: una modesta misa en una pequeña iglesia, un entierro, un match de pequeñas proporciones en una sociedad deportiva, una jornada de clase en una escuela, una reunión o un mitin de un partido político, etcétera.

Debemos además a la "dialéctica" defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos permitirá trastocar el orden del esquema nocional de la ideología. Pascal dijo, poco más o menos: "Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis". Trastroca así escandalosamente el orden de las cosas, aportando, como Cristo, la división en lugar de la paz y, por añadidura, el escándalo mismo, lo que es muy poco cristiano (¡pues desdichado aquél por quien el escándalo llega al mundo. Bendito escándalo que le hizo mantener, por un acto de desafío jansenista, un lenguaje que designa la realidad en persona.

Se nos permitirá dejar a Pascal con sus argumentos de lucha ideológica en el seno del aparato ideológico de Estado religioso de su tiempo. Y se nos dejará usar un lenguaje más directamente marxista, si es posible, pues entramos en terrenos todavía mal explorados.

Diremos pues, considerando solo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto. Naturalmente los cuatro adjetivos "materiales" inscritos en nuestra proposición deben ser afectados por modalidades diferentes, ya que la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar mea culpa, de una frase, de una oración, de un acto de contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal "interno" (la conciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad.

En esta presentación trastrocada de las cosas, no nos encontramos en absoluto ante un "trastrocamiento", pues comprobamos que ciertas nociones han desaparecido pura y simplemente de nuestra nueva presentación, en tanto que, por el contrario, otras subsisten y aparecen nuevos términos.

Ha desaparecido: el término *ideas*.

Subsisten: los términos *sujeto, conciencia, creencia, actos*.

Aparecen: los términos *prácticas, rituales, aparato ideológico*.

No se trata pues de un trastrocamiento (salvo en el sentido en que se dice que un gobierno se ha trastrocado), sino de un reordenamiento (de tipo no-ministerial) bastante extraño, pues obtenemos el siguiente resultado.

Las ideas en tanto tales han desaparecido (en tanto dotadas de una existencia ideal, espiritual), en la misma medida en que se demostró que su existencia estaba inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos, en última instancia, por un aparato ideológico. Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (enunciado en su orden de determinación real): ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas éstas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia.

Pero esta misma presentación prueba que hemos conservado las nociones siguientes: sujeto, conciencia, creencia, actos. De esta secuencia extraemos luego el término central, decisivo, del que depende todo: la noción de sujeto.

Y enunciamos en seguida dos tesis conjuntas:

- 1) No hay práctica sino por y bajo una ideología.
- 2) No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos.

Podemos pasar ahora a nuestra tesis central.

La ideología interpela a los individuos como sujetos

Esta tesis viene simplemente a explicitar nuestra última proposición: la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos, y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir por *la categoría de sujeto y su funcionamiento*.

Con esto queremos decir que aun cuando no aparece bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, ante todo con el advenimiento de la ideología jurídica,¹⁵ la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (particular o de clase) y cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia.

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "constitución" de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.

Para comprender claramente lo que sigue es necesario tener presente que tanto el autor de estas líneas como el lector que las lee son sujetos y, por lo tanto, sujetos ideológicos (proposición tautológica), es decir que tanto el autor como el lector de estas líneas viven "espontáneamente" o "naturalmente" en la ideología, en el sentido en que hemos dicho que "el hombre es por naturaleza un animal ideológico".

Que el autor, al escribir las líneas de un discurso que pretende ser científico, esté completamente ausente, como "sujeto", de "su" discurso científico (pues todo discurso científico es por definición un discurso sin sujeto y sólo hay "sujeto de la ciencia" en una ideología de la ciencia), es otra cuestión, que por el momento dejaremos de lado.

Tal como dijo admirablemente San Pablo, es en el "Logos" (entendamos, en la ideología) donde tenemos "el ser, el movimiento y la vida". De allí resulta que, tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" primera (las evidencias son siempre primeras): está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.). Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo por lo tanto las evidencias de la "transparencia" del lenguaje), esta "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos -y el que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.¹⁶ En efecto, es propio de la

¹⁵ Que utiliza la categoría jurídica de "sujeto de derecho" para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto.

¹⁶ Los lingüistas y los que se refugian en la lingüística con fines diversos tropiezan a menudo con dificultades que resultan de su desconocimiento del juego de los efectos ideológicos en todos los discursos, incluso los discursos científicos.

ideología imponer (sin parecerlo, dado que son "evidencias") las evidencias como evidencias que no podemos dejar de *reconocer*, y *ante* las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el "silencio de la conciencia"): "¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!"

En esta reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su contrario es la función de *desconocimiento*).

Tomemos un ejemplo muy "concreto": todos nosotros tenemos amigos que cuando llaman a nuestra puerta y nosotros preguntamos "¿quién es?" a través de la puerta cerrada, responden (pues es "evidente") "¡Soy yo!" De hecho, nosotros reconocemos que "es ella" o "es él". Abrimos la puerta, y "es cierto que es ella quien está ahí. Para tomar otro ejemplo, cuando reconocemos en la calle a alguien de nuestro conocimiento, le mostramos que lo hemos reconocido (y que hemos reconocido que nos ha reconocido) diciéndole "¡Buen día, querido amigo!" y estrechándole la mano (práctica material ritual del reconocimiento ideológico de la vida diaria, al menos en Francia: otros rituales en otros lugares).

Con esta advertencia previa y sus Ilustraciones concretas, deseo solamente destacar que ustedes y yo somos siempre ya sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles e (naturalmente) irremplazables. La escritura a la cual yo procedo actualmente y la lectura a la cual ustedes se dedican actualmente¹⁷ son, también ellas, desde este punto de vista, rituales de reconocimiento ideológico, incluida la "evidencia" con que pueda imponérseles a ustedes la "verdad" de mis reflexiones o su falsedad.

Pero reconocer que somos sujetos, y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (el apretón de manos, el hecho de llamarlo a usted por su nombre, el hecho de saber, aun cuando lo ignore, que usted "tiene" un nombre propio que lo hace reconocer como sujeto único, etc.), tal reconocimiento nos da solamente la "conciencia" de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico -su conciencia, es decir su reconocimiento, pero no nos da en absoluto el conocimiento (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, en este conocimiento hay que ir a parar si se quiere, mientras se hable en la ideología y desde el seno de la ideología, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.

Entonces, para representar por qué la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, la cual sólo existe al constituir a los sujetos concretos en sujetos, voy a emplear un modo de exposición especial, lo bastante "concreto" como para que sea reconocido, pero suficientemente abstracto como para que sea pensable y pensado dando lugar a un conocimiento.

Diría en una primera fórmula: *toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos*, por el funcionamiento de la categoría de sujeto.

He aquí una proposición que implica que por el momento distinguimos los individuos concretos por una parte y los sujetos concretos por la otra, a pesar de que, en este nivel, no hay sujeto concreto si no está sostenido por un individuo concreto.

Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) "¡Eh, usted, oiga!"¹⁸

¹⁷ Obsérvese que ese doble *actualmente* es una nueva prueba de que la ideología es "eterna", ya que esos dos "actualmente" están separados por cualquier intervalo de tiempo. Yo escribo estas líneas el 6 de abril de 1969, ustedes las leerán en cualquier momento.

¹⁸ En la práctica policial la interpelación, esa práctica cotidiana sometida a un ritual preciso, adopta una forma completamente especial ya que se ejerce sobre los "sospechosos".

Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía precisamente a él y que "era precisamente él quien había sido interpelado" (y no otro). La experiencia demuestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tAIEs que la interpelación siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba. No deja de ser éste un fenómeno extraño que no sólo se explica por "el sentimiento de culpabilidad", pese al gran número de personas que "tienen algo que reprocharse".

Naturalmente, para comodidad y claridad de la exposición de nuestro pequeño teatro teórico, hemos tenido que presentar las cosas bajo la forma de una secuencia, con un antes y un después, Por lo tanto bajo la forma de una sucesión temporal. Hay individuos que se pasean. En alguna parte (generalmente a sus espaldas) resuena la interpelación: "¡Eh, usted, oiga!". Un individuo (en el 90% de los casos aquel a quien va dirigida) se vuelve, creyendo-suponiendo-sabiendo que se trata de él, reconociendo pues que "es precisamente a él" a quien apunta la interpelación. En realidad las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa.

Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica". Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) 0 (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la Ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología *no tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo que *no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad).

Esto lo explicó perfectamente Spinoza doscientos años antes que Marx, quien lo practicó sin explicarlo en detalle. Pero dejemos este punto, plétórico de consecuencias no sólo teóricas sino directamente políticas, ya que de él depende, por ejemplo, toda la teoría de la crítica y de la autocrítica, regla de oro de la práctica de la lucha de clases marxista-leninista.

La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos: esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. Esta proposición puede parecer una paradoja.

Sin embargo, el hecho de que un individuo sea siempre-ya sujeto, aun antes de nacer, es la simple realidad, accesible a cualquiera y en absoluto paradójica. Freud demostró que los individuos son siempre "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya, destacando simplemente el ritual que rodeaba a la espera de un "nacimiento", ese "feliz acontecimiento". Cualquiera sabe cuánto y cómo se espera a un niño que va a nacer. Lo que equivale a decir más prosaicamente, si convenirnos en dejar de lado los "sentimientos", es decir las formas de la ideología familiar, paternal/maternal/conyugal/fraternal, en las que se espera el niño por nacer: se sabe de antemano que llevará el Apellido de su Padre, tendrá pues una identidad y será irremplazable. Ya antes de nacer el niño es por

lo tanto siempre-ya sujeto, está destinado a serlo en y por la configuración Ideológica familiar específica en la cual es "esperado" después de haber sido concebido. Inútil decir que esta configuración ideológica familiar está en su unicidad fuertemente estructurada y que en esta estructura implacable más o menos "patológica" (suponiendo que este término tenga un sentido asignable), el antiguo futuro-sujeto debe "encontrar" "su" lugar, es decir "devenir" el sujeto sexual (varón o niña) que ya es por anticipado. Es evidente que esta sujeción y preasignación ideológica y todos los rituales de la crianza y la educación familiares tienen alguna relación con lo que Freud estudió en las formas de las "etapas" pregenitales y genitales de la sexualidad, por lo tanto en la "toma" de lo que Freud señaló, por sus efectos, como el Inconsciente. Pero dejemos también este punto.

Avancemos otro paso. Lo que va a retener ahora nuestra atención es la forma en que los "actores" de esta puesta en escena de la interpelación y sus roles específicos son reflejados en la estructura misma de toda ideología.

Un ejemplo. la ideología religiosa cristiana

Como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma, nos limitaremos a analizar un solo ejemplo, accesible a todos, el de la ideología religiosa; puntualizarnos que puede reproducirse la misma demostración con respecto a la ideología moral, jurídica, política, estética, etcétera.

Consideremos pues la ideología religiosa cristiana. vamos a emplear una figura retórica y, "hacerla hablar", es decir, reunir en un discurso ficticio lo que "dice", no sólo en sus dos Testamentos, en sus teólogos y sus Sermones, sino además en sus prácticas, sus rituales, sus ceremonias y sus sacramentos. La ideología religiosa cristiana dice poco más o menos lo que sigue:

Yo me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (todo individuo es llamado por su nombre, en sentido propio, y nunca es él mismo quien se da su Nombre), para decirte que Dios existe y que tú le debes rendir cuentas. Agrega: es Dios quien se dirige a ti por intermedio de mi voz (ya que la Escritura ha recogido la palabra de Dios, la Tradición la ha transmitido, la Infallibilidad Pontificia la fija para siempre en sus puntos "delicado?"). Dice: he aquí quién eres tú; ¡tú eres Pedro! ¡He aquí cuál es tu origen, has sido creado por Dios por la eternidad, aunque hayas nacido en 1920 después de Jesucristo! ¡He aquí tu lugar en el mundo! ¡He aquí lo que debes hacer! ¡Gracias a lo cual, si observas la "ley del amor", serás salvado, tú, Pedro, y formarás parte del Cuerpo Glorioso de Cristo!, etcétera.

Es ése un discurso totalmente conocido y trivial, pero al mismo tiempo totalmente sorprendente. Sorprendente, pues si consideramos que la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos¹⁹ para "transformarlos en sujetos", interpelando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios: si los llama por su Nombre, reconociendo así que ellos son siempre-ya interpelados como sujetos dotados de una identidad personal (hasta el punto de que el Cristo de Pascal dice: "Por ti yo he derramado esta gota de mi sangre"); si los interpela de tal modo que el sujeto responde "Sí, ¡soy precisamente yo!"; si obtiene el reconocimiento de que ellos ocupan exactamente el lugar que ella les ha asignado como suyo en el mundo, una residencia fija ("¡Es verdad, estoy aquí, obrero, patrón, soldado!") en este valle de lágrimas, si obtiene de ellos el reconocimiento de un destino (la vida o la condena eternas) según el respeto o el desprecio con que traten los "mandamientos de Dios", la Ley convertida en Amor; si todo esto sucede exactamente así (en las prácticas de los muy conocidos rituales del bautismo, de la confirmación, de la comunión, de la con-

¹⁹ Aunque sabemos que el individuo es siempre sujeto, seguimos usando ese término, cómodo por el efecto contrastante que produce.

fesión y de la extremaunción, etc.), debemos señalar que todo este "procedimiento" que pone en escena sujetos religiosos cristianos está dominado por un fenómeno extraño: tal multitud de sujetos religiosos posibles existe sólo con la condición absoluta de que exista Otro Sujeto Unico, Absoluto, a saber, Dios.

Convengamos en designar este nuevo y singular Sujeto con la grafía *Sujeto* con mayúscula, para distinguirlo de los sujetos ordinarios, sin mayúscula.

Resulta entonces que la interpelación a los individuos como sujetos supone la "existencia" de otro Sujeto, Unico y central, en Nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos como sujetos. Todo esto está claramente escrito²⁰ en las justamente llamadas Escrituras. "En aquellos tiempos, el Señor Dios (Yahvé) habló a Moisés en la zarza. Y el Señor llamó a Moisés: '¡Moisés' '¡Soy (precisamente) yo!', dijo Moisés, '¡yo soy Moisés tu servidor, habla y yo te escucharé!' y el Señor habló a Moisés y dijo: 'Yo Soy El que Soy'."

Dios se definió a si mismo como el Sujeto por excelencia, aquel que es por sí y para sí ("Yo soy Aquel que soy"), y aquel que interpela a su sujeto, el individuo que le está sometido por su interpelación misma, a saber el individuo denominado Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su Nombre, reconociendo que era "precisamente" él quien era llamado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto *de* Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto*. La prueba es que lo obedece y hace obedecer a su pueblo las órdenes de Dios.

Dios es pues el Sujeto, y Moisés, y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpelados: sus *espejos, sus reflejos*. ¿Acaso los hombres no fueron creados a *imagen* de Dios? Como toda la reflexión teológica lo prueba, mientras que El "podría" perfectamente prescindir de ellos... Dios necesita a los hombres, el Sujeto necesita a los sujetos, tanto como los hombres necesitan a Dios, los sujetos necesitan al Sujeto. Mejor dicho: Dios necesita a los hombres, el gran Sujeto necesita a los sujetos incluso en la espantosa inversión de su imagen en ellos (cuando los sujetos se revuelcan en el desenfreno, en el pecado).

Mejor aun: Dios se desdobra y envía su Hijo a la tierra, como simple sujeto "abandonado" por él (la larga queja del Huerto de los Olivos que termina en la Cruz), sujeto pero también Sujeto, hombre pero Dios. para cumplir aquello para lo cual se prepara la Redención final, la Resurrección del Cristo. Dios necesita pues "hacerse" hombre él mismo, el Sujeto necesita convertirse en sujeto, como para demostrar empíricamente, de manera visible para los ojos, tangible para las manos (véase Santo Tomás) de los sujetos que, si son sujetos sometidos al Sujeto, es únicamente para regresar finalmente, el día del Juicio Final, al seno del Señor, como el Cristo, es decir al Sujeto.²¹

Descifremos en lenguaje teórico esta admirable necesidad del desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto mismo en sujeto-Sujeto*.

Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Unico y Absoluto es *especular*, es decir en forma de espejo, y *doblemente* especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), *la garantía* de que se trata precisamente de ellos y de El y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), "Dios *recono-*

²⁰ Cito de manera combinada, no textual, pero sí "en espíritu y verdad".

²¹ El dogma de la Trinidad es la teoría del desdoblamiento del Sujeto (el Padre) en sujeto (el Hijo) y de su relación especular (el Espíritu Santo).

cerá en ella a los suyos", es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El serán salvados.

Resumamos lo que hemos obtenido sobre la ideología en general.

La estructura especular redoblada de la ideología asegura a la vez:

- 1) la interpelación de los "Individuos" como sujetos,
- 2) su sujeción al Sujeto,
- 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo.²²
- 4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: "Así sea".

Resultado: tomados en este cuádruple sistema de interpelación como sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos "marchan", "marchan solos" en la inmensa mayoría de los casos, con excepción de los "malos sujetos" que provocan la intervención ocasional de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos marchan bien "solos", es decir con la ideología (cuyas formas concretas están realizadas en los aparatos ideológicos de Estado). Se insertan en las prácticas gobernadas por los rituales a los AIE. "Reconocen" el estado de cosas existente (*das Bestehende*), que "es muy cierto que es así y no de otro modo", que se debe obedecer a Dios, a su conciencia, al cura, a de Gaulle, al patrón, al ingeniero, que se debe "amar al prójimo como a sí mismo". etc. Su conducta ¡concreta, material, no es más que la inscripción en la vida de las admirables palabras de su plegaria "¡Así sea!".

Sí, los sujetos "marchan solos". Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de esta ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: el individuo *es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción*, por lo tanto para que "cumpla solo" los gestos y actos de su sujeción. *No hay sujetos sino por y para su sujeción*. Por eso "marchan solos".

"¡Así sea"... Esas palabras, que registran el efecto a obtener, prueban que no es "naturalmente" a sí ("naturalmente": fuera de esta plegaria, o sea, fuera de la intervención ideológica). Esas palabras prueban que es necesario que sea así, para que las cosas sean como deben ser, digámoslo ya: para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada cada día (incluso en los procesos de producción y circulación) en la "conciencia", o sea, en el comportamiento de los individuos sujetos que ocupan los puestos que la división socio-técnica del trabajo les ha asignado en la producción, la explotación, la represión, la ideologización, la práctica científica, etc. ¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las "órdenes" del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente desconocida en las formas mismas del reco-

²² Hegel es (sin saberlo) un admirable "teórico" de la ideología, en tanto que "teórico" del Reconocimiento Universal, que lamentablemente terminó en la ideología del Saber Absoluto. Feuerbach es un sorprendente "teórico" de la relación especular, que lamentablemente terminó en la ideología de la Esencia Humana. Sí se desea encontrar elementos para desarrollar una teoría de la garantía, es necesario volver a Spinoza.

nocimiento (ideología = reconocimiento/desconocimiento) es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen.

Enero-abril de 1969

P.S. Sí bien estas pocas tesis esquemáticas permiten aclarar ciertos aspectos del funcionamiento de la superestructura y de su modo de intervención en la infraestructura son evidentemente abstractas y dejan necesariamente en suspenso importantes problemas, sobre los cuales debemos decir unas palabras:

1) El problema del proceso de conjunto de la realización de la reproducción de las relaciones de producción.

Los AIE contribuyen, como elemento de ese proceso, a esta reproducción. Pero el punto de vista de su simple contribución se mantiene abstracto.

Solamente en el seno mismo de los procesos de producción y de circulación se realiza esta reproducción. Es realizada por el mecanismo de esos procesos, donde es "perfeccionada" la formación de los trabajadores, donde les son asignados los puestos, etc. Es en el mecanismo interno de esos procesos donde va a ejercerse el efecto de diferentes ideologías (ante todo de la ideología jurídico-moral).

Pero este punto de vista continúa siendo abstracto, dado que en una sociedad de clase las relaciones de producción son relaciones de explotación, por lo tanto, relaciones entre clases antagónicas. La reproducción de las relaciones de producción, objetivo último de la clase dominante, no puede ser una simple operación técnica de formación y distribución de los individuos en los diferentes puestos de la "división técnica" del trabajo. En verdad no existe, salvo en la ideología de la clase dominante, "una división técnica" del trabajo: toda división "técnica", toda organización "técnica" del trabajo es la forma y la máscara de una división y una organización sociales (de clase) del trabajo. La reproducción de las relaciones de producción sólo puede ser, por lo tanto, una empresa de clase. Se realiza a través de una lucha de clases que opone la clase dominante a la clase explotada.

El proceso de conjunto de la realización de la reproducción de las relaciones de producción se mantiene pues abstracto a menos de ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases, Ubicarse en el punto de vista de la reproducción es, en última instancia, por lo tanto, ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases.

2) El problema de la naturaleza de clase de las ideologías que existen en una formación social.

El "mecanismo" de la ideología en general es una cosa. Se ha visto que se reducía a ciertos principios contenidos en pocas palabras (tan "pobres" como las que definen según Marx la producción en general, o en Freud el inconsciente en general). Si hay en él algo de verdad, ese mecanismo es abstracto con respecto a toda formación ideológica real.

Se ha propuesto la idea de que las ideologías eran realizadas en las instituciones, en sus rituales y sus prácticas, los AIE. Se ha visto que éstos contribuían a una formación de la lucha de clases, vital para la clase dominante, que es la reproducción de las relaciones de producción. Pero este mismo punto de vista, por más real que sea, sigue siendo abstracto.

En efecto, el Estado y sus aparatos sólo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparato de lucha de clases que asegura la opresión de clases y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no existe lucha de clases sin clases antagónicas. Quien

dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada.

Por esta razón los AIE no son la realización de la ideología en general, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE. Ahora bien esta puesta en marcha no se hace sola, por el contrario, es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los viejos y nuevos AIE, después contra la clase explotada.

Pero este punto de vista de la lucha de clases en los AIE es todavía abstracto. Di efecto, la lucha de clases en los AIE es ciertamente un aspecto de la lucha de clases, a veces importante y sintomático. por ejemplo la lucha antirreligiosa del siglo XVIII, y actualmente, la "crisis" del AIE escolar en todos los países capitalistas. Pero la lucha de clases en los AIE es sólo un aspecto de una lucha de clases que desborda los AIE. La ideología que una clase en el poder convierte en dominante en sus AIE, se realiza en esos AIE, pero los desborda, pues viene de otra parte, también la ideología que una clase dominada consigue defender en y contra tales AIE los desborda, pues viene de otra parte.

Las ideologías existentes en una formación social sólo pueden explicarse desde el punto de vista de las clases, es decir, de la lucha de clases. No sólo desde ese punto de partida es posible explicar la realización de la ideología dominante en los AIE y las formas de lucha de clases en las cuales tanto la sede como lo que está en juego son los AIE. Pero también y principalmente desde ese punto de vista se puede comprender de dónde provienen las ideologías que se realizan en los AIE y allí se enfrentan.

Puesto que si es verdad que los AIE representan la forma en la cual la ideología de la clase dominante debe necesariamente realizarse y la forma con la cual la clase dominada debe necesariamente medirse y enfrentarse, las ideologías no "nacen" en los AIE sino que son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de su experiencia de lucha, etcétera.

Abril de 1970

Althusser, L. (1965), Marxismo y humanismo

en ALTHUSSER, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI (trad. Martha Harnecker).

Mi método no parte del hombre, sino del período social económicamente dado...

MARX, "Notas sobre Wagner", El capital.

I

El "Humanismo" socialista está a la orden del día.

Situada en el período que, desde el socialismo (a cada uno según su trabajo), conducirá al comunismo (a cada uno según sus necesidades), la Unión Soviética proclama la consigna: Todo para el Hombre, y aborda nuevos temas: libertad del individuo, respeto a la legalidad, dignidad de la persona. En los partidos obreros se celebran las realizaciones del humanismo socialista y se buscan sus garantías teóricas en El capital y, aún más a menudo, en las obras de juventud de Marx.

Es un hecho histórico. Podemos hasta preguntarnos si el humanismo socialista no es un tema suficientemente tranquilizador y atrayente como para hacer posible un diálogo entre comunistas y socialdemócratas, o aun un intercambio todavía más amplio con los hombres "de buena voluntad" que rechazan la guerra y la miseria. Actualmente, la gran vía del Humanismo también parece conducir al socialismo.

De hecho, la lucha revolucionaria ha tenido siempre por objetivo el fin de la explotación y, por lo tanto, la liberación del hombre, pero, en su primera fase histórica, debió tomar, como Marx lo previó, la forma de la lucha de clases. El humanismo revolucionario sólo podía ser entonces un "humanismo de clase", el "humanismo proletario". Fin de la explotación del hombre quería decir fin de la explotación de clase. Liberación del hombre quería decir liberación de la clase obrera a través de la dictadura del proletariado. Durante más de cuarenta años, en la U.R.S.S., a través de luchas gigantescas, el "humanismo socialista", antes de expresarse en términos de la libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase.[\[1\]](#)

El fin de la dictadura del proletariado abre en la U.R.S.S. una segunda fase histórica. Los soviéticos dicen: aquí las clases antagonistas han desaparecido, la dictadura del proletariado ha cumplido su función, el Estado ya no es un Estado de clase, sino el Estado del pueblo entero (de cada uno). Efectivamente, los hombres son tratados en la U.R.S.S. sin distinción de clase, es decir, como personas. Los temas del humanismo de clase son remplazados, en la ideología, por los temas de un humanismo socialista de la persona.

Hace diez años, el humanismo socialista no existía sino bajo una sola forma: el humanismo de clase. Actualmente existe bajo dos formas: el humanismo de clase allí donde reina todavía la dictadura del proletariado (China, etc.), y el humanismo de la persona (socialista) allí donde ha sido superada (U.R.S.S.). Dos formas que corresponden a dos fases históricas necesarias. En el humanismo de la "persona", el humanismo de "clase" puede contemplar su propio futuro, ya realizado.

Esta transformación de la historia aclara ciertas transformaciones de los espíritus. La dictadura del proletariado, que los socialdemócratas rechazaban en nombre del "humanismo" (burgués) de la persona, y que los oponía tenazmente a los comunistas, ha sido superada en la U.R.S.S. Aún más, se prevé que en Occidente podrá tomar formas pacifistas y breves. Así se bosqueja una especie de encuentro entre dos "humanismos" de la persona: el humanismo socialista y el humanismo liberal burgués o cristiano. La "liberalización" de la U.R.S.S. da garantía al segundo. En cuanto al humanismo socialista puede considerarse, no solamente como la crítica de las contradicciones, sino también y sobre todo como la realización de las aspiraciones "más nobles" del humanismo burgués. En él, la humanidad encontrará al fin realizado su sueño milenario, figurado en los bosquejos de los humanismos pasados, cristianos y burgueses: que en el hombre y entre los hombres llegue al fin el reino del Hombre.

De esta manera se cumpliría la promesa profética de Marx, contenida en los Manuscritos del 44: "El comunismo... apropiación de la esencia humana por el hombre, ese comunismo, en cuanto naturalismo realizado = humanismo..."

II

Para mirar más allá de este hecho, para comprenderlo, para conocer el sentido del humanismo socialista, no basta tomar nota del hecho, ni registrar los conceptos (humanismo, socialismo) en los cuales el hecho se piensa a sí mismo. Es necesario someter a prueba los títulos teóricos de los conceptos para asegurarse que nos dan un verdadero conocimiento científico del hecho.

Ahora bien, la pareja "humanismo-socialismo" encierra en sí justamente una desigualdad teórica asombrosa: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de socialismo es, sin duda, un concepto científico, pero el concepto de humanismo no es sino un concepto ideológico.

Entendámonos: no se trata de negar la realidad que es señalada por el concepto de humanismo socialista, sino de definir el valor teórico de este concepto. Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez: que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas. Señala, en una forma particular (ideológica) hechos existentes pero no nos da su esencia. Confundir estos dos órdenes sería impedir todo conocimiento, mantener una confusión y arriesgarse a caer en errores.

Para ver claro, recordaré brevemente la experiencia de Marx, que no llegó a la teoría científica de la historia sino pagando el precio de una crítica radical a la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento teórico durante los años de juventud (1840-45). Empleo el término "fundamento teórico" en su sentido estricto. Para el joven Marx, el "Hombre" no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica. La "Esencia del Hombre" (fuera esta libertad-razón o comunidad) fundaba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente.

Esto se ve en las dos etapas del período humanista de Marx.

I. La primera etapa está dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant y a Fichte que a Hegel. Cuando Marx combate la censura, las leyes feudales renanas, el despotismo prusiano, funda teóricamente su combate político, y la teoría de la historia que le sirve de base, sobre una filosofía del hombre. La historia sólo es comprensible a través de la esencia del hombre, que es libertad y razón. Libertad: es la esencia del hombre como el peso es la esencia de los cuerpos. El hombre está llamado a la libertad, constituye su ser mismo. Aunque la rechace o la niegue,

permanece en ella para siempre: “La libertad constituye de tal manera la esencia del Hombre que aún sus adversarios la ponen en práctica combatiendo la realidad... La libertad, por lo tanto, ha existido siempre, como privilegio particular y como derecho general”. [2] Esta distinción aclara la historia entera: así la feudalidad es libertad, pero en la forma “no-racional” de privilegio; el Estado moderno es libertad pero en la forma racional del derecho universal. Razón: el hombre no es libertad sino al ser razón. La libertad humana no es ni el capricho ni el determinismo del interés, sino, como lo querían Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón. Esa razón que ha “existido siempre, pero no siempre bajo la forma racional” [3] (ej. la feudalidad), existe todavía, en los tiempos modernos, bajo la forma de razón en el Estado: el Estado del derecho y de las leyes. “La filosofía considera el Estado como el gran organismo donde la libertad jurídica, moral y política debe realizarse y donde cada ciudadano no obedece, obedeciendo a las leyes del Estado, más que a las leyes naturales de su propia razón humana”. [4] Ello explica la tarea de la filosofía: “La filosofía pide que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana.” [5] Esta exhortación se dirige al Estado mismo; que reconozca su esencia y llegará a ser razón, verdadera libertad de los hombres, reformándose a sí mismo. La crítica filosófico-política (que recuerda al Estado sus deberes frente a sí mismo) resume entonces el todo de la política. La prensa libre es la que, como libre razón de la humanidad, llega a convertirse en la política misma. Esta práctica política que se resume en la crítica teórica pública, es decir, en la crítica pública a través de la prensa y que reclama como su condición de posibilidad absoluta la libertad de prensa, es la que realiza Marx en la Rheinische Zeitung. Desarrollando su teoría de la historia, Marx funda y justifica al mismo tiempo su propia práctica: la crítica pública del periodismo, que considera como la acción política por excelencia. En esta Filosofía de la Ilustración todo se entrelaza con rigor.

II. La segunda etapa (42-45) está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo “comunitario” de Feuerbach. El Estado-razón permaneció sordo a la razón: el Estado prusiano no se reformó. Es la historia misma quien efectuó este juicio sobre las ilusiones del humanismo de la razón: los jóvenes radicales alemanes esperaban que el pretendiente, una vez rey, mantuviera las promesas liberales que había pronunciado en su espera del trono. Pero el trono hizo, muy rápidamente, del liberal un déspota: el Estado que debía al fin llegar a ser razón, ya que lo era en sí mismo, no engendró, nuevamente, más que sinrazón. De esta inmensa decepción, que fue vivida por los jóvenes radicales como una verdadera crisis histórica y teórica, Marx sacó la conclusión siguiente: “...el Estado político... contiene precisamente, en sus formas modernas, las exigencias de la razón. No se detiene aquí. En todas partes supone la razón realizada. Pero en todas partes cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus exigencias reales.” Un paso decisivo se ha franqueado en este momento: los abusos del Estado ya no son considerados como distracciones del Estado frente a su esencia, sino como una contradicción real entre su esencia (razón) y su existencia (no-razón). El humanismo de Feuerbach permite precisamente pensar esta contradicción al mostrar en la no-razón la enajenación de la razón, y en esta enajenación la historia del hombre, es decir, su realización. [6]

Marx profesa siempre una filosofía del hombre: “Ser radical es tomar las cosas en su raíz; ahora bien, para el hombre la raíz es el hombre mismo...” (1843). Pero el hombre sólo es, entonces, libertad y razón porque primero es “Gemeinwesen”, “ser comunitario”, un ser que no se realiza teóricamente (ciencia) ni prácticamente (política), sino dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza exterior “humanizada” por el trabajo). Aquí, una vez más, la esencia del hombre funda la historia y la política.

La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión), el

hombre realiza sin saberlo su esencia de hombre. Esta pérdida del hombre, que produce la historia y el hombre, supone una esencia preexistente definida. Al fin de la historia, este hombre, convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero.

Esta nueva teoría del hombre da origen a un nuevo tipo de acción política: la política de una reapropiación práctica por el hombre de su esencia. Ya que el Estado, como la religión, son sin duda el hombre, pero el hombre desposeído; el hombre está dividido entre el ciudadano (Estado) y el hombre civil, dos abstracciones. En el cielo del Estado, en los “derechos del ciudadano”, el hombre vive imaginariamente la comunidad humana de la que está privado en la tierra de los “derechos del hombre”. También la revolución no será ya sólo política (reforma liberal racional del Estado), sino “humana” (“comunista”), para restituir al hombre su naturaleza enajenada en la forma fantástica del dinero, del poder y de los dioses. A partir de ese momento, esa revolución práctica será la obra común de la filosofía y del proletariado, ya que el hombre es afirmado teóricamente en la filosofía y, en el proletariado, es negado prácticamente. La penetración de la filosofía en el proletariado será la rebelión consciente de la afirmación contra su propia negación, la rebelión del hombre contra sus condiciones inhumanas. Entonces, el proletariado negará su propia negación y tomará posesión de sí en el comunismo. La revolución es la práctica misma de la lógica inmanente a la enajenación: es el momento en que la crítica, hasta entonces desarmada, reconoce sus armas en el proletariado. Da al proletariado la teoría de lo que él es; el proletariado le da, a su vez, su fuerza armada, una sola y misma fuerza donde cada uno sólo se alía consigo mismo. La alianza revolucionaria del proletariado y de la filosofía se encuentra en este momento, por lo tanto, todavía centrada en la esencia del hombre.

III

A partir de 1845 Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre. Esta ruptura única comporta tres aspectos teóricos indisociables:

1. Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de otros niveles, etc.
2. Crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico.
3. Definición del humanismo como ideología.

En esta nueva concepción, todo se entrelaza también con rigor, pero se trata de un nuevo rigor: la esencia del hombre criticada [2] es definida como ideología [3], categoría que pertenece a la nueva teoría de la sociedad y de la historia [1].

La ruptura con toda antropología y todo humanismo filosófico no es un detalle secundario: forma una unidad con el descubrimiento científico de Marx.

Ello significa que en un solo y mismo acto, Marx rechaza la problemática filosófica anterior y adopta una problemática nueva. La filosofía anterior idealista (“burguesa”) descansaba, en todos sus aspectos y desarrollos (“teoría del conocimiento”, concepción de la historia, economía política, moral, estética, etc.), sobre una problemática de la naturaleza humana (o de la esencia del hombre). Esta problemática fue considerada durante siglos enteros como la evidencia misma, y nadie

pensaba en ponerla en duda, aun en sus modificaciones internas.

Esta problemática no era vaga ni laxa: estaba, por el contrario, constituida por un sistema coherente de conceptos precisos, estrechamente articulados los unos con los otros. Cuando Marx la afrontó, implicaba los dos postulados complementarios definidos por él en la sexta tesis sobre Feuerbach:

- 1) que existe una esencia universal del hombre;
- 2) que esta esencia es el atributo de los “individuos considerados aisladamente”, quienes son sus sujetos reales.

Estos dos postulados son complementarios e indisolubles. Ahora bien, su existencia y su unidad presuponen toda una concepción empirista-idealista del mundo. Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que sujetos concretos existan como datos absolutos; ello implica un empirismo del sujeto. Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un idealismo de la esencia. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa. Esta relación puede invertirse en su “contraria”: empirismo del concepto —idealismo del sujeto. Esta inversión respeta la estructura fundamental de esta problemática, que permanece fija.

Puede reconocerse en esta estructura-tipo no solamente el principio de las teorías de la sociedad (de Hobbes a Rousseau), de la economía política (de Petty a Ricardo), de la moral (de Descartes a Kant), sino también el principio mismo de la “teoría” idealista y materialista (pre-marxista) “del conocimiento” (de Locke a Feuerbach, pasando por Kant). El contenido de la esencia humana o de los sujetos empíricos puede variar (como se ve de Descartes a Feuerbach); el sujeto puede pasar del empirismo al idealismo (como lo vemos de Locke a Kant), pero los términos en presencia y su relación no varían sino dentro de una estructura-tipo invariable, que constituye esta problemática misma: a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia).

Al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, Marx rechaza todo ese sistema orgánico de postulados. Echa a las categorías filosóficas de sujeto, empirismo, esencia ideal, etc., de todos los campos en que reinaban. No sólo de la economía política (rechaza el mito del homo oeconomicus, es decir, del individuo que tiene facultades y necesidades definidas en tanto que sujeto de la economía clásica); no sólo de la historia (rechaza el atomismo social y el idealismo político-ético); no sólo de la moral (rechaza la idea moral kantiana); pero también de la filosofía misma: ya que el materialismo de Marx excluye el empirismo del sujeto (y su reverso: el sujeto trascendental) y el idealismo del concepto (y su reverso: el empirismo del concepto).

Esta revolución teórica total sólo tiene derecho a rechazar los antiguos conceptos en la medida en que los reemplaza por conceptos nuevos. Marx funda, en efecto, una nueva problemática, una nueva manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico, donde Marx no sólo propone una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva “filosofía” con implicaciones infinitas. Así, cuando Marx reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.), propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la “filosofía”. Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo, como también del materialismo pre-marxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la praxis; es decir, por una teoría de los diferentes niveles específicos de la práctica humana (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de

la sociedad humana. Digamos, en una frase, que Marx sustituye el concepto “ideológico” y universal de la “práctica” feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social.

Para comprender lo que Marx aporta de radicalmente nuevo es necesario tomar conciencia, no sólo de la novedad de los conceptos del materialismo histórico, sino más aún de la profundidad de la revolución teórica que implican y anuncian. A partir de esta condición puede definirse el status del humanismo: rechazando sus pretensiones teóricas, y reconociendo su función práctica de ideología.

Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un anti-humanismo teórico* de Marx, y se debe ver en este anti-humanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede conocer algo acerca de los hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos teóricamente sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida.

Ya que el anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como ideología. Marx no cayó nunca en la ilusión idealista de creer que el conocimiento de un objeto podría remplazar ese objeto o disipar su existencia. Los cartesianos, que sabían que el sol estaba a dos mil leguas, se asombraban de que se le viera a doscientos pasos, necesitaban la existencia de Dios para acortar esa distancia. Marx no pensó jamás que el conocimiento de la naturaleza del dinero (una relación social) podría destruir su apariencia, su forma de existencia (el ser de una cosa), ya que esta apariencia constituye su ser mismo, tan necesario como el modo de producción existente.^[7] Marx no pensó jamás que una ideología podía ser disipada por su conocimiento: ya que el conocimiento de esta ideología —siendo el conocimiento de sus condiciones de posibilidad, de su estructura, de su lógica específica y de su papel práctico, en el seno de una sociedad dada— es, al mismo tiempo, el conocimiento de las condiciones de su necesidad. El anti-humanismo teórico de Marx no suprime, por lo tanto, de ninguna manera, la existencia histórica del humanismo. Antes, como después de Marx, se hallan en el mundo real algunas filosofías del hombre y, actualmente, algunos de los mismos marxistas se sienten tentados a desarrollar los temas de un nuevo humanismo teórico. Más aún, el anti-humanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad del humanismo como ideología, una necesidad bajo condiciones. El reconocimiento de esta necesidad no es puramente especulativo. Sólo basándose en ella puede fundar el marxismo una política concerniente a las formas ideológicas existentes, cualesquiera que sean: religión, moral, arte, filosofía, derecho y en primerísimo lugar el humanismo. Una política marxista (eventual) de la ideología humanista, es decir, una actitud política frente al humanismo —política que puede ser de rechazo, de crítica, de empleo, de apoyo, de desarrollo, de renovación humanista de las formas actuales de la ideología en el dominio ético-político—, sólo es posible bajo la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista cuyo supuesto previo es el anti-humanismo teórico.

IV

Todo depende entonces del conocimiento de la naturaleza del humanismo como ideología.

No se trata aquí de dar una definición profunda de la ideología. Basta saber muy esquemáticamente que una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones

(imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento).

¿Cuál es la naturaleza de esta función social? Para comprenderla es necesario referirse a la teoría marxista de la historia. Los “sujetos” de la historia son las sociedades humanas dadas. Ellas se presentan como totalidades, cuya unidad está constituida por un cierto tipo específico de complejidad, que pone en juego instancias que pueden reducirse muy esquemáticamente —siguiendo a Engels, a tres: la economía, la política y la ideología. En toda sociedad se observa,, en consecuencia, 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.). Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser remplazada por la ciencia. Esta utopía se encuentra, por ejemplo, en el origen de la idea de que la moral, ideológica en su esencia, podría ser remplazada por la ciencia o llegar a ser totalmente científica; o la religión disipada por la ciencia, la que tomaría en cierto modo su lugar; que el arte podría confundirse con el conocimiento o llegar a ser “vida cotidiana”, etc.

Y para no evitar el problema más candente, el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología, trátase de moral, de arte o de “representación del mundo”. Sin duda se pueden prever modificaciones importantes en las formas ideológicas y en sus relaciones —por ejemplo, la desaparición de ciertas formas existentes o la transferencia de su función a formas vecinas—; también se puede (basándose en premisas ya adquiridas a través de la experiencia) prever el desarrollo de nuevas formas ideológicas —por ejemplo, las ideologías: “concepción científica del mundo”, “humanismo comunista”—; pero, en el estado actual de la teoría marxista, tomada en su rigor, no puede concebirse que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes.

La ideología no es, por lo tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la Historia.

Es común decir que la ideología pertenece a la región de la “conciencia”. Es necesario no dejarse engañar por esta denominación que permanece contaminada por la problemática idealista anterior a Marx. En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la “conciencia”, si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente inconsciente, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva (como en la filosofía premarxista). La ideología es sin duda un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la “conciencia”: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia”. Son

objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. Los hombres “viven” su ideología como el cartesiano “veía” o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su “mundo” —como su “mundo” mismo. ¿Qué quiere decirse, sin embargo, cuando se dice que la ideología concierne a la “conciencia” de los hombres? Primero, que se distingue de las otras instancias sociales, pero, también, que los hombres viven sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la “conciencia”, en la ideología, a través y por la ideología; en una palabra, que la relación “vivida” de los hombres con el mundo, comprendida en ella la Historia (en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aún, es la ideología misma. En este sentido decía Marx que, en la ideología (como lugar de luchas políticas), los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones “vividas” con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama “conciencia”.

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como “consciente” sino a condición de ser inconsciente, de la misma manera, da la impresión de no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vivida”, “imaginaria”. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad.

En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, en su principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria. De ello se deriva que esta acción no puede ser jamás puramente instrumental: los hombres que se sirven de una ideología como un puro medio de acción, una herramienta, se encuentran prisioneros en ella y preocupados por ella en el momento mismo en que la utilizan y se creen sus dueños.

Esto es perfectamente claro en una sociedad de clases. La ideología dominante es entonces la ideología de la clase dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras. Cuando la “clase ascendente” burguesa desarrolla, en el curso del siglo XVIII, una ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón, da a su propia reivindicación la forma de universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar en sus filas, formándolos con este fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar. He aquí el mito rousseauiano del origen de la desigualdad: los ricos dirigen a los pobres el “discurso más reflexivo” que jamás ha sido concebido, para convencerlos de vivir su servidumbre como libertad. En realidad, la burguesía debe creer en su mito antes de convencer a los otros, y no solamente para convencerlos, ya que lo que ella vive en su ideología es esa relación imaginaria con sus condiciones de existencia, reales, que le permiten a la vez actuar sobre sí (darse la conciencia jurídica y moral y las condiciones jurídicas y morales del liberalismo económico) y sobre los otros (sus explotados o futuros explotados: los “trabajadores libres”), a fin de asumir, cumplir y soportar su papel histórico de clase dominante. En la ideología de la libertad, la burguesía vive así muy exactamente su relación con sus condiciones de existencia, es decir, su relación real (el derecho de la economía capitalista liberal) pero investida de una rela-

ción imaginaria (todos los hombres son libres, incluso los trabajadores libres). Su ideología consiste en ese juego de palabras sobre la libertad que revela tanto la voluntad de la burguesía de mistificar a sus explotados (“¡libres!”), para mantenerlos sometidos, a través del chantaje de la libertad, como la necesidad que tiene la burguesía de vivir su propia dominación de clase en función de la libertad de sus propios explotados. Del mismo modo que un pueblo que explota a otro no puede ser libre, una clase que se sirve de una ideología, no puede sino estarle sometida. Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también para constituirse en la clase dominante misma, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo.

Pero hay que ir más lejos y preguntarse lo que llega a ser la ideología en una sociedad donde las clases han desaparecido. Lo que acaba de decirse hace posible una respuesta. Si toda la función social de la ideología se resumiera en el cinismo de un mito (como las “bellas mentiras” de Platón o las técnicas de la publicidad moderna), que la clase dominante fabricaría y manipularía desde el exterior, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases. Pero, como hemos visto, aun en el caso de una sociedad de clases, la ideología tiene un papel activo sobre la clase dominante misma y contribuye a modelarla, a modificar sus actitudes para adaptarla a sus condiciones reales de existencia (ejemplo: la libertad jurídica) — queda claro que la ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia. Si la historia en una sociedad socialista es, igualmente, como lo decía Marx, una perpetua transformación de las condiciones de existencia de los hombres, los hombres deben ser transformados para que puedan adaptarse a estas condiciones; si esta “adaptación” no puede ser abandonada a la espontaneidad, sino que debe ser asumida, dominada, controlada, en la ideología se expresa esta exigencia, se mide esta distancia, se vive esta contradicción y se realiza su resolución. En la ideología, la sociedad sin clases vive la inadecuación-adequación de su relación con el mundo, en ella y por ella transforma la conciencia de los hombres, es decir, su actitud y su conducta, para situarlos al nivel de sus tareas y de sus condiciones de existencia.

En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres.

V

Henos aquí en estado de volver al tema del humanismo socialista y de dar cuenta de la disparidad teórica que hemos comprobado entre un término científico (socialismo) y un término ideológico (humanismo).

En sus relaciones con las formas existentes del humanismo burgués o cristiano de la persona, el humanismo socialista de la persona se manifiesta como ideología justamente en el juego de palabras que autoriza este encuentro. De ninguna manera pienso que se trate del encuentro de un cinismo y de una ingenuidad. El juego de palabras es siempre, en este sentido, el índice de una realidad histórica y, al mismo tiempo, de un equívoco vivido y la expresión de un deseo de sobrepasarlo. Cuando los marxistas ponen el acento en un humanismo socialista de la persona, en sus relaciones con el resto del mundo, manifiestan simplemente su voluntad de llenar la distancia que los separa de sus posibles aliados y se anticipan simplemente al movimiento, confiando a la

historia futura la tarea de llenar las antiguas palabras con un nuevo contenido.

Este contenido es lo importante. Ya que, nuevamente, los temas del humanismo marxista no son primero temas para el uso de los demás. Los marxistas que los desarrollan lo hacen necesariamente para ellos mismos antes de hacerlo para los otros. Ahora bien, sabemos sobre qué se han fundado estos desarrollos: sobre las nuevas condiciones existentes en la Unión Soviética, sobre el fin de la dictadura del proletariado, y sobre el paso al comunismo.

Sin duda, aquí se juega el todo. Y he aquí cómo plantearía yo el problema. ¿A qué corresponde el desarrollo manifiesto de los temas del humanismo de la persona (socialista), en la Unión Soviética? En La ideología alemana, hablando de la idea del hombre y del humanismo, Marx señala que la idea de naturaleza humana, o de esencia del hombre, recubre un juicio de valor doble, precisamente la pareja humano-inhumano; y escribe: "...lo 'inhumano' tanto como lo 'humano' es el producto de las condiciones actuales; es su lado negativo..." La pareja humano-inhumano es el principio oculto de todo humanismo, el que entonces sólo es la manera de vivir-soportar-resolver esta contradicción. El humanismo burgués situaba al hombre en el principio de toda teoría. Esta esencia luminosa del hombre era lo visible de un inhumano de sombras. El contenido de la esencia humana, esencia aparentemente absoluta, indicaba en esta parte de sombra su nacimiento sublevado. El hombre libertad-razón denunciaba al hombre egoísta y detrozado de la sociedad capitalista. .. En las dos formas de esta pareja: inhumano-humano, tanto la burguesía del siglo XVIII, en la forma "liberal-racional", como los intelectuales alemanes de izquierda en la forma "comunitaria" o "comunista", vivían sus relaciones con sus formas de existencia como un rechazo, una reivindicación y un programa.

¿Qué ocurre con el humanismo socialista actual? También es rechazo y denuncia: rechazo de todas las discriminaciones humanas, sean éstas raciales, políticas, religiosas u otras. Rechazo de toda explotación económica y esclavitud política. Rechazo de la guerra. Este rechazo no es solamente una orgullosa proclama de victoria, una exhortación y un ejemplo dirigidos al exterior, a todos los hombres que sufren el Imperialismo, su explotación, su miseria, su esclavitud, sus discriminaciones y sus guerras, sino que se encuentra también y antes que nada dirigido hacia adentro: la Unión Soviética misma. En el humanismo socialista de la persona la Unión Soviética da cuenta de la superación del período de la dictadura del proletariado, pero al mismo tiempo rechaza y condena sus "abusos", las formas aberrantes y "criminales" que tomó en el período del "culto de la personalidad". El humanismo socialista en su uso interno concierne tanto a la realidad histórica de la superación de la dictadura del proletariado como a las formas "abusivas" que tomó en la U.R.S.S. Concierne a una realidad "doble": no sólo a una necesidad superada por la necesidad racional del desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción socialista (la dictadura del proletariado), sino también a una realidad que no debe haber tenido que superar: esa nueva forma "de existencia no-racional de la razón", esa parte de "sinrazón" y de "inhumano" históricos que pesa sobre el pasado de la U.R.S.S.: el terror, la represión, el dogmatismo, justamente aquello que todavía no se ha logrado superar totalmente, en sus efectos o en sus daños.

A través de esta resolución se pasa de la sombra a la luz, de lo inhumano a lo humano. El comunismo al que se compromete la Unión Soviética es un mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación, un mundo que abre a los soviéticos el espacio infinito del progreso, de la ciencia, de la cultura, del pan y de la libertad, del libre desarrollo, un mundo que puede existir sin sombras ni dramas. ¿A qué razón se debe, entonces, ese acento puesto tan deliberadamente en el hombre? ¿Por qué los hombres soviéticos tienen tanta necesidad de una idea del hombre, es decir, de una idea de ellos mismos que les ayude a vivir su historia? Es difícil no relacionar aquí, por una parte, la necesidad de preparar y realizar una mutación histórica importante (el paso al comunismo,

fin de la dictadura del proletariado, desaparición del aparato de Estado, lo que supone la creación de nuevas formas de organización políticas, económicas, culturales, correspondientes a este paso) y por otra parte, las condiciones históricas en que debe realizarse este paso. Ahora bien, es evidente que estas condiciones están marcadas por el pasado de la U.R.S.S. y por sus dificultades, no sólo marcadas por las dificultades debidas al período del “culto de la personalidad”, sino también por las dificultades más lejanas propias a la “construcción del socialismo en un solo país”, y más arriba, de un país económica y culturalmente “retrasado” en su origen. Entre estas “condiciones”, es necesario mencionar en primer plano las condiciones “teóricas” heredadas de ese pasado.

Esta inadecuación actual entre las tareas históricas y sus condiciones es la que puede explicar el recurso a la ideología. En efecto, los temas del humanismo socialista señalan la existencia de problemas reales: problemas históricos, económicos, políticos e ideológicos nuevos que el período staliniano había cubierto de sombras pero que, sin embargo, había producido al producir el socialismo: el problema de las formas de organización económica, políticas y culturales correspondientes al grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del socialismo; el problema de nuevas formas de desarrollo individual, en un nuevo período de la historia, en el que el Estado no toma más a su cargo, a través de la violencia, ni la dirección ni el control del destino de cada uno, donde todo hombre tiene de ahora en adelante la posibilidad objetiva de elección, es decir, la difícil tarea de llegar a ser por sí mismo lo que es. Los temas del humanismo socialista (libre desarrollo del individuo, respeto de la legalidad socialista, dignidad de la persona, etc.) son la manera en que los soviéticos y otros socialistas viven sus relaciones con estos problemas, es decir, con las condiciones en que se plantean. Es asombroso comprobar cómo, conforme a la necesidad de su desarrollo, en la mayor parte de las democracias socialistas así como en la Unión Soviética, pasan a primer plano los problemas de la política y de la moral y cómo los partidos occidentales están obsesionados también por estos problemas. Ahora bien, no es menos asombroso ver cómo estos problemas son tratados a menudo teóricamente recurriendo a conceptos que pertenecen al período de la juventud de Marx, a su filosofía del hombre: los conceptos de enajenación, de escisión, de fetichismo, de hombre total, etc. Sin embargo, considerados en sí mismos, estos problemas son, en el fondo, problemas que lejos de requerir una “filosofía del hombre”, conciernen a la preparación de nuevas formas de organización de la vida económica, de la vida política y de la vida ideológica (comprendidas en ella las nuevas formas de desarrollo individual) de los países socialistas en su fase de desaparición o de superación de la dictadura del proletariado. ¿Por qué, entonces, ciertos ideólogos plantean estos problemas en función de los conceptos de una filosofía del hombre, en lugar de plantearlos abiertamente, clara y rigurosamente en los términos económicos, políticos, ideológicos, etcétera, de la teoría marxista? ¿Por qué tantos filósofos marxistas experimentan la necesidad de recurrir al concepto ideológico, premarxista de enajenación en su pretensión de pensar y “resolver” estos problemas históricos concretos?

No nos detendríamos en la tentación de este recurso ideológico si no fuera, a su manera, el índice de una necesidad que no puede, sin embargo, refugiarse bajo otras formas bien fundadas de necesidad. Está fuera de duda que los comunistas están autorizados para oponer la realidad económica, social, política y cultural del socialismo a la “inhumanidad” del imperialismo en general. Pero podría ser igualmente peligroso usar sin discriminación ni reservas, como si fuera un concepto teórico, un concepto ideológico como el de humanismo, cargado de asociaciones del inconsciente ideológico, y que coincide demasiado fácilmente con temas de inspiración pequeño-burguesa (sabemos que la pequeña burguesía y su ideología, a las que Lenin predecía un bello futuro, no han sido todavía enterradas por la Historia).

De esta manera llegamos a tocar una razón más profunda y, sin duda, difícil de enunciar. Este

recurso a la ideología puede también, en ciertos límites, ser considerado, en efecto, como el sustituto de un recurso a la teoría. Volvemos a encontrar aquí las condiciones teóricas actuales legadas al marxismo por su pasado —no sólo el dogmatismo del período staliniano, sino también, viniendo desde muy lejos, la herencia de las interpretaciones oportunistas desastrosas de la Segunda Internacional, que Lenin combatió durante toda su vida, pero que tampoco han sido enterradas para siempre por la historia. Estas condiciones dificultaron el desarrollo de la teoría marxista que hubiera sido indispensable, justamente, para proporcionar los conceptos requeridos por los problemas nuevos: conceptos que permitirían actualmente plantear estos problemas en términos científicos y no ideológicos; que permitiría llamar a las cosas por su nombre, es decir, utilizando los conceptos marxistas apropiados, en lugar de designarlas, como ocurre a menudo, a través de conceptos ideológicos (enajenación) o sin un status definido.

Deploramos comprobar, por ejemplo, que el concepto con el que los comunistas designan un fenómeno histórico importante en la historia de la U.R.S.S. y del movimiento obrero: el concepto de “culto de la personalidad”, sea, si lo tomamos por teórico, un concepto que no se puede encontrar ni clasificar en la teoría marxista; puede describir, y condenar, sin duda, un estilo de comportamiento y, en este sentido, poseer un valor doblemente práctico. Pero, según mi conocimiento, Marx no ha considerado nunca que un estilo de comportamiento político pueda ser asimilado directamente a una categoría histórica, es decir, a un concepto de la teoría del materialismo histórico: ya que si designa una realidad no es un concepto. Sin embargo todo lo que se dice del “culto de la personalidad” concierne con toda exactitud al dominio de la superestructura, por lo tanto, de la organización del Estado y de las ideologías; concierne, más aún, en grueso, a ese único dominio que, como sabemos, posee una “autonomía relativa” en la teoría marxista (lo que explica simplemente, en teoría, que la infraestructura socialista haya podido desarrollarse en lo esencial sin problemas mientras la superestructura sufría estos errores). ¿Por qué no se evocan los conceptos marxistas existentes, conocidos y reconocidos, para pensar y situar este fenómeno, descrito, en efecto, como comportamiento y referido a la “psicología” de un hombre, es decir, simplemente descrito y no pensado? Si la “psicología” de un hombre pudo asumir ese papel histórico, ¿por qué no plantear en términos marxistas el problema de las condiciones de posibilidades históricas de esta aparente promoción de la “psicología” a la dignidad y a la dimensión de un hecho histórico? El marxismo contiene, en sus principios, la materia para plantear este problema en términos de teoría, para aclararlo y ayudar a resolverlo.

No es accidental que evoque el doble ejemplo del concepto de enajenación y del concepto de “culto de la personalidad”. Ya que también los conceptos del humanismo socialista (en particular el problema del derecho y de la persona) tienen por objeto los problemas de la superestructura: organización del Estado, vida política, moral, ideología, etc. Y no podemos dejar de pensar que, también aquí, el recurso a la ideología es la vía más rápida, el sustituto de una teoría insuficiente. Insuficiente pero latente y posible. Éste sería el papel de la tentación de recurso a la ideología: llenar esta ausencia, esta distancia, sin reconocerla abiertamente, constituyéndose, como decía Engels, un argumento teórico de su necesidad y de su impaciencia, y tomándose la necesidad de una teoría por la teoría misma. El humanismo filosófico, por el que corremos el peligro de ser invadidos y que se protege bajo las realizaciones, sin precedente, del socialismo mismo, sería este complemento destinado a dar a ciertos ideólogos marxistas, a falta de teoría, el sentimiento de poseer esta teoría que les hace falta: sentimiento que no puede aspirar a lo que

Marx nos ha dado de más precioso en el mundo: la posibilidad de un conocimiento científico.

He aquí por qué, si el humanismo está a la orden del día, las buenas razones de esta ideología no pueden, en ningún caso, servir de garantía a las malas, sin conducirnos a la confusión de la

ideología y de la teoría científica.

El anti-humanismo filosófico de Marx permite, sin duda, la comprensión de la necesidad de las ideologías existentes, el humanismo inclusive. Pero da al mismo tiempo, ya que es una teoría crítica y revolucionaria, la comprensión de la táctica que se debe adoptar contra ellas: sostenerlas, transformarlas o combatir las. Y los marxistas saben que ninguna táctica es posible si no descansa en una estrategia y ninguna estrategia si no descansa en una teoría.

NOTA COMPLEMENTARIA SOBRE EL “HUMANISMO REAL”

Algunas palabras solamente sobre el “humanismo real”.^[8]

La diferencia específica se encuentra en el adjetivo real. El humanismo real se define semánticamente por oposición al humanismo no-real, al humanismo idealista), abstracto, especulativo, etc. Este humanismo de referencia es a la vez intocado como referencia y rechazado por su abstracción, su no-realidad, etc., por el nuevo humanismo real. El antiguo humanismo es juzgado, por lo tanto, por el nuevo como un humanismo abstracto e ilusorio. Su ilusión está en hacer frente a un objeto no-real, en tener por contenido un objeto que no es el objeto real.

El humanismo real se da, como el humanismo que tiene por contenido, no un objeto abstracto, especulativo, sino un objeto real.

Sin embargo, esta definición sigue siendo negativa: es suficiente para expresar el rechazo de un cierto contenido, no nos da su nuevo contenido en persona. El contenido visualizado por el humanismo real no se encuentra en los conceptos de humanismo o de “real”, como tales, sino fuera de estos conceptos. El adjetivo “real” es indicativo: indica que si queremos encontrar el contenido de ese nuevo humanismo debemos buscarlo en la realidad: en la sociedad, en el Estado, etc. El concepto de humanismo real se relaciona con el concepto de humanismo como a su referencia teórica, pero se opone a éste al rechazar su objeto abstracto, y al darse un objeto concreto, real. La palabra real desempeña un papel doble. Hace aparecer en el antiguo humanismo su idealismo y su abstracción (función negativa del concepto de realidad); y al mismo tiempo designa la realidad exterior (exterior al antiguo humanismo) en la que el nuevo humanismo encontrará su contenido (función positiva del concepto de realidad). Sin embargo, esta función positiva de la palabra “real” no es una función positiva de conocimiento, es una función positiva de indicación práctica.

¿Cuál es esta “realidad” que debe transformar el antiguo humanismo en humanismo real? Es la sociedad. La sexta tesis sobre Feuerbach dice que “el hombre” no abstracto es el “conjunto de relaciones sociales”. Ahora bien, si se toma esta expresión al pie de la letra, como una definición adecuada, no quiere decir nada. Que se haga simplemente el esfuerzo por dar una explicación literal y se verá que no hay salida posible, a menos de recurrir a una perífrasis de este género: “si se desea saber cuál es la realidad —no la que corresponde adecuadamente al concepto de hombre, o humanismo, sino aquella que es puesta indirectamente en cuestión en estos conceptos—, no se trata de una esencia abstracta sino del conjunto de las relaciones sociales”. Esta perífrasis hace aparecer, inmediatamente, una inadecuación entre el concepto hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales. Entre estos dos términos (hombre-conjunto de relaciones sociales) hay sin duda una relación, pero no es legible en la definición, no es una relación de definición, no es una relación de conocimiento.

Sin embargo, esta inadecuación y esta relación tienen un sentido: un sentido práctico. Esta

inadecuación manifiesta, designa una acción por realizar, un desplazamiento por efectuar. Quiere decir que, para encontrar la realidad a la que se hace alusión, buscando no ya el hombre abstracto sino el hombre real, es necesario pasar a la sociedad y ponerse a analizar el conjunto de relaciones sociales. En la expresión "humanismo real" yo diría que el concepto "real" es un concepto práctico, el equivalente de una señal, de un letrero indicador que nos dice qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección, a qué lugar es necesario desplazarse para encontrarse, no ya bajo el cielo de la abstracción sino sobre la tierra real. "¡Por aquí, lo real!" Seguimos la indicación y desembocamos en la sociedad, las relaciones sociales y sus condiciones reales de posibilidad.

Pero entonces se produce la escandalosa paradoja: una vez efectuado realmente este desplazamiento, una vez emprendido el análisis científico de este objeto real, descubrimos que el conocimiento de los hombres concretos (reales), es decir, el conocimiento del conjunto de las relaciones sociales, no es posible más que a condición de prescindir completamente de los servicios teóricos del concepto de hombre (en el sentido en que existía, en su pretensión teórica misma, antes del desplazamiento). Este concepto aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico. Para pensar la realidad de la sociedad, del conjunto de las relaciones sociales, debemos efectuar un desplazamiento radical, no sólo un desplazamiento de lugar (de lo abstracto a lo concreto), sino también un desplazamiento conceptual (cambiamos de conceptos de base). Los conceptos a través de los cuales Marx piensa la realidad, señalada por el humanismo real, no hacen intervenir ni una sola vez, como conceptos teóricos, los conceptos del hombre o del humanismo: sí otros conceptos, absolutamente nuevos, los conceptos de modo de producción, fuerzas de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc. He aquí la paradoja: el concepto práctico que nos indicaba el lugar del desplazamiento ha sido consumido en el desplazamiento mismo; el concepto que nos indicaba el lugar de la investigación está, de ahora en adelante, ausente de la investigación misma.

Éste es un fenómeno característico de estas transiciones-rupturas que constituyen la aparición de una nueva problemática. En ciertos momentos de la historia de las ideas vemos aparecer estos conceptos prácticos cuya característica es ser conceptos interiormente desequilibrados. Por un lado, pertenecen al antiguo universo ideológico que les sirve de referencia "teórica" (humanismo); pero, por el otro, conciernen a un nuevo dominio e indican el desplazamiento que es necesario efectuar para llegar hasta allí. Por su primer aspecto conservan un sentido "teórico" (el de su universo de referencia); por su segundo aspecto, sólo tienen el sentido de señal práctica, indican una dirección y un lugar, pero sin proporcionar el concepto adecuado. Permanecemos todavía en el dominio de la ideología anterior, nos aproximamos a la frontera y un letrero indicador nos señala un más allá: una dirección y un lugar. "Atravesad la frontera y avanzad en la dirección sociedad, encontraréis lo real." El letrero está plantado todavía en la región ideológica, su texto está redactado en su lengua, aun si emplea palabras "nuevas", el rechazo mismo de la ideología está escrito en lenguaje ideológico, como se ve de manera tan asombrosa en Feuerbach: lo "concreto", lo "real", he aquí las palabras que en la ideología realizan la oposición a la ideología misma.

Se puede permanecer indefinidamente en la línea de la frontera sin cesar de repetir: ¡concreto!, ¡concreto!, ¡real!, ¡real! Es lo que hace Feuerbach, quien hablaba también de la sociedad y del Estado, y no cesaba de hablar del hombre real, del hombre que tiene necesidades, del hombre concreto que no es más que el conjunto de sus necesidades humanas desarrolladas, de la política y de la industria. Permanecía en las palabras que le enviaban, en su concreción misma, la imagen del hombre a quien él llamaba a la realización. (Feuerbach decía, también él, que el hombre real es la sociedad, en una definición entonces adecuada a su concepto, ya que la sociedad sólo era para él, en cada uno de sus momentos históricos, la manifestación progresiva de la esencia humana.)

Se puede franquear la frontera para ver qué pasa, y penetrar en el dominio de la realidad y ponerse “seriamente a su estudio”, como lo dice Marx en La ideología alemana. La señal ha desempeñado entonces su papel práctico. Ha permanecido en el antiguo terreno, en el terreno abandonado por el hecho mismo del desplazamiento. Y aquí, sólo frente a su objeto real, uno se ve obligado a forjar los conceptos requeridos y adecuados para pensarlo, obligado a comprobar que los antiguos conceptos, en particular, el concepto de “hombre real” o de “humanismo real” no le permiten pensar la realidad de los hombres, que para alcanzar este inmediato, que justamente no lo es, es necesario un largo rodeo, como siempre en materia de conocimiento. Uno ha abandonado el antiguo terreno, los viejos conceptos. Uno se encuentra frente a un nuevo terreno en el que nuevos conceptos le proporcionan el conocimiento. Señal de que se ha cambiado sin duda de lugar, de problemática, y que una nueva aventura comienza: la de una ciencia en desarrollo.

¿Estamos, por lo tanto, condenados a repetir la misma experiencia? El humanismo real puede ser actualmente la consigna de un rechazo y de un programa, en el mejor de los casos, una señal práctica, el rechazo de un “humanismo” abstracto, que sólo existía en el discurso y no en la realidad de las instituciones, y la indicación de un más allá, que no se encuentra todavía verdaderamente realizado, sino esperado, el programa de una aspiración que es necesario hacer pasar a la vida. Que profundos rechazos y votos auténticos, que el deseo impaciente de superar los obstáculos aún no vencidos, se traduzcan a su manera en este concepto de humanismo real, es demasiado claro. Es también seguro que los hombres deben, en toda época de la historia, hacer su experiencia por su propia cuenta, y no se debe al azar si algunos vuelven a repetir el camino de sus mayores y de sus antepasados. Que los comunistas tomen en serio el sentido real de este deseo, las realidades señaladas por este concepto práctico, es sin duda indispensable. Que los comunistas hagan el recorrido entre las formas aún inciertas, confusas e ideológicas en las que se expresa este deseo, experiencias nuevas y sus propios conceptos teóricos; que forjen, cuando se experimenta absolutamente la necesidad, nuevos conceptos teóricos, adecuados a los cambios de la práctica de nuestro tiempo, es sin duda indispensable.

Pero no debemos olvidar que la frontera que separa la ideología de la teoría científica ha sido franqueada hace ya cerca de 120 años por Marx; que esta gran empresa y este gran descubrimiento están consignados, inscritos, en el sistema conceptual de un conocimiento cuyos efectos han transformado poco a poco la faz del mundo y su historia. No debemos, no podemos ni un solo instante, renunciar al beneficio de esta adquisición irremplazable, al beneficio de sus posibilidades teóricas que superan en riqueza y en virtualidad el uso que se les ha dado hasta aquí. No debemos olvidar que la comprensión de lo que pasa actualmente en el mundo, el vaivén político e ideológico indispensable para ampliar y reforzar las bases del socialismo, no son posibles más que en la medida en que no volvemos por nuestra propia cuenta más acá de lo que Marx nos ha dado, hasta esa frontera aún incierta entre la ideología y la ciencia. Podemos ayudar a todos aquellos que se acercan a pasar esta frontera: pero sólo a condición de haberla franqueado nosotros mismos y de haber inscrito en nuestros conceptos el resultado irreversible de este paso.

Para nosotros, lo “real” no es una consigna teórica: lo real es el objeto real, que existe independientemente de su conocimiento, pero que sólo puede ser definido por su conocimiento. Bajo esta segunda relación, teórica, lo real forma una unidad con los medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida, o por conocer; es el objeto mismo de la teoría marxista, este objeto jalonado por los grandes descubrimientos teóricos de Marx y de Lenin, ese campo teórico inmenso y vivo, en constante desarrollo, donde, de ahora en adelante, los hechos de la historia humana pueden ser dominados por la práctica de los hombres, porque están sometidos a su captación con-

ceptual, a su conocimiento.

Sólo esto era lo que yo quería decir al mostrar que el humanismo real o socialista puede ser objeto de un reconocimiento o de un malentendido según el status que se le asigne en relación con la teoría; que puede servir de consigna práctica, ideológica, en la misma medida en que esté adaptado a su función, y que no sea confundido con una función totalmente diferente; que no puede de ninguna manera hacer suyos los atributos de un concepto teórico. Quería decir, también, que esta consigna no es para sí misma su propia luz, pero que puede indicar, al menos, en qué lugar, fuera de ella, reina la luz. Quería decir que una cierta inflación de este concepto práctico, ideológico, podía hacer retroceder la teoría marxista más acá de sus propias fronteras, y que, más aún, podía hacer difícil o aún impedir la verdadera posición, en consecuencia, la verdadera solución de los problemas cuya existencia y urgencia está encargado, a su manera, de señalar. Para decir las cosas con sencillez, el recurso a la moral profundamente inscrito en toda ideología humanista puede desempeñar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales. Estos problemas, una vez conocidos, se plantean en términos precisos: son problemas de la organización de las formas de vida económica, de la vida política y de la vida individual. Para plantear y resolver verdadera y realmente estos problemas, es necesario llamarlos por su nombre, su nombre científico. La consigna del humanismo no tiene un valor teórico, sino un valor de índice práctico: es necesario ir a los problemas concretos mismos, es decir, a su conocimiento, para producir la transformación histórica cuya necesidad pensó Marx. Debemos preocuparnos de que ninguna palabra, justificada en su función práctica, usurpe en este proceso la función teórica, sino que, por el contrario, realizando su función práctica, desaparezca al mismo tiempo del campo de la teoría.

[1] Entendemos aquí el “humanismo de clase” en el sentido en que Lenin decía que la revolución socialista de Octubre había dado el poder a los trabajadores, obreros y campesinos pobres y que les aseguraba condiciones de vida, acción y desarrollo que jamás antes habían conocido: democracia para los trabajadores, dictadura sobre los opresores. No entendemos aquí el “humanismo de clase” en el sentido, tomado de las obras de juventud de Marx, de que el proletariado representaba, en su “enajenación”, la esencia humana misma, cuya “realización” debería asegurar la revolución: esa concepción “religiosa” del proletariado (“clase universal” porque era “perdición del hombre” en “rebelión contra su propia perdición”) ha sido reemplazada por el joven Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

[2] *Rheinische Zeitung*: “La libertad de prensa” (mayo de 1842).

[3] Carta a Ruge, septiembre de 1843: admirable fórmula que es la llave de la filosofía de la juventud de Marx.

[4] *Rheinische Zeitung*: sobre el artículo del número 179 de la *Kölnische Zeitung*: 14 de julio de 1842.

[5] *Ibid.*

[6] Este reencuentro de Feuerbach y de la crisis teórica a la que la historia había lanzado a los jóvenes radicales alemanes explica el entusiasmo sentido por el autor de las Tesis provisionales, de la Esencia del cristianismo y de los Principios de la filosofía del futuro. Feuerbach representa, en efecto, la solución teórica a la crisis teórica de los jóvenes intelectuales. En su humanismo de la enajenación les da, en efecto, los conceptos teóricos que les permite pensar la enajenación de la esencia humana como el momento indispensable de la realización de la esencia humana, la sinrazón (la realidad irracional del Estado) como el momento necesario de la realización de la razón (la idea

del Estado). Les permite pensar igualmente lo que sufrieron por la misma irracionalidad: el lazo necesario entre la razón y la sinrazón. Por supuesto, esta relación permanece prisionera de una antropología filosófica, que la funda bajo esta reserva teórica: la modificación del concepto de hombre, indispensable para pensar la relación entre la razón y la sinrazón históricas. El hombre deja de ser definido por la razón y la libertad: llega a ser en su principio mismo “comunitario”, intersubjetividad concreta, amor, fraternidad, “ser genérico”.

* Althusser reconoce en su trabajo: “L’objet du Capital”, en *Lire le Capital*, T. II, p. 73, que con todo rigor debería hablar de a-humanismo teórico. Si empleó la “forma negativa” de anti-humanismo, en lugar de la “forma privativa” de a-humanismo, sólo es para señalar con mayor fuerza la ruptura del marxismo en relación con todas las ideologías humanistas “que desde hace cuarenta años no dejan de amenazar al marxismo”. [T.]

[7] Toda la teoría, en boga, de la “reificación” descansa en la proyección de la teoría de la enajenación de los textos de juventud y, particularmente, de los Manuscritos del 44, sobre la teoría del “fetichismo” de El capital. En los Manuscritos del 44, la objetivación de la esencia humana se afirma como la acción previa indispensable para la reapropiación de la esencia humana por el hombre. Durante todo el proceso de objetivación, el hombre no existe más que bajo la forma de una objetividad en la cual encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña, no-humana. Esta “objetivación” no es denominada “reificación”, aunque sea denominada inhumana. La inhumanidad no está representada por el modelo de la “cosa” por excelencia: sino tanto por el modelo de la animalidad (o, más aún, de la pre-animalidad: el hombre que no tiene ni siquiera las relaciones animales con la naturaleza), cuanto por el modelo de lo todopoderoso y de la fascinación, de la trascendencia (Dios, el Estado) y del dinero, el que sí es una “cosa”. En *El capital*, la única relación social que se presenta bajo la forma de cosa (ese pedazo de metal) es el dinero. Pero la concepción del dinero como cosa (es decir, la confusión del valor con el valor de uso del dinero) no corresponde a la realidad de esta “cosa”; no es a la brutalidad de una simple cosa a lo que se enfrenta el hombre que se encuentra en relación directa con el dinero, sino a un poder (o a su defecto) sobre las cosas y los hombres. Una ideología de la reificación que ve por todas partes “cosas” en las relaciones humanas confunde bajo la categoría de “cosa” (que es la categoría más extraña a Marx) todas las relaciones sociales pensadas bajo el modelo de una ideología del dinero-cosa.

[8] El concepto de “humanismo real” sirve de base a la argumentación de un artículo de J. Semprun publicado en el núm. 58 del periódico *Clarté* (ver la revista *Nouvelle Critique*, núm. 164, marzo de 1965). Es un concepto extraído de las obras de juventud de Marx.

Marxismo y humanismo

Marta Harnecker

Universidad de La Habana. Departamento de Sociología.

La Habana. Cuba

Resumen

La autora presenta una revisión crítica de la aportación de Althusser al marxismo, treinta años después de la famosa revisión estructuralista del filósofo francés.

Palabras clave: Althusser, marxismo, antihumanismo, ideología humanista.

Abstract. *Marxism and humanism*

The author presents a critical review of Althusser's work on marxism, thirty years after his famous contribution to structural marxism.

Key words: Althusser, marxism, antihumanism, humanistic ideology.

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Campo ideológico en el que surge esta tesis | 4. La «determinación en última instancia» |
| 2. Lo que el antihumanismo teórico niega contra sus detractores | 5. El marxismo: donde el hombre desaparece como sujeto de la historia |
| 3. La ruptura epistemológica: el hombre desaparece como concepto teórico | 6. Rechazo a pretensiones teóricas del humanismo, pero reconocimiento de su función práctica |

Innumerables y prestigiosos intelectuales de todas las latitudes han criticado a Louis Althusser por haber pretendido desterrar al hombre del marxismo. Se le ha acusado de reducirlo al papel de simple marioneta de estructuras, negando su papel en la historia. ¿Acaso su provocadora tesis del «antihumanismo teórico de Marx»¹ no es la mejor prueba de ello?

1. Sobre este tema los principales trabajos del autor son: «Marxismo y Humanismo», artículo aparecido en junio de 1964 en *Cahiers de l'ISEA*, publicado luego en la recopilación de artículos que conforman el libro *Pour Marx*, Maspéro, 1ª edición, 1965, traducido al espa-

1. Campo ideológico en el que surge esta tesis

Para entender lo que el filósofo francés quiso decir con estas palabras, usemos su propio método para analizar el pensamiento de un autor; examinemos primeramente un campo ideológico en el que surge esta tesis. Era la época del debate abierto, como consecuencia del XX Congreso del PCUS de febrero de 1956, sobre los problemas del socialismo y la crítica al culto a la personalidad.

Este congreso tuvo lugar en una época de euforia socialista. No sólo la «marea roja» se había expandido enormemente a nivel mundial, sino que la URSS, a pesar de los inmensos daños materiales sufridos por la guerra, había pasado a ser la segunda potencia económica y militar mundial. Y, además, según las declaraciones del PCUS, ya se había logrado materializar la etapa del socialismo desarrollado, se entraba en la etapa de la construcción del comunismo. El Estado no era ya un Estado de clase, sino un Estado del pueblo entero. La Unión Soviética proclamaba la consigna: «Todo para el hombre, respeto a la legalidad y a la dignidad de la persona». Los partidos obreros celebraban las conquistas del humanismo socialista. Los intelectuales marxistas buscaban las garantías teóricas a estos temas en *El capital*, pero mucho más en las obras de la juventud de Marx. El tema de la alienación del hombre pasaba a ser uno de los temas centrales. Se hablaba de los problemas del hombre y se olvidaba la cuestión de la lucha de clases. Los filósofos de los países socialistas buscaban respuestas en los grandes pensadores cristianos contemporáneos: Maritain, Mounier, Teilhard de Chardin.

Althusser escribe su polémico artículo «Marxismo y humanismo» ocho años después del comienzo del «deshielo» iniciado por el XX Congreso, cuando la euforia había comenzado a declinar y el fracaso de la desestalinización oficial empezaba a causar profundo malestar entre los intelectuales. Se hacía cada vez más patente que las denuncias de Jruschov y el grupo gobernante pretendían que «el prólogo fuera —como dice Isaac Deutscher— también el epílogo de la desestalinización»². Al fin y al cabo el proceso había sido iniciado por los propios colaboradores de Stalin, un ajuste de cuentas radical podía alcanzar-

fiol como *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1967; Respuesta de Louis Althusser a la polémica desatada en Francia a través de la revista *La nouvelle Critique*, revista del Partido Comunista Francés, escritas entre mayo del 65 y junio del 67 y reunidas en el libro *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo XXI, 1ª edición, 1968; *Para una crítica de la práctica teórica (respuesta a John Lewis)*, libro que contiene los siguientes trabajos: «Respuesta a John Lewis de junio de 1972»; «Observación sobre una categoría»; «Proceso sin sujeto ni fin(es)» de mayo de 1973 y «Sobre la crítica al culto a la personalidad de mayo de 1972»; «Sobre el joven Marx», artículo escrito en julio de 1970 y publicado en *Elementos de autocrítica*, Editorial Laia, Barcelona, 1975; traducción de la edición original francesa de Librairie Hachette, 1974; «Soutenance d'Amiens», de junio de 1975, publicada en *La Pensée* en octubre de ese año e incluida luego en una recopilación de textos bajo el nombre de *Positions*, Ediciones Sociales, París, 1976, traducida al español como «Defensa de tesis de Amiens» en *Posiciones*, editorial Grijalbo. En este caso uso la edición francesa para las referencias bibliográficas.

2. DEUTSCHER, Isaac, *La revolución inconclusa*, México D.F.: Era, 1976, p. 117.

los. «Después de mostrar el enorme esqueleto escondido en el armario volvieron a cerrar la puerta»³. En lugar de que las denuncias fueran el preludio de una clarificación de muchas cuestiones sobre los problemas de la construcción del socialismo, nada se hacía por romper la amnesia colectiva del pueblo soviético debida a décadas de falsificación de la historia. Se denunciaban los hechos, no se investigaban sus causas.

El vacío analítico del pasado pretendía ser llenado por reflexiones sobre el *humanismo socialista*. Erich Fromm convoca, entonces, a varios intelectuales a realizar una obra que debía aparecer en Estados Unidos en torno a este tema. Un trabajo pedido a Althusser sobre el tema es rechazado porque su contenido es «contrario a la línea general del proyecto». El filósofo francés afirma que el debate, planteado en estos términos, no permite superar el dogmatismo preexistente, sino que se limita a incursionar en lo que denomina despectivamente: «las charlatanerías filosóficas "marxistas" sobre el hombre»⁴.

¿Por qué atacar con tanta saña a quienes se preocupan honestamente por restaurar el carácter «humanista» del socialismo luego de los errores y horrores del período estalinista? ¿Por qué enunciar en ese contexto una tesis tan provocadora?

La razón es simple. Althusser constata la fuerza que han tomado las reflexiones sobre el humanismo en los medios intelectuales marxistas y ve con lucidez que si se marcha por ese camino se va a producir un bloqueo teórico que impedirá pasar del reconocimiento de los errores del período estalinista al conocimiento de sus causas. Lo que realmente está en juego es la posibilidad de resolver los problemas del socialismo. El autor está convencido que éstos no se podrán resolver si los intelectuales se dedican a reflexionar sobre el hombre, sólo podrán ser analizados y resueltos si se estudian las condiciones materiales de su surgimiento: las relaciones de producción en los países socialistas, la no correspondencia entre propiedad jurídica y apropiación real, entre estatización y grado de socialización de las fuerzas productivas, el problema de la división del trabajo que no es ajeno a los aparatos ideológicos del Estado, la relación entre partido único y Estado y sus consecuencias.

Según Althusser, el concepto de «culto a la personalidad» es un concepto ajeno a la teoría marxista y aunque éste denuncia prácticas, «abusos», «errores» y en ciertos casos «crímenes», nada explica sobre sus condiciones y sus causas. Lo más peligroso es que pretende explicar lo que en realidad no explica y, por lo tanto, no puede sino desviar las investigaciones de aquellos que pretenden esclarecer los hechos⁵. Y para explicar la acidez de sus críticas y el carácter provocador de su tesis sostiene: El palo estaba tan curvado hacia el lado del humanismo que era necesario curvarlo en sentido contrario, hacia el «antihumanismo» para que recobrase su posición recta.

3. Op. cit., p. 118.

4. «Soutenance d'Amiens», op. cit., p. 149.

5. Nota sobre «La crítica al culto de la personalidad», en *Para una crítica de la práctica teórica (respuesta a John Lewis)*, op. cit., p. 88.

Por lo demás, esta actitud no es excepcional. En todo debate teórico la tendencia es la de exagerar las tesis propias para desmarcarse de las tesis que se combaten. Sabemos que Marx y Engels no fueron ajenos a esta regla. Fue justamente ese énfasis en la producción material, contra el idealismo que dominaba el campo ideológico de su época, lo que motivó una lectura economicista, evolucionista del marxismo.

Es tal el impacto que produce en Althusser lo que ocurre teórica y políticamente entre los intelectuales marxistas en ese momento; es tan profundo el vacío teórico que constata, que abandona su proyecto inicial de hacer una gran tesis sobre la relación entre filosofía y política en el siglo XIX —recorrido que había estimado necesario para la comprensión del pensamiento de Marx— y comienza a escribir sobre temas que permitan devolver al marxismo su carácter crítico y transformador.

2. Lo que el antihumanismo teórico no niega contra sus detractores

Pero antes de incursionar en el nudo de la tesis althusseriana nos parece importante adelantar, contra las acusaciones tan profusamente vertidas, que su tesis del «antihumanismo teórico de Marx», en primer lugar, no niega que el objetivo del esfuerzo teórico y de la lucha política de Marx y de los marxistas sea la plena realización del hombre. Althusser, interpretando a Marx, aclara al comienzo de su artículo «Marxismo y humanismo»⁶ que «la lucha revolucionaria ha tenido siempre por objetivo el fin de la explotación y, por lo tanto, la liberación del hombre».

En segundo lugar, tampoco pone en duda que puedan existir concepciones humanistas del mundo que desempeñen un papel positivo en la lucha de clases y sirvan de motivación a los pueblos en su lucha por la liberación.

El pensador francés no desconoce, por ejemplo, el mérito histórico de las ideologías humanistas que alimentaron la lucha contra el feudalismo, contra la Iglesia, pero sostiene que no debe olvidarse que estas ideologías son inseparables de una clase burguesa en ascenso cuyas aspiraciones expresaban; al traducir a un nuevo lenguaje las exigencias de la economía mercantil y capitalista sancionada por el derecho mercantil burgués que corregía el antiguo derecho romano. «El hombre como sujeto, el hombre libre, sujeto de sus pensamientos es, ante todo, un hombre libre para poseer, para vender y comprar, un sujeto de derecho»⁷.

Pero, entonces, ¿cómo explicar las críticas que se hacen a Althusser sobre el tema del humanismo?

Pienso que, en parte, su origen puede estar en las expresiones excesivamente radicales que el filósofo emplea para desmarcar su reflexión de la de los filósofos humanistas de su época, pero fundamentalmente, creo que esto se debe

6. «Marxismo y humanismo», en *La revolución Teórica de Marx*, p. 182.

7. «Soutenance d'Amiens», op. cit., p. 176.

a una lectura superficial e incompleta de sus escritos, por lo demás bastante herméticos. Estimo que Althusser ha sido un gran incomprendido tanto en la época del esnobismo proalthusseriano como en el período antialthusseriano que le siguió. Es interesante anotar que quienes acusan a Althusser de antihumanista sintomáticamente olvidan la palabra «teórico» que, en su tesis, adjetiva siempre el término «humanismo», y sin la cual es imposible comprender lo que éste autor plantea sobre este tema. Éste no habla de un «antihumanismo» a secas, sino de «antihumanismo teórico». Lo que su tesis pretende indicar es que «la categoría de hombre no desempeña en la obra de Marx papel teórico alguno»⁸.

Pero, ¿qué quiere significar Althusser cuando afirma que esta categoría no desempeña un papel teórico?

Para el filósofo francés una categoría desempeña un papel teórico cuando forma parte de un todo solidario con otras categorías y no puede ser suprimida sin alterar el funcionamiento de ese conjunto. Y en ese sentido, lo que merece, según él, el calificativo de «humanismo teórico» es la postura que contempla al hombre como centro del mundo en el sentido filosófico del término, es decir, como esencia originaria y fin del mundo⁹.

Ahora bien, la tesis del *antihumanismo teórico* de Marx no puede separarse de otra de sus tesis: la que afirma que Marx ha producido una profunda revolución teórica inaugurando una nueva ciencia: la ciencia de la historia, susceptible de ser considerada como tal porque existe un determinado tipo de determinismo histórico que Marx expresa bajo la noción «*determinación en última instancia*», y que la magnitud de este descubrimiento científico no puede entenderse si no se acepta la existencia de un *corte o ruptura epistemológica* entre el pensamiento del joven Marx, que representa su prehistoria ideológica, y el pensamiento del Marx maduro, fundador de la ciencia de la historia, en la que el hombre desaparece como sujeto del proceso histórico.

Analicemos brevemente estas tesis empezando por la ruptura epistemológica.

3. La ruptura epistemológica: el hombre desaparece como concepto teórico

Según Althusser, Marx no pudo llegar a su teoría científica sino realizando una crítica radical de la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento en los años de juventud.

En sus primeras obras podrían distinguirse dos etapas. La primera, dominada por el humanismo racionalista liberal más cercano a Kant y Fichte que a Hegel (cuando combate la censura de prensa, las leyes feudales, el despotismo prusiano). En las obras de esta época Marx sostiene que el hombre está

8. Op. cit., p. 173.

9. Op. cit., p. 176.

llamado a ser libre, que no es libre sino al ser razón y que la razón se encarna en el Estado. Por eso aboga por la libertad de prensa y considera al periodismo crítico como la esencia misma de la política. En aquel momento está convencido de que razones bien expuestas podrían llevar a un cambio de la sociedad. En una segunda etapa, Marx desilusionado —como todos los neohegelianos de su época— frente a un Estado que permaneció sordo a la razón, se entusiasma con el humanismo de Feuerbach, que permite pensar la no-razón como enajenación y en esta enajenación la historia del hombre¹⁰.

Althusser sostiene, como es conocido, que Marx rompe con esta problemática humanista de la esencia genérica del hombre y de la alienación en 1845, en la *Ideología Alemana*, y que esta ruptura con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre marca de manera radical la evolución de su pensamiento. Más tarde matizará esta afirmación diciendo que en 1845 «algo comienza» que es irreversible, pero que se trata de una «ruptura continua»; el comienzo de un largo trabajo.

La nueva ciencia de la historia evidentemente no surge «armada por entero en la cabeza de Marx» en 1845. En ese momento sólo comienza a construirse y cuando esto ocurre no está libre de todo su pasado —de toda la prehistoria ideológica y filosófica de la que surge—¹¹. Nadie puede sorprenderse, entonces, que en esos años Marx utilice nociones ideológicas o categorías filosóficas de las que más tarde se desembarazará. Esta ruptura teórica —que sólo es posible porque Marx logra desplazarse a posiciones de clase absolutamente inéditas, a posiciones de clase proletarias—¹² se refleja en tres aspectos indisociables: primero, en la formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, formación social, infraestructura, superestructura, ideología, clases, lucha de clases, etc.¹³; segundo, en la crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico, y tercero, en la definición del humanismo como ideología¹⁴.

«El antihumanismo teórico de Marx va mucho más allá de un simple arreglo de cuentas con Feuerbach: cuestiona también las filosofías de la sociedad y de la historia existentes y la tradición filosófica clásica, y, por lo tanto, a través de ellas toda la ideología burguesa»¹⁵. Althusser sostiene que la categoría de hom-

10. «Marxismo y humanismo», en *Polémica sobre marxismo y humanismo*, p. 9.

11. «Respuesta a John Lewis», en *Para una crítica de la práctica teórica (respuesta a John Lewis)*, op. cit., p. 57.

12. Althusser corrige aquí sus primeros escritos sosteniendo que es la revolución filosófica la que domina la «ruptura» científica. Veamos: al «arreglar cuentas con su filosofía anterior» en 1845, «Marx ha abandonado sus posiciones teóricas de clase burguesa liberal y pequeño-burguesa revolucionaria, para adoptar nuevas posiciones teóricas de clase, revolucionarias-proletarias; es por eso que pudo plantear las bases de la teoría científica de la historia como historia de la lucha de clases», op. cit., p. 61.

13. «Sobre la evolución del joven Marx», *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 75.

14. «Marxismo y humanismo», op. cit., p. 12.

15. «Soutenance d'Amiens», op. cit., p. 177-178.

bre no aparece ni en los textos nucleares de la filosofía marxista, ni en su teoría de las formaciones sociales y de la historia. Lo que está en discusión no es el humanismo en general, es la pretensión *teórica* de una concepción humanista que pretende explicar la sociedad y la historia partiendo de la esencia humana, del sujeto humano libre, del sujeto de la acción moral y política. El filósofo francés sostiene que Marx sólo pudo fundar la ciencia de la historia y escribir *El capital* porque rompió con la pretensión *teórica* de todo humanismo.

«En *El capital* Marx muestra que lo que determina en última instancia una formación social y nos hace conocerla no es el fantasma de la esencia o de la naturaleza humana, no es el hombre, ni incluso "los hombres", sino una *relación*, la relación de producción, que conforma la base, la infraestructura»¹⁶. Las relaciones sociales de producción no pueden ser consideradas solamente como relaciones humanas, relaciones entre hombres. Son relaciones entre agentes de la producción, es decir, entre hombres que tienen una función bien determinada en la producción de bienes materiales. La relación entre ellos depende de la forma en que ellos se relacionan con los medios de producción, *si son propietarios de los medios de producción o productores directos*. Esta relación entre los hombres pasa, por lo tanto, a través de una relación con los objetos: los medios de producción. Una de las mayores mistificaciones teóricas que puede darse es pensar que las relaciones sociales son relaciones en las que sólo intervienen los *hombres* cuando también intervienen las *cosas*, los medios de producción extraídos de la naturaleza material. Marx considera a los hombres como «portadores» de una función en el proceso de producción. La actuación de los hombres está determinada por las relaciones de producción.

4. La «determinación en última instancia»

Algunos han creído ver una contradicción interna entre la concepción marxista del proceso histórico como un proceso de desarrollo sujeto a leyes, es decir, a un determinado tipo de determinismo y la importancia que el marxismo atribuye a la lucha de clases, es decir, a la acción de los hombres en la historia. Si se tratara del mismo determinismo económico que rige en los procesos de la naturaleza, la contradicción sería flagrante, pero no se trata de eso. Para dar cuenta de la especificidad del determinismo que rige el proceso histórico, Marx usa el término de «determinación en última instancia». Althusser opina que esta expresión, a pesar de su aspecto inocuo, «transforma de arriba abajo las precedentes concepciones dominantes de la sociedad y de la historia».

Para poder explicar cómo concibe este determinismo, Marx considera a la sociedad bajo la metáfora de un edificio, es decir, adopta la forma de un dispositivo espacial que asigna determinadas ubicaciones en el espacio a las diferentes realidades¹⁷. La base del edificio o infraestructura está constituida por la

16. Op. cit., p. 179.

17. «Soutenance d'Amiens», op. cit., p. 151.

estructura económica o conjunto de relaciones de producción. Sobre ella se erige la superestructura jurídico-política e ideológica, que se encuentra determinada «en última instancia» por la infraestructura. Si se trata de una «última» instancia, tiene que haber otras que también determinen. Por eso Althusser considera que este señalamiento de Marx desempeña un doble papel: por un lado, diferencia radicalmente a Marx de toda postura mecanicista y, por otro, «introduce en la determinación un abanico de diferentes instancias, lo que supone que la sociedad es un todo diferenciado, complejo y articulado, donde la última instancia¹⁸ fija los límites reales de las demás¹⁹, su autonomía relativa y la forma de actuar sobre la propia base, así como la eficacia de dicha acción»²⁰.

Afirmar que la infraestructura es el factor determinante en última instancia equivale a diferenciarse de todas las filosofías idealistas de la historia y adoptar una posición materialista. Pero al indicar que se trata sólo de una determinación en *última* instancia, equivale a diferenciarse de todo determinismo mecanicista y a adoptar una posición dialéctica. Althusser advierte que la dialéctica marxista nada tiene que ver con la dialéctica hegeliana, ya que Marx «coloca la dialéctica ante sus condiciones reales de ejercicio, la protege de la locura especulativa, le prescribe la obligación de ser materialista, es decir, de reconocer que sus propias formas vienen prescritas por la materialidad de sus condiciones»²¹.

Pero Marx sólo se limita a señalar a partir de dónde hay que reflexionar acerca de la causalidad propia de la ciencia de la historia, no existe en su obra un desarrollo teórico acerca de este nuevo tipo de determinismo. Pensamos que para profundizar en él habría que hacer un estudio acerca del carácter *tendencial* de las leyes que rigen el modo de producción capitalista y acerca del papel que desempeña la lucha de clases en las tendencias que contrarrestan estas leyes. Recordemos sus formulaciones sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia.

Durante mucho tiempo, tanto intelectuales como dirigentes políticos olvidaron la especificidad del determinismo marxista y cayeron en una interpretación evolucionista de los hechos históricos, más cercana a la causalidad mecánica de las ciencias naturales que al nuevo tipo de la causalidad descubierta por Marx. De ahí la interpretación evolucionista de la crisis que vivía el mundo capitalista, que preanunciaba su hecatombe final. No podemos negar que hay textos de los clásicos del marxismo que se prestan para dicha interpretación, uno de ellos es el de Lenin acerca del imperialismo concebido como fase *final* del capitalismo. De ahí también la importancia de aquellos pensadores que supieron insistir en que la crisis estructural del capitalismo no conduce necesariamente a la revolución, sino que puede tener dos salidas: una

18. Económica.

19. Jurídico-política e ideológica.

20. Op. cit., p. 153.

21. Op. cit., p. 154.

salida reformista de recomposición del sistema y otra revolucionaria, que busca destruir el viejo sistema e inaugurar uno nuevo.

5. El marxismo: donde el hombre desaparece como sujeto de la historia

Pasemos ahora a examinar la tesis de Althusser, acerca de la historia como proceso sin sujeto.

Marx sostiene en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*²²: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con las que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado». No es sino esto lo que Althusser quiere expresar en su controvertida tesis sobre el «proceso sin Sujeto».

El autor considera que como los individuos humanos actúan en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción, no pueden ser considerados «sujetos "libres" y "constituyentes", en el sentido filosófico de esos términos»²³. Y al no poder serlo no pueden ser considerados, filosóficamente hablando, el *Sujeto* de la historia. Los hombres son sujetos en la historia y no de la historia, es decir, no son los *exclusivos* artífices de la historia. La historia no depende de su *exclusiva* voluntad, pero actúan realmente en la historia y, dependiendo de su acción, ésta puede tomar un rumbo u otro.

Según Lenin no existe conflicto entre la necesidad histórica y la importancia del individuo. Y tampoco la idea de la necesidad histórica menoscaba en nada el papel del individuo en la historia, porque toda la historia se compone precisamente de acciones de individuos que son indudablemente personalidades. El problema real que surge al valorar la actuación social del individuo consiste en saber en qué condiciones se asegura el éxito a esta actuación; en determinar dónde está la garantía de que esa actividad no resulte en un acto individual que se hunda en el mar de actos opuestos²⁴. El marxismo no excluye el combate, por el contrario ayuda a encontrar el lugar donde es más eficaz el combate para transformar el mundo. «Pero ese lugar —dice Althusser— no es un punto y no es algo fijo, es un sistema articulado de posiciones comandadas por la determinación en última instancia»²⁵.

El filósofo francés sostiene que la filosofía burguesa se ha apoderado de la noción de sujeto con fines ideológicos precisos, para transformarla en su categoría filosófica número uno; para plantear la cuestión del Sujeto del conocimiento, del Sujeto de la moral y del Sujeto de la historia. Marx, por el contrario, no concibe la historia real como susceptible de ser reducida a un Origen, una

22. K. MARX, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx-Engels, Obras escogidas, t. 1, p. 408.

23. *Ibidem*.

24. LENIN, *Quiénes son los «amigos del pueblo»*, Obras Completas, Edición Cartago, t. 1, p. 170.

25. «Soutenance d'Amiens», op. cit., p. 160.

Esencia, o *una* Causa que sería su Sujeto *identificable y responsable*, capaz, por lo tanto, de rendir cuentas de todo lo que ocurre en la historia.

Al proponer la radical tesis de «proceso sin Sujeto», Althusser pretende trazar una «línea de demarcación» entre las posiciones materialistas dialécticas y las posiciones idealistas burguesas y pequeñoburguesas²⁶. La historia, como dice Althusser, «no tiene, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un motor: la lucha de clases»²⁷. No es el hombre o los hombres en general los que hacen la historia, sino las masas, es decir, las fuerzas sociales comprometidas en la lucha de clases. Por no comprender el verdadero sentido de la teoría marxista de la historia y del papel que en ella desempeña la lucha de clases se cae frecuentemente en dos errores que son funestos para el movimiento revolucionario: el economismo o espontaneísmo, que predica la sumisión a las leyes del desarrollo económico, y el voluntarismo, que desconoce las condiciones objetivas mínimas necesarias para emprender una acción revolucionaria victoriosa.

6. Rechazo a pretensiones teóricas del humanismo, pero reconocimiento de su función práctica

Por último, Althusser no pretende negar, como algunos de sus críticos lo pretenden, que la preocupación por el hombre haya estado en el centro de la obra de Marx, antes y después de la ruptura, lo que él señala es que en las obras del joven Marx esta preocupación estaba acompañada por un esfuerzo por pensar los problemas del hombre con categorías humanistas y, en sus obras maduras, estas categorías desaparecen y nuevas categorías, muy diferentes a las anteriores, ocupan su lugar.

Lo que Althusser cuestiona entonces, en síntesis, es el valor *teórico* del concepto, no la realidad señalada por éste, ni, por lo tanto, la necesidad de la existencia de *ideologías* humanistas, ya que éstas pueden desempeñar una función ideológica práctica muy importante. Él ve claro que la sinrazón y la inhumanidad histórica que pesan sobre el pasado de la URSS: el terror, la represión, el dogmatismo —que se hacen patentes en el XX Congreso del PCUS— es lo que explica la avalancha de reflexiones sobre el humanismo en los países socialistas y entre los intelectuales marxistas de aquel momento²⁸. El pensador francés no desconoce la importancia de las denuncias contenidas en estos discursos, les atribuye una importancia *práctica*. Ellas ponen el dedo en la llaga, pero *no sanan la herida*.

El término *humanismo* sirve para señalar un conjunto de realidades, un conjunto de errores cometidos por los países socialistas, pero, volvemos a insistir, *no nos da los medios* para conocerlos. Nos permite reconocer los errores, pero no conocer sus causas, y, por lo tanto, nos impide rectificarlos. No hay terapéutica

26. «Proceso sin sujeto ni fin(es)», op. cit., p. 80.

27. Op. cit., p. 80-81.

28. «Marxismo y humanismo», op. cit., p. 28.

histórica de los errores si nos quedamos en los síntomas de la enfermedad y no vamos a su causa. Para poder resolver los problemas planteados por la ausencia de un humanismo práctico en los países socialistas, no basta hablar del hombre, es necesario ir a buscar lo que determina ese efecto de deshumanización en un sistema social cuyo objetivo final, el planteado por Marx, era el pleno desarrollo de los individuos respetando sus diferencias, es decir, su individualidad.

No está de más decir aquí que todo colectivismo que anula la individualidad, es decir, los rasgos diferenciados de cada miembro de la sociedad, es una *flagrante deformación del marxismo*. Basta recordar que Marx criticaba el derecho burgués por pretender igualar artificialmente a los hombres en lugar de reconocer sus diferencias y por eso sostenía que una distribución verdaderamente justa tenía que tener en cuenta las necesidades diferenciadas de los hombres. De ahí su máxima: «De cada cual según su trabajo a cada cual según sus necesidades».

El recurso a la ideología humanista, que Althusser critica no se debe a que el autor desconozca la importancia de las preocupaciones subyacentes a estas reflexiones, sino a que este recurso a la ideología substituye el recurso a la teoría, y nos deja sin armas teóricas para resolver realmente los problemas. «Sería un error —afirma el filósofo— elaborar una teoría de la individualidad que prescindiera de los efectos de la estructura social sobre el individuo», de ahí su rechazo a reducir todo lo ocurrido en la URSS y, en general, en los países socialistas, al culto a la personalidad.

Es necesario hacer una teoría, agrega, «de las formas de existencia de la individualidad, partiendo de las estructuras existentes del modo de producción existente: es la única vía para todo lo que concierne a los efectos sobre la individualidad actual de las estructuras existentes». Es necesario, por lo tanto, invertir la cuestión y la mayor parte de los problemas que tienen sentido encontrarán su solución al ser planteados en función de los efectos de la estructura social. «La terapéutica histórica de estos efectos estructurales sobre el individuo se anunciará entonces en términos de transformación o creación de las estructuras indispensables para la solución de estos problemas: estructuras de la existencia económica, política, cultural, individual, etcétera». Y aclara finalmente que evidentemente este método sólo puede tocar las cuestiones que pertenecen a su terreno, *no las otras*. Para las cuestiones que quedarán por ser solucionadas será necesario buscar por el lado del *psicoanálisis* y por el lado de aquello que se llegará a constituir algún día: una teoría a las prácticas ideológicas, como el arte, la religión, etcétera»²⁹.

Han pasado ya treinta y dos años desde aquellos trabajos iniciales del filósofo francés que tantas críticas despertaron, ¿y qué ha ocurrido en la producción teórica de los intelectuales marxistas? ¿Cuál es el instrumental teórico con el que hoy contamos para poder analizar la crisis y el derrumbe del socialismo? ¿Qué análisis riguroso existe en la actualidad respecto a la forma actual

29. Op. cit., p. 197-198.

que ha adoptado el modo de producción capitalista? ¿Dónde están los proyectos alternativos al neoliberalismo en los países del primer mundo y del tercer mundo? ¿Cómo hacer para que el socialismo «democrático» que no es sino la versión actual del «socialismo humanista» o «socialismo con rostro humano» de la década de los sesenta, logre encarnarse en un proyecto alternativo concreto y no en meras generalidades, por muy nobles que éstas sean, como el respeto a los derechos humanos?

Para terminar quisiera hacer una proposición: que Cuba se convierta en el país convocante para configurar una agenda de los principales temas a elaborar para poner la ciencia de la historia fundada por Marx a la altura de nuestros tiempos y así armar ideológicamente a nuestros pueblos para el combate por un mundo mejor, en el que el hombre no sea el lobo del hombre, sino su hermano.