

Leandro Konder

MARXISMO Y ALIENACIÓN

Contribución a un estudio del
concepto marxista de
alienación



Konder, Leandro

Marxismo y alienación : contribución a un estudio del concepto marxista de alienación / Leandro Konder. - 1a ed. - La Plata : Dynamis, 2017.

253 p. ; 21 x 14 cm. - (Ontología y Teoría Social / Gianna, Sergio Daniel)

Traducción de: Cañizares Brian Z ; Sergio Daniel Gianna.

ISBN 978-987-3986-08-6

1. Marxismo. I. Brian Z, Cañizares, trad. II. Gianna, Sergio Daniel, trad. III. Título.

CDD 320.5322

Fecha de catalogación: 04/09/2017

Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social
Editorial Dynamis

WEB: www.catedralibrets.org

E-mail: catedralibrets@gmail.com



Marxismo y alienación por Editorial Dynamis se distribuye bajo una Licencia Creative Commons

Atribución - No Comercial - Sin Derivar 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Un libro que resistió el paso del tiempo.....	9
<i>José Paulo Netto</i>	

Introducción.....	23
--------------------------	-----------

Primera parte

Alienación e historia

1.....	35
2.....	45
3.....	55
4.....	67

Segunda parte

Alienación y religión

5.....	77
6.....	87

Tercera parte

Alienación y ciencia

7.....	97
8.....	107

Cuarta parte

Alienación y capitalismo

9.....	115
10.....	125
11.....	135
12.....	145

Quinta parte

Alienación y arte

13.....	155
14.....	167

Sexta parte

Alienación y política

15.....	179
16.....	189
17.....	197
18.....	205

Séptima parte

Alienación y subdesarrollo

19.....	217
20.....	229

Conclusión.....	243
------------------------	------------

A Giseh

“—¿Y usted no cree que la verdad, si es tal,
se impone también sin nosotros?

—No, no y no. Se impone tanta verdad
en la medida en que nosotros la imponemos.

La victoria de la razón
sólo puede ser la victoria de los que razonan”.

Bertolt Brecht, *Vida de Galileo*

UN LIBRO QUE RESISTIÓ EL PASO DEL TIEMPO

José Paulo Netto¹

Este libro, *Marxismo y alienación*, fue publicado en 1965 – y recién ahora el lector tiene en sus manos una segunda edición, después de casi medio siglo (exactos 44 años) de su lanzamiento por la Editora Civilização Brasileira, de Río de Janeiro, dirigida por Ênio Silveira, un comunista cuyas iniciativas y prácticas editoriales aún aguardan un análisis que hagan justicia a su extraordinaria importancia cultural.²

La brevísima *presentación* subsiguiente, pretende situar rápidamente al lector del día de hoy, en el contexto en que este libro surgió, destacando su importancia y lugar del mismo en la producción del autor.

1

En época de la publicación de *Marxismo y alienación*, Leandro Konder tenía 29 años (nació en Petrópolis, el 31 de diciembre de 1935³): formado en 1958 por la Facultad de Derecho de la actual Universidad del Estado de Río de Janeiro, trabajará en la oficina de su tío, Evandro Lins e Silva, dedicándose después a la abogacía sindical y tor-

1 Profesor emérito de la *Universidad Federal de Río de Janeiro*.

2 La carencia de estudios sobre la relevancia de Ênio Silveira (1925-1996) en el desarrollo de la cultura (inclusive política) brasileña, bien como su papel en la actividad editorial, es algo limitante, fuera del volumen *Ênio Silveira. Arquitecto de liberdades*, organizado por Moacyr Félix (Río de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998), prácticamente nada de sustantivo se produjo en el análisis de esta figura exponencial.

3 Un documento autobiográfico a disposición del lector es Leandro Konder, *Memorias de um intelectual comunista* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008).

nándose asistente jurídico de la Procuración del Estado de Río de Janeiro. Precozmente vinculado al movimiento comunista (a los 15 años adherirá a la Unión de la Juventud Comunista) y, en seguida, al Partido Comunista Brasileño (PCB, del cual su padre, el médico Valério Konder, era militante notorio), Leandro estrenaba en libros con *Marxismo y alienación* – pero no estrenaba en las letras ni en el mundo de la cultura.

En efecto, desde los últimos años de la década de 1950, Leandro publicaba artículos y ensayos en la prensa carioca, tornándose, inclusive, colaborador permanente del semanario comunista *Novos Rumos*, y participaba del consejo editorial de Estudios sociales, relevante emprendimiento teórico del PCB, dirigido por Astrojildo Pereira. Frecuentando cursos del *Instituto Superior de Estudos Brasileiros* (Iseb),⁴ acompañaba de cerca la actividad del *Centro de Cultura Popular* (Cpc), animado por la *União Nacional dos Estudantes* (UNE).⁵ Así, en el período inmediatamente anterior al golpe del primero de abril de 1964, Leandro ya era una figura conocida de los círculos cariocas de la joven intelectualidad de la izquierda⁶ y en ellos actuaba como una referencia para los comunistas.

La instauración de la dictadura -luego en los primeros meses de violencia y arbitrariedad Leandro tuvo que dar cuentas a una “investigación policial-militar”, cuyo objeto era el Iseb-, lo afectó en la esfera profesional: perdió su empleo como abogado de trabajadores, puesto que los

4 Donde mucho lo impresionaron las intervenciones de Álvaro Vieira Pinto, Ignácio Rangel y Nelson Werneck Sodré.

5 Actividad de cara a la cual mantenía una postura crítica, explicitada sólo privadamente en el círculo de sus relaciones más estrechas (Oduvaldo Viana Filho o João das Neves).

6 De la cual formaban parte, entre otros, Luiz Werneck Vianna, Arnaldo Jabor y Pedro Celso Uchoa Cavalcanti. Poco después, Leandro conoció a José Guillermo Merquior, que se destacaría como crítico y polemista liberal.

sindicatos habían sido cerrados. Pero su actividad intelectual no se vio reducida: la movilización de la resistencia democrática, a partir de 1965, lo encontró en la línea de frente – se tornó editor cultural de la *Folha da semana*, semanario democrático hegemonizado por el PCB,⁷ colaboró con la *Revista Civilização Brasileira* y desarrolló (a través de traducciones y organizaciones de libros, charlas y conferencias⁸) un extraordinario publicismo teórico, del cual el resultado más expresivo, pero no el único, constituyó la divulgación de las ideas de Lukács en Brasil (se consolida en este período, su relación con Carlos Nelson Coutinho, su compañero intelectual y político desde entonces). De hecho, entre 1965 y 1968, Leandro dejó de ser apenas una referencia político-cultural en Río de Janeiro: fue tornándose una referencia de la intelectualidad marxista brasileña.

Para comprender el proceso en el cual Leandro se destacará singularmente, será preciso recordar que, a pesar del régimen dictatorial, se estableció, en aquellos bravos años, una verdadera hegemonía de la izquierda en la cultura

7 De esta época data la constitución, por el PCB, de un Comité Cultural, del cual, además de Leandro, participaban entre otros, Alex Vlany, León Hirszman, Joaquim Pedro de Andrade, Dias Gomez y Ferreira Gullar. Independientemente de su intervención en este espacio, Leandro ya mantenía relaciones con Otto María Carpeaux, Aníbal Machado, Paulo Mendes Campos e intelectuales más jóvenes como Ivan Junqueira y Luiz Fernando Cardoso.

8 Presento aquí, inevitablemente, una nota de carácter personal: fue en este proceso que el autor de esta “presentación” conoció a Leandro Konder. Estudiante secundario asistió en el interior de las Minas Gerais, a una charla de Leandro, que irrumpió con una audacia solamente justificada por la osadía juvenil – y tuvo como respuesta una buen humorada lección antidoctrinaria... En los años siguientes, se benefició de la paciencia pedagógica de Leandro y de su estímulo intelectual. La admiración, el respeto y el afecto por Leandro se tornaron sólidos manteniéndose aún en el período en que sus caminos partidarios se separaron.

brasileña.⁹ El golpe del 1º de abril de 1964 no interrumpió la acumulación ideo-cultural que venía produciéndose desde los años precedentes, años de precipitación democrática; al contrario, lo dinamizó, aglutinando lo mejor de la intelectualidad brasileña en el campo de la democracia y de los proyectos revolucionarios – se sabe que raros fueron los intelectuales de peso que adhirieron de forma abierta a la dictadura. Realmente, en la segunda mitad de los años '60, se condensó un caldo de cultura progresista que, entre los sectores intelectuales más jóvenes, tenía un claro sentido revolucionario (caldo de cultura articulado a la influencia internacional del marxismo, a los impactos de la Revolución Cubana en toda América Latina y a la “rebelión estudiantil”, coronada en los eventos de mayo de 1968). Los desdoblamientos inmediatos de esa hegemonía se combinaron con (y llevaron a) expresiones electorales y movilizaciones de masa antidictatoriales, bien como al activismo idealista de pequeños grupos que derivó, a menudo, en un izquierdismo conducente a un divorcio entre las propuestas de lucha y la realidad de las fuerzas democráticas.¹⁰ Aislada también en el plano ideo-cultural, la dictadura respondió con el Acto Institucional N° 5 (AI-5), del 13 de diciembre de 1968, instaurando en el país el terrorismo de Estado que masacró a la izquierda y militarizó la vida social. El AI-5 destruyó las bases del referido cúmulo ideo-cultural e impuso lo que Alceu de Amoroso Lima designó como “vacío cultural”.

9 El primero en estudiar este fenómeno fue Roberto Schwarz (Cf. “Cultura e política, 1964-1969”, *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978); Carlos Nelson Coutinho retomó la cuestión en *Cultura e sociedade no Brasil* (Rio de Janeiro: DP&A, 2000), y yo mismo la traté en *Dictadura e Serviço Social* (S. Paulo: Cortez, 2002: 44-112).

10 En un estudio sobre la intervención cultural de Leandro, cabría destacar su firme posición, en la época, contra el radicalismo pequeño-burgués de fachada socialista.

Meses después de editado el AI-5, Leandro, que entre tanto ya publicara tres libros más (*Os marxistas e a arte* y dos opúsculos en la colección “Vida e obra”, de la editora carioca José Álvaro: *Kafka* y *Marx*) fue apresado y torturado. También para él, como para la mayoría de los intelectuales que se confrontaban con la dictadura, los tiempos del “vacío cultural” cerraban un ciclo. En 1972, forzado al exilio, se estableció en Alemania.

2

Marxismo y alienación, que marca el estreno de Leandro, es una de las primeras (si no, la primera) expresiones bibliográficas de la referida “hegemonía de izquierda” en la secuencia del golpe del 1º de abril. A pesar de la modestia con que Leandro presentó su trabajo (explicitada luego en el subtítulo: *contribución a un estudio del concepto marxista de alienación* y reiterada en las páginas finales: “Pretendimos tan sólo traer una contribución al estudio preliminar del concepto marxista de *alienación*”), el libro señaló un marco en la reflexión filosófica del marxismo en Brasil. Más exactamente: indicó un marco en nuestro publicismo filosófico, en tanto, según el propio Leandro, “este libro no es obra de creación filosófica, no expone ideas que constituyan un sistema original de pensamiento formulado por el autor, se limita, al contrario, a exponer (sin servilismo) una concepción teórica que, elaborada por los clásicos del marxismo, le pareció útil para comprender numerosos e importantes problemas de la historia contemporánea”.¹¹

Formulada así, expresamente en su primer libro, la opción por la publicidad filosófica representa la naturaleza de este trabajo de Leandro.

11 Cf. La “conclusión” de *Marxismo y alienación*.

Especialmente si consideramos las contribuciones de intelectuales vinculados al PCB,¹² *Marxismo y alienación* es una especie de divisor de aguas. Basta cotejarlo con las producciones anteriores (Leôncio Basbaum, Álvaro de Faria y, en particular, con los trabajos de audacia de Caio Prado Jr. en el campo de la filosofía) para verificar que, a partir de este libro, surge un nuevo tono y un nuevo registro de la filosofía marxista y, en este caso, de una cuestión central, hasta entonces objeto de la negligencia de los comunistas brasileños.

En *Marxismo y alienación* se destaca, en primer lugar, la referencia al *conjunto* de la obra marxiana – todo indica que Leandro fue pionero entre los marxistas brasileños, en recorrer no solo al “Marx maduro”, sino en valorizar los llamados “textos de la juventud”, particularmente los *Manuscritos de 1844*. En segundo lugar, esta referencia se combina al recurso a (y a la divulgación de) pensadores desconocidos a la época o secundarizados entre nosotros (C. Caudwell, G. Lukács, A. Hauser, L. Goldmann), incorporando autores muy poco trabajados hasta entonces (A. Gramsci, H. Lefebvre, L. Kolakowski, R. Garaudy) y dialogando con las producciones filosóficas entonces más recientes (por ejemplo, la *Crítica de la razón dialéctica* sartreana). En tercer lugar, se constata una argumentación culta y fina, incluso elegante, que transita dinámicamente de la filosofía al arte y la literatura, que tematiza con liviandad la relación entre política y religión, etc. Finalmente, en cuarto lugar, hay que valorar el cuidado de Leandro en el tratamiento de autores no marxistas: él establece con sus adversarios una interlocución comprensiva, libre de pre-conceptos, no doctrinaria, respetuosa sin perjuicio de las

12 No olvidar que, hasta la primera mitad de los años '50, fue prácticamente el PCB la única instancia de utilización/divulgación del marxismo en Brasil – la reflexión académica, de hecho y salvo excepciones que se cuentan con los dedos de la mano, efectivamente ignoraba el marxismo.

críticas. Todo esto basado en un lenguaje cristalino, nada adornado, fresco y buen humorado, accesible al común de los lectores – un lenguaje que busca trascender los círculos de los “iniciados”. En efecto, Leandro rompía con una tendencia de polémica que identificaba falsamente firmeza de principios, con argumentación grosera y agresiva.

Pero lo que constituye el mérito principal de *Marxismo y alienación* refiere al enfrentamiento de la cuestión central antes referida y hasta entonces descuidada: refiere al tratamiento pionero de la temática de la *alienación*. En una época ausente en los debates, incluso los académicos. Si posteriormente la temática se vio abordada intensivamente entre nosotros por una extensa bibliografía marxista, nacional y extranjera, fue Leandro el primero en dedicarse específicamente a ella (que antes, cuando analizada tangencialmente, fue abordada en clave no-marxista – recuérdense, entre otros, Guerreiro Ramos y Álvaro Vieira Pinto).

Este es el dato más pertinente para una justa apreciación de *Marxismo y alienación*: el libro que el lector tiene en sus manos, fue escrito y publicado en un tiempo en el cual, en Brasil, la categoría teórica de *alienación*, en su estricta concepción marxista, carecía de tratamiento – y cupo a Leandro el trabajo de iniciarlo y llevarlo al público.

En tanto, este libro no dispone sólo de valor histórico por su carácter pionero (aunque sólo por ello, tenga garantizado su lugar en las publicaciones filosóficas del marxismo en Brasil). Se trata de un libro cuya lectura, en los días de hoy, es extremadamente provechosa: propicia al lector contemporáneo, en especial a aquél empeñado en su (auto) formación crítica, una propedéutica –valiosa y eficiente- a la problemática de la alienación.

En efecto, sin pretender un análisis exhaustivo de la problemática, *Marxismo y alienación* ofrece al lector un bello rastreo en el pensamiento de Marx, aportando la base para

una adecuada caracterización del fenómeno y relacionándolo a las esferas del arte, de la religión y de la política. Es destacable, en la determinación de las bases del fenómeno de la alienación, el cuidado que Leandro revela para con el proceso de mercantilización de la vida social (en este sentido, su síntesis del análisis marxiano de la mercancía, expuesta en el capítulo 11, sigue siendo ejemplar). Vale resaltar también la pertinencia de las consideraciones que Leandro establece, no sólo de cara al fenómeno religioso, sino, aún, a la entera actualidad de la concepción (teóricamente fundamentada) que él defiende para señalar las relaciones entre marxistas y cristianos. En lo que respecta a las incidencias políticas de la alienación, igualmente permanecen actuales las notas de Leandro respecto del “apoliticismo” y del “moralismo”.

Como intervención teórica, *Marxismo y alienación* —inclusivo por la coyuntura en que fue escrito y publicado— es también un libro de inequívoca dimensión política. El carácter teórico del texto es evidente para todos los lectores, pero es preciso resaltar el hecho de que esto no atañe solamente a la cuestión de la alienación; sino que está en la base de la propia comprensión que Leandro tiene del marxismo, y que el lector ve explicitada sin ambigüedades en el inicio del capítulo 16.¹³ No cabe aquí la discusión

13 Es lo que allí está escrito: “En cuanto es aún una ideología, el marxismo no representa, pues, un punto de vista *desalienado*. Constituyendo, sin embargo, la expresión del *máximo de conciencia posible* del proletariado moderno y exhibiendo el pensamiento más consecuente de la acción revolucionaria socialista y comunista, que elabora la sociedad sin clases, el marxismo se torna el punto de vista desalienador por excelencia. En la medida en que ejerce una influencia *desalienadora*, el marxismo anticipa el punto de vista de la humanidad reunificada; como perspectiva *particular* de la clase obrera, a despecho de toda su positividad, el marxismo continúa siendo una ideología. Como ideología —que aún es— el marxismo sólo podrá haber comprendido su origen histórico y evolución a partir de las condiciones económicas, sociales y políticas que constituyeron (y vienen constituyendo) el cuadro general de ese origen y de esa evolución. Por

del estatuto que Leandro atribuye al marxismo – importa solamente destacar que es este estatuto sobre el cual él fundamenta el cuadro teórico expresado en *Marxismo y alienación*. Cuadro que señala también la dimensión política del libro, y que no refiere solamente a la coyuntura brasileña de la época: es mucho más abarcativa, puesto que incide aún sobre la propia historia de los comunistas (cf. Los capítulos 17 a 20). Es así que, de una parte, Leandro realiza una crítica de fondo al estalinismo, y, de otra, en el mismo espíritu, no evita realizar una crítica a la alienación de los comunistas brasileños (y no sólo de ellos, sino igualmente de otros sujetos políticos) – y en estos dos planos, las problematizaciones de Leandro permanecen instigantes y merecedoras de una reflexión que las desarrolle y las profundice.

Por estas razones (y otras más que no puedo explorar en esta oportunidad), *Marxismo y alienación* es un libro que resistió el paso del tiempo. Evidentemente, esta afirmación lejos está de significar que ciertos pasajes escritos hace casi 50 años (50 años que registraron transformaciones histórico-societarias de gran envergadura) no envejecieron; tales pasajes existen (por ejemplo, las páginas en que Leandro trata la relación entre alienación y subdesarrollo) y ciertamente serán notadas por el lector actual. Pero resultan ser pasajes adjetivos: en lo esencial, en aquello que es sustantivo, *Marxismo y alienación* continúa siendo un libro cuya lectura estimula la sensibilidad filosófica, alarga el horizonte cultural y enriquece la conciencia social y política del lector contemporáneo.

otro lado, frente a las demás ideologías, el marxismo se destaca como aquel que nos proporciona el único instrumental teórico capaz de permitir una justa comprensión de sus propias relaciones con la infraestructura a la que está ligada”.

3

Leandro se exilió en 1972, en Alemania. Se dividió entre Marburg, donde (bajo la orientación de H. H. Holz) preparaba una tesis sobre Lukács, y Bonn, donde enseñaba portugués y fue estimulado a escribir una tesis sobre el escritor argentino Roberto Arlt (1900-1942). En verdad, no concluyó ninguno de esos dos proyectos – aún así los estudios sobre Lukács, sentaron la base del volumen que en 1980 dedicó al pensador húngaro.¹⁴ Este período constituye, de hecho, una etapa de intensiva acumulación intelectual (es cuando Leandro lee *toda* la obra de Marx en la edición de Dietz) y de reflexión teórico-política (proceso en el que Leandro revisa su concepción de socialismo y de la lucha en pro de su defensa y conquista). Se comprende que los resultados de esa etapa se manifiestan recién en los años siguientes – durante el exilio, el republicó solamente un libro: su *Introdução ao fascismo* (1ra. Ed. Río de Janeiro: Graal, 1976; 2da ed. San Pablo: Expressão Popular, 2009).

Después de una breve estadía en París, Leandro regresó a Brasil en diciembre de 1978. En los años '80, su intervención en la prensa fue de las más prolíficas, escribiendo ensayos para varias revistas y artículos para los grandes diarios de Río de Janeiro y San Pablo – además de pronunciar conferencias en ciudades de lo más diversas. Se registran entonces grandes cambios en su vida: en la esfera político-partidaria y en la esfera profesional.

A inicio de los '80, Leandro, en un proceso en el que participaron muchos intelectuales, se aleja del PCB. Después de gravitar en torno de otros partidos (PMDB y PSB), termina, al final de la década, afiliándose al PT, del cual posteriormente se aleja para convertirse en uno de los

14 Publicado –bajo el título *Lukács*– en la colección “Fontes do pensamento político”, de L&PM Editores (Porto Alegre).

fundadores del PSOL. Aún así, no parece que sus opciones políticas de fondo hayan sufrido mutaciones radicales – su libro autobiográfico, publicado en 2008 (cf. Nota 3), tiene un título inequívoco: *Memórias de um intelectual comunista*.

También en los '80, radicado en Río de Janeiro, Leandro entra en la vida académica: el magisterio universitario se torna el centro de sus actividades. Lo inicia, en 1982, en el Instituto Metodista Bennett; en 1984 ingresa, mediante concurso, en el plantel docente de La Universidade Federal Fluminense (departamento de Historia) y, desde 1985, es profesor de la Pontificia Universidade Católica (departamento de Educación). En 1987 recibe, en el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais de la Universidade Federal de Río de Janeiro, el título de doctor en Filosofía.¹⁵

Si en los años '80, escribe y publica regular y asiduamente, es a partir de los años '90 que su oficio de escritor, en plena madurez, gana una dinámica tal que pocos se comparan a él en términos de libros publicados¹⁶ - hoy, Leandro es autor de una bibliografía que, excluidas decenas de artículos, colaboraciones en volúmenes colectivos e intervenciones en debates, conferencias, coloquios, etc., asciende a casi tres decenas de títulos.¹⁷ Ésta constituye

15 A partir de los originales de la tesis de doctorado, orientada por Gerd Bornheim, Leandro publicó el libro *A derrota da dialética* (1ra ed. Río de Janeiro: Campus, 1982; 2da ed. San Pablo: Expressão Popular, 2009).

16 Obsérvese que dicha dinámica se desarrolla aún cuando Leandro se ve afectado (desde 1995) por el mal de Parkinson, afección que el autor ha enfrentado con una dignidad y un estoicismo extraordinarios.

17 Además de los ya citados en esta “presentación”, cabe destacar: *A democracia e os comunistas no Brasil*; *O que é a dialética*; *Barão de Itararé*; *O marxismo na batalha das idéias*; *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia*; *Hegel, a razão quase enlouquecida*; *Intelectuais brasileiros e marxismo*; *O futuro da filosofia da práxis*; *Historia das idéias socialistas no Brasil*; *Fourier, o socialismo do prazer*; *Flora Tristan, uma vida de mulher, uma paixão socialista*; *O individuo no socialismo*; *A poesia de Brecht*;

la base del reconocimiento público de la importancia de la obra y del autor, reconocimiento hoy indiscutido: desde 1998, cuando Leandro fue reconocido en la VI Jornada de Ciencias Sociales (Unesp-Marília), se suceden los eventos académicos y político-institucionales en los que se rinden a él tributos y homenajes de lo más variados, articulando una especie de consenso nacional en torno a su relevancia en la cultura brasileña.

Una bibliografía tan vasta expresa, comprensiblemente, una producción bastante diferenciada, cubriendo –asimismo en niveles distintos– temas y objetos de lo más heterogéneos. Y si, a mi juicio aún carece de una apreciación y una evaluación crítica cuidadosa, algo me parece claro: a pesar de los cambios y giros presentes en la evolución del pensamiento de Leandro, todos los desarrollos sustantivos de su reflexión son compatibles con las ideas contenidas en *Marxismo y alienación*. En el texto de 1965 ya están puestas en su vasto horizonte sus convicciones democráticas, su vocación filosófica, su preocupación con el arte, su cuidado con la historia, su inclinación y competencia hacia la crítica literaria, su atención para con la evolución de las ideas socialistas, su postura anti dogmática en el tratamiento del marxismo – en suma, todas las líneas de fuerza que fueran explicitadas en sus trabajos posteriores.

Por esto mismo, y a despecho de la ausencia de un análisis más detenido, estoy convencido de que el conjunto de la producción de Leandro -que, sin perjuicio de presentar contribuciones creativas y originales, se constituye de piezas de publicismo filosófico y cultural- configura una referencia ineludible en la historia de las ideas marxistas en Brasil. En aquel conjunto, *Marxismo y alienación* perma-

Os sofrimentos de homem burguês; As artes da palavra; Filosofia e educação. De Sócrates a Habermas y Sobre o amor. Leandro también ha explorado la ficción, como se verifica en *Bartolomé y A morte de Rimbaud*.

nece como un marco que no debe y no puede ser ignorado por las nuevas generaciones.

Recreio dos Bandeirantes, julio de 2009

INTRODUCCIÓN

Cuenta la leyenda que Edipo fue detenido por la Esfinge a las puertas de Tebas y que la Esfinge amenazó con devorarlo, en caso de que no solucionase una adivinanza que ella le propondría. Propuesta la adivinanza (“¿Cuál es el animal que de mañana tiene cuatro piernas, durante el día tiene dos y al anochecer tiene tres?”), Edipo la resolvió respondiendo que el animal en cuestión era el hombre, que gatea en la primera infancia, anda sobre dos pies en la fase adulta y se apoya en un bastón cuando envejece.

En algunos de sus acontecimientos, la historia contemporánea aparece delante nuestro, proponiendo cuestiones de importancia vital, como si fuese una Esfinge moderna. Y cada uno de nosotros es transformado en un moderno Edipo al oír el dilema: “¡descíframe o te devoro!”.

En efecto, los problemas que se manifiestan en ciertos acontecimientos de la historia contemporánea son problemas que envuelven directamente la vida de todos y cada uno de nosotros, que comprenden lo más apreciado que tenemos, nuestras mejores ambiciones, nuestros más profundos deseos y nuestros más íntimos afectos: son problemas que ponen en juego todos los caminos de nuestra búsqueda de la felicidad, amenazan nuestra libertad y ponen en riesgo nuestra propia supervivencia, sea como individuos o como especie humana.

¿Cómo podríamos ignorar tales problemas? ¿Cómo podríamos dejar de concentrar nuestros más vivos esfuerzos en pos de ecuacionarlos de manera justa para resolverlos? o, por lo menos, ¿para llegar a encaminarlos hacia una solución? Nos encontramos en la misma situación del héroe del mito: para poder superar el impasse que la moderna Esfinge colocó delante de nosotros, precisaremos salir tan bien como Edipo, precisaremos conquistar la lucidez, la perspicacia y la clarividencia que Edipo halló.

Una de las evidencias más chocantes de nuestro tiempo, por ejemplo, es la disparidad en que se encuentran el desarrollo de la ciencia y la tecnología, de un lado, y las condiciones materiales de vida de la generalidad de los pueblos, de otro ¿Cómo fue posible avanzar hacia la exploración del cosmos, cómo fue posible a la humanidad haber llegado a dominar las leyes de la naturaleza al punto de lanzar satélites artificiales y enviar naves espaciales a la Luna, *sin haber llegado a suprimir el hambre de la faz de la tierra?*

¿Cómo fue posible que la creciente dominación de la realidad natural no se hiciese acompañar de una creciente dominación de la realidad social? ¿Cómo es posible que coexistan en el siglo XX el alto grado ya alcanzado por el desarrollo de la conciencia racional humana y la irracionalidad de tantos y tan frecuentes comportamientos políticos?

¿Cómo fue posible que en tantos casos la inteligencia fuese corrompida, la solidaridad interhumana fuese vaciada de sentido y la bestialidad fuese justificada en nombre de dogmas o de mitos irracionalistas?

La última guerra mundial, de 1939 a 1945, fue palco de acontecimientos monstruosos. En nombre de una doctrina racista, fanáticos asesinaron con extrema crueldad millones de personas culpadas del *crimen* de tener ideas diferentes de las suyas, de pertenecer a nacionalidades diferentes de las suyas y de integrar razas diversas de las suyas ¿Cómo fue posible que un compatriota de maestros del humanismo como Goethe, Beethoven, Lessing, Hegel, Dürer, Kant, Engels y Marx, llegase a estar tan ciego por el antisemitismo al punto de no ser capaz de reconocer, en un judío, a un semejante, a un hombre tal como él, a un ser dotado, en principio, de la misma riqueza de potencialidades humanas?

La eclosión del nazismo en Alemania tuvo, ciertamente, características muy propias, y no todas las manifestacio-

nes de deshumanidad del régimen hitleriano pueden ser encontradas a escala mundial. Pero, cierto es que la deshumanidad, aún en su forma extrema, no es prerrogativa exclusiva de la Alemania de Hitler. Esta se presenta un poco en todo lugar, aflora aquí, se concentra más allá, y nos amenaza a todos, contemporáneos, independientemente del continente en que nos hallemos.

Los norteamericanos se enorgullecen, por ejemplo, del respeto con el que hicieron cercar su Corte Suprema, del carácter liberal democrático con que los juristas de la Corte Suprema toman ciertas decisiones en defensa de las garantías y derechos individuales. En tanto, es en los Estados Unidos que se forma el más peligroso monstruo de la época actual, el “complejo industrial-militar”, descrito por el periodista Fred J. Cook en su libro *El Estado Militarista*,¹ mecanismo que sobrepone su sed de poder y de lucros a la libertad de los individuos. Además de ello, en los Estados Unidos existen permanentemente millones de desempleados, constituyendo un “ejército de reserva” para la industria capitalista. Y es en el sur de los Estados Unidos donde los negros son humillados, perseguidos, segregados y hasta asesinados *por ser negros*.

Por otro lado, no se podría decir, con simplismo, que estas manifestaciones de deshumanidad sean subproductos del capitalismo que desaparecen luego de que el poder económico y político pasa de las manos de los capitalistas a las manos de los trabajadores asalariados, a las manos de los representantes de la clase obrera, puesto que la experiencia de la historia contemporánea nos muestra que en los Estados socialistas, las manifestaciones de la deshumanidad no cesan y pueden, inclusive, asumir tintes aún más repugnantes que de aquellos propios de la vida social de ciertos países capitalistas.

1 *O Estado militarista*, Fred J. COOK, ed. Civilizacao Brasileira, Río de Janeiro.

La ocurrencia de las arbitrariedades, de la violencia y del terror bajo el estalinismo, revela el singular desaprecio por la humanidad concreta de los individuos. ¿Cómo fue posible que una estructura socioeconómica inspirada por un humanismo democrático tan avanzado llegase a traer consigo formas de represión política tan retrógradas, tan antidemocráticas y tan inhumanas?

El caso de los Estados Unidos de América del Norte y el caso de la Unión Soviética nos llaman la atención respecto al hecho que, hallándose el mundo dividido en dos campos, liderados por estos dos Estados (y haciendo abstracción aquí del llamado tercer mundo, esto es, de las naciones subdesarrolladas que procuran no vincularse a ningún bloque político-militar), existiendo una experiencia nueva, que es el socialismo, de cara a una experiencia más antigua, que es la del capitalismo, no encontramos de un lado el monopolio de la humanidad y de otro, el monopolio de la deshumanidad.

El choque del socialismo con el capitalismo no es el conflicto dualista absoluto de los *buenos* contra los *malos*. Por eso mismo, no consideramos que la mera adhesión a una perspectiva socialista pueda proporcionar una *buena conciencia* a quien quiera que sea, si no se trata de una persona honesta, familiarizada con los aspectos más trágicos de la realidad de nuestro tiempo.

El dualismo absoluto, además de deformar la realidad en su complejidad, impidiendo una efectiva comprensión, estimula los procedimientos de intolerancia. Y la intolerancia, en una época en que actos impensados pueden precipitar una Tercera Guerra Mundial, la guerra atómica, es algo que puede llevarnos a todos al exterminio colectivo de la humanidad.

Es claro, por consiguiente, que no podemos desinteresarnos de las formas en que se manifiesta hoy la intolerancia. Y es claro que el combate eficiente a la intolerancia

no puede establecerse en términos pasionales, irracionales o... intolerantes. Es un combate que presupone la reflexión, la comprensión madura y realista de las dificultades a ser enfrentadas; un combate que presupone una clara conciencia de la naturaleza de las cuestiones subyacentes a los episodios históricos en que la intolerancia y el fanatismo se manifiestan.

La formación de una conciencia bien provista para comprender todas las cuestiones afloradas en la superficie y para comprender las relaciones entre humanización y deshumanización exige un estudio profundo de la evolución histórica concreta de la humanidad, un estudio de las condiciones en que el ser humano se ha desarrollado, de las condiciones en las que el hombre ha procurado subyugar la naturaleza y organizar su vida en sociedad.

Un estudio de este tipo –un estudio de la historia de la humanidad, hecho con seriedad– involucra estudios conexos de problemas científicos y filosóficos.

El presente trabajo fue escrito con la ambición de contribuir al estudio de una de las cuestiones filosóficas básicas para la adquisición de los conocimientos necesarios al análisis de aquellas cuestiones cruciales del mundo contemporáneo. El mismo no pretende, ni remotamente, suplir la falta de estudios histórico-concretos, de estudios políticos, económicos, sociológicos, científicos en general, o aún suplir la falta de estudios filosóficos más amplios y más profundos.

La intención con que este trabajo fue elaborado, no es otra sino la de contribuir a los estudios arriba referidos, colaborar a su realización. Al elaborar nuestro estudio, tuvimos la idea de que este se justificaría en cuanto ayudase a proporcionar una visión más clara de uno de los conceptos que nos parece más apropiado al entendimiento del mundo actual: el concepto de *alienación*.

Estamos convencidos de que, bien comprendido, el concepto de *alienación* puede servir de base a un conjunto de herramientas conceptuales notablemente fecundas y aptas para dar cuenta de algunos de los problemas centrales del siglo XX.

Por otro lado, la utilización del concepto de *alienación* requiere, desde luego, un esclarecimiento previo respecto de la acepción con la que éste será utilizado. Aún en un ensayo que pretenda someter el concepto a estudio, será necesario precisar *cuál es el concepto de alienación que estará siendo examinado*.

El concepto de *alienación*, como todos los conceptos, tiene su historia. A lo largo de esa historia, podemos admitir la existencia de diversos conceptos de *alienación*, con diferentes acepciones, conceptos que se fueron formando unos a partir de otros, lo posterior modificando lo anterior, oponiéndose a ello.

Podíamos, ciertamente, haber intentado analizar individualmente cada uno de esos conceptos, con la acepción que les era específica, intentando elaborar así una especie de *historia del concepto de alienación*. Preferimos, sin embargo, otro camino que consideramos atiende mejor a las exigencias inmediatas del presente: procuramos concentrar nuestro examen del concepto considerándolo *tal como es utilizado hoy*, es decir, preferimos fijar nuestra atención sobre las cuestiones conexas a la *acepción actual del concepto*.

Esta opción de cierto modo simplificó nuestro trabajo, en cuanto no parece haber duda respecto a que es el *concepto marxista de alienación*, aquél que circula hoy como *el concepto de alienación por excelencia*, esto es, aquél que constituye la moneda corriente en el cuadro general de la cultura moderna.

¿Actualmente, quién se sirve del concepto fitcheano o schellingneano de *alienación*? Tal vez algún profesor aca-

démico lo haga en monografías eruditas, pero tal utilización no alcanza mayor repercusión cultural.

Además de ello, la *alienación* en Schelling y en Fichte es un concepto episódico que no asume importancia fundamental dentro de las concepciones del mundo de aquellos dos pensadores. Como Lukács demostró en su estudio sobre *El joven Hegel*,² es en Hegel -especialmente en la *Fenomenología del espíritu*³- que la *alienación* aparece como concepto situado en el centro de todo un sistema teórico.

Lukács muestra, incluso, que el concepto de *alienación* que Hegel utiliza, proviene de fuentes diversas: de un lado, representa la recuperación de temas de la llamada “teología negativa”, temas gnósticos, recibidos a través de Jacob Boehme, según los cuales la creación del mundo habría resultado de la *alienación* de Dios (Dios –bueno- se habría *alienado* en un mundo malo, despedazándose a sí mismo en una trágica aventura); de otro lado, es la transposición a la filosofía alemana de la *alienation* inglesa, esto es, de la expresión con que los economistas clásicos (Adam Smith, Ricardo) designan la transferencia de la posesión de una mercancía. Una tercera fuente, incluso (haciendo abstracción de la fuente filosófica inmediata, esto es, las conceptualizaciones de Schelling y Fichte), y de la mayor importancia, fue la concepción iusnaturalista del *contrato social*, según la cual los individuos habrían sido llevados a aceptar la pérdida de la libertad que poseían en su *estado de naturaleza* (alienándose así de esta libertad) a cambio

2 *Il giovane Hegel*, G. LUKÁCS, trad. Renato Solmi, ed. Einaudi, Italia. [*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. España: Ediciones Grijalbo, 1970]

3 *La phénoménologie de l'esprit*, G. HEGEL, trad. Hypollite, ed. Aubier, Paris. [*Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966]

de las garantías comunitarias derivadas del *contrato social* (Cf. *El contrato social*,¹ Rousseau).

El concepto hegeliano de *alienación* es el legítimo padre del concepto marxista. Y el concepto marxista, su descendiente inmediato, aunque tuviese que desarrollarse en oposición a él, sólo puede superarlo integrando a sí todos los elementos vivos del concepto hegeliano.

El concepto hegeliano de *alienación* se halla estructuralmente comprometido con el sistema idealista de Hegel: la *alienación* aparece como fenómeno surgido en la conciencia y a ser suprimido exclusivamente en la conciencia y por la conciencia (Cf. Lukács, *El joven Hegel*). Hegel confunde la *alienación* histórica concreta con una *alienación* que nace con la historia y solamente ha de morir con ella, de manera que *toda objetivación de trabajo humano, toda exteriorización humana, independientemente de las condiciones materiales en que pueda realizarse, le aparece como alienación*. Marx observa que la *alienación* en la interpretación de Hegel aparece menos como una *alienación del hombre concreto*, que como la *alienación de una fantástica y abstracta autoconciencia humana*. Hegel no pudo superar las limitaciones de una perspectiva de clase aún burguesa y, por ello, no percibió las posibilidades históricas del trabajo material humano. Marx no podía recuperar el concepto hegeliano de *alienación* tal como lo halló.

Por otro lado, aunque estuviese estructuralmente comprometido con el sistema idealista de Hegel, el concepto hegeliano de *alienación* era *imprescindible* a la elaboración de Marx de la teoría del materialismo histórico, esto es, era *imprescindible* a la elaboración de la interpretación marxista de la historia.

Con el concepto hegeliano de *alienación* sucedía algo parecido a lo que aconteció con el método dialéctico utiliza-

1 *O contrato social*, J. J. ROUSSEAU, trad. Antônio P. Machado, ed. Publicações Brasil, San Pablo. [*El contrato social*. España: Taurus, 2012]

do por Hegel: en Hegel, la dialéctica estaba cabeza abajo; para poder utilizarla, Marx necesitó recolocarla sobre sus propios pies. Para poder utilizar el concepto de *alienación*, Marx precisó arrancarlo de los cuadros de la filosofía hegeliana, necesitó liberarlo de la acepción metafísica que asumió dentro de aquellos, descomponiéndolo, recomponiéndolo, y atribuyéndole nuevo contenido y dándole nuevas dimensiones.

El resultado de la crítica del concepto hegeliano de *alienación* por parte de Marx fue la elaboración de un nuevo concepto de *alienación*. Pero así como Hegel, al rechazar los aspectos insatisfactorios de las concepciones de Fichte y de Schelling, supiera aprovechar de ellos los aspectos positivos e incorporar tales aspectos a su propio sistema, también Marx incorporó y asimiló críticamente a su propio concepto de *alienación*, lo que había de vivo, de concreto, de metodológicamente justo en el examen de la *alienación* realizado por Hegel. Más aún: puede decirse que, para poder superar a Hegel, Marx se vio obligado a utilizar en esta superación, las conquistas básicas que debía al propio método hegeliano. Lo que significa que Marx, superando a Hegel, fue, sin dudas, más profundamente dialéctico (es decir, más profundamente hegeliano) que todos los discípulos de Hegel que se mantuvieron en las posiciones comprometidas con el sistema idealista del maestro.

De ello resultó una situación bastante peculiar: *el concepto hegeliano de alienación cedió su lugar al concepto marxista*. Y los neo-hegelianos que se basaron en posiciones ortodoxamente hegelianas contra Marx, se revelaron defensores ineptos o extraordinariamente poco imbuidos del concepto *puramente* hegeliano de *alienación*. Unos manifestaron una pronunciada tendencia al abandono del concepto, dándole cada vez menos atención y concentrándose en la defensa de otras formulaciones del edificio hegeliano. Otros se permitieron *moderar* el concepto

hegeliano con aspectos del concepto marxista, llegando a lidiar con un producto híbrido, mal definido, injertado a la fuerza en el sistema idealista íntegro que Hegel legara a la posteridad y que la posteridad fuera desmontando. Otros, incluso, abandonaron resueltamente los caminos del maestro: mantuvieron de pie la fachada respetable de la arquitectura conservadora del constructo, pero subvirtieron completamente la disposición de las estructuras interiores, cambiando el concepto hegeliano de *alienación* por un nuevo concepto de alienación, adaptado a prisas para la conciliación con posiciones místicas, irracionalistas, un concepto impregnado de religiosidad y de *inmediatez*, un concepto que suprime las mediaciones a través de las cuales, en la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia humana se eleva a lo universal y coloca en el lugar de estas mediaciones y en el lugar del proceso racional, las *revelaciones*, las *intuiciones*, que Hegel rechazara.

Tenemos, entonces, en oposición culturalmente significativa a Marx: los pretendidos hegelianos que se *desinteresaron* por los problemas de la *alienación*, o filósofos que, aún diciéndose discípulos de Hegel, cambiaron el concepto hegeliano de *alienación*, por un concepto *existencialista*, cuando no por un equivalente tosco del concepto marxista.

Junto a estos, otros pensadores deben ser referidos en nuestra introducción: los pensadores actuales que nunca se pretendieron hegelianos y que buscan incorporar el concepto marxista de *alienación* a otra perspectiva no marxista. Se ubican aquí, según sabemos, dos escritores franceses, si bien a partir de distintos senderos, ambos de tradición cristiana: Claude Cuénot² y Joseph Gabel.³ Gabel utiliza el concepto marxista de *alienación* combinán-

2 *Teilhard y el marxismo*, C. CUÉNOT, ponencia elaborada en la École Normale Supérieure, París, febrero de 1962. Copia cedida por el autor.

3 *Critique* n° 78, revista, artículo "Kafka, romancier de l'alienation" por J. GABEL, París, 1953.

dolo con elementos de bergsonismo y de teorías psiquiátricas. Y Cuénot, estudia la inserción del concepto marxista de *alienación* en la concepción de la *energía humana* del padre P. Teilhard de Chardin, en un esquema que llevaría a caracterizar la *alienación* fundamentalmente como un *desperdicio de la energía humana creadora*.

En cualquiera de las hipótesis, el concepto marxista de *alienación* continúa apareciendo en posición central, cuando se trata el tema en la cultura moderna. Sea para rebatirlo o para *corregirlo*, sea para servirse de él en otro contexto distinto a aquél en que fue originalmente elaborado, los filósofos determinan sus respectivas posiciones y sus respectivos conceptos *en función del concepto marxista*.

Por eso, exactamente, nos pareció justificado un estudio específico del concepto marxista de *alienación*. El hecho de que los filósofos no marxistas, cuando examinan el tema, determinan en la práctica sus respectivas posiciones en función del concepto marxista, implica que éstos reconocen, ciertamente, su vitalidad y sólo pretenden superarlo *asimilándolo* (en aquello en que lo encuentren válido) a sus respectivos puntos de vista. De modo que no renunciamos a la ambición de realizar en nuestro estudio particular del concepto marxista, un trabajo útil también para los no marxistas.

Dicho esto, consideramos oportuno pasar directamente al asunto propuesto. No sin antes apelar a la benevolencia del lector respecto de una deficiencia que no pudimos superar en nuestro trabajo, y que, desde luego, reconocemos: al renunciar al abordaje de una *historia del concepto de alienación* y fijar nuestra atención en los problemas asociados exclusivamente al *concepto marxista de alienación*, es cierto que minimizamos el estudio por la delimitación restrictiva de la materia a ser abordada; aún así, por otro lado, renunciamos a la adopción de un esquema de desarrollo histórico-lineal sin solución de continuidad.

Sacrificada la unidad que consideramos espontáneamente con el esquema histórico, no conseguimos encontrar otra unidad tan satisfactoria que nos sirviese en el análisis de las cuestiones de diversa naturaleza que se ligan al estudio específico del concepto marxista de *alienación*. De allí el carácter un tanto “inconexo” que no pudimos suprimir de las consideraciones que los lectores pacientes leerán a continuación.

Leandro Konder
Río de Janeiro, 1965

PRIMERA PARTE

ALIENACIÓN E HISTORIA

1

Fue en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*,⁴ redactados en 1844, pero recién publicados en 1932, que Marx —entonces un joven de 26 años— comenzó a emprender verdaderamente su crítica de la economía política clásica (burguesa) y, paralelamente, esbozó una crítica de la concepción hegeliana de la *alienación*, como parte de su ajuste de cuentas con Hegel. Fue entonces, en esa crítica a la formulación hegeliana, que Marx expuso, en rápidos, pero profundos trazos, su propia interpretación del fenómeno.

Como los *Manuscritos* arriba referidos sólo fueron publicados, conforme dijimos, en 1932 (lo que se dio, también con el texto completo de *La ideología alemana*), y como el propio Marx no volvió a tratar la *alienación* en la forma general con la que abordara el tema en los *Manuscritos* y en *La ideología alemana*,⁵ costó a la teoría marxista de la *alienación* tener su importancia reconocida.

Algunos marxistas, incluso, parecen haber llegado a creer que Marx habría abandonado los conceptos de los que se sirviera en sus estudios de juventud, sustituyéndolos por otros, de mayor eficacia científica, ligados a su pensamiento de madurez. Esta es la conclusión defendida,

4 *Manuscriptes économiques et philosophiques de 1844*, K. MARX, trad. Emile Bottigelli, ed. Sociales, Paris. [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Argentina: Ediciones Colihue, 2010]

5 *La ideología alemana*, K. MARX y F. ENGELS, ed. Pueblos Unidos, trad. Wenceslao Roces, Montevideo.

por ejemplo, por el francés Henri Denis, en *Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques*.⁶ Hallamos, con todo, que la misma no hace justicia a la “profunda continuidad”, y que Roger Garaudy, en la misma obra, reconoce como existente en el pensamiento de Marx, a lo largo de su existencia adulta.

No creemos que fuese difícil probar, a través de extensa documentación, que el concepto de *alienación* elaborado en los *Manuscritos de 1844* persiste en el desarrollo posterior de todo el pensamiento de Marx, y subyace en varias de sus categorías. Particularmente, no creemos que fuese difícil demostrar que el “fetichismo de la mercancía” estudiado en *El Capital*,⁷ representa la profundización del examen de un aspecto de la *alienación*, esto es, de la *alienación económica en la sociedad capitalista*.

Sea como fuere, nos vale para constatar que la teoría marxista de la *alienación* se mantuvo abandonada y en general, mantuvo subestimada su importancia por parte de los discípulos de Marx. Sólo muy recientemente, autores marxistas como Garaudy y Lucien Goldmann, vienen animándose a estudiarla más detenidamente.

Henri Lefebvre, en este punto, se anticipó a la generalidad de los pensadores marxistas, dedicando al tema importantes consideraciones contenidas en la introducción escrita para la edición francesa de los *Cuadernos filosóficos*⁸ de Lenin en su libro sobre el *Materialismo dialéctico*.⁹

6 *Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques*, H. DENIS, R. GARAUDY, G. COGNIOT, G. BESSE, éd. Sociales, Paris.

7 *El Capital*, K. MARX, trad. Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México.

8 *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel*, H. LEFEBVRE y N. GUTTERMAN, éd. Gallimard, Paris.

9 *Le materialisme dialectique*, H. LEFEBVRE, éd. Presses Universitaires de France, Paris. [*El materialismo dialéctico*. Argentina: La pléyade, 1971]

La excepción constituida por Georg Lukács, por su parte, es aún más significativa que la de Lefebvre, en tanto que el filósofo húngaro reconoció la importancia del tema inclusive antes de la divulgación de los *Manuscritos de 1844*. En un ensayo titulado *La reification et la conscience du prolétariat*, incluido en el libro *Histoire et conscience de classe*,¹⁰ de 1923, Lukács reconstituyó la teoría marxista de la *alienación* a través de los elementos en que ésta se manifestaba en *El Capital*, en la *Contribución a la crítica de la Economía Política*,¹¹ en la *Miseria de la Filosofía*,¹² en *La sagrada familia*¹³ y en los fragmentos entonces conocidos de *La ideología alemana*. Hecho que, por sí sólo, serviría para confirmar nuestra afirmación acerca de la persistencia del concepto de alienación a lo largo de toda la obra de Marx, del Marx joven al maduro.

Cierto es que Lukács lamenta, actualmente, no haberle sido posible leer los *Manuscritos* de Marx antes de escribir *Historia y conciencia de clase*. Admite que aún subsistían elementos muy pronunciados de hegelianismo en su pensamiento filosófico cuando emprendió, posteriormente, luego de la guerra de 1914-1918, el análisis del tema.

De hecho, en la época, Lukács encaraba el proceso del conocimiento humano como un proceso cuya dialéctica inmanente conducía la realización de la identidad sujeto-objeto, esto es, conducía en la realidad, al *saber absoluto*

10 *Histoire et conscience de classe*, G. LUKÁCS, trad. Kostas Axelos y J. Bois, éd. Minuit, Paris. [*Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Ediciones Razón y Revolución, 2009]

11 *In Oeuvres – I – (Economie)*, K. MARX, trad. Maximilien Rubel, éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. [*Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2000]

12 *Misère de la Philosophie*, K. MARX, éd. Sociales, Paris. [*Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. México: Siglo XXI Editores, 1987]

13 *La sagrada familia*, K. MARX y F. ENGELS, trad. Wenceslao Roces, ed. Grijalbo, México

hegeliano. Esta gnoseología no puede ser conciliada con la gnoseología marxista, según la cual el *saber absoluto* es una concepción desprovista de historicidad concreta. Para los marxistas, lo real, en la infinita riqueza de su movimiento, es irreducible a la conciencia como un todo, de modo que la identidad sujeto-objeto nunca podrá ser total y definitiva.

Aún reconociendo la validez de la autocrítica del pensador húngaro, con todo, no debemos, de manera alguna, subestimar la importancia de su recolocación en el orden del día, de ciertos temas de la obra del joven Marx que habían quedado más o menos olvidados.

Así – y a pesar de la discrepancia de perspectivas ya referida – nos parece oír un eco del pensamiento del joven Marx de los *Manuscritos de 1844* en aquello que Lukács escribió en algunos pasajes de *Historia y conciencia de clase* respecto del fenómeno de la reificación: “En este fenómeno estructural fundamental, es preciso retener, antes de todo, que este hace que al hombre se oponga su propia actividad, su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él, como algo que lo domina a través de leyes propias, extrañas al hombre”. En esta misma línea de interpretación, Lukács procura constantemente caracterizar la *reificación* como un proceso mediante el cual una determinada relación concreta entre hombres, es disimulada por una “objetividad ilusoria” y asume la forma de “cosa” (“cosa”, en latín es *res*: de allí, *reificación*).

En el curso de este estudio, tendremos ocasión de recorrer las observaciones del joven Lukács (el Lukács de 1922) que nos posibilitarán, tal vez, una visión más clara de cómo coinciden bastante la *reificación* lukácsiana y el concepto de *alienación* utilizado por el propio Marx, para quien, aquello que es creación del hombre se distancia (*aliena*) de él, se le torna extraño, se vuelve contra él.

En la acepción marxista, por consiguiente, la *alienación* es un fenómeno que debe ser entendido a partir de la actividad creadora del hombre, en las condiciones en que ésta se procesa. Debe ser entendido, sobre todo, a partir de aquella actividad que distingue al hombre de todos los otros animales, esto es, de aquella actividad a través de la cual el hombre produce sus medios de vida y se crea a sí mismo: *el trabajo humano*.

Esta concepción del hombre como auto-creación, como ser que se produce a sí mismo por el trabajo humano, es uno de los fundamentos esenciales de la filosofía marxista. El padre Chambre llega a admitir que, a partir de ella, no hay cómo dejar de aceptar la teoría marxista de la lucha de clases: “si el hombre fuese sólo actividad creadora y productora de sí mismo y del mundo que lo circunda, es cierto que toda apropiación privada sería fuente de violencia y dominación del hombre sobre el hombre” (*De Marx a Mao Tse-tung*).¹⁴ Para un cristiano, como Chambre, la idea de que el hombre se hace a sí mismo y humaniza al mundo por el trabajo, eliminando toda trascendencia y reduciendo el hombre a la historia, termina sacrificando la espiritualidad, rebajándola a la condición animal. Progresivamente, el cristiano ve en la autosuficiencia del hombre (tal como los marxistas la conciben) una manifestación del pecado del orgullo.

Sin embargo, volviendo a la concepción marxista del trabajo humano, veamos cómo el propio Marx coloca la cuestión: “Sin duda, también el animal produce —escribe Marx en los *Manuscritos de 1844*. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, el castor, la hormiga, etc., sólo que únicamente produce lo que necesita inmediatamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras

14 *De Marx a Mao Tse-tung*, H. CHAMBRE, trad. Henrique Cândido de Lima Vaz S. J., ed. Duas Cidades, San Pablo. [*De Marx a Mao Tse-tung*. España: Tecnos, 1965]

que el hombre produce también libre de necesidad física, y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad”.

En *El capital*, esta observación acerca de la especificidad humana del trabajo del hombre, es retomada: “una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente”.

Siendo el trabajo humano la actividad a través de la cual el hombre se produce a sí mismo, siendo la actividad productiva del hombre una actividad *humanizadora por naturaleza*, Marx se preocupó en saber por qué y cómo se habían creado las condiciones por las cuales el trabajo, condición natural para la realización del hombre, llegó a convertirse en su aficción.

¿Cómo fue posible que el trabajo productivo, del cual resultaron todas las inestimables conquistas tecnológicas en que se basa el funcionamiento del mundo contemporáneo, haya llegado a presentarse ante el trabajador —precisamente delante del trabajador— como “una actividad que es sufrimiento, una fuerza que es impotencia, una procreación que es castración?” (*Manuscritos*) ¿Cómo fue posible que la realización del trabajo surgiese, al final, en la economía política, como desrealización del operario? (*ídem*).

En un primer momento, Marx constata la *alienación* del trabajo en relación al trabajador. Verifica que en una sociedad abocada a la producción de mercancías, se manifiesta una escisión entre el producto y el productor; y el mundo del producto —de la mercancía— pasa a imponer sus exigencias y sus *valores* al mundo de los productores. “El

trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas” (*Manuscritos*).

“La enajenación del trabajador en su producto significa no sólo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino también que el trabajo existe fuera de él, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él” (*Manuscritos*).

Más adelante, Marx se pregunta por qué el producto del trabajo se *aliena* del trabajador y concluye en que ello ocurre porque tal producto, antes incluso de la realización del trabajo, pertenece a otro que no es trabajador. Y ello lo lleva a considerar el sistema de propiedad que promueve la desapropiación del trabajador en relación al producto del trabajo.

Finalmente, del examen de las formas de organización social basadas en la propiedad privada y en el sistema de producción de *mercancías*, Marx concluye en que “todo lo que se le aparece al trabajador como *actividad de la alienación*, aparece en el no trabajador como *estado de la alienación*” (*Manuscritos*), de modo que la *alienación*, dentro de una sociedad dividida en clases, acaba por alcanzar a todos los individuos que la componen, tanto a explotados como a explotadores.

Para profundizar su examen, Marx emprendió la exhaustiva investigación de *El Capital*.

Marx estaba seguro de haber encontrado en la *alienación* económica la raíz del fenómeno global de la *alienación*. Él sabía que, antes de poder hacer política, ciencia, religión, etc., los hombres precisan comer, beber, vestir y tener un techo donde habitar. Sabía que, antes del trabajo intelectual típico, el hombre debe realizar el trabajo material del cual depende su subsistencia.

Jamás se le ocurrió, por ello, *reducir* el fenómeno de la *alienación*, en sus múltiples formas, aspectos y dimensiones, a la *alienación económica*, tal como jamás se le ocurrió reducir todo el trabajo humano, al trabajo *directamente* empeñado en la producción económica.

La pluridimensionalidad es fundamental en la *alienación*, según perciben al respecto los marxistas. Es esto lo que el padre Calvez parece no haber comprendido cuando, en su obra *El pensamiento de Karl Marx*,¹⁵ estudia la teoría marxista de la *alienación*, en base a un esquema *reduccionista*, fundado en la siguiente convicción: “Las categorías se encadenan lógicamente y se suponen unas a otras por la reducción sucesiva de las diversas alienaciones, desde la alienación religiosa hasta la alienación económica”. Con tal esquema, la *alienación económica* se vuelve la causa exclusiva a partir de la cual las *alienaciones ideológicas* no pasarían de meros efectos, subproductos, consecuencias inertes y sin vida propia.

También por autores marxistas, salvo engaño de nuestra parte, este punto —concerniente a la pluridimensionalidad de la *alienación*— no ha sido comprendido con claridad. No es que se niegue a la *alienación* una forma política, una forma religiosa, una forma filosófica, etc. Sino que, lo que ocurre en algunos casos, es que el mecanismo de las *alienaciones* extraeconómicas aparece, en los análisis de ciertos marxistas, como un mecanismo epifenoménico: los movimientos en que se consubstancian las *alienaciones ideológicas* se presentan como destituidos de aquella autonomía relativa a la que se liga la especificidad de esas alienaciones.

15 *La pensée de Karl Marx*, J. Yves CALVEZ. Ed. Du Seuil, Paris. Edición en portugués (2 volúmenes) por Livraria Tavares Martins, trad. Agostinho Veloso. [*El pensamiento de Carlos Marx*. España: Taurus, 1962]

Este equívoco trae como consecuencia una subestimación del estudio de las formas particulares que revisten las *alienaciones ideológicas*.

El propio Roger Garaudy parece haber sido alcanzado por esta subestimación. En su libro *Humanisme marxiste*,¹⁶ el autor admite con claridad: “No podemos conformarnos con la identificación pura y simple entre *alienación* y *fetichismo de la mercancía*. El primer término posee mayor extensión que el segundo: existe una *alienación* religiosa, política, ideológica, etc., mientras el *fetichismo de la mercancía* corresponde simplemente a una forma de *alienación*: la *alienación económica*”.

De esta forma, cuando se dispone a abordar con mayor extensión el tema de la *alienación*, en un alentado ensayo incluido en el libro que acabamos de citar, el autor francés se limita a recorrer el camino seguro ya construido por Marx en *El capital*: escribe solamente acerca de la *alienación en la sociedad capitalista*.

En tiempos en que el marxismo era el instrumento teórico de defensa del primer y aún único Estado proletario, sometido al cerco implacable de los poderosos Estados del sistema capitalista, la extrema cautela en la elaboración doctrinaria por parte de los marxistas tuvo su razón de ser. Pero hoy prácticamente desapareció el peligro de que, en sus primeras conquistas, el socialismo revolucionario sea destruido por la represión.

El desarrollo creador del marxismo, en las condiciones actuales, requiere de los marxistas una actitud menos prudente y una disposición más osada. Es preciso aprovechar las investigaciones realizadas en los dominios de la infraestructura de la *alienación*, es decir, en el plano de la *alienación económica*, para utilizar los resultados allí obtenidos en otro plano, esto es, en la observación

16 *Humanisme Marxiste*, R. GARAUDY, Ed. Sociales, Paris. [*Humanismo marxista*. Argentina: Ediciones Horizonte, 1959]

de las otras formas y aspectos del fenómeno global de la *alienación*.

En la medida en que los marxistas dejaren de realizar estudios realmente esclarecedores, sea respecto de la *alienación política*, o respecto de la *alienación religiosa*, o respecto de la *alienación en las artes*, etc., estarán contribuyendo a que el contenido del concepto marxista de *alienación*, se limite, en el consenso general, a la *alienación económica*. Estarán, por lo tanto, siendo cómplices en la práctica, de aquellos que procuran deliberadamente deformar la conceptualización de Marx y se esfuerzan por reducir el área de significación abarcada por el concepto marxista de *alienación*, con el objetivo evidente de forzar una refutación del marxismo en los términos en que podría ser cómodamente refutado cualquier *economicismo*.

La asimilación del marxismo a una perspectiva *economista* resulta incongruente, desde luego, con la expresión dada por el propio Marx a sus ideas.

Examinando el texto de los *Manuscritos de 1844*, Henri Lefebvre encontró el fenómeno de la *alienación* allí descrito, bajo diversas rúbricas: a) la *alienación* del trabajador reducido a la condición de objeto, por la fuerza extraña que se irgue frente a él en su trabajo; b) la *alienación* de la actividad productora, esto es, del trabajo, que sufre una escisión interna y se subdivide; c) la *alienación* del hombre en relación a la especie humana, la reducción de lo humano a la satisfacción de las necesidades animales, con sacrificio de las necesidades específicamente humanas; d) la *alienación* del hombre en relación a la naturaleza (*Critique de la vie quotidienne, Avant-Propos de la 2eme Édition*).¹⁷

Lo que evidencia, según la expresión de Lefebvre, el “carácter poliscópico” de la *alienación*, tal como Marx la analizara.

De acuerdo con la concepción marxista, la *alienación* resulta de la división del trabajo. Se refiere, por consiguiente, a un fenómeno primordialmente económico. Esta primacía de lo económico no deriva de ninguna ley eterna o de cualquier inmutable mandamiento divino o maldición demoníaca.

Como escribe Vieira Pinto, “las relaciones entre los hombres son mediatizadas por las cosas, y de allí proviene la posibilidad de que el dominio de un pequeño grupo sobre extensas masas, se ejerza mediante la posesión, por parte de este grupo, de objetos, por ejemplo, las máquinas

17 *Critique de la vie quotidienne*, H. LEFEBVRE, Ed. L'Arche, Paris, 1° vol: 1958. 2° vol.: 1961.

de producción industrial, que afectan vitalmente la existencia de las masas” (*Consciência e realidade nacional*,¹⁸ tomo II). Sucede, por ello, que lo que aquí está dado es sólo una posibilidad que sólo se concretiza dentro de determinadas condiciones históricas.

No casualmente un marxista como Gramsci, llegó a defender la tesis de que en la expresión “materialismo histórico” el acento debe recaer sobre el segundo término y no sobre el primero... Adoptada la sugerencia gramsciana, quedaría enfatizado el carácter de “historicismo absoluto” del marxismo.

El *materialismo histórico* es constatativo y no normativo. No prescribe la primacía de lo económico de una vez y para siempre; se limita a tornar inteligible la primacía de lo económico tal como ella viene ocurriendo hasta nuestros días y tal como se manifiesta en la realidad presente.

Los hombres no están inapelablemente condenados a vivir bajo la primacía de lo económico. De lo contrario, no tendría sentido el “salto del reino de la necesidad, al reino de la libertad” al que se refieren Marx y Engels, cuando pretenden caracterizar el fin de la prehistoria de la humanidad y el acceso a una sociedad comunista.

Lo que ha permitido que la vida social, de uno u otro modo, venga girando siempre, a través de la historia, en torno de la economía —lo que ha hecho que la economía venga siendo siempre “la espina dorsal de la sociedad”, es aquello a lo que Sartre, en su *Critique de la raison dialectique*,¹⁹ denomina *rareté*: la pobreza en que aún se encuentra el desarrollo de la dominación del hombre sobre su mundo. El relativo atraso, aún no superado por la humanidad como un todo. El desfase que aún subsiste

18 *Consciência e realidade nacional*, Á. VIEIRA PINTO. Ed. Iseb, Rio de Janeiro.

19 *Critique de la raison dialectique*, J. P. SARTRE. Ed. Gallimard, Paris. [*Crítica de la razón dialéctica*. Argentina: Losada, 2004]

entre las riquezas controladas por los hombres y las exigencias colocadas para un disfrute seguro, verdaderamente humano y general.

“En el curso de toda la historia pasada –afirma Lucien Goldmann– sea a causa de la indigencia de las sociedades primitivas, o por causa de la división en clases de las sociedades ulteriores, los hombres fueron obligados a consagrar la mayor parte de sus actividades, a resolver los problemas concernientes a la producción y a la distribución de las riquezas materiales, esto es, los problemas habitualmente llamados problemas económicos” (*Recherches dialectiques*).²⁰

Dentro del cuadro de *pobreza* en que viene desarrollándose la historia de la humanidad, la prioridad biológica de la satisfacción de las necesidades materiales en relación a la satisfacción de las llamadas necesidades espirituales, tiene su réplica, en la vida social, en la subordinación (no absoluta, sino real) de las superestructuras ideológicas a la infraestructura económica.

El método dialéctico aplicado a la historia de la humanidad por Marx y Engels, lleva a la constatación de que, en el movimiento de la historia, tal como viene siendo realizado por los hombres, se manifiesta una lógica interna, un encadenamiento necesario en la sucesión de las grandes transformaciones.

La necesidad histórica, en tanto, no es, ni nunca fue, una fuerza *independiente* de la voluntad de los hombres. Los hombres -los individuos– actúan, cada uno, persiguiendo sus propios fines. Aún así, en cuanto alcanzan repercusión en la historia, las acciones individuales no son puramente casuales, arbitrarias, porque parten de desafíos concretos, objetivos, colocados por la situación material en que viven

20 *Recherches dialectiques*, L. GOLDMANN. Ed. Gallimard, Paris. [*Investigaciones dialécticas*. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1962]

los hombres de cada época, de cada pueblo, de cada clase social.

“Es innecesario añadir que los hombres —escribe Marx en una carta a Paul Annenkov— no son libres de escoger sus fuerzas productivas —base toda la historia—, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. El simple hecho de que cada generación posterior se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por las generaciones precedentes, que le sirven de materia prima para la nueva producción, crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad”.

Cada generación encuentra, legada por la generación anterior, determinada estructura social organizada, determinado estatuto de propiedad, determinadas relaciones sociales de producción. Encuentra, igualmente, determinadas fuerzas sociales productivas, desarrolladas hasta un cierto punto que fue alcanzado en el tiempo de la generación precedente. Le corresponde, como tarea de vital importancia, proseguir en el desarrollo de las fuerzas sociales productivas, a fin de asegurar mejores condiciones materiales de existencia y llevar adelante el progreso tecnológico, la dominación de la naturaleza por la humanidad.

Ocurre, sin embargo, que el desarrollo de las fuerzas sociales productivas no supone, por sí, una evolución automática de las formas de organización social y de las relaciones sociales de producción instituidas en base a un determinado estatuto de propiedad. Para una mejor defensa de sus privilegios de propietarios, a partir de cierto momento (cuando las relaciones de producción vigentes ya no suponen una atención eficaz a las exigencias creadas por el desarrollo de las fuerzas sociales productivas), los beneficiarios de este determinado estatuto de propiedad comienzan a actuar de manera antiprogresista. Y entran

en choque con las clases y sectores sociales más directamente interesados en el progreso.

Ingresamos así en una fase de crisis institucional, en que se manifiesta un poderoso conflicto de intereses entre propietarios y no propietarios. O, para ser más exacto, entre beneficiarios de una determinada forma de propiedad y no beneficiarios, explotados.

Es a este fenómeno al que se refería el ex-presidente de EE. UU., James Madison, cuando escribía; “Propietarios y no propietarios siempre formaron intereses diferentes dentro de la sociedad” (*The federalist*, N° 10, 1787, citado por Ossowski en *Class structure in the social consciousness*).²¹

Es el fenómeno de la lucha de clases. No se trata de una invención de Marx y Engels: estos se limitaron a formular principios generales a partir de la interpretación de los hechos en que el fenómeno se presentaba, hechos que, en sí, ya habían sido registrados por otros autores (como por ejemplo, Babeuf).

La interpretación marxista de la lucha de clases, con todo, es la primera que explica el fenómeno en sus dimensiones reales; gracias a ella, estamos en condiciones de comprender que, dentro de una sociedad dividida en clases, “la práctica individual, hagamos lo que hagamos, realiza en cada uno el ser de la clase” (Sartre, *Critique de la raison dialectique*). Gracias a ella, podemos afirmar que, “cada vez que se trata de hallar la infraestructura de una filosofía, de una corriente literaria o artística, llegamos, no a una generación, a una nación o a una fe, sino a una clase social y a sus relaciones con la sociedad” (Lucien Goldmann, *Sciences humaines et Philosophie*).²²

21 *Class structure in the social consciousness*, S. OSSOWSKI, Routledge & Kegan Paul, London. Edición en portugués por Ed. Zahar, Rio de Janeiro. [*Estructura de clase y conciencia social*. España: Península, 1969]

22 *Sciences humaines et Philosophie*, L. GOLDMANN, Ed. Presses Universitaires de France, Paris. [*Las ciencias humanas y la filosofía*. Argenti-

A partir de la convicción de que *el ser condiciona el pensar*, Marx y Engels consideraron la extraordinaria importancia de la manera de ser, condicionada por el tipo particular de inserción del individuo dentro de la estructura social, que es su pertenencia a una determinada clase social. Es evidente que Marx y Engels —como pensadores dialécticos que eran— jamás concibieron las relaciones entre el ser y el pensar como relaciones de causa-efecto puramente unívocas, y sí como interacciones (la anterioridad del ser en relación al pensar, debiendo ser encarada como un *momento*, como un hecho histórico concreto, y no como una ley metafísica). Es también evidente que Marx y Engels no pretendieron reducir la riqueza de la psicología individual y la autonomía del movimiento de la conciencia a un prototipo abstracto de conciencia de clase.

Les cupo, por ello, asestar un auténtico golpe letal a los análisis que suponían posible captar lo fundamental de una *mentalidad*, sea en el caso de un individuo, sea en el caso de una colectividad, sin partir del estudio de su relación esencial con las condiciones concretas en que vive el individuo o la colectividad determinada.

Muñidos del instrumental conceptual elaborado por el marxismo, sabemos que, si queremos comprender las concepciones filosóficas de las sociedades antiguas, cuyo sistema de producción era basado en la esclavitud, no podemos detenernos en el estudio de los textos de los filósofos (aunque tal estudio sea imprescindible), sino que precisaremos reconstruir el cuadro general de la vida material que estos tenían y establecer la ligazón existente entre las ideas y el uso social que les era dado; precisaremos investigar las relaciones que se manifestaban, en la práctica, entre las tesis filosóficas y las clases interesadas en obstaculizar la transformación de la estructura social existente, de un

na: Nueva Visión, 1972]

lado , o las clases empeñadas en esta transformación, de otro.

Ejemplificando: en el caso de la cultura griega del siglo V A. C., necesitaremos investigar las relaciones existentes entre las ideas de Platón y los intereses de la nobleza feudal conservadora; las relaciones existentes entre el materialismo de Demócrito y la burguesía comercial progresista (los esclavos, como es sabido, por fuerza de las condiciones a las que estaban reducidos, no tuvieron expresión ideológica propia).

Con ello, no estaremos *reduciendo* la filosofía de Platón a su contenido más estrictamente político (aunque algunos autores marxistas incurran en tal equívoco), sino que estaremos arrojando nueva luz sobre el *background* en que fueron emprendidas las construcciones platónicas.

De cualquier modo, tanto en el caso de Platón, en el siglo V A. C., como en el caso de otros grandes filósofos, de otros siglos, verificamos que ya no podemos profundizar nuestra comprensión de las ideas y concepciones generales si nos mantenemos exclusivamente en el terreno filosófico: la elaboración de las teorías, por más abstractas que sean, es una actividad que posee íntima conexión con otros aspectos de la actividad global humana, esto es, con la actividad económica, política y mundana, en general.

Así, en toda actividad humana, a lo largo de la historia, constatamos la presencia y los efectos de que aquello que Lucien Goldmann tituló como “perspectiva parcial inestable” (*Le Dieu caché*)²³ — la presencia limitadora de una conciencia de clase condenada a no poder ser auténticamente universal (porque precisamente es una conciencia *de clase*). El ser de clase, como un modo de ser particular, presenta aspectos de oposición al ser universal humano.

23 *Le Dieu caché*, L. GOLDMANN, Ed. Gallimard, Paris. [*El hombre y lo absoluto*. España: Planeta Agostini, 1986]

Llegamos, entonces, a tener delante nuestro la división de la sociedad en clases como problema. Nuestro problema ya no es pura y simplemente el derrumbe de una determinada clase y del sistema social que esta sanciona; nuestro problema es el de la propia existencia de clases sociales, es el de la propia división de la sociedad en clases. ¿Por qué existe tal división? ¿Cómo llegó ésta a producir efectos tan profundos como los que notamos hoy?

De un lado, Nietzsche nos ofrece la visión trágica e irracionalista de una explicación que eterniza la división y sólo nos pide coraje para aceptarla como una situación que jamás podrá ser superada por alguna acción histórica. Escribe Nietzsche: “Una cultura superior sólo puede surgir donde existan dos castas distintas en el seno de la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capacitados para el verdadero disfrute de su ocio. O, para decirlo con palabras más fuertes: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre” (*Voluntad de dominio*).²⁴

La visión nietzscheana, con ello, posee una implicancia política que salta a los ojos: legitimando la división de clases en la teoría, ésta ayuda a mantenerla en la práctica, relegando al descrédito, *a priori*, a cualquier iniciativa en el sentido de darle fin. Con eso, presta valioso servicio a las clases dominantes.

De otro lado, se abre la perspectiva historicista, que nos lleva a ver la realidad como un proceso que en nada permanece estático —un permanente proceso de transformación de todas las cosas.

La adhesión a esta perspectiva nos protege de la *alienación* que supondría dar cobertura a los intereses de las clases conservadoras, empeñadas en mantener inalterada

24 *Capacidad de potencia*, F. NIETZSCHE, Ed. Livraria do Globo, Porto Alegre, trad. Mario Ferreira dos Santos. [*La voluntad de dominio*. Argentina: Aguilar, 1951]

la situación de la que son beneficiarias, bajo la ilusión de estar sirviendo únicamente a la ciencia.

Es una adhesión que nos obliga, entonces, a realizar un esfuerzo en el sentido de analizar concretamente las condiciones en que se generaron los fenómenos puestos delante nuestro. Que nos obliga, en el caso del que estamos tratando, a una consideración de los orígenes históricos de la división de la sociedad en clases sociales. O, más exactamente. A una consideración del origen histórico de *alienación*.

Se sabe hoy que, en la mejor de las hipótesis, el período abarcado por la historia escrita de la humanidad no pasa de una centésima parte de la historia de la humanidad propiamente dicha, esto es, del tiempo de existencia del hombre en el planeta. La mayor parte de la historia de la humanidad se encuentra aún perdida en una espesa bruma; no se encuentra al alcance de nuestros conocimientos sino en ínfima proporción.

Durante el período llamado paleolítico (o edad de piedra labrada), al parecer, los hombre vivían en una economía puramente recolectora o predatoria, limitándose a consumir aquello que la naturaleza les ofrecía en estado de cosa lista para el consumo. No existía economía propiamente productora.

Suponen algunos que, del carácter predatorio de la actividad económica resultó una vida de nomadismo para los hombres de entonces, a la vez que les era necesario perseguir la caza en sus migraciones. Desconociendo el cultivo (pues el acto de plantar y cosechar exigía una capacidad de racionalización, un nivel de observación y dominio de la naturaleza no alcanzados en la época), los hombres se veían obligados a abandonar una región, cuando en ella comenzaban a escasear los recursos alimenticios de naturaleza vegetal, no renovados debidamente.

Dado el bajo nivel de productividad del trabajo, esto es, de la técnica mediante la cual el hombre garantiza su subsistencia y se afirma, dominando la naturaleza, no había esclavitud. La explotación del trabajo esclavo era económicamente inviable: lo que un esclavo podía producir, no compensaba los gastos que su propietario precisaría para su manutención y el esfuerzo que supondría vigilarlo.

En tales condiciones, no existirían fuentes de producción susceptibles de apropiación particular. Y no existiendo propiedad privada, no había organización política destinada a protegerla. Según observaciones de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*,²⁵ realizadas en base a los estudios de Morgan (*Ancient society*),²⁶ antes de la formación del Estado como organización política destinada a proteger un determinado estatuto de propiedad particular, los lazos de sangre influían de manera más directa en la organización de la vida en comunidad.

Por otro lado, se cree generalmente que el liderazgo, en los grupos u hordas de seres humanos primitivos, era conquistado mediante una especie de *selección natural* de los más fuertes, de los más hábiles o de los más capaces. La confirmación del líder en su función dependería en todo momento del consenso de los liderados y podría siempre cesar, sin que para ello existiese ningún obstáculo de carácter institucional.

A pesar de los avances realizados por investigaciones en el campo de la arqueología y de las más recientes conclusiones provenientes de la antropología, no tenemos elementos para reconstituir el cuadro de las condiciones concretas en que vivían los hombres del paleolítico, sino de forma muy vaga y fragmentaria. Aún así, podemos afirmar con seguridad que aquellos hombres estaban más próximos a la generalidad de los animales desarrollados que a los hombres de hoy.

¿A partir de qué punto, en su evolución, la conciencia puede ser considerada específicamente humana? ¿En qué momento se habría efectivamente humanizado la conciencia del hombre? Esta es una cuestión difícil de ser respon-

25 *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, F. ENGELS, Ed. Vitória, Rio de Janeiro. [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Argentina: Ediciones Luxemburg, 2007]

26 *La sociedad primitiva*, L. MORGAN, Ed. Lautaro, Buenos Aires.

dida, en el actual estadio alcanzado por el desarrollo de nuestros conocimientos.

El cientista inglés Gordon Childe sugiere que la conquista del dominio del fuego podría ser tomada como el marco decisivo de la humanización del animal-hombre: “Alimentando y apagando el fuego, transportándolo, sirviéndose de él, el hombre estaba dando un paso revolucionario que lo alejaba del comportamiento de los otros animales. Estaba afirmando la humanidad y haciéndose a sí mismo” (*Man makes himself*).²⁷ El dominio del fuego abrió a los hombres posibilidades de desarrollo vedadas a cualquier otra especie animal.

Podemos conjeturar también acerca del lenguaje articulado y de la mayúscula significación de esta conquista. Engels observa que éste ha de haber derivado del propio desarrollo del trabajo. Multiplicando los casos de asistencia mutua y de cooperación necesaria, el desarrollo del trabajo habría creado condiciones en las cuales los hombres tendrían necesidad de decirse alguna cosa; y la elaboración del lenguaje articulado vino a satisfacer esta exigencia. (Cf. *Dialéctica de la naturaleza*).²⁸

Una cosa es cierta: una vez elaborado, el lenguaje articulado a su vez posibilitó el desarrollo mucho mayor del intelecto humano. La utilización del lenguaje articulado ya no permite duda: estamos delante de un ser – el hombre dotado de poder de *reflexión*. Un ser capaz de pensar la naturaleza, y reflexionar sobre ella, esto es, un ser que no pertenece enteramente a la naturaleza, que ya no es enteramente natural, porque precisamente es ya *humano*.

Son inmensas, como dijimos, las dificultades para una reconstitución de las condiciones materiales de vida de los

27 *Man makes himself*, G. CHILDE, The Rationalist Press Association, London.

28 *Dialectique de la nature*, F. ENGELS, trad. Emile Bottigelli, Ed. Sociales, Paris. [*Dialéctica de la naturaleza*. México: Ediciones Grijalbo, 1961]

más antiguos hombres prehistóricos. Hasta ahora, las investigaciones sólo llevaron a resultados (de hecho bastante precarios) en lo que concierne, cuanto mucho, al paleolítico superior. Sobre los *homínidos* de épocas anteriores, lo que sabemos es más bien próximo a nada; disponemos apenas de magros indicios, que permiten, a lo sumo, conclusiones limitadísimas o temerarias.

Dada la dificultad para reconstituir las condiciones de vida de los primitivos, es de imaginar la dificultad para constituir la estructura y las formas fundamentales de la *visión de mundo* de nuestros seres antepasados.

El francés Lucien Lévy-Bruhl realizó, en este campo, investigaciones, hasta cierto punto pioneras. Estudiando la *mentalidad primitiva*,²⁹ Lévy-Bruhl clasificó el pensamiento primitivo como *pre-lógico*, en lo que fue discutido por Henri Bergson y Olivier-Leroy. Tal vez no siempre Lévy-Bruhl haya sido feliz en la metodología empleada y en la formulación de las conclusiones a las que llegó en sus estudios, especialmente en la terminología utilizada, pero no hay duda de que numerosos resultados alcanzados por sus observaciones poseen gran importancia científica, que la crítica de los adversarios no consiguió desacreditar.

Según Lévy-Bruhl, la mentalidad primitiva opera a base de imágenes y representaciones míticas, admitiendo con toda naturalidad la identidad de los contrarios, sin que esto constituya un problema para ella, pues no está sujeta a las exigencias lógicas derivadas del principio de la contradicción. El pensamiento primitivo no excluye lo contradictorio, porque el principio que lo rige es el de la *participación*; una participación según la cual *todo participa de todo*. La mentalidad primitiva, de cara, por ejemplo, a la oposición entre lo *uno* y lo *múltiple*, de cara a la oposición entre lo *mismo* y lo *otro*, no experimenta la necesidad de

29 *La mentalidad primitiva*, L. BRHUL, trad. Weinberg, Ed. Lautaro, Buenos Aires.

negar uno de los términos para afirmar lo otro (Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*).³⁰ Así, el primitivo no distinguiría entre sujeto y objeto del conocimiento, no distinguiría entre su mundo interior, psíquico, y el mundo exterior, natural. El mundo exterior formaba parte del mundo interior y viceversa, de modo que ambos planos se confundían y carecían de especificidad.

En este punto, las observaciones de Arnold Hauser respecto del arte paleolítico, confirman el análisis de Lévy-Bruhl. Las pinturas de aquél período no buscaban, evidentemente, una satisfacción estético decorativa; tal es así, que éstas quedaban escondidas y superpuestas en el fondo oscuro de las grutas. Tenían una función pragmática, que era la de contribuir a la consecución del sustento, preocupación principal de los hombres de entonces. La representación de animales alcanzados por la lanza, anticipaba mágicamente un efecto deseado. El mundo de la ficción pictórica no era diferente del de la realidad empírica: el animal pintado *era un animal verdadero* y por eso, para poder sustituir al animal de carne y hueso (en lugar de representarlo), tenía que ser naturalmente idéntico al modelo. (Cf. *História social da arte*).³¹

Solamente cuando, en el afán de garantizar mejores condiciones de vida, de asegurar la supervivencia de la especie, el hombre desarrolló su trabajo, y a través del trabajo se desarrolló a sí mismo, desarrollando su conocimiento, comenzando a dominar efectivamente la naturaleza, es que la concepción mítica de los primitivos comenzó a ser sustituida por las primeras formas de pensamiento crítico, racional. El pasaje no se dio con rapidez, seguramente;

30 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, L. BRUHL, Ed. Félix Alcan, Paris. [*Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Argentina: Lautaro, 1947]

31 *História social da arte e cultura*, A. HAUSER, Ed. Jornal do Foro, Lisboa. [*Historia social del arte y la literatura*. España: Guadarrama, 1978]

pero el desconocimiento en el que nos encontramos en relación a los acontecimientos y a los hechos concretos que marcan las transformaciones de aquél período en la historia de la humanidad, nos impiden reconstruir, incluso esquemática y abstractamente, en líneas generales, aquello que debe haber sido un largo proceso evolutivo de la génesis de las primeras formas de pensamiento racional.

Nos limitamos a constatar que el hombre del período neolítico (edad de piedra pulida) ya no se esfuerza en reproducir el objeto con fidelidad en su pintura, en el modo naturalista: le es suficiente indicarlo. El arte neolítico es un arte concentrado y estilizado, reflejando un grado más bien elevado en la capacidad de abstracción. Esta capacidad de abstracción, era necesaria al hombre del neolítico, para que pudiese planear su actividad, y el planeamiento era ya parte integrante de la actividad desarrollada, sobre todo, en el cultivo.

Con el neolítico, el hombre ya fabrica instrumentos que multiplican en mucho el rendimiento de su trabajo, instrumentos mucho más perfeccionados que los del paleolítico. La revolución neolítica, en el decir de Gordon Childe, transforma a los hombres, de parásitos que eran en el paleolítico, en “socios activos de la naturaleza” (*O que aconteceu na história*).³² Dicho hito, es relativamente reciente, pues se calcula que data de apenas 10 mil años pasados, mientras la arqueología moderna admite la existencia de seres con características humanas sobre la tierra hace, por lo menos, 250 mil años, y algunos arqueólogos admiten incluso que han existido homínidas hace más de 500 mil años.

Con la revolución neolítica, se intensificó notablemente el ritmo de la historia de la humanidad, se aceleró el ritmo de la dominación de la naturaleza por el hombre, se

32 *O que aconteceu na história*, G. CHILDE, Zahar Editores, Rio. [Qué sucedió en la historia. España: Crítica, 2002]

aceleró el ritmo de la transformación de las instituciones y de las formas de organización social. Las sociedades más desarrolladas entraron luego en la edad del bronce y en la edad del hierro.

Después del neolítico, la evolución de la técnica de producción ya justificaba económicamente la explotación del trabajo esclavo. Y comenzaron a ser plasmadas formas de organización social que no sólo admitían, sino que hasta basaban su funcionamiento en el esclavismo.

La existencia de condiciones económicas para que en una determinada sociedad entre en vigor el sistema esclavista, es uno de los presupuestos necesarios, por otro lado, para que en ella se adopte la propiedad privada del suelo en general.

Numerosos elementos nos llevan a creer que las primeras formas de posesión de la tierra asumían las características de un control colectivo, que los campos agrícolas y las pasturas eran bienes comunales, pertenecientes a los clanes o a las tribus. No existían, entonces, particulares suficientemente poderosos para que fuese posible la imposición de sus intereses privados a la colectividad, en detrimento de los intereses de ésta. Sumado a ello, la fuerza de los particulares no les permitía, entonces, proteger eficazmente la propiedad ocasionalmente obtenida, contra la comunidad como un todo. Para que la propiedad privada gozase de poder material para protegerla, era preciso que este poder material estuviera a su servicio específico y no al servicio de toda la comunidad. Era preciso, en otras palabras, que, entre otras cosas, éste —propietario particular de la tierra— fuese un señor de esclavos.

En función de las exigencias de los detentores de las nuevas formas de propiedad creadas por la revolución neolítica, y en función de la necesidad de crearse una nueva organización para la producción social, fue preciso montar un sistema radicalmente distinto del sistema tribal; fue

preciso alterar profundamente las costumbres y tradiciones gentilicias y modificar la propia estructura de la familia. La institución elaborada para garantizar la implantación del nuevo sistema –conforme se puede verificar en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels– fue el *Estado*.

Está claro que nada de ello se dio por casualidad. Para que la productividad del trabajo creciese más a prisa, para que el desarrollo económico se acelerase, era preciso perfeccionar la capacidad de organizar y de planear del hombre. En cuanto el nivel tecnológico del trabajo se mantuvo por debajo de lo rudimentario, todos los hombres precisaban estar directamente ligados a la producción, precisaban estar enteramente absorbidos por la lucha constante por la subsistencia. Cuando, entonces, el trabajo en su desarrollo, comenzó a producir un excedente económico apreciable, surgieron condiciones para que algunos hombres se desligasen de la producción. Y tales condiciones tuvieron un aspecto históricamente positivo: permitieron a algunos de esos individuos, que vinieron a disfrutar de este ocio privilegiado, *especializarse* en el estudio; y les permitieron desarrollar el raciocinio abstracto, la lógica, el pensamiento especulativo.

En este sentido, debemos aceptar como justa la observación de Aristóteles en la *Metafísica*,³³ de que la reflexión filosófica sólo existe después de que la vida material se halla asegurada.

Por otro lado, la aparición de la propiedad privada -esto es, la aparición de una forma de riqueza susceptible de apropiación particular– constituía un poderoso estímulo para los candidatos a propietarios e incentivaba a aquellos quienes ya habían conseguido tornarse propietarios, en el sentido de aumentar sus riquezas. Ahora bien, la

33 *La métaphysique*, ARISTÓTELES, trad. Tricot, éd. Vrin, Paris. [*Metafísica*. Argentina: Editorial Las Cuarenta, 2015]

aparición de la propiedad privada no es más que un aspecto de la división del trabajo. “División del trabajo y propiedad privada –escriben Marx y Engels– son términos idénticos: uno remite a la relación con la esclavitud, otro, a la relación con el producto de la esclavitud” (*La ideología alemana*).

Puede decirse, por tanto, que fue la división del trabajo –con la esclavización de unos hombres por otros– la que proporcionó en las condiciones de sumo atraso en que se realizó, una intensificación en el ritmo de progreso de la humanidad, ejerciendo un efecto estimulante sobre el desarrollo económico de las sociedades primitivas.

El hombre primitivo tenía la visión de un todo *unido e indeterminado*. Y vivía en una unidad orgánica con su grupo porque no tenía con los demás –ni podía tener– ninguna contradicción derivada de un interés de clase. La revolución neolítica marcó la conquista de la capacidad de *diferenciar* mediante el pensamiento humano. Habiendo aparecido, como conquista del trabajo humano, una *supranaturaleza* –según la cual los hombres no eran ya criaturas pertenecientes a la naturaleza de la misma manera absoluta en la que pertenecen a ella los animales– la conciencia humana pasaba a poder observar a la naturaleza *desde afuera*. Como, por su trabajo, el hombre comenzaba a *sujetar* la naturaleza, transformando las cosas naturales en *objeto* de su acción, la conciencia humana era llevada a *asumir* la postura activa del hombre, viviéndola como *sujeto*. La capacidad de diferenciación, conquistada por la inteligencia del hombre, resultó del establecimiento, por primera vez en la historia del reino animal, de una relación práctica entre un *sujeto* y un *objeto*. Y era natural que la primera diferencia importante establecida por la conciencia comenzase a ser, desde luego, la diferencia entre lo *subjetivo* y lo *objetivo*. Una diferenciación muy mal definida, sin duda; pero una diferenciación que marcaba

el inicio de una nueva fase en la evolución de la conciencia humana.

La conquista de la capacidad de *diferenciar* por el pensamiento humano, representó un golpe mortal a la forma de conciencia largamente en vigencia en el período anterior, pues acabó con la *unidad indiferenciada* que era constitutiva del mundo mental de lo primitivo. La unidad indiferenciada de la concepción mítica sufrió un proceso de destrucción simultáneo al proceso de destrucción de la comunidad espontánea anterior a la división social del trabajo.

“Dividido el trabajo —escribe Engels— se divide el hombre” (*Anti-Düring*).³⁴ La división social del trabajo que se sabe ha existido antes de la revolución neolítica (la llamada división *natural* del trabajo), que era la división por sexo y por edad, no era fuente de problemas especiales para la comunidad humana. La división por edad, además de espontánea, era provisoria: todos los hombres adultos, ya fueron niños, y, si no muriesen, se tornarían necesariamente viejos. De modo que las formas de división social del trabajo basadas en las diferencias de edad, jamás podrían suponer en escala apreciable, ningún *congelamiento* o fijación artificial. La división del trabajo basada en la diferencia de sexos, a su vez, no acarreaba ninguna opresión o explotación de la mujer, a la vez que el trabajo doméstico, no era degradado como hoy: era un trabajo *socialmente productivo* y cumplía los requisitos de función *pública*, tanto como la caza en que los hombres estaban involucrados.

Con la división *social* del trabajo, la situación cambia, la división de la sociedad en clases, repercute en cada individuo. Ya no es razonable esperar que cada individuo vea en el prójimo a un semejante, es decir, un individuo potencialmente igual a él, porque, con la diferenciación de las

34 *Anti-Düring*, F. ENGELS, ed. Pueblos Unidos, Montevideo.

condiciones sociales y la pertenencia a diferentes clases, la *semejanza* entre los individuos sufre un vaciamiento de sentido ¿Cómo es que un aristócrata propietario de esclavos, disfrutando el ocio que le proporciona la explotación del trabajo ajeno, podría ver con claridad y concretamente su *igual*, en el esclavo que le está subyugado?

La separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, establece un abismo entre la teoría y la práctica, provocando el exilio de la teoría hacia *afuera* de la práctica e instaurando formas de actividad de las cuales la teoría debía estar necesariamente privada. De dos aspectos de una misma realidad –la *praxis* humana– la teoría y la práctica pasan a ser dos realidades independientes, capaces de *extrañarse* recíprocamente.

“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*” (Marx y Engels, La ideología alemana).

La conciencia divorciada de la práctica, marca en el hombre la *alienación*.

A partir del momento en que se constituyen las clases sociales, una vez instituida la propiedad particular y realizada la división del trabajo, las contradicciones entre los individuos dejan de manifestarse sólo con carácter contingencial, dejan de ser meramente circunstanciales y episódicas.

La institucionalización de un estado en el que hay un choque constante entre los intereses de los individuos, desvirtúa el propio sentimiento de autodefensa individual: el individuo —que depende de la colectividad— sólo consigue defender su interés particular de individuo, perjudicando los intereses de otros individuos que integran la misma colectividad. Por eso, no tiene sentido recurrir al argumento de que “el hombre es incurablemente egoísta” si se quiere combatir un proyecto de instauración de una auténtica *comunidad humana*, en la cual los individuos convivan armónicamente. Como escribe el norteamericano Barrows Dunham: “No hay duda de que ningún hombre tiene otros deseos que no sean los propios, y al satisfacerlos, evidencia su interés individual. Pero ello no equivale a egoísmo, a no ser que la satisfacción de los propios deseos se realice *en detrimento* de otros” (*Man against myth*).³⁵

La nueva organización social crea una forma de contradicción permanente, situada en la raíz de las condiciones de vida de los individuos, predeterminando algunos de los aspectos fundamentales de la actividad de estos individuos y lanzándolos unos contra otros, dividiéndolos al nivel de sus intereses vitales entre detentores de la propiedad y excluidos de ella.

35 *El hombre contra el mito*, B. DUNHAM, ed. Leviatán, Buenos Aires, trad. Waisman.

A partir de entonces, no será posible pensar desde un punto de vista *naturalmente común*, a todos los hombres en el examen de todos los problemas relativos a la actividad humana, porque las condiciones de tal actividad son *institucionalmente* diferentes, para diferentes grupos de individuos. La unidad espontánea primitiva, estaba definitivamente destruida.

Con la destrucción de la unidad espontánea primitiva, se crea una brecha entre el individuo y la especie humana. En cuanto el hombre no se distanciara de la condición animal, no escapara al imperio de la naturaleza, la especie absorbía a los individuos y les imponía sus derechos de especie, a través de la hegemonía absoluta de los instintos, a través del libre juego de fuerzas naturales en la conducción de las acciones individuales.

Desde que el trabajo humano se define como tal, es decir, desde que la actividad humana manifiesta cierta autonomía en relación al desencadenamiento ciego de relaciones naturales, el hombre comienza a dominar la naturaleza, el instinto comienza a ceder lugar a las formas específicamente humanas de la conciencia.

Como vimos, el avance en este proceso de humanización del hombre, de creación del hombre por él mismo, no se puede hacer sino por la institucionalización de una división entre los individuos. Se produjo, por consiguiente, una atomización de la especie. Se creó una escisión entre el individuo como tal y su ser genérico, y dicha escisión pasó a manifestarse, a su vez, como una división entre la vida privada y la vida pública del hombre (Cf. Marx in *La question juive*).³⁶

La escisión entre la vida pública y la vida privada se manifiesta con excepcional claridad en el curioso testimonio

36 *La question juive*, K. MARX, in *Oeuvres philosophiques*, vol. I, trad. Molitor, éd. Costes, París. [*Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. España: Anthropos, 2008]

de Samuel Pepys, que, como secretario del Almirantado Británico, miembro del Parlamento y presidente de la Sociedad Real, era un hombre respetable, perfectamente adaptado a las tradiciones y convenciones de la Inglaterra del siglo XVII. Aun así, nos dejó un *Diario*³⁷ escrito en código (sólo descifrado y publicado en 1825), que narra con particular franqueza su vida íntima, en la cual se presenta un Pepys cuya imagen es difícil de conciliar con la del político y discreto cortesano. En las anotaciones del *Diario*, encontramos un Pepys que da un golpe en el ojo a la esposa, somete a las empleadas a actos lascivos, confiesa tener sueños eróticos con la reina y azota personalmente a los servidores domésticos hasta cansar el brazo.

El *Diario* de Pepys retrata un caso extremo, a la vez que típico. La escisión entre la vida pública y la vida privada, agravándose bajo el capitalismo, lleva a los ideólogos de la burguesía a la creencia de que, de cara a la falsedad de la vida pública, la verdad se refugia en la vida privada. Heidegger formula eso declarando que la vida pública no es “ontológicamente verdadera”. La ilusión de estos ideólogos, entonces, reposa en la idea de que el refugio en la vida particular pueda preservar la verdad. En una sociedad reificada, la mentira penetra en la intimidad de los sentimientos, en la vida familiar y en la estructura afectiva; no se limita al comportamiento específicamente político.

El refugio en la vida privada no impide que la dilaceración de lo humano sacrifique la unidad y promueva la confusión. El mundo psíquico se atomiza tanto como lo social, y pierde el sentido de la *totalidad*; las exigencias no reconocidas críticamente se chocan con los patrones acríticamente asimilados y este choque es falsamente vivido bajo la caricaturesca forma de un “conflicto entre la razón y los sentimientos”. En la realidad, el pretendido conflicto entre la *razón* y los *sentimientos* es sólo una de las mani-

37 *Journal*, S. PEPYS, trad. R Villoteau, ed. Gallimard, París.

festaciones de la presencia de la escisión entre lo singular y lo universal, esto es, de la escisión entre individuos y especie *al interior de los individuos*.

Por fuerza de la escisión entre individuo y especie, los individuos tienden a tener una visión mutilada de sí mismos, mientras tampoco pueden verse como *individuos integrados normalmente en una especie*. Se torna difícil comprender claramente la unidad del género humano, pues esta unidad se halla duramente afectada, en la práctica, por la división del trabajo y por la propiedad privada. Comienzan a faltarles condiciones que propicien una clara percepción de aquello que poseen en *común* unos con otros; y las diferenciaciones individuales pasan a ser observadas *independientemente de la historia concreta y de las condiciones materiales de vida de los hombres*.

Así, el pensamiento discursivo racional, ya en los primeros estadios de su elaboración —aún representando un notable avance en comparación a la mentalidad primitiva— desarrolla conceptos que sólo se liberan de las limitaciones del empirismo para tornarse, desde luego, abstracciones hipostasiadas. Lo que equivale a decir que, el pensamiento discursivo racional surge, desde luego, de cara a la “sustantivación de las relaciones sociales” (la expresión es de Marx, en *La ideología alemana*), como pensamiento *ideológico*.

Esto no significa ciertamente, que, siendo ideológica, la conciencia típica de la nueva fase de desarrollo en la historia de la humanidad, sea puramente ilusoria y desempeñe solamente un papel negativo. Cabe distinguir, junto a Gramsci, las manifestaciones de ideología arbitraria, individual, y la ideología orgánica, históricamente necesaria al dinamismo de una estructura social dada (Cf. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*).³⁸

38 *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, A. GRAMSCI, ed. Einaudi, Torino. [*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto*

Las ideologías orgánicas, necesarias, han constituido a través de la historia, factores de composición y de estructuración de la vida social, contribuyendo, muchas veces, de manera hasta bastante directa, para promover la transformación de las sociedades y para impulsar a los hombres en el movimiento de la historia. Tales ideologías han tenido un papel históricamente positivo, en numerosos casos.

Pero tal papel positivo no impide que se verifique hoy, en el examen de la conciencia ideológica, su origen y evolución, que *la ideología es una forma de pensamiento estructuralmente comprometida con la alienación*. De allí el juicio negativo que los marxistas emiten, en general, sobre las formas ideológicas de pensamiento; les parece, como pareció a Engels, que el pensamiento ideológico es un tipo de pensamiento vinculado a un desarrollo unilateral del conocimiento humano. Como escribió Engels en una carta a Mehring: “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”.

Por otro lado, insistimos, el pensamiento de tipo ideológico representa un inestimable avance en relación a la concepción mítica de la cual se servían los hombres en el período anterior. Para que los hombres hubieren llegado a poder pensar en términos de pensamiento ideológico —esto es, en términos de pensamiento racional discursivo— éstos tuvieron que romper con las cadenas que los ataban a una condición bien próxima a la animalidad; tuvieron que adquirir, por el desarrollo del trabajo y del conocimiento, la situación ya específicamente humana de relativa independencia frente a la naturaleza.

La concepción mítica de los hombres primitivos, sólo conllevaba posibilidades de un desarrollo muy limitado del conocimiento humano. Las exigencias de desarrollo del conocimiento humano – correspondientes a las exigencias de desarrollo del trabajo humano – demandaban una ruptura con la percepción estrechamente empírica. Demandaban justamente la elaboración del pensamiento abstracto racional (que, en las circunstancias históricas de su elaboración, no podría ser sino *ideológico*).

Demandada de asumir la realidad en el pensamiento, la conciencia humana precisaba distanciarse de lo real, por una operación de abstracción. En las condiciones de *alienación* creadas por la división del trabajo, este distanciamiento, esta abstracción, tuvieron como consecuencia la aparición de categorías desvirtuadas, que no traducían con fidelidad los fenómenos a los que se referían.

Surgen entonces aspectos en los cuales la conciencia ideológica refleja de manera necesariamente unilateral, mutilada, la praxis del hombre. Los conceptos de *cuerpo* y *alma*, de *materia* y *espíritu* pasan a ser capaces de representar realidades contradictorias, desligadas entre sí. Los dos momentos de una misma realidad –la experiencia humana– se tornan dos realidades autónomas: la *realidad* objetiva y la *realidad* subjetiva.

A partir de entonces, toda vez que es llevado a encarar una contradicción manifestada en la esfera de la experiencia humana, el pensamiento ideológico tenderá siempre, naturalmente, a colocar todo lo real o del lado del sujeto o del lado del objeto; es decir, toda vez que es llevado a analizar una contradicción entre el sujeto y el objeto de la experiencia humana, el pensamiento ideológico será obligado a optar por uno de los aspectos de lo real, incurriendo en una inevitable unilateralidad.

De allí la controversia que se renueva a través de toda la evolución del pensamiento ideológico, a lo largo de las

transformaciones sufridas por las sociedades divididas en clases, entre materialistas e idealistas. Ambas posiciones exhiben, en última instancia, una misma impotencia para resolver el problema en cuestión; constituyen, incluso los dos polos opuestos y complementarios de esta impotencia.

¿Por qué se verifica la impotencia? ¿Por qué el pensamiento ideológico es llevado a optar por una adhesión unilateral o al polo subjetivo o al polo objetivo?

Porque el pensamiento ideológico es el producto típico de individuos que se resienten de las condiciones en que viven, dentro de un mundo dividido, dentro de sociedades que sienten los efectos de la división de clases. Es el producto típico de una unidad de un todo desintegrado.

La conciencia ideológica es la forma de conciencia característica del individuo que no se visualiza en función de la historia, de su comercio activo con los otros individuos y con la naturaleza. Es la forma de conciencia característica del individuo que no aprehende enteramente su experiencia, porque no la aprehende como *experiencia social*.

Al no aprehender su experiencia como experiencia social concreta, el portador de la conciencia de tipo ideológico tiende a encararla a partir de una perspectiva falsa: o la ve como una experiencia en la cual el sujeto desarrolla una actividad efectivamente creadora (aunque aparece como abstracción hipostasiada, como *espíritu* o como pensamiento *puro*), o la ve como una experiencia en la cual el sujeto comparece en actitud puramente receptiva, limitándose a registrar impresiones venidas desde afuera, provenientes del mundo del objeto. En ningún momento, el portador de la conciencia de tipo ideológico se sitúa *al interior* de la experiencia, a fin de comprenderla, pues en ningún momento consigue sistematizar su comprensión de la experiencia como *experiencia social*, en ningún momento consigue realizar en ella la conciencia de la unidad individuo-especie.

Es claro que la situación de este individuo, desgarrado de la especie, es completamente incómoda: en la medida en que se ve llevado a pensar en sí mismo, éste procura recomponer la unidad perdida, la unidad instintiva y animal que el alejamiento de la naturaleza destruyó.

Dada la imposibilidad práctica de forjar una nueva unidad concreta, en las condiciones de insuficiente dominio de la naturaleza, el hombre recurre a una unificación simbólica, en el plano de la trascendencia religiosa. Henri Lefebvre describe, en líneas generales, como fue desarrollándose este esfuerzo a través de la historia: “La unidad del hombre con la comunidad era buscada en los ritos religiosos o los imperativos morales. La unidad del hombre con el universo parecía lograda en ciertos momentos de comunión extática en que la conciencia salía de sí y cuya intensidad sólo era posible al precio de una larga ascesis. Estos impulsos no aportaban una verdadera solución. Luego del momento de la conversión, o de la comunión, o del éxtasis, el ser humano volvía a enfrentar su desdicha, con un desgarramiento más profundo, más desgarrador: el de estar fuera de lo humano” (*Le materialisme dialectique*).

Por otro lado, corresponde resaltar en la observación de Lefebvre, que no sólo de éxtasis o transportaciones vive la religión. La solución religiosa para la cuestión de la reunificación del hombre, no se limita a los sentimientos exacerbados de aquellos momentos en que la conciencia sale de sí mismo; ésta ha implicado siempre, a través de la historia, un trabajo de justificación teórica y legitimación por la argumentación de las *verdades* intuitas por los creyentes.

En este punto, además, la religión se diferencia del pensamiento mágico y de las formas de aprehensión de lo real características del hombre del paleolítico, pues las concepciones religiosas ya están dotadas de cierta *organicidad conceptual* y presuponen un avance en relación a la con-

ciencia pre-ideológica, precisamente en la medida en que la religión ya se define como una *ideología*.

El desarrollo de la productividad del trabajo humano y la profundización de la dominación de la naturaleza por parte del hombre, implicaban no sólo la aparición de realidades más complejas en la propia actividad humana, sino también la revelación de grados de mayor complejidad en la realidad natural, sobre la cual se ejercía esta actividad. A fin de incorporar los nuevos datos y establecer entre éstos las conexiones exigidas por las nuevas condiciones, el misticismo se veía forzado, cada vez más, a no limitarse a una mera sucesión de hechos precipitados.

A través de un período accidentado, irregular y extenso, fueron edificándose las concepciones religiosas, que fueron sustituidas y transformadas, de modo que las más obtusas cedieran lugar a las mejor articuladas, capaces de proporcionar una explicación más completa y funcional de la vida y de todos los fenómenos del mundo.

Antes de la aparición de la reflexión filosófica, las concepciones religiosas gozaban del monopolio y rigurosa exclusividad en la fijación de los principios generales dentro de los cuales debería realizarse toda producción cultural. Constituían, incluso, el combustible único para toda y cualquier especulación teórica.

Un ejemplo de obra de arte producida en estas condiciones es la *Teogonía*³⁹ de Hesíodo. Ejemplo digno de atención, pues constituye una representación de la concepción religiosa del mundo adoptada por el poeta y, simultáneamente, corresponde a una necesidad experimentada por Hesíodo como intérprete artístico de su colectividad, en el sentido de reelaborar las ideas que componían tal concepción.

39 *Théogonie, les travaux et les jours*, HESÍODO, trad. P. Mazón, éd. Les Belles Lettres, París. [*Teogonía; Trabajos y días*. España: Gredos, 2008]

El helenista Guigniaut, analizando la *Teogonía*, llama la atención respecto al hecho de que el poema aparece en una época en que los símbolos y las leyendas se multiplicaban y se manifestaba la necesidad de aproximarlos y reunirlos, con la creación entre ellos de “relaciones de filiación y jerarquía”. Era preciso “organizar la ciudad de los dioses y coordinar su historia” en consonancia con la organización de las ciudades helénicas (*apud* Astrojildo Pereira en *Crítica impura*).⁴⁰

La intensidad que suponía la necesidad de *racionalizar* la concepción religiosa, no tenía nada de casual. Poco más de un siglo después de Hesíodo, la religión iría a ser obligada a abrir mano de su monopolio, en relación a la síntesis de los conocimientos humanos y tendría que dividir su papel con las interpretaciones laicas del mundo, provistas por los primeros filósofos.

La pérdida del monopolio cultural fue un duro golpe, aún así, la religión, como forma de conciencia *ideológica*, lejos de morir, ingresó en una nueva fase de su desarrollo, tornándose filosofante y pasando a utilizar nuevos elementos formales de raciocinio, mejor organizados en relación al naciente conocimiento científico.

40 *Crítica impura*, A. PEREIRA, ed. Civilizacao Brasileira S.A., Rio de Janeiro.

SEGUNDA PARTE

ALIENACIÓN Y RELIGIÓN

5

Resumiendo las consideraciones de los dos capítulos precedentes, podemos establecer, de manera esquemática, lo siguiente: a la vigencia de una concepción mítica de difícil reconstitución (correspondiente a la economía puramente recolectora y predatoria del período paleolítico), vino a sucederse una nueva forma de conciencia ya específicamente humana, representando una actitud *activa* del hombre frente a la naturaleza y correspondiente a la revolución neolítica y al establecimiento de una economía productora.

Como la conquista de mayor independencia del hombre frente a la naturaleza no puede realizarse sino a través de la división del trabajo, al desarrollo del conocimiento humano correspondió, en contrapartida, una escisión entre el hombre y él mismo, una separación entre el ser individual y el ser genérico, una dilaceración al interior de lo humano. El pensamiento humano, que comenzaba a liberarse de las formas toscamente empíricas de aprehensión de lo real y emprendía la conquista del raciocinio abstracto, pasó, desde luego, a resentirse de esta división, dando lugar a un rompimiento entre la teoría y la práctica.

La conciencia elaborada en estas circunstancias, provista de herramientas conceptuales que la tornaban estructuralmente más compleja, más evolucionada y dotada de mayor organicidad que cualquiera de las formas de conciencia posibles dentro de las condiciones de existencia del hombre primitivo, se presentaba, con todo, desde el inicio,

como *viciada* por la división del trabajo y por la *alienación* de allí resultante.

En un período aún situado en los inicios de la historia escrita de la humanidad e incluso en los períodos inmediatamente subsiguientes, hasta la aparición de la filosofía griega, la forma exclusiva de la conciencia ideológica (aún impregnada de elementos de la concepción mítica) fue impuesta por el riguroso monopolio de la religión. En el siglo V antes de nuestra era, en una sociedad extraordinariamente desarrollada y floreciente, la conciencia *ideológica* pasó a revestirse, en ciertos casos, de una forma filosófica que, al lado de las tradicionales explicaciones religiosas, presentaba interpretaciones laicas del mundo.

La religión no renunció de buena voluntad a sus privilegios de exclusividad y patrocinó medidas prácticas de represión contra los filósofos; mas acabó teniendo que conformarse, y para sobrevivir, no tuvo más alternativa que tornarse también filosofante y comenzar a utilizar el lenguaje de los nuevos tiempos, dando cuenta de las cuestiones específicas de estos nuevos tiempos.

En rigor, no fue difícil para la religión sobrevivir, ya que dentro de las condiciones sociales típicas de la esclavitud, del feudalismo y del capitalismo, en las épocas posteriores, ésta seguía correspondiéndose a una necesidad socialmente sentida. En este sentido, tal vez pueda decirse que *la conciencia religiosa es la forma por excelencia del pensamiento alienado*. O, para decirlo en los términos de Marx: “La religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse”. “La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre mientras éste no se mueve alrededor de sí mismo” (*Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*).⁴¹

41 *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, K. MARX, in *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, trad. Molitor, éd. Costes, Paris. [*Crítica*

En cuanto la humanidad finalmente reunificada no pueda reapoderarse de su propio proyecto, en cuanto no fuera superada la *alienación* del hombre en relación a su trabajo y al fruto de su trabajo, en cuanto no se desarrolle la real dominación por parte del hombre, tanto de la realidad material como de la realidad social, la conciencia religiosa manifestará la extraordinaria capacidad de resistencia histórica que viene manifestando a lo largo de todos estos siglos. “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” (Marx, *El capital*).

Adoptada esta perspectiva en el análisis de la religión, deja de tener sentido una actitud antirreligiosa. Si la religión manifiesta un estado de cosas dentro del cual la misma se torna necesaria, la única manera de suprimirla es actuar teniendo en cuenta la modificación de tal estado de cosas, del cual deriva la necesidad de la religión. El ejercicio de cualquier violencia contra la conciencia de los creyentes, no resultaría sólo inocuo: expresaría también elevado contenido de religiosidad en la intolerancia de los antirreligiosos.

Por consiguiente, un espíritu verdaderamente científico no puede dejar de preocuparse por la eficacia que hizo que la conciencia religiosa atravesase tan extenso período de la humanidad, demostrando tamaña vitalidad. Explicaciones como la de Barbusse, según la cual solamente ahora estamos superando el período de la “patología teológica” en la historia humana, refieren poca sensibilidad hacia la

de la filosofía del derecho de Hegel. Argentina: Ediciones Nuevas, 1965]

validez histórica que revestían las formulaciones religiosas, en numerosas ocasiones en las cuales contribuyeron decisivamente al avance del conocimiento humano.

No hay, en el fenómeno religioso encarado en sí mismo, nada de *anormal* o de *patológico*. Si en los casos de algunos individuos, las manifestaciones de sentimiento religioso reflejan desequilibrio psíquico y hasta morbidez, ello no se deriva de su condición de creyentes, sino de su condición de *creyentes enfermos*.

Vale recordar que para determinadas estructuras sociales, la conciencia general *normal* ha sido incluso la conciencia religiosa. La tendencia a ver en la religión “sólo una neurosis de la humanidad” (como escribe Freud en *Moisés y el monoteísmo*)⁴² incapacita al observador para una justa comprensión de las líneas de fuerza presentadas por el pensamiento religioso dentro de determinadas condiciones históricas concretas.

“La historia de las ciencias —escribe Michel Verre— no nos autoriza, de ningún modo, a oponer automáticamente el desarrollo del conocimiento científico a las formas de cultura míticas y religiosas que lo precedieron”. Y concluye: “La oposición entre los dos términos y el pasaje de uno a otro, presuponen, en efecto, la unidad dialéctica entre ambos” (*Les marxistes et la religion*).⁴³

Un examen de la estructura de la conciencia nos remite, inevitablemente, a las condiciones históricas concretas en que ésta se genera. Esas condiciones nos muestran al hombre ya diferenciado de los otros animales, desarrollando un trabajo específicamente humano sobre la naturaleza,

42 *Moise et le monothéisme*, S. FREUD, éd. Gallimard, París. [Obras completas (Volumen 23). Argentina: Amorrortu, 1991]

43 *Les marxistes et la religion, essai sur l'athéisme moderne*, M. VERRET, ed. Sociales, París. [Los marxistas y la religión. Argentina: Ediciones Nuestro Tiempo, 1965]

liberándose paulatinamente de las formas de percepción primitivas.

Vemos al hombre empeñado en la conquista de una vida propiamente humana, ya no lo visualizamos como marioneta de los instintos y fuerzas naturales, sino dotado de reflexión, esto es, provisto de capacidad de aprehender lo real en la conciencia, para plasmarlo según sus designios conscientes. Pero vemos, igualmente, la fragilidad con que se presenta la conquista, el nivel altamente deficiente de dominación sobre la naturaleza, la aparición de una forma institucionalizada de antagonismo en las relaciones interhumanas, la división de la sociedad en clases, la escisión entre el individuo y la especie.

Vemos, en definitiva, la conquista de una existencia efectivamente humana, como la conquista de condiciones de existencia extremadamente problemáticas y la adquisición de una comprensión problemática de esas condiciones.

La vida conquistada era, de tal modo, precaria, la muerte del individuo la anulaba con tanta rapidez y de manera tan fulminante que la conciencia individual no encontraba medio de legitimarla y justificar el esfuerzo, el sufrimiento que implicaba la conquista. Y no había —claro está— cómo pensar en una forma cualquiera de legitimación de las penas individuales a través de la sobrevivencia del individuo en la especie, ya que la especie —desintegrada— no pasaría de una abstracción poco elocuente a los ojos del individuo, por cuanto sus penas eran para él, realidades sin duda concretas.

En las sociedades primitivas, anteriores a la escisión entre el individuo y la especie, no sería así. Lévy-Bruhl observó: “En cuánto el individuo no concibe su existencia como pasible de ser desligada de la del grupo, este tampoco concibe la cesantía de su existencia personal. Cuando deja de vivir en el grupo, está simplemente cambiando de

residencia” (*Carnets*).⁴⁴ En estas sociedades, los ritos funerarios establecen comunicación directa con los muertos y presuponen la presencia (invisible, pero efectiva) de éstos entre los vivos.

En la sociedad dividida en clases, en tanto, los individuos se resienten de un aislamiento fundamental. Los sentimientos de espontánea solidaridad interhumana ya no encuentran campo para realizarse libremente. La vida social gira en torno a la propiedad y los individuos son incitados a esclavizarse unos a otros, transformándose el prójimo de *alter-ego* que era, en mi esclavo potencial.

La disolución de la sociedad comunal primitiva trae consigo, ciertamente, la destrucción pura y simple de los elementos de religiosidad ya existentes en la *mentalidad primitiva*. La arqueología moderna no deja margen de duda respecto de la existencia de tales elementos. Del medio paleolítico, según informa Gordon Childe, nos llegan inequívocos vestigios de ritos fúnebres (*Lo que sucedió en la historia*). Y Charles Hainchelin llega incluso a dividir tales elementos en dos categorías genéricas: elemento activo —la magia— y elemento pasivo —el animismo— constituyéndose ambos como complementos el uno del otro, una especie de “núcleo inicial de la religión” (*Los orígenes de la religión*).⁴⁵

Aún así, si los elementos de religiosidad de las formas de conciencia pre-ideológica no desaparecen con el advenimiento de la nueva fase (en las oraciones, en los amuletos, etc., encontramos la supervivencia de la magia), cierto es que estos subsisten *superados*, esto es, conservados, *pero dentro de una superación*. El nuevo sistema de ideas orgánicamente articuladas; elaborado con la finalidad de

44 *Carnets*, L. BRUHL., éd. Presses Univ. France, París. [Cuadernos. Argentina: EUDEBA, 2012]

45 *As origens da religião*, Ch. HAINCHELIN, ed. Fulgor, San Pablo. [*Orígenes de la religión*. Argentina: Platina, 1960]

formular una explicación racional del mundo, encuadraba los elementos de religiosidad heredados del período precedente *transformándolos cualitativamente*, estipulándoles funciones diferentes de las que tenían en la *mentalidad primitiva*.

El primitivo no experimentaba la necesidad de explicar la naturaleza, porque estaba enteramente integrado en ella y pertenecía a ella. Luego de la revolución neolítica, el humano comienza a emanciparse de lo natural: el hombre se duplica con la naturaleza.

El desarrollo de la dominación de las fuerzas naturales colocó exigencias prácticas que llevaron a la conciencia humana a una profunda transformación. Una nueva realidad se desvendaba, se creaba. Al carácter problemático de la existencia de los individuos en la nueva fase pasaba a corresponder una *conciencia problemática*.

En las condiciones anteriores, la vida se legitimaba a sí misma; ahora, la conciencia humana precisaba explicarla, justificarla. Antes, era la naturaleza la que, a través de la imposición de sus leyes, daba sentido a la vida; luego de que el hombre inició la conquista de su vida de hombre —una vida simultáneamente *natural y supranatural*— *correspondía darle un sentido a su existencia*.

El problema del sentido a ser encontrado para la vida, por consiguiente, estaba colocado sobre el hombre ¿Y para qué hombre? Para el hombre frágil, inexperto, que mal comenzaba a controlar la naturaleza, que sólo la controlaba en grado limitadísimo. Para el hombre dividido, para el ser individual mutilado de una especie desintegrada.

A partir de las condiciones en que el problema estaba dado, no era fácil encontrar una solución para él. El conocimiento religioso —dado su carácter básicamente *inmediato*— proporcionaba una respuesta que era al mismo tiempo capaz de proporcionar cierto consuelo espiritual mínimo necesario a los individuos, como resultaba inmune a los

eventuales ataques del precario conocimiento científico esbozado hasta entonces.

Así, la cuestión del *sentido de la vida*, desde su primera configuración más o menos consecuente, encontró en las condiciones sociales vigentes una respuesta rápida de tipo religioso. Como escribe el filósofo polaco Adam Schaff: “Cuando se es creyente, la cuestión se resuelve de manera mucho más simple: la vida tiene siempre un sentido (es decir, vale la pena vivir, cualquiera sean las circunstancias), pues aún el sufrimiento, el dolor y la muerte se dan conforme al Ser Supremo, que nos prepara, en compensación, una recompensa en otra vida, o que nos aplica un castigo terrenal por nuestros pecados” (*La pensée* n°101).⁴⁶

En la medida en que la explicación contenida en la respuesta religiosa, antes incluso de ser elaborada, ya correspondía a una necesidad sentimental e intuitivamente sentida por los hombres, derivada de las condiciones históricas, ésta tenía garantizada su aceptación, difusión y vigencia, antes incluso del perfeccionamiento de su realización.

Kant describió, en términos muy interesantes, pues insospechados, en su *Crítica de la razón práctica*,⁴⁷ como encara el creyente típico (que Kant llama “hombre honesto”) la racionalización de su fe: “El hombre honesto puede perfectamente decir: yo *quiero* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, aún fuera de la conexión natural, una existencia en un puro mundo del entendimiento, a fin de que mi duración sea infinita; me tomo firmemente a eso y no dejo que me lleven esas creencias, pues este es el único caso en que mi interés –que no puedo absolutamente abandonar– determina inevitablemente mi juicio,

46 *La pensée, reveu du rationalisme moderne*, n° 101, París.

47 *Critique de la raison pratique*, E. KANT, trad. Picavet, éd. Presses Univ. France, París. [*Crítica de la razón práctica*. España: Alianza Editorial, 2013]

sin tener en cuenta sutilezas, y aún que no tenga que oponerles otras sutilezas más consistentes, contestándolas”.

El poeta Baudelaire también expresó el carácter admirablemente *ciego*, con el que la necesidad de la fe es experimentada por los creyentes en su génesis, escribiendo: “Aunque Dios no existiese, la religión aún sería santa y divina. Dios es el único ser que para reinar no tiene ni necesidad de existir” (*Fusées*).⁴⁸

En tanto, los que nos interesa aquí resaltar es que, a despecho de la *autosuficiencia sentimental subjetiva* de la fe, la religión, por razones históricas y sociales —que habremos de examinar más detenidamente en el próximo capítulo— en sus movimientos de mayor *eficacia y funcionalidad ideológica*, ha revestido de formas ricas de instrumental conceptual y con elevado nivel de racionalización.

48 *Fusées*, in *Journaux intimes*, Ch. BAUDELAIRE, éd. G. Crès et Cie., París. [*Diarios íntimos*. México: La nave de los locos, 1981]

La historia nos muestra que el subjetivismo radical sólo encuentra expresiones más agudas y de mayor receptividad en el pensamiento religioso, en general, cuando se está procesando una gran crisis religiosa. Es lo que podemos observar, por ejemplo, en Pascal, en el siglo XVII, en ocasión de la revisión de valores que se siguió a la Reforma. Es lo que podemos ver, con mayor claridad aún, en el caso de Kierkegaard, cuya obra repercutió más profundamente varios años después de la muerte de su autor, en pleno siglo XX, cuando la Primera Guerra Mundial destruyó el optimismo superficial del que estaban impregnados amplios sectores de las clases dominantes por ocasión de la *Belle Époque*.

Por otro lado, de la misma forma en que repele el subjetivismo radical, la religión rechaza el irracionalismo llevado al extremo.

Parece ser un presupuesto tácito de todo el pensamiento religioso, el criterio de que la fe puede ser racionalmente comprendida, pero que la auténtica comprensión racional de la fe sólo se da a aquellos que la experimentaron, los cuales, por haber tenido la experiencia viva de la fe, no precisan comprenderla racionalmente: la sienten. Tal convicción viene francamente expresada en Gabriel Marcel: “La fe, evidencia de las cosas no vistas. Constantemente me repito esta fórmula luminosa, que no es luminosa sino después” (*Être et avoir*).⁴⁹

Esta perspectiva —con el subjetivismo que implica— presenta una ventaja: construye una coraza invulnerable en torno a la fe, resguardándola contra cualquier crítica exterior. En efecto, es imposible alcanzar por medio de argumentos la fundamentación teórica de una concepción que

49 *Être et avoir*, G. MARCEL, éd. Aubier, Paris.

prescinde de fundamentación teórica y se contenta con un sentimiento.

Pero presenta, en compensación, una desventaja básica: sacrifica la capacidad de la religión de expandir por la persuasión argumentativa su área de influencia y lleva a la *desintegración de la religión como fuerza social organizada, es decir, en cuanto iglesia.*

Al refugiarse en el subjetivismo, el creyente estará automáticamente legitimando la incredulidad ajena, pues estará estableciendo, de hecho, que cada uno es juez de sí mismo, y que la nitidez y la intensidad de las impresiones de cada uno son las que tienen importancia. Ahora bien, el sentimiento –como ya lo notara Hegel– es la forma común que se aplica a los contenidos más diversos.

¿Cómo podrían los creyentes unirse en torno a una fe común si no procurasen definirla objetivamente?

La religión, en cuanto fuerza social organizada –precisa definir de manera objetiva los principios en torno de los cuales los creyentes estarán espiritualmente unidos; y para eso es que se establecen los *artículos de fe*, los *dogmas* y las llamadas *revelaciones históricas*.

Las diversas creencias pueden diferir unas de las otras, tanto con sus respectivos artículos de fe, como con sus dogmas, o bien con sus respectivos dioses y el modo de rendirles culto; pero todas reconocen la necesidad de que tales fundamentos objetivos sirvan para definir y canalizar en un sentido convergente, los sentimientos religiosos de sus adeptos.

Lo que significa en la práctica que no hay ni puede haber religión que no sea *dogmática*.

Los teólogos, en tanto, se disponen a demostrar que la aceptación de los dogmas, por sí sola, no caracteriza una posición irracionalista.

Tal como el subjetivismo, el irracionalismo –en su forma cruda– es inaceptable, pues representa un inevitable

sacrificio en el rendimiento del trabajo organizativo sin el cual ninguna religión puede subsistir como religión definida. Como observó Kant, “una religión que, sin dudar, declarase guerra a la razón, no conseguiría subsistir mucho tiempo contra ella” (*La religión dans les limites de la simple raison*).⁵⁰

El esfuerzo del pensamiento religioso, por tanto, ha sido siempre este: la elaboración de una interpretación racional del mundo y de la vida – una interpretación que no se choque con las formas de pensamiento racional más enraizadas en el buen sentido popular y que utilice, con todo, el material indispensable de los dogmas, elementos irracionales, de mito.

Este esfuerzo no fue históricamente improductivo. Un gran éxito, cuanto menos, él le proporcionó: Santo Tomás de Aquino. De cara a una sociedad *cerrada*, estratificada, ajustada a un modelo feudal madurado, aunque todavía sólido, de cara al monopolio estructural que usufructuaba la Iglesia y a la *teologización* de las ciencias, Santo Tomás pudo reformular de modo coherente interpretaciones fecundas para los problemas que el desarrollo de su reflexión iba colocando delante de él.

En las condiciones en las que el santo elaboró su *Suma teológica*,⁵¹ lo *figo* de sus categorías y la utilización de dogmas en sus demostraciones, no representaron límites al ejercicio creador del pensamiento, por la capacidad de racionalización. No se manifestaban, en aquellas circunstancias, exigencias históricas que fuesen capaces de invalidar la ahistoricidad de la racionalización tomista.

50 *La religión dans les limites de la simple raison*, E. KANT, trad. Tremesaygues, éd. Presses Univ. France, París. [*La religión dentro de los límites de la mera razón*. España: Alianza Editorial, 1995]

51 *Suma teológica (selección)*, Santo TOMÁS DE AQUINO, selección, introducción y notas de Ismael Quiles S. J., ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

No acontece lo mismo hoy con el neotomismo. La realidad contemporánea es simplemente muy diferente de la realidad medieval: es una realidad que se transforma a un ritmo infinitamente más acelerado.

Cuando el papa León XIII (el mismo de la encíclica *Rerum novarum*),⁵² a fines del siglo XIX, a través de la encíclica *Aeterni patris*,⁵³ intentó enfrentar la tempestad (que comenzaba a desencadenarse) con el racionalismo tomista, éste blandió un arma sólida y arcaica. Como instrumento de examen de los problemas de nuestro tiempo, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, con su ahistoricidad esencial, captando los fenómenos en su apariencia estática y no en su dinámica interna, encarando los fenómenos aisladamente y no su conexión mutua, desfigura brutalmente los hechos antes de posibilitar su comprensión.

Al ver al tomismo contemporáneo (o neotomismo) definir, por ejemplo, a la fe como “una adhesión racional a un patrimonio de verdades” (*La psicología de la fe*,⁵⁴ padre Leonel Franca), podemos, a primera vista, tener la impresión de que éste se guía por criterios efectivamente racionales ¿No está especificado que la fe es una adhesión *racional*? ¿La razón no está determinando expresamente las condiciones de la adhesión?

En un examen más atento de la definición, sin embargo, el observador es llevado a indagar respecto a qué es lo que define el patrimonio de verdades al cual, movido por la fe, será conducido a adherir racionalmente. En otras palabras, el observador es llevado a preguntar sobre cuál es el fundamento racional de la fe. Y al preguntar cuál es el fundamento racional de la fe, el neotomismo responderá por boca de unos de sus epígonos modernos más acatados,

52 *Rerum novarum*, papa LEON XIII, ed. Vozes, Petrópolis.

53 *Aeterni patris*, papa LEON XIII, ed. Vozes, Petrópolis.

54 *A psicologia da fé*, L. FRANCA, ed. Agir, Rio de Janeiro.

el padre Ismael Quiles: “el fundamento racional de la fe, es decir: la Revelación” (*Qué es el catolicismo*).⁵⁵

¿Y qué es la revelación?

Aquí entran en escena nuevamente los dogmas religiosos y en especial, los dogmas del catolicismo, a los que se aferran los discípulos de Santo Tomás de Aquino. El mismo padre Ismael Quiles es quien no deja dudas respecto del carácter *dogmático* de la Iglesia Católica: “la Iglesia Católica es “dogmática” por excelencia, porque profesa un conjunto de verdades inmutables, como recibidas de Dios por medio de una revelación sobrenatural” (*obra citada*).

Entendemos, entonces, que aquello que determina el “patrimonio de verdades” referido por el padre Leonel Franca, es la revelación, esto es, el dogma. Por consiguiente, el carácter *racional* de la adhesión queda subordinado a la definición dogmática de las *verdades* que constituyen el patrimonio al cual se debe adherir.

¿Podemos, desde luego, concluir en que la “adhesión racional a un patrimonio de verdades” sólo es racional en el nombre? ¿Habría incompatibilidad entre el dogma y la razón?

Dejemos que el jesuita Ismael Quiles, una vez más nos esclarezca: “un *dogma* no es un *absurdo* (...); no implica absurdo ni contradicción para la razón humana, sino simplemente una *terrible oscuridad*, que no puede positivamente aclarar” (*Qué es el catolicismo*).

En este punto, el pensamiento del filósofo neotomista católico Ismael Quiles se aproxima mucho —sintomáticamente— al pensamiento del teólogo protestante R. Otto, que escribió, hace algunos decenios, en un libro que marcó época: “Consideremos lo más íntimo y profundo de toda emoción religiosa intensa, y que es otra cosa más allá de la fe en la salvación, otra cosa más allá de la confianza o

55 *Qué es el catolicismo*, I. QUILES S. J. ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

del amor —aquello que, realizada la abstracción de los sentimientos accesorios, puede, en ciertos momentos, tomar nuestra alma y conmoverla con un poder casi desconcertante— (...) es el sentimiento del *mysterium tremendum*” (*Lê sacré*).⁵⁶

Dos tradiciones tan distintas como la del discípulo de Santo Tomás y la del protestante Otto, se ponen de acuerdo en el reconocimiento de una terrible oscuridad o de un *mysterium tremendum*, esto es, de un residuo por siempre insondable de los designios de Dios, que se presenta en los dogmas de la creencia, como en los sentimientos de los creyentes.

El pensamiento racionalista dialéctico contemporáneo, ligado a la tradición marxista, reconoce la negatividad inmanente al proceso de desarrollo del conocimiento. E identifica en el conocimiento un carácter necesariamente problemático (Cf. Vieira Pinto, en *Conciência e realidade nacional*: “la sustitución de problemas es el modo normal por el cual la sociedad en expansión, conquista grados superiores de existencia”).

“La conciencia religiosa, en tanto, es llevada a transformar los problemas en misterios. El problema —señala Gabriel Marcel— es algo con lo que la gente se encuentra y que nos obstruye el camino; se encuentra enteramente delante de mí” (*Du refus à l’invocation*). El problema puede ser resuelto, el misterio no. El problema es histórico, el misterio es eterno. El problema concierne a la vida terrenal, el misterio es cosa del cielo (o del infierno).

La historia de las ciencias nos muestra que aquello que es considerado misterio en determinada época pasa frecuentemente a ser establecido como problema en las épocas subsiguientes, no siendo raro, finalmente, que el problema sea resuelto y ceda su lugar a nuevos problemas. La

56 *Lê sacré*, R. OTTO, ed. Revista de Occidente, Madrid.

conciencia religiosa, con todo, por su propia naturaleza, no puede abolir la categoría del misterio.

De este modo, el pensamiento religioso lleva inevitablemente a la conciencia humana, a dar como *inmediatamente presupuesta*, la naturaleza de aquello que desconoce. ¿Cómo saber que estamos delante no de un mero problema, sino, en realidad, delante de un misterio cuyo entendimiento, por definición, está fuera del alcance de nuestro pobre pensamiento discursivo racional? Es necesario que la naturaleza del misterio se encuentre dada en una revelación previa; independientemente de las operaciones de raciocinio, esto es, independientemente de la realización de aquellas operaciones que caracterizan el avance del conocimiento fundamentalmente *mediato*, que es el conocimiento científico.

La revelación del carácter del misterio, por consiguiente, es anterior a la formulación conceptual de las tentativas de legitimarlo teóricamente. De lo que deriva la necesidad de colocar la revelación por encima de la reflexión e imponer al desarrollo de la reflexión humana los misterios que conciernen a la revelación divina.

Para sancionar tal jerarquía, la ciencia que trata del desarrollo del pensamiento humano, ha de quedar subordinada a la *ciencia* que trata de Dios y de sus misterios: se establece la subordinación de la Filosofía a la Teología. Dejemos que un prestigioso filósofo neotomista como Jacques Maritain nos exponga la tesis con sus propias palabras: “la Teología o ciencia de Dios, en cuanto se nos dio a conocer por medio de la revelación, se encuentra por encima de la Filosofía. La Filosofía le es sometida, no en sus principios y su desarrollo, sino en sus conclusiones, sobre las cuales la Teología ejerce el control” (*Introduction générale à la Philosophie*).⁵⁷

57 In *Elementos de Filosofía*, J. MARITAIN, ed. Agir, Rio de Janeiro.

Otro pensador religioso contemporáneo, de orientación existencialista, Karl Jaspers, también expone con gran claridad la deficiencia básica de la conciencia religiosa. En *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*,⁵⁸ Jaspers define la actitud religiosa de la conciencia en los siguientes términos: “inclinarse ante lo incomprensible, en la confianza de que se está por encima y no por debajo de lo concebible”. La adhesión a esta actitud representa, pues, una renuncia al esfuerzo de comprender y aún, en actitud de superioridad, una apología a tal renuncia.

La única comprensión que la conciencia religiosa siempre supone, es una comprensión pasivamente sufrida, la comprensión de la verdad revelada, la comprensión resultante del hecho de que el sujeto sea alcanzado por una luz que viene desde afuera. La comprensión activa, derivada del desarrollo de la razón humana, derivada de la aprehensión creciente, gradual y limitada por parte del hombre, de la racionalidad de su objetivación, no cabe enteramente dentro de la conciencia religiosa.

En esto, precisamente, es que se manifiesta la *alienación* inherente a la conciencia religiosa: en ninguna de sus formas ésta puede reconocer ilimitadas posibilidades de desarrollo para la razón humana. *En ninguna de sus formas puede reconocer posibilidades de expansión para el conocimiento humano.*

De allí la necesidad experimentada por una escritora mística talentosa, como Simone Weil, de proclamar la existencia de dos especies de razón: la razón natural y la razón sobrenatural. La fe religiosa, según Simone Weil, sólo podría ser comprendida a través de la razón sobrena-

58 *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*, K. JASPERS, éd. Fondo de Cultura Económica (Breviarios).

tural: “la razón natural, aplicada a los misterios de la fe, produce herejía” (*La connaissance surnaturelle*).⁵⁹

Pero la autora francesa no consiguió resolver el problema, pues la razón sobrenatural, con la cual los misterios de la fe se tornarían también racionales, no presenta los requisitos indispensables a su caracterización como *razón humana*, esto es, no es potencialmente común a todos los hombres en cuanto tales. Es atributo exclusivo de los elegidos. “La razón sobrenatural –escribe la autora– no existe sino en las almas que arden en el amor sobrenatural de Dios”.

59 *La connaissance surnaturelle*, S. WEIL, éd. Gallimard. [*El conocimiento sobrenatural*. España: Trotta, 2003]

TERCERA PARTE

ALIENACIÓN Y CIENCIA

7

En el capítulo precedente, procuramos describir el movimiento que caracteriza la *alienación* en la estructura de la conciencia religiosa. Intentamos mostrar que la conciencia religiosa fija límites que no son móviles para el desarrollo del conocimiento humano, que no se basan en la esfera de lo conocido y sí *en lo desconocido*.

La conciencia religiosa especula sobre lo desconocido. El caso más evidente de distorsión provocada por esta especulación, sea tal vez aquel al que Marx se refiere en sus *Manuscritos de 1844*, discutiendo la teoría de la creación del mundo por manos de Dios. Marx demuestra que quien indaga acerca de la creación de la naturaleza, está necesariamente abstrayéndose de la naturaleza existente, está *suponiendo la naturaleza no existente*, para después idealizar una explicación respecto a *cómo la naturaleza pasó a existir*. Ahora bien, la experiencia humana jamás proporcionó al hombre algo que pudiese servir de base para la noción concreta de una naturaleza no existente. El propio conocimiento sólo tiene sentido y realidad a partir de una naturaleza dada. Para pensar la naturaleza no existiendo, y, posteriormente, comenzando a existir, a través de la creación, la conciencia es obligada a abandonar el terreno de su experiencia, es obligada a fundamentar su construcción sobre el terreno que su experiencia aún no pudo cubrir.

La postura científica de la conciencia, al contrario de la postura religiosa, sería aquella capaz de permitir al cono-

cimiento humano que, en el curso de su desarrollo, fuese él mismo estableciendo a cada pasos sus límites reales. “Sólo que la ciencia —señaló Gramsci— no plantea ninguna forma de “*incognoscible*” metafísico, sino que reduce todo lo que el hombre no conoce a un empírico “*no conocimiento*” que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos” (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*).

En cuanto van siendo establecidos a cada momento por el conocimiento, los límites pertenecen a la esfera de lo conocido, forman parte del conocimiento, pueden ser alterados en cualquier instante por el propio conocimiento que los estableció y no aparecen ante este como *limitaciones* (Cf. Hegel, *Enciclopedia*).⁶⁰

De este modo, la historicidad inherente a la postura científica consecuente de la conciencia, capacitaría al conocimiento científico para desarrollarse *ilimitadamente* con la historia de la humanidad, en perfecta articulación con ésta.

En realidad, con todo, la historia de la ciencia, tal como la historia de todas y cada una de las manifestaciones ideológicas, no es más que un aspecto vivo de la historia general de la humanidad y se halla estrictamente vinculada a ésta, participando de sus impasses, de sus avances y sus retrocesos. Es necesario asimismo tomar recaudo contra la ilusión de una ciencia *pura*, que se desarrolla al margen de la historia global de los hombres y se mantuviese inmune a las contingencias de esa historia. Así, la historicidad consecuente de la que hablamos se refiere a la metodología que la ciencia tiene condiciones de poseer *hoy* y no a la metodología que la ciencia ha utilizado efectivamente en el curso pasado de su historia.

60 *Enciclopédia das ciencias filosóficas*, HEGEL, trad. Lívio Xavier, Athena editora, Rio de Janeiro.

En su historia concreta, el conocimiento científico -bajo las condiciones de *alienación* creadas por la división de la sociedad en clases— no se ha desarrollado de manera regular continua y uniforme, y sí de manera bastante accidentada. Sería ingenuo suponer que, en cada época, puedan encontrarse, en nítida oposición, de un lado al conocimiento científico y del otro lado al pensamiento ideológico comprometido con la *alienación*.

Primero, porque estaríamos lidiando con un *fetiché*, un concepto de ciencia desprovisto de significación concreta y sin valor operatorio, una abstracción hipostasiada. Y no estaríamos tomando en cuenta el hecho de que el propio concepto de ciencia viene modificándose sustancialmente a través de los tiempos.

Sería absurdo exigir que la ciencia del siglo V antes de nuestra era, por ejemplo, reuniese todos los requisitos de científicidad requeridos por la ciencia del siglo XX. Las verdades de la ciencia son universales, pero no son eternas, estáticas, físicas o metafísicamente absolutas. Su universalidad no consiste en que deban permanecer inalteradas para siempre; consiste en su incorporación irreversible al movimiento que realiza el avance del conocimiento científico.

Si no nos previniésemos de este erróneo modo de ver, estaríamos analizando antidialécticamente el desarrollo del conocimiento científico: estaríamos separando, de modo metafísico, una *verdad* abstracta y un *error* también abstracto, olvidando la lección de Hegel según la cual “el error es un momento necesario de la verdad” (*La phénoménologie de l'esprit*).

Luego, sería ingenuo suponer en el curso de la historia una separación nítida entre ciencia e ideología, pues sería comprender deficientemente la naturaleza del pensamiento ideológico, suponiéndolo incompatible con *cual-*

quier forma de cientificidad. Ello no ocurre. Lo ideológico no excluye lo científico.

Dada la división de la sociedad en clases, la conciencia se ve interpelada por dos exigencias de orden diverso: de un lado, experimenta la necesidad de *conocer lo real tal como es*, para poder proporcionar una profundización del dominio humano sobre la realidad, para asegurar la vida y la afirmación del hombre; de otro lado, la conciencia parte de una *situación de desunión institucionalizada entre los hombres*. Y es contrariada en el atendimiento a la primera exigencia, por otra exigencia, está ligada a una poderosa carga de *intereses particulares estratificados, que no se benefician de la máxima comprensión posible de lo real, en un momento dado*.

La ciencia representa, en el plano del pensamiento conceptual, la expresión más directa del atendimiento a la primera exigencia, esto es, el atendimiento a la exigencia de ampliar y profundizar el conocimiento efectivo de lo real. Pero, en la práctica, ello no ha podido realizarse —incluso en la historia de la ciencia— sino a través del enredo ideológico, que implica la confusión frecuente de puntos de vista particulares con el punto de vista universal viable.

La ciencia no se ha destacado de las demás manifestaciones culturales, no se ha mantenido inmune al carácter ideológico ni ha usufructuado históricamente de un monopolio y de la eficacia de la positividad del conocimiento.

Pensar de otro modo, sería ignorar todo conocimiento válido, eficaz y positivo en las artes. Sería sacrificar la comprensión del fenómeno artístico, haciendo abstracción de una de sus dimensiones más importantes, es decir, aquello que posee como fuente directa de conocimiento.

Sería también ignorar lo que sucedió en la historia de la filosofía. A través de la historia de la filosofía, los filósofos materialistas y los filósofos idealistas (los primeros, esgrimiendo, por regla, una perspectiva social y políticamen-

te más avanzada que la de los segundos) no repartieron simplemente las responsabilidades por los obstáculos que acarrearón al desarrollo del conocimiento positivo: repartieron igualmente las glorias por las importantes contribuciones que trajeron al propio desarrollo de la ciencia.

La admisión del monopolio de la validez y de la eficacia del conocimiento por parte de la ciencia no sería injusta solamente en relación a las artes y a la filosofía; sería injusta incluso en lo referido a la religión. Pues ciertas formas de conciencia típicamente religiosas, han ejercido influencia positiva en algunas fases del desarrollo del conocimiento humano.

Basta recordar lo que sucedió con el cristianismo primitivo: primero, que su tesis de que “todos los hombres son hijos de Dios”, representó una dignificación de la persona humana como tal, y una victoria sobre la estrechez étnica del judaísmo, religión de la cual el cristianismo provenía y que no podía tornarse *religión universal*, porque continuaba apegada a la idea de “pueblo elegido” (Cf. Jacó Lentsman, *A origen do cristianismo*).⁶¹ Con ella, el cristianismo primitivo contribuía a modificar la perspectiva radicalmente aristocrática del mundo antiguo y de las sociedades esclavistas, facilitando la implantación de una nueva mentalidad, mejor ajustada a la sociedad feudal que venía siendo generada y que representaba un paso adelante en materia de organización social. Así, el movimiento cristiano ejerció una influencia histórica *inmediata* de carácter progresista, por caso de su aparición.

Además de esta influencia histórica inmediata, el cristianismo vino a ejercer también una influencia histórica *mediata* (y no por ello menos histórica que la otra) sobre el desarrollo de una conciencia *humanista* y sobre el desarrollo del conocimiento científico en general, ayudando

61 *A origen do cristianismo*, J. LENSTMAN, trad, João Cunha Andrade, ed. Fulgor, San Pablo.

a debilitar —aunque de forma tímida aún— algunos de los fundamentos del preconceito racial que divide a los seres humanos en razas *esencialmente* diferentes y sanciona la fijación *artificial* de las distintas condiciones, históricamente creadas para los individuos de distintas razas.

En cuanto la atribución de la condición de *hijo de Dios* no representase más que una equiparación celestial, una democratización *en el cielo*, esta alcanzó ponderables consecuencias terrenales, ayudando a difundir entre las masas populares una comprensión ingenua, limitada, aunque bastante vívida, de la *unidad básica del género humano*.

La propia forma religiosa de la conciencia ideológica, por consiguiente, no estuvo excluida del ejercicio de influencia positiva en el desarrollo del conocimiento humano. Ni tampoco su irreductible *fijismo* le impidió renovarse y evolucionar, juntamente con las demás formas de la conciencia ideológica.

Aquí, tocamos en uno de los puntos más característicos de la evolución del pensamiento ideológico: la influencia del fijismo en el carácter tortuoso, accidentado, agudamente conflictivo, del desarrollo cultural.

Aunque el *fijismo* de la conciencia religiosa no le haya impedido evolucionar y renovarse, le obstaculizó, en compensación, la realización de las operaciones necesarias para que por sí sola promoviese críticamente su desarrollo en armonía con las exigencias históricas.

Se trata, además, de una peculiaridad común a la evolución de todas las ideologías: no sólo en la historia de las religiones, sino en la generalidad de las formas de conciencia ideológica, encontramos frecuente crisis, disidencias, escisiones, rupturas drásticas, transiciones dolorosas y choques antagónicos. Son reflejos del propio carácter del desarrollo histórico general en las sociedades de clases, consecuencias del antagonismo de las clases.

Como es sabido, existe una distinción muy importante en el pensamiento marxista, entre *antagonismo* y *contradicción*: la contradicción es el género del cual el antagonismo es solamente una especie (Cf. Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción*).⁶² La contradicción es el origen de todo movimiento, es impulso profundo de toda transformación. Pensar en suprimir la contradicción es soñar con la supresión de la movilidad de las cosas, es soñar con la supresión de la realidad. La contradicción, al igual que el movimiento (en el cual esta se manifiesta), es una condición de la existencia como tal, es un presupuesto del existir. Por su parte, el antagonismo, por ser sólo una forma de la contradicción, puede perfectamente ser suprimido. Y el antagonismo, por lo demás, es una forma grosera, primitiva, de la contradicción. La contradicción que aún se reviste de una forma antagónica, es aquella que implica una solución que tiende a la violencia, que acarrea gran destrucción.

Al antagonismo que viene manifestándose a lo largo de la historia en la oposición de las clases sociales entre sí — antagonismo que revela que la humanidad no rompe aún las amarras que la unen a la pre-historia— viene correspondiendo a un desarrollo cultural en el cual las formas nuevas y más avanzadas de la conciencia se colocan necesariamente, con bastante frecuencia, en una relación de antagonismo con las formas envejecidas de la conciencia, esto es, con las formas que precisan ser sustituidas.

Es verdad que toda nueva concepción del mundo, toda nueva interpretación de la vida, necesita ser siempre elaborada sobre la base del material ideológico legado por las concepciones precedentes. Y ello crea un encadenamiento, una lógica interna específica de la historia de la filosofía, cuyas leyes no pueden ser *reducidas* a las leyes de la histo-

62 *Sobre la contradicción*, M. TSE-TUNG, ed. Lenguas Extranjeras, Pekín.

ria económica, social y política, ni pueden ser *asimiladas* a éstas.

Lo que marca, entonces, la presencia de los antagonismos de clase en la evolución cultural, es el hecho de que el encadenamiento de las concepciones nuevas con las que las antecedieron, resulte en una relación *aguda y rudimentariamente conflictiva*. Fue el antagonismo y no la contradicción lo que hizo quemar a Giordano Bruno en la hoguera, por las ideas científicas que Galileo, poco después, se vio obligado a negar.

Cada vez que surge la necesidad de sustituir las relaciones de producción vigentes, por otras que permitan mayor desarrollo de las fuerzas sociales productivas, las concepciones nuevas, que sustentan la acción de las clases más directamente empeñadas en la sustitución, chocan inevitablemente con las concepciones que manifiestan el interés de las clases conservadoras. Y como éstas procuran utilizar el poder que aún detentan para defender los privilegios de los que aún disfrutan, el choque tiende a asumir características de violencia.

La ciencia no ha permanecido al margen de estas fricciones. Por sus aplicaciones prácticas, las ciencias repercuten en la tecnología, proveen armas que son utilizadas en la lucha política y, por eso, se desarrollan bajo el influjo de intereses políticos. Independientemente de tener o no actuación política personal, y sin dejar de dedicarse rigurosamente a la ciencia, los científicos están siempre colaborando con una determinada política y oponiéndose a otra, sancionando el orden vigente o ayudando efectivamente a transformarlo.

No es sólo por sus aplicaciones prácticas que las ciencias involucran a los científicos en la lucha política y rompen la pseudo-neutralidad que algunos pretenden exigir de ellos de cara a la vida social. En el propio plano teórico, puede verse que tal *neutralidad* es un mito.

El desarrollo del conocimiento científico no se ha hecho por mera acumulación de informaciones, ya que, aún los datos empíricos obtenidos por la investigación espontánea, exigen muchas veces un nuevo modo de encarar las informaciones obtenidas anteriormente, bien como un nuevo modo de relacionarlas unas con otras. El enriquecimiento del conocimiento científico exige así, constantemente, una reorganización de su acervo.

En estas condiciones, el desarrollo del conocimiento científico viene realizándose mediante síntesis. Y tales síntesis conciernen a aquello que puede llamarse *la filosofía de cada ciencia*.

A través de la filosofía particular ligada al *método* de cada una de ellas, las ciencias –sin salir del plano teórico– acaban lidiando con problemas filosóficos en general, terminan asumiendo un rol activo en el desarrollo de la filosofía *tout court* y por esta vía, asumen rol activo en los choques que marcan la evolución de las ideologías.

En las ciencias naturales, la conexión de lo científico con lo político es indirecta, la repercusión de la ciencia en el cuadro de las luchas políticas sólo se da a través de una serie de mediaciones.

Cierto es que el avance de las ciencias naturales acarrea impulso para un mayor desarrollo tecnológico y contribuye al desarrollo de las fuerzas productivas sociales. Donde las relaciones de producción institucionalizadas no suponen mayor desarrollo de las fuerzas productivas —donde, por lo tanto, se manifiesta una contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la estructura social basada en determinado estatuto de propiedad— las ciencias naturales terminan por contrariar los intereses básicos de las clases conservadoras.

Por eso, la expresión ideológica de las clases sociales puestas a la cabeza de un orden *radicalmente desprovisto de viabilidad histórica* (como ocurrió con la burguesía alemana nazi), esto es, la expresión de las clases tornadas ultraconservadoras, manifiesta una tendencia hacia una franca desvalorización de la ciencia como tal. Heidegger, por ejemplo, sustentó en su famoso *Discurso rectoral* (el discurso que selló su pacto con Hitler), el carácter contingente de la ciencia, escribiendo: “El hecho de que la ciencia deba existir, es cosa absolutamente innecesaria”. Y aún recalcó, en su *Introducción a la metafísica*: “La filosofía jamás nace de y por la ciencia. Jamás puede ser equiparada a las ciencias. Antes bien, se antepone a ellas (...) La filosofía y su pensamiento, están en el mismo orden que la poesía”.⁶³

63 *Introducción a la metafísica*, M. HEIDEGGER, trad. Emilio Estiu, Editorial Nova, Buenos Aires.

Aún así, conforme tuvimos oportunidad de recordar en el capítulo anterior, los individuos pertenecientes a las clases conservadoras no experimentan sólo la necesidad de mantener inalterado el orden social del que son beneficiarios: experimentan también la necesidad —común a la generalidad de los hombres— de profundizar el conocimiento humano de los fenómenos naturales.

Y, como dijimos anteriormente, la influencia del desarrollo de las ciencias naturales sobre las condiciones de la lucha política es indirecta y sólo se concretiza a través de mediaciones.

De este modo, aunque no se dispongan a estimular el desarrollo de las ciencias naturales, los conservadores no siempre perciben los maleficios que pueden advenirles a partir de ese desarrollo y dejan, muchas veces, de asumir una posición de abierto combate a él.

Con las ciencias humanas y sociales, sin embargo, el problema ya se presenta de manera bien diversa. La ligazón de las ciencias sociales con la lucha política es *íntima*; y la influencia recíproca de una sobre otra, es *directa*.

En las ciencias humanas, el propio hombre es colocado como objeto del conocimiento científico. Pasa a existir, así, una *identidad parcial entre el sujeto y el objeto del conocimiento* (Cf. Lucien Goldmann, *Sciences humaines et Philosophie*). El sujeto del conocimiento científico ya no está observando un fenómeno exterior a la realidad humana, una pura *cosa*: está observando, por tanto, algo que integra su realidad, algo en que él mismo está presente y *directamente* implicado.

Las investigaciones en el sector de las ciencias humanas presuponen siempre, como punto de partida, implícita o explícitamente, una determinada concepción del hombre, un determinado modo de entender lo que es el hombre, un determinado modo de considerar y *juzgar* la humanidad, su vida, sus problemas básicos, su organización actual.

Las ciencias humanas, por consiguiente, son *esencialmente* filosóficas (Cf. Lucien Goldmann, obra citada). En ellas, los juicios de realidad son, al mismo tiempo, *orgánicamente*, juicios de valor.

Por estar preso de una concepción positivista de la ciencia en general, y no hallarse capacitado para una comprensión de la metodología específica requerida para los problemas abordado por las ciencias sociales, incluso un espíritu perspicaz como el de Lucien Lévy-Bruhl fue llevado a disociar mecánicamente lo político y lo científico en este terreno.

Lévy-Bruhl luchaba por la creación de una *ciencia de las costumbres*, que promoviese la sustitución de las especulaciones escolásticas en torno a conceptos como el *Bien*, lo *Justo*, etc., por un análisis concreto de los sistemas de moral adoptados a través de la historia por los diferentes pueblos. Pero encaraba con cierta ingenuidad las dificultades con que se habría de enfrentar la nueva ciencia, imaginando que tales dificultades serían, en esencia, las mismas de las demás ciencias, solamente agravadas y tornadas más complejas por razones de orden técnico.

Él llegó, incluso, al candor de procurar tranquilizar a sus críticos conservadores en relación a las repercusiones políticas de su *ciencia de las costumbres*, escribiendo: “ésta (la *ciencia de las costumbres*) no es menos indiferente que las otras ciencias, a las cuestiones políticas del día. Preguntarle si es preciso ser conservador, liberal o revolucionario, es formular una pregunta a la cual, al igual que la mecánica celestial o la botánica, ésta no puede responder” (Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, préface de la troisième édition).⁶⁴

64 *La morale et la science des moeurs*, L. BRUHL, éd. Presses Universitaires de France, París. [*La moral y la ciencia de las costumbres*. España: Daniel Jorro Editor, 1929]

Cuando el conocido antropólogo escribió este pasaje, percibía menos que sus críticos, a pesar de su superioridad intelectual. Ya que los críticos, aunque prejuiciosamente y de forma acrítica, al menos identificaban que en el campo de las ciencias sociales, las verdades son inevitablemente cargadas de implicaciones políticas.

El supremo engaño del positivismo es que pretende abordar la experiencia social sin *a priori* cuando desde un principio ha decidido negar una de sus estructuras fundamentales y reemplazarla por su contrario. Era legítimo que las ciencias de la naturaleza se librasen del antropomorfismo que consiste en atribuir propiedades humanas a los objetos inanimados. Pero es perfectamente absurdo introducir por analogía el desprecio del antropomorfismo en la antropología: ¿Qué puede hacerse de más exacto, de más riguroso, cuando se estudia al hombre, que reconocerle propiedades humanas? (*Critique de la raison dialectique*).

La metodología positivista lleva a considerar solamente científica la actitud que considera al hombre como una *cosa*, como un objeto igual a cualquier otro, cuando se somete a la observación del cientista. Ahora bien, el hombre exactamente nunca es una *cosa*. Y el drama del hombre *alienado* consiste precisamente en que, sin dejar de ser hombre, se vea él reducido a la condición de cosa, esto es, se vea *reificado*.

“El hombre —escribía Hegel— es aquello que él hace de él mismo, por su actividad” (*Filosofía de la Historia*).⁶⁵ “El verdadero ser del hombre es su operación” (*La phénoménologie de l'esprit*). “Él se produce exactamente por esta actividad que es la suya. No es inmediato: no se produce sino produciéndose a sí mismo” (*Historia de la Filosofía*).⁶⁶

65 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, G. HEGEL, trad. J. Gaos, ed. Rev. De Occidente, Madrid.

66 *Historia de la Filosofía*, G. HEGEL, trad. Wenceslao Roces, éd. Fondo de Cultura Económica.

Siguiendo la lección de Hegel, un marxista contemporáneo como Gilbert Mury insiste: el hombre “no puede ser considerado como un hecho, como cosa dada o como un producto; el hombre es acción” (*Morale chrétienne et morale marxiste*).⁶⁷

Y, si Hegel, preso de los límites de la conciencia de clase de una clase semi ociosa, aún concebía esta actividad por la cual el hombre se define creándose a cada momento como actividad abstracta de la conciencia, para los marxistas, que manifiestan la perspectiva de una clase que vive de su capacidad productiva material, no puede haber duda de que la actividad autodefinitoria y autoplasmadora del hombre es su actividad concreta, global.

Además de ello, si consideramos el hombre a partir de una perspectiva historicista, no podemos encarar separadamente el ser individual y las relaciones que a través de toda su historia y de toda su plasmación este ser individual viene manteniendo con los demás seres individuales y con todo lo social que integra.

Las relaciones entre los individuos y las relaciones entre un individuo cualquiera y el todo social en que se halla inserto no son externos al ser individual ni complementarios a éste. Las mismas no resultan *posteriores* al individuo, porque el individuo depende de ellas hasta para comenzar a existir. En realidad, integran la propia esencia del ser individual.

Se tornaba necesario, por consiguiente: a) tomar a los individuos como seres activos, jamás como definitivamente dados y acabados, nunca como *productos* (haciendo abstracción de su condición de productores e, inclusive, de productores de sí mismos); b) tomar a los individuos en el contexto en el que asumen existencia real, es decir, no considerarlos aisladamente, y sí partir de las relaciones sociales en que éstos se formaron, ganaron existencia

67 *Morale chrétienne et morale marxiste*, vv.aa., éd. La Palatine.

activa y en el cuadro de las cuales pasaron a ejercer su actividad.

Lo que significa que se vuelve necesario superar una tradición materialista mecanicista (que concebía a los hombres como productos del medio y concebía la conciencia humana como mero registro pasivo de impresiones venidas de afuera), bien como una tradición individualista, que no reconocía existencia real en el ser individual, sino cuando le atribuía un modo de ser enteramente independiente de las relaciones sociales.

El individualismo correspondía a los intereses políticos de las clases conservadoras, porque impedía la formulación de una pedagogía revolucionaria eficaz. Presa de las categorías y criterios del individualismo, la acción educativa de los revolucionarios no alcanzaba a las amplias masas del pueblo, y comprendía solamente a individuos aislados, terminando por lidiar con abstracciones hipostasias, con individuos irreales.

Del individualismo derivaba un programa pedagógico moralista, inocuo: en lugar de la transformación del sistema de relaciones sociales instituido delante de ellos, lo que sólo se considera posible mediante una acción práctica, política, se buscaba promover la transformación de individuos abstractamente considerados (individuos preexistentes a las relaciones sociales, individuos cuya *esencia* es concebida sin la mediación de las relaciones sociales). En estas condiciones, se despreciaban los medios sociales y materiales para la transformación de los hombres (la instauración de una nueva organización económica, social y política) y se acudía, naturalmente, al recurso único de la ingenuidad de la prédica, de los buenos consejos y los buenos ejemplos.

El materialismo mecanicista, a su vez, correspondía a una situación de atraso tecnológico. El sentido creador del trabajo humano y las posibilidades abiertas para la ini-

ciativa del hombre en su actividad específica de hombre no eran reconocidos en la teoría, porque aún no podían manifestarse con claridad general en la práctica.

Engels observó que el mecanicismo, en su elaboración, corresponde a un momento histórico en el cual las ciencias más desarrolladas eran las ciencias mecánicas. Especialmente la mecánica de los cuerpos sólidos, terrestres y celestes, esto es, la mecánica de la gravedad (Cf. *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana*).⁶⁸

El racionalismo mecanicista, formal y limitado como es, no excluye el irracionalismo místico. Por el contrario: bajo el capitalismo, la racionalización *sectorial* de la producción, coexistiendo con la irracionalidad *global* de la producción, crean condiciones en las cuales, tanto el racionalismo mecanicista como el irracionalismo místico, tienen su razón de ser y funcionan como aspectos complementarios de un mismo enfoque empírico.

Por eso, incluso luego de superadas las condiciones en que el mecanismo fue elaborado como metodología, aún después de la industrialización llevada a cabo en el capitalismo, el mecanicismo (articulado con intuiciones místicas de carácter general) viene subsistiendo en los análisis empíricos corrientes.

Pero el desarrollo de la ciencia exigía, precisamente, una victoria sobre la estrechez del empirismo. El propio desarrollo de la producción capitalista exigía que fuese profundizado el conocimiento de las leyes de esta producción. Y exigía asimismo que se reconociese en éstas, el carácter específicamente *nuevo* que presentaban en comparación a las leyes científicas de las ciencias naturales.

68 *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã*, F. ENGELS, trad. José Severo de Camargo Pereira, ed. Fulgor, San Pablo. [*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Argentina: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975]

La clase de los capitalistas, así, se encontraba frente a la exigencia de conocer, concreta e históricamente, el proceso a través del cual llegar a implantar su dominio sobre toda la sociedad, a fin de consolidar ese dominio y profundizarlo. Y se encontraba con otra exigencia, contradictoria a la primera: la imposibilidad de encarar históricamente el futuro del dominio por ella establecido. La imposibilidad de -sin sacrificar de manera irremediable el mínimo de confort espiritual del cual carecen sus miembros para continuar actuando- hacer que los capitalistas encaren sistemáticamente la transitoriedad de su dominio y se dispongan a ver con antelación la superación del sistema capitalista, en su proceso ya en curso.

La primera respuesta más avanzada de estos problemas de los que hablamos, mismo al final del siglo XVIII, y principios del siglo XX, fue formulada a partir de una perspectiva burguesa: fue la de la filosofía hegeliana.

En un esfuerzo monumental para comprender las transformaciones sociales de su época, Hegel elaboró los lineamientos generales de una metodología y de un sistema – posteriormente extendidos a los problemas de la filosofía de la naturaleza (Cf. Lukács, en *El joven Hegel*)– sobre la base de los cuales procuraba explicar todas las cosas como *momentos* de diversos procesos interconectados, constituyendo, en el conjunto, un vasto proceso global, que no sería más que la realización de la totalidad del ser o de la idea absoluta. O, en otras palabras, que no sería que una forma por excelencia de manifestación de la existencia de aquello que tenía existencia real, esto es, de aquello que era absolutamente racional.

La metodología dialéctica hegeliana historizó, de este modo, la totalidad del Ser, el Ser Absoluto (la Idea Absoluta), estableciendo que no había más ser que fuese independiente de la historia: ni siquiera el Ser Absoluto.

CUARTA PARTE

ALIENACIÓN Y CAPITALISMO

9

Antes de Hegel, es evidente, la concepción dialéctica ya se manifestaba en las ideas de diversos pensadores. Pero nunca de forma coherente y sistemática.

La concepción del genial Heráclito de Éfeso, por ejemplo, era sin dudas una concepción dialéctica, que presuponía el eterno transformismo, la permanente fluidez de todas las cosas. Como, por otro lado, no definía el carácter de este movimiento y de este cambio que imperaban sobre todo, la concepción heracliteana no proporcionaba una metodología y un instrumental conceptual capaz de conducir a una justa apreciación de las relaciones concretas existentes entre los diferentes fenómenos históricos y entre cada uno de ellos y el proceso histórico en cuanto todo.

La visión del mundo manifestada en el libro bíblico *Eclesiastés*,⁶⁹ también admite la existencia de una realidad dinámica, en permanente movimiento: una generación se va, otra generación viene; el Sol nace, el Sol se pone, etc. Pero lo que interesa notar es que este movimiento es vacío, es un movimiento de apariencias, de formas superficiales. “No hay nada nuevo bajo el Sol —dice el orador— lo que fue, es lo mismo que será, y lo que ha sido hecho, es lo mismo que se hará”.

La concepción dialéctica, al contrario de la visión del *Eclesiastés*, parte del reconocimiento de un movimiento real, subyacente a la esencia de las cosas. Del reconoci-

69 In *Sagrada Biblia*, ed. Sociedad Bíblica Internacional, Florida.

miento de un movimiento que sea, como en la feliz expresión de Lukács, “un brotar ininterrumpido de la novedad cualitativa” (*Historia y conciencia de clase*), es decir, parte de la convicción de que *hay constantemente alguna cosa nueva bajo el sol*, de modo que el hombre necesita saber renovarse, para comprender lo que es nuevo. Heráclito, en cuanto se abstrajo del contenido del movimiento, cuya acción reconoció en toda parte (abstracción inevitable, finalmente, en las condiciones que fue elaborado el pensamiento heracliteano), permitió que este movimiento fuese asimilado a una rutina.

Otros pensadores griegos que incorporaron elementos ligados a la concepción dialéctica del mundo, en la Antigüedad, fueron los eleatas. Los eleatas se empeñaron en demostrar la *imposibilidad lógica de una demostración de la existencia del movimiento*. Y, con el virtuosismo de sus raciocinios, contribuyeron a desnudar una de las deficiencias básicas insuperables del modo de pensar metafísico.

Desde que se realizara, históricamente, la división social del trabajo, en efecto, desde que aparecieron las clases sociales, unas poseyendo los medios materiales que les permitían controlar el proceso de la producción y apropiarse del producto resultante y otras obligadas a trabajar y *directamente* subordinadas a las exigencias del sistema productivo, se habían creado condiciones por las cuales los intelectuales *especializados* –los individuos técnicamente capacitados para la elaboración teórica– pertenecían a las clases dominantes, sea por nacimiento y formación o por dependencia económica.

Estos intelectuales *especializados*, desligados de la producción y dependientes de las clases dominantes, gozaban de una situación propicia para el desarrollo de la capacidad de racionalización en sus respectivos pensamientos, pero quedaron más o menos marginados en relación al proceso histórico concreto, viniendo a asumir frente a él

una actitud *contemplativa*, que tuvo profundas repercusiones en la propia estructura de la elaboración de todas las explicaciones del mundo al que estos se dedicaban.

Sabido es que la historia viene siendo hecha, hasta nuestros días, de forma más o menos inconsciente. Engels habla del acontecimiento histórico como la “resultante de numerosas voluntades, actuando en diferentes direcciones, y de sus repercusiones variadas sobre el mundo exterior” (*Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana*).

En efecto, ni aún aquellos que han hecho la historia hasta, por lo menos, el siglo XIX, ni, incluso, los efectivos forjadores de las transformaciones de las que se compone el movimiento histórico, dadas las condiciones de confusión y de falta de organicidad en que han actuado, han podido siempre actuar conforme les permitiría un uso de la conciencia apropiada de la acción, de su naturaleza y de sus objetos reales. Con todo, es obvio que aquellos que hacen la historia, si no la comprenden, pueden comprenderla con una facilidad que no está al alcance de aquellos que no la hacen (y ello para no hablar del caso de los que no sólo no la hacen, sino que hasta asumen una posición activa contra la historia que está siendo hecha por otros).

Por ello, al encarar el movimiento de la historia desde *afuera*, al asumir una postura *contemplativa* a partir de la cual el movimiento histórico concreto les parecía algo *exterior*, los intelectuales *especializados* comenzaron a servirse, en proporción cada vez mayor, de conceptos y criterios desprovistos de contenido histórico y, por consiguiente, de carácter concreto. Crearon esquemas teóricos de cuidadosa elaboración lógica, procurando encuadrar la fluidez de la realidad dentro de la rigidez de los mismos. Siempre con esta ambición de encuadrar la realidad dentro de esquemas ahistóricos, fue desarrollándose una manera metafísica de pensar.

El desarrollo del pensamiento de tipo metafísico, sin embargo, no se realizaba sin brechas. Y una de esas, justamente, fue abierta por los filósofos eleatas, con la demostración del carácter absurdo e ilógico con que el movimiento aparecía ante las concepciones metafísicas.

A pesar de no haber sido su objetivo consciente, los eleatas ayudaron a mostrar que: el movimiento es tomado como realidad-base, o no podrá ser debidamente explicado en términos racionales. Encarada a partir de un punto de vista *exterior* al movimiento, la realidad del movimiento se presenta necesariamente como absurda o ilusoria. Y por el hecho de haber colaborado para que ello fuese comprendido, los eleatas prestaron un relevante servicio a la dialéctica.

Por otro lado, si el modo dialéctico de pensar, a pesar de una u otra conquista eventual, no conseguía vencer el *contemplativismo* y la estructura metafísica que había conquistado la conciencia de los intelectuales *especializados*, dependientes de las clases dominantes, éste —el modo dialéctico de pensar— tampoco podía realizar grandes progresos en la esfera de las clases que tenían la experiencia del trabajo material productivo, esto es, en el área de los trabajadores. Y ello, por diferentes e importantes razones. Primero, porque los trabajadores no eran dueños del producto de su trabajo y, por tanto, no gozaban de condiciones de trabajo que les facilitasen una clara visión de las posibilidades creadoras del trabajo humano como tal. Luego, porque las condiciones de trabajo que les eran impuestas (al principio por coacción directa, en la esclavitud, y después, por coacción indirecta, a través del monopolio de los medios de producción por parte de los señores feudales y los burgueses, bajo el feudalismo y el capitalismo respectivamente), eran condiciones deshumanas, que provocaban en el trabajador una invencible repugnancia empírica por su trabajo. Inclusive, porque los trabajadores, desde ni-

ños, eran educados bajo la presión deformante y *alienante* de las instituciones mantenidas por las clases dominantes (quienes, al tener posesión del poder material, poseían igualmente el poder espiritual, sirviéndose de él para imponer sus *valores* a toda la sociedad).

Finalmente, otro factor de *alienación* para la conciencia de los trabajadores, según recuerda Tran Duc Thao, era la propia baja productividad del trabajo. Para los trabajadores, observa el escritor vietnamita, “el bajo nivel de las fuerzas productivas acarreaba numerosos conflictos, en los cuales aparecían destrucciones cuya transposición al plano simbólico de la conciencia cubría a los objetos originariamente económicos con una nube de espiritualidad que definía el sentido del sacrificio (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*).⁷⁰

Por todo eso, sea en el terreno de los intelectuales *especializados* puestos al servicio de las clases dominantes, sea en el terreno de aquellos que tenían la experiencia del trabajo material productivo, el modo dialéctico de pensar no podía manifestarse sino fragmentariamente y jamás era adoptado de manera sistemática. Nunca llegó a ser verdaderamente una metodología sino hasta el siglo XIX.

El siglo XIX, no obstante, sólo venía a coronar el resultado de luchas y avances irregulares, frecuentemente tumultuosos, que venían desarrollándose desde que se produjera el derrocamiento del orden feudal. La implantación del capitalismo, por etapas (primero la revolución comercial, luego la revolución industrial), implicó el desarrollo de nuevas y muchísimo más poderosas fuerzas productivas, multiplicó extraordinariamente la productividad del trabajo. Según Marx, el sistema capitalista de producción “contribuyó más que todos los sistemas de producción an-

70 *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, T. DUC THAO, éd. Minh Tan, Paris. [*Fenomenología y materialismo dialéctico*. Argentina: Lautaro, 1959]

teriores, al desarrollo de la fuerza social productiva del trabajo” (*El capital*, vol. II).

De la corporación a la manufactura y de la manufactura a la gran industria capitalista, los medios de producción van dejando de ser individuales, van concentrándose, tornándose medios sociales, su manejo exigía una colectividad de hombres orgánicamente unidos. “En el lugar de la rueca, del telar a mano y del martillo del herrero, aparecieron la máquina de hilar, el telar mecánico y el martillo pilón a vapor; en el lugar del taller individual, la fábrica que impone la colaboración de cientos y miles de personas. Del mismo modo que los medios de producción, se transformó la producción misma, que pasó de ser una serie de acciones individuales a ser una sucesión de actos sociales” (Engels, *Anti-Düring*).

Cuando comenzó el siglo XIX, por lo tanto, las condiciones de la producción en los centros históricos más avanzados se habían tornado más complejas y dinámicas que las de cualquier otra época anterior. La aceleración permanente del ritmo de las transformaciones, se imponía empíricamente a la reflexión de los nuevos pensadores.

Por otro lado, la economía política clásica burguesa ya contribuía a demostrar concretamente que el trabajo humano era una fuente de valores, una fuente creadora de riquezas palpables. Y no era ya posible hacer abstracción del carácter activo del hombre, ya no era posible figurar al hombre como *producto del medio*, en una postura siempre receptiva o contemplativa.

Se constituía, por consiguiente, un cuadro que presentaba las siguientes características: era un cuadro dinámico, representado una realidad social con marcado ritmo de transformación; era un cuadro en el que las transformaciones no se hacían con entera independencia en lo que refiere a las iniciativas de los hombres; una cuadro en la cual los hombres aparecían como elementos activos, crea-

dores; un cuadro en el cual la actividad humana no aparecía como actividad arbitraria de individuos aislados, y sí como la actividad colectiva de individuos orgánicamente articulados unos con otros, aunque gozando de una libertad individual jurídica, que aún hoy es considerada la gran conquista del *liberalismo burgués*.

Cuando hubo que luchar por el derrumbe del sistema feudal de producción, basado en la vinculación del siervo a la gleba y en la subordinación personal del trabajador al dueño de la tierra, la burguesía reclamaba *libertades* y exigía garantías con vista a la desvinculación jurídica de los trabajadores en relación al feudo, de modo de tornar posible un flujo de mano de obra en el mercado de trabajo, atendiendo a la exigencia colocada por la creación de grandes empresas. Esta tradición de valorización de la libertad jurídica del individuo-trabajador, necesitaba ser conciliada con la absorción de los individuos por las empresas capitalistas y el sistema capitalista de producción, ya tan eminentemente social en sus requisitos técnicos.

El primer gran esfuerzo para elaborar un instrumental conceptual que permitiese una comprensión más eficaz del cuadro al cual nos referimos fue la elaboración del método dialéctico por parte de Hegel.

El problema de las relaciones entre la comunidad humana y los individuos (el problema de las relaciones entre el todo y las partes) fue abordado, antes de Hegel, por Descartes y Spinoza y sobre todo por Rousseau y por Goethe. Según estudios de Lucien Goldmann, tal problema se halla presente en la visión trágica de los límites del individuo en Racine y Pascal. El mismo Lucien Goldmann, en un libro titulado *La communauté humaine et l'univers chez Kant*,⁷¹ demuestra la importancia que revistió el abordaje

71 *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, L. GOLDMANN, éd. Presses Universitaires de France, Paris. [Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo. Argentina: Amorrortu, 1999]

kantiano del problema, para que llegase a ser posible la elaboración del método dialéctico de Hegel. En la presente exposición de la elaboración del método dialéctico, con todo, preferimos esquematizar nuestro derrotero, de modo de evitar detenernos en la consideración de puntos que nos alejen de lo principal. Vamos, por consiguiente, directamente a Hegel, dejando deliberadamente de lado las importantes conquistas del pensamiento pre-hegeliano en la elaboración del método dialéctico.

Con Hegel, por primera vez, el mundo es concebido como un proceso: una infinidad de procesos particulares imbricados unos con otros y componiendo un proceso global. El verdadero ser del hombre es reconocido como su ser operacional (*La phénoménologie de l'esprit*). Se realiza una historización de todas las cosas y de los conceptos que las representan. Hegel consagra su *Lógica*⁷² y la *Enciclopedia* a la reelaboración de los conceptos, a la elaboración de un instrumental conceptual destinado a captar las cosas en su fluidez, como momentos de un devenir.

Aún así, Hegel no llegó a liberarse completamente de la tradición *contemplativa* de la forma metafísica del pensamiento. No escapaba a la *ligazón esencial existente entre el todo y la parte*, pero cuando buscó incluir al individuo humano como una parte que integra una totalidad —que era la totalidad de la historia de la humanidad— hizo que el todo absorbiese a las partes, de tal modo que las partes en él se diluían. Ello ocurrió porque Hegel no se situó en la perspectiva de un inmanentismo absoluto y concibió la historia de la humanidad *a partir* de un principio espiritual abstracto (la Idea Absoluta).

El marxismo, rompiendo con el idealismo de la dialéctica hegeliana, fue obligado a sustituir esta noción de totalidad *cerrada* —la mítica idea absoluta— por una noción de totali-

72 *Ciencia de la lógica*, G. HEGEL, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Hachette, Buenos Aires.

dad *abierta*, esto es, aquella correspondiente a la historia real de la humanidad, tal como los hombres van realizándola a partir de las condiciones concretas en que se hallan en su movimiento.

Así, en la perspectiva marxista, las partes no se diluyen en el todo: la dialéctica de la historia de la humanidad no devora a los individuos. Para el marxismo, el individuo no se determina, en cualquier nivel considerado, sin partir del conjunto de las relaciones activas que mantiene con los otros hombres y con la naturaleza. Con todo -como escribió Garaudy- “es justo decir que cada individuo constituye una realidad única, en el sentido en que cada individuo, por su lugar en la naturaleza, en la historia y en la sociedad, constituye una resultante inédita de este conjunto de relaciones” (*Le marxisme et la personne humaine*).⁷³

Pero el marxismo va más allá. No se limita a reconocer lo *inédito* de las experiencias de los individuos y sintetiza a su modo, su ser social: reconoce incluso una cierta *insostituibilidad* de los individuos. A lo largo de la historia humana, en efecto, los individuos mueren, se alejan, y otros ocupan sus lugares, completan y corrigen sus contribuciones al avance de la humanidad. Pero el movimiento general de la historia no es indiferente a las vicisitudes de las fluctuaciones individuales. Los individuos se suceden, unos ocupan el lugar de los otros, pero la sustitución nunca se completa, nunca es *perfecta*. De ello deriva que el marxismo conlleva un *residuo trágico* en el humanismo de su concepción de la historia, y se infiere que no le es lícito subestimar la importancia específica del ser humano individual.

La sustitución de la noción de totalidad *cerrada* de la dialéctica hegeliana por una noción de totalidad *abierta*, en la dialéctica marxista, tiene como efecto una diferenciación aguda entre la concepción marxista y la concepción hege-

73 *Le marxisme et la personne humaine*. R. GARAUDY, éd. Sociales.

liana de la historia: la concepción marxista no posibilita aquel tranquilo “refugio en lo universal” que Simone de Beauvoir encontró en la concepción hegeliana, cuando leía a Hegel durante la ocupación de Francia por las tropas nazis (Cf. *La plenitud de la vida*, Simone de Beauvoir).⁷⁴

74 *Na força da idade*, S. de BEAUVOIR, trad. Sérgio Milliet, ed. Difusão Europeia do Livro. [*La plenitud de la vida*. Argentina: Editorial Sudamericana, 1961]

Hegel podría estar convencido de que no estaba subordinando el movimiento concreto de la historia de la humanidad, a una idea absoluta a-histórica, porque entendía que la idea absoluta no existía independientemente de la historia, esto es, no era anterior a la historia. Pero el simple hecho de que él precisara recurrir a tal idea absoluta como algo *trascendente* en relación a la historia, muestra que renuncia al punto de vista de un riguroso *inmanentismo* y, por consiguiente, al punto de vista de un riguroso historicismo.

De cara a la realidad histórica del capitalismo, o sea, el punto de vista del “historicismo concreto” (para usar la expresión con que Gramsci caracterizó al marxismo) estaba reservado al movimiento capaz de trascender *histórica y prácticamente* tal realidad, esto es, al movimiento *social* capaz de promover la superación del capitalismo.

Bajo el capitalismo, la humanidad desarrolla extraordinariamente el dominio de la realidad natural, pero sacrifica aún más profundamente que en épocas precedentes su dominio de la realidad social.

Las instituciones capitalistas dan al fenómeno de la *alienación* dimensiones que ella no tuvo antes: les otorgan una característica drástica. La industrialización capitalista lleva a la *alienación* inherente al sistema de la propiedad privada a todas partes, a los más diversos niveles de la actividad humana. “Vemos cómo recién ahora la propiedad privada puede completar su dominio sobre el hombre, y puede convertirse, de la forma más general, en fuerza histórica universal” (*Manuscritos de 1844*).

La perspectiva de alguien que permanezca *enteramente inmerso* en la realidad histórica del capitalismo, la perspectiva de alguien que no puede hacer la crítica de esta

realidad sino a partir de la aprensión empírica y limitada de ella, esto es, la perspectiva de alguien no involucrado con el movimiento histórico inmanente que la supera en la práctica y que permite verla a partir de un punto de vista que no es el de ella misma, será necesariamente una perspectiva capaz de dar lugar sólo a formas a-históricas (y por tanto ilusorias) de trascendencia de la realidad social capitalista.

La sociedad capitalista es la sociedad en que la *alienación* asume, claramente, las características de la *reificación* descrita por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, con el aplastamiento de las cualidades humanas e individuales del trabajador por un mecanismo inhumano, que transforma todo en *mercancía*. “Si acompañamos el camino que la evolución del proceso de trabajo atraviesa desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta el maquinismo industrial, vemos en él una racionalización que crece incesantemente y una eliminación cada vez mayor de las propiedades cualitativas humanas e individuales del trabajador”.

Y Lukács cita *El capital* de Marx: “lo que caracteriza la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume para el propio trabajador la forma de una mercancía que le pertenece. Por otro lado, es solamente en este momento que se generaliza la forma de mercancía en los productos del trabajo”.

El sistema capitalista generaliza la *producción para el mercado*, ampliando el mercado a un nivel nacional, multinacional, mundial. Donde quiera que el capitalismo encuentra la autosuficiencia de un feudo, núcleos de economía de subsistencia, el tiende a entrar en choque con esos residuos pre-capitalistas para integrarlos en su mercado.

De cara a una economía de producción para el mercado, sin embargo, comienza sólo a importar las cualidades humanas abstractas. “No existen para el comerciante como

tal y para el productor, como compradores de materia prima y de fuerza de trabajo o vendedores de producto, sino seres que poseen la misma cualidad abstracta de hombre, quiere decir, no existe sino el posible comprador y el posible vendedor, haciendo abstracción de cualquiera otra particularidad social” (*Recherches dialectiques*, Lucien Goldmann).

Sobre la distorsión provocada por el capitalismo en sus conciencias, el comerciante es llevado a ver en el semejante un mero cliente en potencial; el trabajador —que precisa vender su fuerza de trabajo para subsistir— es llevado a ver en el semejante un posible comprador de su mercancía o un posible competidor en la búsqueda de este comprador.

El mercado dicta las reglas dentro de las cuales tendrán que efectuarse las compras y las ventas. Y el mercado capitalista, basado en la competición, es contrario a una planificación global eficiente: su movimiento es *ciego*, no presenta ligazón general con los designios de los individuos.

La mecánica de las operaciones comerciales sectoriales, de las inversiones capitalistas particulares, precisa ser racional a los ojos de los capitalistas, precisa ser inteligible y sus condiciones precisan estar dispuestas de manera que permita que sus resultados sean previstos y seguramente calculados. La totalidad de la economía capitalista, sin embargo, está sujeta a un sistema de leyes cualitativamente diferente del sistema de leyes que se verifica en sus partes. Y, de este modo, la totalidad de la economía capitalista se torna ininteligible hasta para sus beneficiarios.

De cara a la racionalización sectorial del proceso de trabajo, frente a las leyes parciales abstractas y del cálculo de las operaciones de las que se compone el proceso, las propiedades y particularidades propiamente humanas del trabajador, aparecen, cada vez más, como *simples fuentes de error* (Cf. Lukács, in *Historia y conciencia de clase*). El trabajador es considerado, entonces, una especie de robot

deficiente, imperfecto, un autómatas dotado de facultad de producir, pero incapacitado para ajustarse completamente a las exigencias del proceso racional de la producción, quiere decir, a las exigencias de la técnica. Pero, en realidad, el sistema capitalista no fue instituido para los trabajadores o en función de los trabajadores y, con base en el interés de clase que llevó a su establecimiento, inclusive es fácil comprender que su funcionamiento aparezca ante la conciencia de los trabajadores como una realidad regida por leyes enteramente extrañas a la voluntad de los hombres, esto es, como un mundo inhumano, un mundo de cosas.

Lo que no es siempre fácil de comprender es el porqué de la presentación de la economía capitalista, en su totalidad, como un mundo de cosas regidas por leyes independientes de la voluntad humana *ante la propia conciencia de los capitalistas*.

Observa Lukács: “Sólo se ha tratado de mostrar el punto donde se impone filosóficamente en el pensamiento de la sociedad burguesa esa doble tendencia de su evolución: ella domina en proporción creciente los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero al mismo tiempo ella pierde —en proporción también creciente— la posibilidad de dominar en el pensamiento a la sociedad como totalidad, y, por eso mismo; pierde también su vocación de dirigirla” (*Historia y conciencia de clase*). La burguesía —tal como el mercado capitalista por ella instituido— se basa en la competencia. La unidad de la burguesía como clase reside en el disfrute común por los burgueses de un determinado estatuto de propiedad privada y de la estructura socioeconómica que le corresponde, bien como en la alianza de los burgueses contra el movimiento obrero y contra sus adversarios en general. Pero esta unidad no suprime y no puede suprimir la competencia entre los burgueses.

El mercado capitalista mundial, por consiguiente, expresa las conveniencias genéricas de una clase —la burguesía— pero esta clase no posee una unidad orgánica, monolítica y coherente: es una clase corroída por el propio principio de la vida que ella representa. Vista como una totalidad —escribe Marx— la sociedad capitalista, en este aspecto, puede ser comparada a una sociedad anónima “en la cual los accionistas saben lo que ponen en ella, pero no lo que habrán de retirar” (*El capital*, volumen II). El mercado funciona, de hecho, más allá de los burgueses individualmente considerados, aunque en provecho de la clase a la que éstos pertenecen. Por eso, los burgueses individualmente considerados son llevados a encarar la realidad del mercado como una realidad extraña, misteriosa.

De este modo, el mundo del mercado aparece, ante los burgueses como ante los obreros, ante los trabajadores como ante los propietarios, en la forma de un mundo regido por leyes independientes de la voluntad de los hombres, un mundo hostil, sujeto a crisis imprevisibles los economistas burgueses sólo consiguen encontrar explicación para cada crisis, generalmente, después de la eclosión de ella) y, particularmente, en la forma de un mundo absurdo, donde los procedimientos más racionales se articulan y se funden en una irreductiblemente espesa irracionalidad global.

Mientras no supera la percepción empírica de este mundo, el hombre es llevado a vivirlo con temor. Y es este temor que fue tan agudamente descripto en las pesadillas kafkianas: *La metamorfosis*,⁷⁵ *El proceso*,⁷⁶ *América*,⁷⁷ *El castillo*.⁷⁸

75 *La metamorfosis*, F. KAFKA, trad. Borges, ed. Losada, Buenos Aires.

76 *El proceso*, F. KAFKA, trad. Mendivil, ed. Losada, Buenos Aires.

77 *América*, F. KAFKA, trad. Vogelmann, Emecé Editores, Buenos Aires.

78 *El castillo*, F. KAFKA, trad. Vogelmann, Emecé Editores, Buenos Aires.

Por otro lado, conforme observó el marxista inglés Christopher Caudwell, la conciencia social genérica correspondiente a este estado de cosas (correspondiente a las sociedades divididas en clases y, particularmente, a la sociedad capitalista y a su sistema de producción para el mercado) no puede dejar de ser una conciencia coercitiva –una conciencia sentida como tal- dado que ella no representa efectivamente la verdad social, ella no es libremente producida por un proceso de cooperación social (Cf. *Illusion and reality*).⁷⁹ Y la existencia de una conciencia social dolorosamente coercitiva, expresando la acción de fuerzas ajenas al hombre, contribuye para dar a las condiciones de la actividad humana el carácter inhóspito que ellas asumen sobre el capitalismo.

Cuando decimos que son inhóspitas las condiciones creadas por el desarrollo capitalista para la actividad humana, no estamos siendo movidos por la intención de forzar una condenación moral del capitalismo. El carácter inhóspito de las condiciones de vida creadas por el capitalismo es hoy reconocido mismo hasta por los ideólogos burgueses.

En la medida en que la producción capitalista fue desarrollándose, el principio económico de la libre competencia –principio en que el sistema se basa para implementarse, imponiéndolo a todos los capitalistas individuales- degeneró en un complejo mecanismo de presiones, constituido por monopolios y oligopolios, *holdings*, *trusts* y *cartels*, alianzas de capitalistas apuntando a evitar la caída de la tasa de lucros. El capitalismo entró, así, en su etapa superior: el imperialismo (Cf. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*).⁸⁰

79 *Illusion and reality*, Ch. CAUDWELL, International Publishers, New York. [*Ilusión y realidad: una poética marxista*. Argentina: Editorial Paidós, 1972]

80 *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, V. LENIN, ed. Anteo, Buenos Aires.

En las nuevas condiciones de la fase imperialista, se desarrolla una ideología que no busca más presentar el régimen de plena libertad de iniciativa como la expresión más adecuada al interés social. “La ideología del imperialismo se levanta sobre la tumba de los viejos ideales liberales. Se mofa de la ingenuidad del liberalismo. ¡Qué ilusión la de creer en la armonía de intereses, en un mundo de lucha capitalista donde sólo decide la superioridad de las armas! (Rudolf Hilferding, *Das finanzkapital*, citado por Paul Sweezy en *Teoría del desarrollo capitalista*).⁸¹

En las nuevas condiciones de la fase imperialista, la acentuación de la división del trabajo —que ya traspasara las fronteras del plano nacional y se impusiera en el plano internacional— llevó al montaje de varios mecanismos de explotación de los pueblos subdesarrollados, mecanismos en los cuales la presión económica tornaba dispensable la subyugación militar y política ostensiva.

En esa misma fase, sin embargo, el ideal socialista vino a corporificarse en la experiencia soviética. Y, en menos de cuatro décadas, el movimiento comunista amplió su base territorial, y su poder militar y su capacidad económica al punto de influir, de manera decisiva, en la política internacional, tornándose, hoy, la fuerza motriz del desarrollo de la humanidad.

La existencia de un poderoso campo socialista (subsiguiente a la experiencia del socialismo en un sólo país) permitió notables éxitos en los movimientos de emancipación nacional de los países subdesarrollados. Los sistemas de explotación colonialista entran rápidamente en crisis y el neocolonialismo también se vio alcanzado. Los pueblos no se contentan con reivindicar solamente la independencia política: reivindicán también la independencia económica, considerándola como fundamental.

81 *Teoría del desarrollo capitalista*, P. SWEEZY, trad. Hernan Laborde, Fondo de Cultura Económica, México.

Recientemente, el socialismo obtuvo una victoria de incalculable importancia: Cuba, a las puertas del principal centro del imperialismo, adoptó el sistema socialista. Y el imperialismo no puede aplastar el foco enemigo.

Las perspectivas concretas actualmente existentes para el sistema capitalista mundial son sombrías. Los ideólogos de la burguesía, en este crepúsculo de la fase imperialista, se manifiestan pesimistas: comienzan a describir un mundo oscuro, visto a las vísperas de una catástrofe descomunal, sin precedentes en la historia de la humanidad. Como escribe André Gisselbrecht (*La nouvelle critique*, n° 77): “no se dice más: no crean en los marxistas, ellos están errados y nosotros estamos en lo cierto. Se dice: no crean en cosa alguna, el escepticismo es la aristocracia del espíritu. No se dice más: la civilización cristiana-occidental sobrevivirá porque reposa sobre bases sólidas. Se dice: nada sobrevivirá, nuestra era es crepuscular, el mal está en todas partes, en el Este como en el Oeste”.⁸² El fin del capitalismo es descrito como el fin de la civilización y el fin de la humanidad. El contenido político conservador de esta concepción es evidente: ella incita a cruzar los brazos, a no tomar iniciativa alguna. Como escribe Simone de Beauvoir: “el quietismo catastrófico sirve al orden establecido” (*Privileges*).⁸³ Y, por otro lado, en circunstancias especiales, la *visión crepuscular del mundo* puede ser invocada para legitimar actos cuya deshumanidad sería demasiado obvia en condiciones normales. El personaje central de la pieza de Sartre *Les séquestrés d’Altona*⁸⁴ siente necesidad de creer que la civilización está muriendo para evitar el remordimiento de haber torturado campesinos rusos. El

82 *La nouvelle critique*, revue du marxisme militant, artículo “La Pensée de Droite Aujourd’hui”, Gisselbrecht, n° 77.

83 *Privileges*, S. de BEAUVOIR, ed. Gallimard.

84 *Les séquestrés d’Altona*, J. P. SARTRE, ed. Gallimard. [Los secuestrados de Altona. Argentina: Losada, 1961]

catastrofismo (convicción de que la humanidad está inape-lablemente acabando) torna *soportables* para la concien-cia de Franz Von Gerlach sus actos de cumplimiento en la destrucción de lo humano.

La ligazón entre el *catastrofismo* y la deshumanidad es también fácilmente perceptible en Henry Miller. En *Tró-pico de Cáncer*, Miller escribe: “Durante cien años o más, el mundo, nuestro mundo, ha estado muriendo. Y, en estos cien últimos años aproximadamente, ningún hombre ha sido lo bastante loco como para meter una bomba por el ojo del culo a la creación y hacerla saltar por los aires. El mundo está pudriéndose, muriendo poco a poco. Pero ne-cesita el *coup de grâce*, necesita saltar en pedazos”.⁸⁵

Miller es un escritor significativo, no puede ser sumaria-mente puesto en cuarentena como *mal carácter y porno-gráfico*. El *catastrofismo*, por su parte, no excluye neces-ariamente *toda* buena fe subjetiva y toda verdad objetiva. Y la posibilidad de una guerra mundial con el empleo de potentísimos ingenios de destrucción da un timbre trágico de verosimilitud a las visiones apocalípticas.

Es claro que esta posición radicalmente negativista no domina toda la producción ideológica burguesa contempo-ránea. Pero el simple hecho de que ella se presente con tanta nitidez y repercuta con tanta profundidad es bas-tante expresivo. Aunque expliquen el fenómeno en base a razones teológicas, de causas morales o hasta de factores étnicos, los ideólogos burgueses del catastrofismo por lo menos reconocen que el desarrollo capitalista creó para el mundo un ambiente tremendamente poco acogedor.

⁸⁵ *Trópico de cáncer*, H. MILLER, Trad. Carlos Manzano, RBA, Barcelo-na.

Para comprender mejor el generalizado malestar del hombre del siglo XX y para establecer las raíces históricas y sociales de este malestar (de las que las *ideologías de la desesperanza* son una expresión acrítica), nos remitiremos, una vez más, al problema de la estructura de la producción capitalista y a la estructura de la *mercancía*.

Ya en el volumen I de *El capital*, Marx estableció una distinción de la mayor significación entre el *valor de uso* y el *valor de cambio*. El valor de uso es constituido por la utilidad de la cosa: su valoración es subjetiva. El valor de uso de un objeto depende siempre de la importancia que asume para un individuo determinado y no existe sino en una relación directa y concreta de este individuo determinado con el objeto en estima. El valor de uso, por consiguiente, es esencialmente subjetivo. Y es esencialmente cualitativo, pues depende de las cualidades específicas del objeto, reconocidas como cualidades por el sujeto, pues es una función de estas cualidades que el sujeto atribuya valor a *aquel objeto determinado*.

Los valores de uso son inherentes a la vida humana, ya que la actividad humana es implícitamente *valorativa* en lo que se refiere a la generalidad de los objetos sobre los cuales ella se ejerce. Sin objetos y sin un carácter valorativo que marque la presencia de un sujeto en el mundo de los objetos, la actividad humana es absolutamente impensable. El trabajo humano, como creador de valores de uso (y encarado abstractamente, solamente en este carácter), es una condición de la existencia del hombre como tal, quiere decir, es una condición da la existencia del hombre como sujeto de una actividad *humana*.

El valor de uso, por ser esencialmente cualitativo, no puede ser medido cuantitativamente. Ya el valor de cam-

bio es esencialmente cuantitativo y se manifiesta en una relación social, pasible de ser traducida en una medida.

Manifestándose en una relación social, objetiva, el valor de cambio de un objeto implica siempre un *equivalente*. Para que el poseedor de un objeto se interese para llevarlo al mercado y cambiarlo por otro objeto, es preciso que, para él, el valor de uso se encuentre en este otro objeto que quiere adquirir (y no en el objeto del que se va a desprender). Por otro lado, en términos inversos, es preciso que lo mismo ocurra con quien va a adquirir el objeto que él va a deshacerse y va a deshacerse del objeto que él quiere adquirir.

Ahora, si el valor de uso de las cosas (el valor subjetivo) se realiza independientemente del intercambio, como valor de cambio se da lo contrario: el sólo se realiza en el cambio, esto es, en un proceso social, en un proceso en que intervienen diversos individuos. La relación entre el poseedor de un objeto y el posible poseedor de otro objeto interesado en promover el intercambio no es una relación inventada y formulada por los individuos interesados en cada caso concreto: es una relación ajustada a formas ya socialmente desarrolladas y exigidas por la realidad social del mercado.

Son las exigencias del mercado las que crean las condiciones a través de las cuales un objeto tendrá como su valor de cambio un determinado *equivalente*. Y, para facilitar la relación de cambio, desde hace siglos fue inventado el *equivalente general* que es el *dinero*.

En su origen, el comercio estaba relacionado a la producción excedente, esto es, a los valores de uso producidos *de más*, a los valores de uso afectados por haber sobrado, por haber sobrepasado la cantidad necesaria. Los poseedores de estos valores de uso excedentes, transformados en valores de cambio, buscaban valerse de éstos para ob-

tener otros valores de uso de los que carecían, a través del comercio.

Posteriormente, vino a desarrollarse una producción que apuntaba ya específicamente al comercio, la producción específica de valores de cambio. Comienzan a ser producidos bienes que desde su origen eran *mercancías*.

Con la transformación —cada vez más generalizada de los objetos en mercancías, ellos se van convirtiendo de cosas materiales en cosas suprasensibles. El dinero, por ejemplo, es una mercancía, pues sólo puede expresar su valor social cuando se relaciona con un equivalente en mercancía. No obstante, poco a poco, el dinero se va tornando un *fetiché*: el oro y la plata, metales usados como dinero, aparecen como sustancias naturales dotadas de extrañas propiedades sociales.

Se desarrolla una fiebre por el oro. Se plasma en un ambiente espiritual que mereció de Max Weber el nombre de “espíritu del capitalismo”. Y una de las expresiones más típicas de eso que Weber llamó de “espíritu del capitalismo”, esto es, de esta determinada forma de mentalidad *alienada* producida por las condiciones de vidas sobre el capitalismo, puede ser encontrada en el ascetismo de Benjamin Franklin. Para Franklin, el “tiempo es dinero”. “Aquel a quien le está dado ganar diez chelines por día con su trabajo y se dedica a pasear la mitad del tiempo, o a estar ocioso en su morada, aunque destine tan sólo seis peniques para sus esparcimientos, no debe calcular sólo esto, sino que, realmente, son cinco chelines más los que ha gastado, o mejor, ha derrochado” (citado por Max Weber in *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*).⁸⁶

El oro, el dinero, pasa a ser, en grado creciente, el móvil de un número mayor de acciones humanas. La mercancía comienza a ser vendida para la adquisición de dinero y

⁸⁶ *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, M. WEBER, Premia Editora, México.

no para la adquisición de un valor de uso determinado; la venta, va dejando de corresponder a la compra. El dinero asume una importancia creciente en el movimiento del mercado. Y, con el dinero, va desapareciendo la distinción cualitativa de las mercancías, las mercancías van dejando de tener una forma esencialmente individual, la forma que los objetos poseen como valores de uso.

Al principio, el propietario de las mercancías las vendía con la finalidad específica de obtener objetos que necesitaba. Después, pasa a venderlas con el fin de obtener dinero con el cual podrá obtener cualquier objeto que por ventura pueda llegar a carecer. Finalmente, pasa a venderlas con vista a obtener un dinero que no permanecerá más petrificado en sus manos como un *tesoro*, no más será retirado de la circulación para quedar inmovilizado en sus manos, y si será empleado de manera tal de multiplicarse, de manera de atraer más dinero para su propietario. El *atesorador* cede lugar al *capitalista*. El capitalista es el atesorador racional, que no retiene el dinero paralizado en sus manos: lo lanza a la circulación, con el astuto propósito de recuperarlo, acrecentado en su valor primitivo. Y el capitalismo es el sistema que garantiza la posibilidad regular de esta operación.

Por otro lado, para que capitalista recupere el dinero por el invertido, lanzado a la circulación, con un incremento en su valor –incremento al que Marx dio el nombre de *plusvalía*– es preciso que la mercancía por él invertida (el dinero) *no esté siendo cambiada por su equivalente real*. Lo que es *plusvalía* para uno es necesariamente *minusvalía* para otro.

Bajo las condiciones del capitalismo industrial, el capitalista, valiéndose del monopolio de los medios de producción para su clase, compra al obrero *no el fruto del trabajo de éste y sí su propia fuerza de trabajo*. El artesano vendía al comprador un producto elaborado por él mismo y del

cual él era el propietario hasta el momento de la venta. El trabajador moderno, bajo el capitalismo, vende al capitalista su fuerza de trabajo; y el capitalista utiliza la fuerza de trabajo de éste, en sus fábricas, por un determinado espacio de tiempo, después del cual el empleo de esta fuerza de trabajo *ha de haber producido inevitablemente más de lo que corresponde al valor de lo que el trabajador recibe en forma de remuneración*. Si éste sólo intercambiase con el capitalista su fuerza de trabajo por una remuneración equivalente al valor real de aquello que él podría producir durante una jornada normal de trabajo, el capitalista no tendría interés en la transacción, no habría razón para que el capitalista invirtiera su capital en la adquisición de la fuerza de trabajo del trabajador.

Bajo el capitalismo, no desaparece el valor de uso de las mercancías: las mercancías precisan tener valor de uso para alguien, a fin de ser compradas (o vendidas). Pero, en las condiciones del mercado capitalista, el valor de cambio de las mercancías, y no su valor de uso, es el que pasa a ser el resorte propulsor y la finalidad concreta de la generalidad de las operaciones. Y el valor de cambio no aparece como tal, esto es, como una relación entre personas.

La propia relación entre personas que constituye el valor de cambio de las mercancías ya aparece deformada, en la práctica, por fuerza de la búsqueda de la *plusvalía* sancionada por el sistema capitalista. En el intercambio entre dos objetos por sus respectivos propietarios, sobre las condiciones del comercio primitivo, y dado el mando de la operación por el valor de uso que los objetos poseían para aquellos que los intercambiaban, podemos decir que *ambos ganaban* con el intercambio. En el intercambio entre mercancías, dentro del mercado capitalista, uno sólo puede ganar en *detrimento* del otro, porque —como mostró Marx— la *plusvalía* es esencial al capitalismo y, si una mercancía fuese cambiada por otra mercancía (o por una

cantidad de dinero) por el valor equivalente al de ella no habría *plusvalía*.

Así, bajo el capitalismo, la mercancía disimula su valor: el valor de cambio de la mercancía no se presenta como la expresión de una relación entre individuos, no se presenta en función de la cantidad de trabajo *socialmente* necesaria, en las condiciones generales de producción de la mercancía, para producirla. El valor de cambio encubre su naturaleza social con una capa de misterio: la mercancía se *fetichiza*.

Marx describe el fenómeno con las siguientes palabras: “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” (*El capital*). Y agrega: “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos” (*idem*).

La hipertrofia del valor de cambio de las mercancías *fetichizadas* lo lleva a invadir la esfera de lo humano, individual, subordinando lo cualitativo a lo cuantitativo, provocando la aparición de un hiato en las relaciones inmediatas de los hombres con los objetos naturales individualizados. “El valor de uso —escribe Lucien Goldmann— estaba ligado al aspecto sensible y diverso de las cosas naturales o fabricadas; el valor de cambio hace abstracción de toda cualidad sensible” (*Recherches dialectiques*).

Es cierto que el valor de uso no desaparece, pero queda reducido a la condición de vehículo del valor de cambio, condenado a no manifestarse públicamente sino a través

de éste. “Es cierto que llega, sin duda, un momento en el cual la mercancía se torna objeto concreto, un momento en el cual el valor de cambio desaparece para ceder lugar al valor de uso, pero eso sólo ocurre cuando ella ya dejó la esfera de las relaciones interhumanas generales, la esfera del intercambio, para entrar en aquellos que nosotros llamamos la *esfera privada*, la esfera del consumo. Aquí, el individuo se encuentra, delante de los bienes que consume, o, cuando aún subsisten relaciones interhumanas, son relaciones *familiares* o de *amistad*, las cuales, precisamente porque son privadas, esto es, más o menos substraídas a la acción *inmediata* del mercado, salvaguardan aún, en cierta medida, el altruismo y la solidaridad interindividual” (Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*).

Se confiere una descaracterización de las cosas y no solamente una reducción de los hombres a la condición de cosas. “La propiedad privada no aliena solamente la individualidad de los hombres, sino también la individualidad de las cosas. La tierra no tiene nada que ver con la renta del latifundio, la máquina no tiene nada que ver con el lucro. Para el latifundista, la tierra sólo tiene la significación de la renta que le proporciona” (Marx y Engels, *La ideología alemana*).

El conocimiento de las posibilidades comerciales existentes para un producto, abstractamente considerado, asume mayor importancia práctica que el conocimiento directo de los objetos considerados en sí mismos. La sensibilidad a los elementos individuales de los objetos queda sacrificada en su significación social. “La sensibilidad a estos elementos —observa Goldmann— se tornó cada vez más privilegio “de los poetas, de los niños y de las mujeres”, esto es, de los individuos *al margen de la vida económica*” (*Recherches dialectiques*).

De este modo, se verifica que todo el esfuerzo que el hombre viene desarrollando hasta el capitalismo para dominar

la naturaleza, para plasmar el mundo natural a su forma, para dar una función humana a los objetos naturales, es *invertido* y *negado* por el establecimiento de las relaciones capitalistas de producción. Dentro del todo constituido por estas relaciones de producción, el hombre es asimilado a un mundo de cosas (una vez que las propias relaciones interhumanas, en el plano general de la sociedad, asumen la función de cosas). Y las cosas a cuyo mundo el hombre es asimilado, al tornarse directoras del movimiento de la historia y de la actividad humana, se desindividualizan y pierden sus cualidades concretas ante los ojos de los hombres, componiendo un mundo desprovisto de existencias singulares, un mundo indiferenciado, un mundo deshumano, donde lo humano –lo específicamente humano- se ve triturado e inapelablemente diluido.

Es claro que en la manutención de este estado de cosas, en la sustentación de este sistema de relaciones de producción y en la elaboración de categorías lógicas y cuadros interpretativos que no lleven a una efectiva comprensión general de su verdadera naturaleza, hay un inequívoco interés de clase: el interés de los capitalistas.

Es este interés de clase, en última instancia, el que explica la insistencia con que los economistas académicos analizan el valor de las mercancías haciendo abstracción del papel desempeñado por las fuerzas de trabajo humano invertida en ellas. Es este interés, en definitiva, el que explica el hecho de que sea encubierto sobre la apariencia de *cosa* (*reificación*) la relación interindividual subyacente al producto, a la génesis de la mercancía. Y es aún este interés que, por último, el que explica el grado al que llegó la *mercantilización de la vida*, con todas las consecuencias inhumanas, al punto de ser la fuerza de trabajo –facultad natural, humana, de crear valores de uso- *separada de la personalidad del trabajador y reducida a la condición de*

una cosa, pasando a corresponderle un valor de cambio y un precio en el mercado.

Pero el contenido de clase ligado al interés del que hablamos no se ha traducido en las ideologías burguesas en formulaciones exclusivamente cínicas e *interesadas*, en el sentido mezquino de esta última palabra. Como advierte Sartre: “Es absurdo reducir *demasiado deprisa* la generosidad de la ideología a los intereses de clase” (*Critique de la raison dialectique*). La *mentira* objetiva de las ideologías burguesas no excluye toda y cualquier sinceridad subjetiva de la conciencia de sus formuladores. A través de la persistencia de la sinceridad subjetiva en sus conciencias es que los ideólogos burgueses son llevados muchas veces a percibir, a registrar con claridad y a condenar con pasión los aspectos deshumanos de la organización de la vida social creada por la clase de ellos.

El contenido de clase marca toda la producción ideológica burguesa como tal. Si una determinada formulación ideológica puede ser considerada burguesa será siempre porque, independientemente de los designios subjetivos de su autor o autores, ella contribuye en la defensa de los privilegios de clase de la burguesía.

Ocorre, no obstante, que la caracterización del contenido de clase de un pensamiento nos proporciona el cuadro dentro del cual este pensamiento deberá ser analizado, pero no dispensa de un análisis propiamente dicho, no nos dispensa de la crítica inmanente del desarrollo del pensamiento examinado, dado que la comprensión del contenido de clase de tal pensamiento no implica una comprensión *global* del mismo. Y esta comprensión *global* es necesaria para que se procese la incorporación crítica por el humanismo moderno de todos los elementos válidos, esto es, de todos los elementos de humanismo y de verdad existentes en la producción ideológica contemporánea comprometida con una perspectiva *alienada*.

La justificación por los ideólogos burgueses del estatuto de propiedad de la que la burguesía es la gran beneficiaria no se reviste necesariamente de las características del cinismo. El estudio de la forma de una determinada elaboración ideológica nos puede proporcionar, inclusive, en cada caso concreto, elementos para juzgar acerca de la sinceridad y de la honradez del ideólogo. Marx, por ejemplo, examinando las ideas de Ricardo y de Malthus, expresa su respeto por la honestidad científica de Ricardo (honestidad que no excluye la *parcialidad* del contenido ideológico de las concepciones ricardeanas) y expresa su desprecio por la mentalidad parca de Malthus. Y, en esta ocasión, con el pensamiento vuelto para el inmedatismo político

de Malthus, Marx declara: “Considero “infame” el hombre que busca *acomodar* la ciencia a un punto de vista exterior a ella y toma prestado intereses que le son extraños” (*Teorías sobre la plusvalía*).⁸⁷

Al comparar Ricardo con Malthus, Marx identificaba en ambos un horizonte limitado, una perspectiva parcial de clase. Pero admitía que Ricardo era un científico, un hombre de ciencia, al paso que Malthus no pasaba de ser un abogado de una causa antipopular que, por conveniencias de servicio, se presentaba bajo el disfraz de científico.

Son variadas las formas y variados los caminos por los cuales una idea se liga a una determinada concepción de mundo y se compromete objetivamente con el contenido político de esta concepción de mundo. El compromiso puede ser directo, la intención política deformadora puede ser clara y consciente. Pero el sentido ideológico de una formulación, sus consecuencias políticas y su contenido de clase pueden pasar desapercibidos a los ojos del pensador que, en este caso, estará siendo víctima de una ilusión, estará siendo traicionado por preconceptos sutiles de cuya influencia no percibe.

Es justo que se diga que, del punto de vista histórico y social, las posiciones teóricas reaccionarias implican responsabilidades prácticas, objetivas, que no dependen de las intenciones personales con que fueron formuladas. “Y cada pensador —escribe Lukács— es, en este sentido, responsable ante la historia del contenido objetivo de su filosofía, independientemente de los designios subjetivos que la animen”. Y agrega: “No hay ninguna ideología inocente” (*El asalto a la razón*).⁸⁸

87 In *Pages choisies pour une éthique socialiste*, K. MARX, trad. Organizada y prefacio de Maximilien Rubel, Ed. Marcel Riviere, Paris. [*Páginas escogidas para una ética socialista*. Argentina: Amorrortu, 1974]

88 *El asalto a la razón*, G. LUKÁCS. Trad. Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica.

En un movimiento revolucionario, por ejemplo, el traidor y el disidente sincero que se dispone a conspirar contra la dirección del movimiento, asumen la misma **peligrosidad práctica** a los ojos de esta dirección. Y por eso se comprende que, en el calor de la lucha, la dirección tienda siempre a promover una equiparación entre los traidores y los disidentes, confundiendo a unos con otros. Semejante tendencia, sin embargo, presenta visibles desventajas, inclusive desde el punto de vista político, debido a que la aparición de una gran traición expresa determinados problemas de otra especie, que no son los de una gran disidencia (Cf. El caso de la disidencia de Trotsky). Para que una dirección revolucionaria pueda tomar las medidas aplicables en uno y otro caso, precisará estudiarlos a partir de la constatación de que se trata de una disidencia o que se trata de una traición.

La distinción establecida por Marx entre el espíritu científico de Ricardo y el engaño de Malthus podría parecer, sino superflua, por lo menos secundaria, ya que ambos encarnaban puntos de vista diversos de los del proletariado moderno. La honradez intelectual y la sinceridad de propósitos pertenecen al plano de los designios subjetivos, ciertamente, pero los designios subjetivos también poseen una existencia objetiva y también se manifiestan en la obra.

La falta de carácter de un ideólogo no vale como desvalorización apriorística de su obra, de la obra en que se consubstancia su ideología: es un elemento dotado de cierta expresividad histórica. Y el hecho de que una causa sólo encuentre para defenderla teóricos ineptos, individuos descalificados, inhábiles e inmedatistas, aventureros sin lastre cultural y *monederos falsos*, es indicativo de que esta causa perdió su capacidad de sensibilizar gente mejor.

En la época de Matlhus, la aristocracia que éste representaba y cuyo interés retrógrado no comportaba una ac-

titud optimista de cara al desarrollo de las fuerzas sociales productivas, no tenía condiciones que le permitiesen convencer a espíritus auténticamente científicos de la *universalidad* de sus *verdades*. Y Ricardo, cuya perspectiva personal se identificaba con la de la burguesía industrial progresista, no precisaba desconocer el conocimiento más avanzado de su época ni renunciar a la cientificidad de su pensamiento para sustentar la excelencia de un sistema que buscaba la “producción por la producción”, quiere decir, un sistema que buscaba la ilimitada expansión de las fuerzas productivas.

La cuestión de la honradez subjetiva y de la honestidad científica (cuya importancia Marx reconoció en el paralelo trazado entre Ricardo y Malthus) asume en la producción artística una significación aún más marcada que en el trabajo científico y en la investigación filosófica.

En el arte, sobresale el papel del individuo y de los factores personalísimos. En el trabajo artístico, al contrario de lo que ocurre en el trabajo científico, lo que viene después no continúa o complementa lo que vino antes, una generación nueva no prolonga el itinerario cubierto por la generación que la precedió: dada la propia naturaleza del conocimiento artístico, cada artista esta siempre, de cierto modo, obligado a comenzar por el principio (Cf. *The philosophy of art history*, Arnold Hauser).⁸⁹ El conocimiento artístico es siempre fundamentalmente *sensible*; y la sensibilidad es más individual que los conceptos, que la lógica, que el pensamiento discursivo.

Por fuerza de esta presencia marcada de la individualidad del artista en el arte es que Hauser escribe, en la obra arriba referida: “todo arte es socialmente condicionado, pero no todo en el arte es pasible de ser definido en términos sociológicos”. Y aclara, más adelante: “Si se elimina

89 *The philosophy of art history*, A. HAUSER, éd. Routledge and Kegan Paul, London.

o a propósito se negligencia la complejidad de la obra de arte, la interpenetración de sus motivos, la ambigüedad de los símbolos, la polifonía de las voces, la interdependencia de forma y contenido, las fluctuaciones de cadencia y de énfasis que no pueden ser analizadas, entonces, se pierde lo mejor de aquello que el arte nos ofrece” (Hauser, *The philosophy of art history*).

El franco reconocimiento de esta irreductibilidad del fenómeno artístico a cualquier especie de equivalente sociológico no implica *fetichizar* el arte, darle un fuero místico y origen divino; se trata apenas de resguardarle su especificidad. Y lo que es específico en el arte es su carácter sensible como conocimiento, es el carácter predominantemente afectivo del tipo de comunicación interhumana que ella establece, es la infinita variabilidad individual de su lenguaje.

Tampoco se trata de identificar el carácter sensible de la comunicación artística con una irracionalidad básica, en función de la cual el arte estaría siempre puesto fuera del alcance de la crítica como aprehensión racional. A la perspectiva de Christopher Caudwell, que admitió que la poesía es *irracional*, preferimos, en este punto, la perspectiva del crítico brasileño José Guilherme Merquior, que advierte: “La razón poética, integrada por elementos emotivos y sensibles, no es exactamente la misma razón conocida como lógica, abstracta y puramente conceptual. Pero es razón. No se confunde con el sentimiento asilado, o *sentimental*. Lo sentimental es lo que resta de la difusión de la emoción; es, precisamente, la emoción no superada” (*Praxis*, n° 1).⁹⁰

Hay, no obstante, en el arte, por fuerza de su carácter sensible, una presencia concreta y esencial de peculiaridades individuales que no encuentran acogimiento en la

90 *Praxis*, n° 1, artículo “Crítica, Razão e Lírica” Por J. G. MERQUIOR, San Pablo.

objetividad de la ciencia. Y es por eso que ciertas características personales del artista se tornan más importantes para una correcta valoración de su obra que las características correspondientes en el caso del científico y de su trabajo.

De ahí la importancia de la *honestidad* del individuo artista. No su honestidad como ciudadano, como miembro de una comunidad, votante, comerciante, jefe de familia, y si —exactamente— su honestidad como artista. Sabemos muy bien que Villon era un ladrón, pero no tenemos el derecho de dudar de la integral honestidad de la que se reviste su espíritu cuando compuso la célebre *Ballade des pendus*.

La *honestidad* a la que nos referimos aquí es aquella “honestidad estética incorruptible, exenta de toda vanidad, propia de los escritores y artistas verdaderamente grandes” (Georg Lukács, *Contributi alla storia dell'estetica*).⁹¹ Aquella honestidad que Marx y Engels supieron ver en Balzac y en la cual vieron los verdaderos fundamentos del realismo del escritor. Aquella honestidad gracias a la cual el reaccionario Balzac, profesando convicciones legitimistas, fue capaz de, en su trabajo de creación artística, lanzar luz sobre algunos aspectos decisivos del movimiento de transformación de la sociedad en que vivía, al paso que diversos escritores contemporáneos de él, apologistas sentimentales e ingenuos de este movimiento, heraldos entusiastas del *progreso*, muy poco habrían contribuido para clarificarlo.

Nuevamente recurrimos al texto de Lukács: “Balzac, como pensador, es fruto del ambiente de Bonald y De Maistre, al paso que Balzac creador tiene una visión más aguda, más penetrante y más basta que la de los pensadores políticos de derecha” (*Contributi...*).

91 *Contributi alla storia dell'estetica*, G. LUKÁCS, trad. Emilio Picco, Ed. Feltrinelli, Milano. [*Aportaciones a la historia de la estética*. España: Ediciones Grijalbo, 1966]

El caso de Balzac no es un caso aislado. La historia de la cultura, en las sociedades divididas en clases, presenta numerosos ejemplos de artistas, escritores y pensadores que adoptan posiciones contradictorias entre sí en los diferentes planos de actividad al que se ligan las diversas formas de sus conciencias. Con Epicuro, por ejemplo, lo que se dio fue lo siguiente: por su gnoseología materialista, revolucionaria, que reducía los dioses a fenómenos físicos y asestaba un golpe vigoroso a la superstición, oponiendo a ésta una actitud científica, Epicuro se tornó la expresión filosófica de la perspectiva social más avanzada posible, en las condiciones de su época; como, sin embargo, la clase potencialmente revolucionaria de su tiempo –la clase de los esclavos- no estaba en condiciones de ser movilizada para la acción revolucionaria organizada, y como el epicureísmo no puede encontrar en esta clase sus soportes sociales propios, la ética de Epicuro asume un rasgo conservador, conformista, en contradicción con su gnoseología. Para la ética de Epicuro, la difusión de la filosofía no debía tener por objetivo las masas y si los individuos considerados de *per se*; los individuos se deberían reunir en grupos selectos, *pocos y buenos*, y debían tratar de alcanzar la felicidad individual no a través de la acción colectiva sobre el mundo y si a través de un desligamiento de las imposiciones del mundo, a través de la conquista de un estado de *superior indiferencia* ante las pasiones humanas. El evidente sentido aristocrático de esta ética contrasta con el sentido progresista, libertario y potencialmente democrático de la gnoseología epicúrea.

Otro ejemplo que podría ser recordado es el de Darwin que, como científico e investigador, supo superar toda suerte de preconceptos, pero se negó a aceptar la dedicatoria del segundo volumen de *El capital* que Marx le quería hacer, para evitar, según explicó, que quedaran heridas las susceptibilidades religiosas de su familia.

No hay nada de absurdo en el fenómeno. Los cristianos profesan una religión entre cuyos diez mandamientos divinos existe uno que determina taxativamente: *no matarás*. Y eso no ha impedido la generalidad de los cristianos de participar en guerras y de matar otros cristianos alistados en los ejércitos enemigos.

A la conciencia no estructurada dialécticamente es inútil exigir que funcione como una totalidad orgánica. En su perspectiva, las partes no se articulan en función de un todo pensado. A la disociación entre las operaciones sintéticas y analíticas –disociación que opera en las condiciones *alienadoras* de la vida práctica- corresponde una forma de conciencia en que el análisis y la síntesis se presentan inevitablemente disociados.

“La naturaleza de la *alienación* –escribe Marx en los *Manuscritos de 1844*- implica que cada esfera aplica una norma diversa y contradictoria en relación a la otra: la Moral no aplica la misma norma que la Economía Política etc., porque cada una de ellas es una *alienación* particular del hombre y cada una está concentrada en un área específica de la actividad alienada y se encuentra, por otra parte, alienada de la otra”.

El sacrificio de la categoría de la *totalidad*, la dificultad en la *totalización* –la imposibilidad en que se encuentra de encarar los fenómenos *relacionándolos esencialmente unos con otros en función del todo del proceso histórico*- viene creando para la burguesía barreras gravísimas, viene limitando el desarrollo por estas clases de las ciencias sociales que necesita para controlar el proceso de producción capitalista en su provecho. Y es a través de la aparición de estas barreras que se manifiesta más concretamente la acción de la *alienación* en este campo particular (y particularmente importante) de la producción ideológica burguesa, que es el campo de las ciencias humanas y sociales.

Ya en el campo del arte, la influencia de la *alienación* se manifiesta de modo bastante diverso, conforme buscaremos mostrar en los dos capítulos que siguen.

QUINTA PARTE

ALIENACIÓN Y ARTE

13

Tanto el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas sociales productivas como las condiciones de división del trabajo y de explotación del hombre por el hombre, dieron al trabajo un cariz áspero, un carácter doloroso, coercitivo. Un aspecto del trabajo y de la actividad humana, no obstante, por ser menos importante desde el punto de vista de la economía de la sociedad, por ser menos directamente útil a la producción social de riquezas materiales, pudo resguardar cierta espontaneidad: la actividad de creación artística.

En la creación artística encontramos, con Henri Lefebvre, aquel “trabajo libre de toda coerción exterior, verdadera prefiguración del reino de la libertad” (*Critique de la vie quotidienne*). Aún si la obra de arte es *encomendada* al artista, o le es *impuesta* por circunstancias exteriores, el creador estético sólo resulta exitoso en la creación, si obedece a un comando interior, esto es, si actúa con rigurosa sinceridad para consigo mismo, o —para usar la expresión de Gramsci— si no actúa *como un criado que desea agradar al patrón*. Existe, en la realidad, una libertad esencial a la creación estética. Y fue ésta a la que Gramsci intentó destacar en sus notas de *Letteratura e vita nazionale*.⁹²

La libertad inherente a la creación artística, mal comprendida, contribuyó durante muchos siglos, a que el arte

⁹² *Letteratura e vita nazionale*, A. GRAMSCI, Ed. Einaudi. [*Literatura y vida nacional*. México: Juan Pablos Editor, 1976]

fuese encarado en términos que la aproximaban a la religión y a su origen remoto, en las prácticas de magia y rituales del hombre primitivo. El hombre primitivo se hizo hombre, haciéndose *mágico*. Imitando la forma de una piedra cuya utilidad para cortar ya conocía (piedra de la que ya sirviera como ayuda a los dientes y las uñas), el hombre primitivo consiguió otorgar la misma utilidad a otra piedra que, en estado natural, no poseía la utilidad de la primera. Por el *tornar semejante*, él adquirió un poder sobre la naturaleza, transmitió cualidades de un objeto natural hacia otro. En las condiciones en que el nuevo poder fue conquistado, no era de extrañar que nuestro remoto antepasado, cuya conciencia estaba tan pobremente estructurada, generalizase la fuerza de la *semejanza* e imaginase que por medio de ella le fuese posible desarrollar infinitamente el poder conquistado (Ernst Fischer, *The necessity of art*).⁹³

El arte, según la interpretación de Fischer, surgió conjuntamente con la magia y con la religión. En un estadio posterior, más desarrollado, el trabajo humano se diversificó y la religión y el arte se separaron. Como, sin embargo, un residuo de magia subsistía en ambos (en la religión, como en el arte), éstos se mantuvieron, en numerosos aspectos, aún confundidos. Y la religión siempre procuró aprovecharse de esa confusión, para tutelar al arte y ponerlo a su servicio.

Según el crítico alemán Walter Benjamin, fue de su función ritual —de la función mágico-religiosa que tuvo en su génesis— que la obra de arte heredó aquel *aura*, aquella niebla mística que la envolvió hasta tiempo reciente y en la cual, aún hoy, algunos pretenden mantenerla inmersa. El *aura* sólo comenzó a deshacerse con la revolución industrial y, sobre todo, con la producción de obras de arte a

93 *The necessity of art: a marxist approach*, E. FISCHER, ed. Penguin, London. [*La necesidad del arte*. España: Península, 1978]

escala masiva, es decir, con las “condiciones de reproductibilidad técnica” que caracterizan el arte del siglo XX, especialmente el cine, las condiciones a que Benjamin dedicó el análisis publicado en sus *Oeuvres choisies*.⁹⁴

Benjamin llama nuestra atención sobre el hecho de que el antiguo criterio de *autenticidad* que servía para valorizar la Gioconda de Leonardo (y no sus copias), tornando el cuadro objeto de una especie de culto, no puede subsistir en la apreciación de los filmes y de las fotografías modernas, que son obras de arte que *ya nacen en multiplicidad*.

La *fetichización* del arte —ligada al hecho de que, a lo largo de la historia de la humanidad, el arte haya sido comúnmente obligado a trillar los caminos preestablecidos por la religión— ha tenido como resultado la subestimación de uno de los aspectos más importantes y más desvirtuados de la actividad de creación artística, que es el aspecto relativo al papel del arte frente a la dimensión del conocimiento humano.

Por un lado, se imaginó que el arte sería una fuente de conocimiento *puro*, de la cual estaría desterrada cualquier deformación ideológica: se hizo abstracción del uso social de la producción artística (considerándose este uso, algo enteramente *exterior* al fenómeno artístico), se ignoró el papel desempeñado por el arte en la historia, como partícipe de las luchas políticas, sin tener en cuenta la influencia ejercida por el arte en el desarrollo y en el derrumbe de los mitos (lo que implicaría admitir una naturaleza política en el arte). Por otro lado, se negó a la creación artística cualquier vinculación estructural con las cuestiones relativas al conocimiento humano: el arte fue figurado como un mero juego gratuito, como una función destinada a atender a las necesidades lúdicas inherentes a un *eterno* espíritu humano, esto es, a la *esencia* del Hombre.

94 *Oeuvres choisies*, W. BENJAMIN, trad. M. de Gandillac, éd. Julliard, Paris.

Por cualquiera de los dos caminos, de hecho, llegó a separarse completamente la historia del arte de la historia de la humanidad, haciendo que las relaciones entre los procesos de una y otra apareciesen sólo como relaciones contingentes.

Ahora bien, si es verdad que la historia del arte es *irreductible* a la historia general de la humanidad, si es verdad que la historia del arte es más que una simple sombra de la historia general de la humanidad, más que el *reflejo en un espejo* del movimiento de la historia de la humanidad, no menos cierto es que la historia del arte sólo puede comprenderse a partir de aquella *totalidad* en la que está inserta y que es, precisamente, la historia general de la humanidad. La historia del arte es parte activa de la historia global de los hombres, ayuda a componerla de manera creadora, pero finalmente, no pasa de un *aspecto vivo* de ésta.

Sea al imaginar que están dedicándose a un juego gratuito y sin compromiso, sea al imaginar que están desempeñando una misión sagrada, por creer (como Plotino, por ejemplo) que en lo bello está presente lo divino, los artistas producen obras cuya repercusión depende menos de los designios subjetivos de aquellos que los crearon, que de las condiciones objetivas de la creación y del consumo.

Las interpretaciones de tipo *psicologista* se revelan incapaces de explicar satisfactoriamente la repercusión y el uso social de las obras de arte, por aplicar negligentemente *a priori* las raíces socio-históricas de la *inspiración* individual del artista. El artista se forma y plasma su sensibilidad, desarrollando cualidades de interprete y artesano, en un intercambio activo con el medio y la sociedad donde vive: tanto en el instrumental conceptual del que se sirve, como en la estructura afectiva de sus sentimientos más íntimos, encontramos la marca de las experiencias vividas

en una comunicación interhumana condicionada por las instituciones vigentes.

Las investigaciones psicoanalíticas aportaron importantes contribuciones para el análisis de las condiciones particulares (relativas a la psicología individual) del disfrute de la obra de arte. Pero, en general, el psicoanálisis se mantuvo preso de su origen de ciencia natural. Procurando encuadrar problemas de naturaleza socio-histórica en formulaciones limitadas a la psicología individual, el psicoanálisis terminó dando con categorías fantasmagóricas, tales como el *superego de la sociedad* (Freud), el *inconsciente colectivo* (Jung) y hasta *neurosis raciales* (A. Kardiner), proyectando impropia y absurdamente datos recogidos de la psicología del individuo aislado (y, frecuentemente, datos en sí mismos mal interpretados) en el plano de la historia hecha por los hombres colectivamente (Cf. *The philosophy of art history*, Arnold Hauser).

El enfoque psicologista no lleva al equívoco por buscar fijar la psicología del artista en aquello que tiene de personal y *único*, y si por desarrollar una abstracción hipostasiada: la psicología de un individuo cuya historia es, en su esencia, *independiente de la historia concreta de los demás hombres*.

En la creación artística, se manifiestan íntima e indestructiblemente mezclados, elementos de raíces psicológicas y elementos de raíces sociales, inclusive porque no existe una psicología individual en que no estén presentes factores sociales y no existe un *status* social al cual no corresponda un estado de espíritu, un determinado cuadro psicológico propio. Imposible, por lo tanto, imaginar seriamente un abordaje del fenómeno artístico que ignore cualquiera de los dos tipos de elementos. Imposible pensar en una *traducción* de problemas sociales en términos estrictamente psicológicos; imposible aceptar un *equivalente*

sociológico para los problemas de psicología de la crianza o para los valores estéticos considerados en sí mismos.

Una observación del fenómeno de la creación artística en sus diversas manifestaciones a lo largo de la historia del arte puede llevarnos a la comprobación de que las obras de arte (sean realizadas en la suposición de que resultan de un mero juego gratuito, o bajo la convicción de que poseen una utilidad religiosa) sólo adquirieron real significado cultural cuando consiguieron proporcionar a la humanidad una profundización de su conocimiento de sí misma y del mundo sobre el cual ésta acciona.

Como la realidad humana no es un dato bruto o un producto acabado y sin un movimiento —un movimiento que incluye necesariamente tensiones, tendencias y proyectos— ésta no se agota en el pasado y en el presente, supone la edificación de puentes hacia el futuro. El arte, como autoconocimiento de la humanidad, no podría, por consiguiente, limitarse al inventario de lo que ya existe de hecho: le corresponde iluminar lo que está por existir, esto es, la responsabilidad de iluminar los sueños del hombre y ayudar a *concretar* tales sueños.

Por eso, el arte se nos presenta como una actividad al mismo tiempo *auto-reveladora y auto-plasmadora del hombre*. El trabajo de creación artística da al hombre una visión de sí mismo, tanto de sus problemas, como de sus potencialidades. El arte educa la sensibilidad del hombre, le desarrolla las riquezas específicamente *humanas* de sus órganos de los sentidos. “La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal precedente. La sensibilidad afectada por la necesidad práctica primitiva, posee, pues, una sensibilidad limitada. Para el hombre famélico no existe la forma humana de la comida, sino sólo su existencia abstracta como comida” (*Manuscritos de 1844*).

De acuerdo con este punto de vista, podemos decir que las oberturas y cantatas de Bach, el *Requiem* de Mozart y los cuartetos de Beethoven, por ejemplo, trajeron a los hombres un conocimiento más profundo de las potencialidades de sus respectivos oídos y, con ello, contribuyeron al desarrollo de una audición específicamente humana. De la misma forma, las conquistas verificadas en la evolución de la pintura, que abrieron nuevos horizontes para el perfeccionamiento de la sensibilidad visual *humana*, revelaron al hombre nuevos modos de percibir las cosas.

En la literatura, los elementos sensibles se presentan más permeados de elementos intelectuales y conceptuales, aunque el fenómeno es el mismo: cada gran escritor, cada gran libro, aporta algo al autoconocimiento del hombre y permite a la humanidad avanzar un poco más en el sentido de la *humanización* del mundo.

Vale resaltar que ese conocimiento obtenido a través del arte no debe ser asimilado al conocimiento científico, pues resulta de una naturaleza distinta a éste. Lukács llama la atención respecto al hecho de que “Al conformar siempre y exclusivamente el mundo de las hombres, al poner el arte siempre, en todo acto de reflejo, y a diferencia de lo que ocurre en el científico, la presencia del hombre, al presentarse en el arte del mundo no-humano sólo como elemento medidor de las relaciones, acciones, sentimientos, etc., de los hombres” (*Prolegomeni a un'estetica marxista*).⁹⁵

El conocimiento científico, asimismo, según Lukács, se realiza a través de una observación de cosas y fenómenos singulares y de la formulación de leyes y principios universales: leída, por lo tanto, con lo singular y lo universal. Su categoría básica debe ser la de la *universalidad*. Ya la categoría central del conocimiento artístico, para el filóso-

95 *Prolegomeni a un'estetica marxista*, G. LUKÁCS, trad. Fausto Codino e M. Montinari, ed. Riuniti, Roma. [*Prolegómenos a una estética marxista*. España: Editorial Grijalbo, 1969]

sofo húngaro, debe ser la categoría de la *particularidad*, esto es, la representación simbólica de lo singular y de lo universal orgánicamente unidos y sintetizados.

En el conocimiento científico, la categoría de la universalidad reduce al mínimo el carácter sensible, le otorga una función subordinada frente al pensamiento discursivo, conceptual. Ya la categoría de la particularidad (que no excluye absolutamente la universalidad) resguarda, eficientemente, el *carácter sensible del conocimiento artístico*. Lo universal en el arte aparece *directamente* vinculado a la concreticidad singular de aquello que el artista representa. De allí lo absurdo de la actitud que pretende obtener una *traducción* conceptual que sea el perfecto equivalente de aquello que, según una formula corriente, el *artista quiso decir*.

Roger Garaudy, en *D'un réalisme sans rivages*,⁹⁶ desnuda lo inútil de este procedimiento, cuando se refiere a algunos malos intérpretes de Kafka. Escribe el crítico francés: "No se puede separar la narración y el sentido, como si la obra no fuese más que un ropaje novelesco de ideas abstractas, como si las situaciones no fuesen más que alegorías y los personajes no fueran más que hombres-cartel, llevando anuncios o moralidades". La obra de arte no limita su valor al de una documentación sobre el acontecimiento sobre el cual establece su tema. "Si quisiera informarme sobre el acontecimiento —insiste Garaudy—, el historiador más mediocre atenderá a mi designio más que el más genial de los pintores" (*idem*).

Una novela, un poema, un cuadro o una sinfonía, no pueden pretender tener *el mismo tipo de utilidad* que un manifiesto o un comicio. Y cuando lo pretenden, quedan siempre en desventaja al ser sometidos a la comparación.

96 *D'un réalisme sans rivages*, R. GARAUDY, éd. Plon, Paris. [*Hacia un realismo sin fronteras*. Argentina: Lautaro, 1964]

Ninguna de las tragedias de Eurípides pretendió jamás tener la influencia política directa que tuvieron sobre los contemporáneos discursos de Demóstenes. Aún así, no cabe duda del hecho de que las tragedias de Eurípides tuvieron su propia influencia política, de tipo diferenciado del de la influencia política ejercida por los discursos de Demóstenes. Y podemos decir, inclusive, que desde el punto de vista cultural (empleando el término cultural en sentido amplio), tuvieron hasta una influencia política *menos inmediata, y por ello, más profunda que los discursos*.

Sartre, que es simultáneamente artista y filósofo, novelista y político, comprende la íntima conexión existente entre los diferentes campos de su actividad, pero evita confundirlos, evita sacrificar lo que es específico de cada uno de los campos. Refiriéndose al caso de la poesía y abordándolo en términos que no siempre nos parecen justos, Sartre registra, con todo, una observación que es pasible rescatar en apoyo de la idea que acabamos de exponer, a saber: que existe una *especificidad* que debe siempre tenerse en cuenta en la forma artística del conocimiento. Sartre admite que la cólera, la indignación y el odio político participan del origen del poema; con todo, insiste: “no se *expresan* en él como en un panfleto o en una declaración de fe” (*Situations*, II).⁹⁷

La resistencia al franco reconocimiento de que los valores artísticos no pueden ser sustituidos por equivalentes políticos y sociales, y no pueden ser *asimilados* como explicaciones filosóficas o psicológicas, está ligada —según creemos— a un preconceito del viejo racionalismo formalista burgués, que experimentaba la necesidad de *reducir* toda la actividad psíquica del hombre a un campo que, desde luego, pudiese ser abarcado por el pensamiento conceptual, discursivo. Está ligada a la creencia de que es preciso decretar la transparencia de lo real, su reductibilidad

97 *Situations* II, J. P. SARTRE, Gallimard, París.

integral al conocimiento racional, con recelo de que cualquier opacidad de lo real, sirva de refugio a la infiltración del irracionalismo y del misticismo.

Aún entre críticos más o menos integrados a una perspectiva marxista, persiste hasta hoy el temor de que, reconocido al arte su *autonomía real*, admitida la existencia de una forma de conocimiento distinta a la del conocimiento científico usual, terminemos por hacer concesiones al irracionalismo y al misticismo.

Más no hay que temer. El conocimiento obtenido a través del arte no está obligado a asimilarse a la forma del conocimiento científico para legitimarse. Su legitimación (como, de hecho, en última instancia, la legitimación definitiva del conocimiento científico) se realiza en la práctica, en la experiencia histórica.

La propia crítica del arte, como puente entre el arte y la ciencia, no consigue ser científica sino a partir del conocimiento artístico. No puede, pues, de ninguna forma, *prescindir* del conocimiento artístico. El valor cognitivo de la crítica establece implícitamente el valor cognitivo del arte, como forma de conocimiento distinto de la crítica que sobre ella incide. La crítica no agota la realidad del arte, no la atraviesa al punto de llegar a una transparencia sin residuos. Los raciocinios críticos se articulan en el pensamiento racional con el fin de tornar cada vez más inteligibles los sentimientos, las intuiciones, las emociones y las pasiones, pero aún así, las vivencias representadas no se disipan y los sentimientos explicados no son *sustituidos* por sus explicaciones.

La forma de comunicación irreductiblemente afectiva del conocimiento artístico se liga al hecho de que el progreso de la racionalización no haya acarreado, a lo largo de la historia, una *supresión* de la afectividad estructural de la conciencia humana. Sin *fetichizar* la afectividad, nos corresponde reconocerla como dimensión del mundo psíquico-

co del hombre. Es claro que nuestra resistencia a admitir la usurpación de la afectividad, por un *racionalismo* formalista, no nos obliga, de ningún modo, a soportar cualquier chantaje irracionalista que pretenda servirse de elementos *puros* de la afectividad. Sabemos muy bien que en el arte (al igual que en la música), la naturaleza afectiva de la comunicación y el carácter sensible de las *verdades* comunicadas, no son nunca *independientes* de los elementos intelectuales con los que aparecen permeados.

Cuando insistimos en el hecho de que la irreductibilidad sensible del conocimiento artístico se conecta a la existencia de una dimensión afectiva en la conciencia humana, no estamos excluyendo la afectividad o el conocimiento artístico de los efectos de la alienación ni estamos limitando el alcance de la *alienación* al plano del pensamiento discursivo. Históricamente, el arte —tal como la ciencia— no se ha desarrollado al margen de los conflictos resultantes de la división de la sociedad en clases, no ha permanecido inmune a la *alienación* y ha asumido en sus manifestaciones, un carácter ideológico. Pero es preciso no transformar el conocimiento artístico en subproducto del fenómeno histórico de la *alienación*.

En este equívoco incurre, por ejemplo, Kostas Axelos. Axelos escribe que, con la superación de la *alienación*, “la vida absorberá al arte” y el arte “perderá su esencia en provecho de la técnica” (*Marx, penseur de la technique*).⁹⁸ En el mismo año en que Kostas Axelos defendía su tesis en la Sorbona, el austríaco Fischer interpretaba (1959) de manera opuesta el concepto marxista de arte, en un libro sugestivamente titulado *De la necesidad del arte*. En su abordaje del tema, Fischer sostiene que, desde el origen que tuvo, como ayuda mágica al hombre en su esfuerzo por dominar el mundo, el arte viene viendo multiplicadas

98 *Marx, penseur de la technique*, K. AXELOS, éd. Minuit, París. [*Marx, pensador de la técnica*. España: Editorial Fontanella, 1969]

y diversificadas sus funciones, tornándose al mismo tiempo, medio de conocimiento, vehículo de recreación, factor de equilibrio para la vida, modo por el cual el individuo se enriquece, incorporando experiencias de otros hombres (que potencialmente podrían ser suyas), ligazón viva con el pasado, etc. —todo ello *sin perder su utilidad mágica original*, como arma para la transformación del mundo. Con el desdoblamiento de sus funciones y la profundización de su influencia, el arte no tiende a dejarse *absorber* por la vida, o perder “su esencia en provecho de la técnica”: tiende a asegurar cada vez más su propia supervivencia. De allí la conclusión de Fischer de que, “en cuanto la humanidad no muera, el arte no morirá” (*De la necesidad del arte*).

Si no reconocemos al conocimiento artístico legitimidad como conocimiento, si nos tomamos de un preconceito cientificista que nos haga olvidar de que “el fenómeno es siempre más rico que la ley” (Lenin), si pretendemos *agotar* el fenómeno artístico a partir de explicaciones críticas o interpretaciones científicas, poco podremos aprender con los grandes artistas. Y estaremos renunciando a un inestimable tesoro de conocimientos relativos al mundo, a la vida, al hombre y —también— al drama de la *alienación* del hombre.

En la historia del arte, encontramos avances del conocimiento humano y conquistas en las cuales, frecuentemente, las verdades intuitivas se anticipan a las verdades elaboradas por la racionalización científica. En tales casos, los artistas se asemejan a *videntes*: es como si estos *adivinasen* procesos que se manifiestan solo en un estadio inicial, mal definido, en el momento histórico en que son percibidos por la sensibilidad del artista.

Esas características de la intuición artística parecen haber impresionado a Sócrates profundamente. Relacionando los poetas a los magos, adivinos y profetas, Sócrates no sólo fue llevado a atribuir un origen extraterrenal a la inspiración de la cual resulta la creación artística (lo que no es de extrañar, tratándose de un filósofo cuya gnoseología era idealista), sino que fue llevado, también, a subestimar el alcance real y la verdadera importancia de la forma particular de conciencia que los artistas poseen respecto de sus propios trabajos.

Para Sócrates –según Platón– los poetas, por ejemplo, “dicen muchas cosas bellas, pero no comprenden su sentido” (*Apología de Sócrates*).⁹⁹ Es difícil saber si Sócrates efectivamente pensaba así, o si quien pensaba de ese modo era Platón, expresándose por boca de un Sócrates idealizado. De cualquier manera, lo que nos interesa observar es que la idea traduce una consideración bastante unilateral y bastante deficiente del valor de la *conciencia artística* de la que los grandes artistas precisan estar imbuidos, para poder crear las grandes obras. Esta conciencia artística puede beneficiarse extraordinariamente de una conciencia filosófica y de una conciencia política bien provistas,

99 *Apología de Sócrates*, PLATÓN, trad. M. Lacerda de Moura, ed. Athena, Rio de Janeiro. [*Apología de Sócrates*. Argentina: EUDEBA, 2010]

como puede beneficiarse de una sólida información científica, pero *no se reduce a la suma de los conocimientos filosóficos, políticos y estrictamente científicos*.

La *conciencia artística* presente en las grandes obras de la historia del arte permite al artista superar, en su trabajo libre y creador, preconcepciones y limitaciones ideológicas personales: le permite saltar obstáculos opuestos al desarrollo de su conocimiento por una visión política mal formada, por una perspectiva filosófica alienada. Se repiten, incluso con cierta constancia, los casos en que una *conciencia artística* de elevado nivel, permite al artista anticiparse al avance del conocimiento científico y hasta al avance del proceso histórico concreto, a través de una prefiguración intuitiva de verdades aún no completamente elucidadas por la ciencia y de cuadros aún no definidos por la evolución de la vida social.

Sólo a una concepción que pretenda *reducir* la actividad global de la conciencia humana al pensamiento racional, discursivo, podrá extrañar que el conocimiento artístico pueda prefigurar problemas y situaciones existentes apenas en germen en la fase histórica a la que pertenece el artista. Esta capacidad se corresponde, en el plano del conocimiento artístico, sensible, a la capacidad de previsión racional que caracteriza al pensamiento científico. Marx ya la observara en Balzac: “Balzac fue no sólo el historiador de la sociedad de su tiempo, sino igualmente el creador profético de figuras que, bajo Luis Felipe, aún se hallaban en estado embrionario, figuras que sólo alcanzaron su completo desarrollo luego de la muerte del autor, bajo Napoleon III” (*apud* Paul Lafargue). Brecht y Nathalie Sarraute, la observaron en Kafka. “Kafka describió con grandiosa indignación los campos de concentración que estaban por venir, el fin de la justicia, el absolutismo en el aparato del Estado” (Brecht, citado por W. Mittenzwei

en *Sinn und form*, n° de diciembre de 1963).¹⁰⁰ Y Nathalie Sarraute, relacionando Kafka a los judíos masacrados por Hitler, señaló: “Kafka no los siguió; tuvo el coraje sobrehumano de precederlos” (*Les temps modernes*, n° de octubre de 1947).¹⁰¹

El mismo don de la conciencia artística se manifiesta en el hecho de que mucho antes de la aparición de la moderna economía política, de la sociología, del materialismo histórico y de la teoría marxista de la *alienación*, grandes artistas y escritores del pasado hayan podido llegar a aprender y comunicar problemas que sólo posteriormente pudieron ser analizados en términos científicos y abordados en la esfera de la claridad conceptual.

Ya en la Antigüedad, por ejemplo, ante un impulso de desarrollo de las actividades comerciales, y constatando algunas de las trágicas consecuencias de la transformación del poderío social en fuerza privada, por el dinero, el poeta Menandro despreció al oro, diciendo de él que el mismo “convierte en siervos a los hombres libres” y “abre las puertas del infierno a los hombres” (citado por Aníbal Ponce en *Educación y lucha de clases*).¹⁰²

Posteriormente, en la fase de implantación del capitalismo, la acción deformadora del oro sobre las conciencias y los efectos de la mercantilización de la vida social fueron registrados por diversos escritores, entre ellos: Shakespeare, Goethe, Cervantes, Balzac y Stendhal. Shakespeare y Goethe, de hecho, están citados en los *Manuscritos de 1844* por el propio Marx.

100 *Sinn und form*, n° de diciembre de 1963, artículo de W. MITTENZWEI “Brecht y Kafka”, herausgeben von der Deutschen Akademie der Künste.

101 *Les temps modernes*, n° de octubre de 1947, artículo de N. SARRAUTE, París.

102 *Educación y lucha de clases*, A. PONCE, ed. El Ateneo, Buenos Aires.

Shakespeare, en el *Timón de Atenas*,¹⁰³ se refiere al oro con las siguientes palabras: “Con él, lo negro se torna blanco, lo feo se torna bello, lo malo, bueno, lo viejo, joven (...) ¡Oh, deidad visible, que unes y hermanas lo imposible, haciendo que se abracen y se besen los más inconciliables enemigos!”. Y Goethe, en el *Fausto*,¹⁰⁴ por boca de Mefistófeles critica la usurpación de los dominios del ser, por los valores del tener: “Si puedo pagar seis caballos, ¿no son más sus fuerzas? Corro, y soy un hombre hecho y derecho como si tuviera veinticuatro piernas”. Al comentario de estos textos, Marx dedica algunas de las mejores páginas de los *Manuscritos*. Marx muestra que, dada la creciente fuerza del dinero (tal como lo observaran Shakespeare y Goethe), las cualidades *naturales* son sustituidas por cualidades artificiales, esto es, por cualidades generadas por la propiedad particular del oro, de modo que lo feo, siendo rico, puede comprar la belleza y pasar por bonito, etc.

En Cervantes, la *alienación* inherente al sistema de la propiedad privada, hace que Don Quijote sienta nostalgia de una mítica edad de oro: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío” (*Don Quijote*).¹⁰⁵

Balzac también fija artísticamente el fenómeno en numerosos pasajes de su vasta obra novelesca. En la concepción de Gobseck y Grandnet, por ejemplo, están retratados los

103 *Timón de Atenas*, en *Obras Completas de William Shakespeare*, trad. Luiz Astrana Marin, ed. Aguilar, Madrid.

104 *Faust*, J. GOETHE, trad. Gérard de Nerval, éd. Garnier, Paris. [*Fausto*. Argentina: Ediciones Colihue, 2015]

105 *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, M. de CERVANTES, ed. Espasa Calpe, Buenos Aires.

efectos deshumanizadores de la sed de oro provocada por la organización de la sociedad. Gobseck llega a concluir con la mayor franqueza, en que “sólo hay una realidad concreta, bastante invariable para que valga la pena ocuparse de ella: el oro” (citado por Vladimir Grib en *Balzac: uma análise marxista*).¹⁰⁶ Podríamos recordar igualmente la narración balzaqueana del encuentro entre el viejo Séchard y su hijo David Séchard, en el principio de las *Ilusiones perdidas*.¹⁰⁷ El viejo Séchard es impresor, posee una tipográfica en la provincia. Manda a su hijo a estudiar a París y justifica la codicia con que dirige el negocio bajo el alegato de que está trabajando, a fin de cuentas, para garantizar el futuro del hijo. Cuando David vuelve de París, con todo, el viejo Séchard cambia de idea y resuelve venderle la tipográfica. Tratándose de una venta, por otro lado, no hay por qué dejar de intentar obtener un buen precio. El padre se lanza al ataque: procura *ablandar* al hijo comprado con un buen almuerzo, generosamente regado de vino. Por fin, le realiza la propuesta. David duda, lo halla caro. Y es entonces que la narración de Balzac alcanza lo grotesco: para conseguir embaucar al hijo por un elevado precio, con la venta de la tipográfica provinciana, el viejo Séchard apela al sentimentalismo y al chantaje, recordando al *ingrato* David, que aquél que le está vendiendo la oficina, es “su viejo padre”, quien le hubo “costeado los estudios en París”.

En Stendhal, encontramos a Julien Sorel, hijo de campesinos rústicos, poseído de una fuerte ambición, ansioso por ascender en la escala social. Julien Sorel constata: “¡Mi vida es una cadena de actos de hipocresía porque no cuento con una renta de mil francos que me asegure el pan!”

106 In *A comédia humana*, H. de BALZAC, edición organizada por el Prof. Paulo Rónai para Livraria do Globo, Porto Alegre, volumen X.

107 In *A comédia humana*, H. de BALZAC, ed. Livr. Globo, volumen VII. [*Ilusiones perdidas*. España: Bruguera, 1970]

(*O vermelho e o negro*).¹⁰⁸ En otra obra stendhaliana, es la perspicaz duquesa Sanseverina la que se opone a la ida de su amado Fabricio hacia América —donde el espíritu liberal de éste podría colaborar con las fuerzas republicanas en la lucha por el progreso— alegando que tal viaje resultaría en desilusión, en tanto que en América se practicaba el culto al dios dólar (*A cartuxa de Parma*).¹⁰⁹

Todas esas observaciones —valga recordar— realizadas por artistas que no disponían de un instrumental conceptual capaz de permitirles una comprensión del fenómeno tal como la que nos proporcionan hoy las ciencias sociales. Todas ellas empírica e intuitivamente realizadas, manifestándose de manera espontánea en el ejercicio de la imaginación creadora por parte del novelista.

La imaginación creadora, en el caso de los artistas verdaderamente geniales, implica una indiscutible capacidad de romper con la supervivencia naturalista ante la realidad, mas no los aleja de lo real sino para que sus obras puedan insertarse más profundamente en el movimiento concreto de la historia de los hombres.

La fuerza de la *conciencia artística* reside precisamente en el hecho de que, superando las limitaciones impuestas por la *conciencia filosófica y política* del artista, superando la *alienación* de su punto de vista personal como ciudadano, ésta (la *conciencia artística*) le permite, a través de una inventiva liberada por la *honestidad artística*, percibir y captar en su íntima significación humana (e histórica), fenómenos cuya esencia no le es accesible por vía de la observación científica y de la deducción.

108 *O vermelho e o negro*, STENDHAL, trad. Souza Júnior e Casemiro Fernandez, Ed. Livraria do Globo, Porto Alegre. [*Rojo y negro*. España: Cátedra, 2006]

109 *A cartuxa de Parma*, STENDHAL, trad. P. Moreira, Ed. Edil. [*La cartuja de Parma*. España: Cátedra, 2005]

Aún así, la *conciencia artística* no es, por sí misma, inmune a la alienación. La *conciencia artística* es, finalmente, conciencia de un individuo (el artista) que vive en una determinada sociedad, sujeto a imposiciones de todo tipo, vinculado a una determinada clase social, sujeto a la presión de condiciones económicas y obligado a trabajar dentro de una determinada línea de condiciones culturales. De modo que, aunque la *conciencia artística* pueda superar los límites de una *conciencia filosófica y política alienada*, muy frecuentemente es alcanzada por las consecuencias de las deformaciones ideológicas del artista.

Es preciso mencionar que, en los casos en que las limitaciones inherentes a la perspectiva *alienada* del pensamiento filosófico y político de un artista, llegan a manifestarse en la obra, tornándose factores de *alienación específica de la conciencia artística*, el nivel estético de la referida obra estará inevitablemente perjudicado. En el propio campo de los valores estéticos, por consiguiente, podrán constatarse los efectos de la *alienación*. La obra, careciendo de verdad, o de profundidad, careciendo de equilibrio, habrá fracasado, no habrá conseguido alcanzar la esencia de los fenómenos abordados, se habrá perdido en la maraña de las apariencias, se habrá *alienado* del destino humano que debiera conquistar. Y como obra de arte fracasada, que no llegó a adquirir su significación humana propia, más que por políticamente nociva ha de ser rechazada por culturalmente *insignificante*.

En nuestra opinión, cabe a la crítica marxista mostrar, más que los efectos de la *alienación* política o filosófica del autor, los efectos de la *alienación* artística, abocándose a la cualidad estética tanto como la riqueza humana de la obra.

En toda obra de arte como tal, hay *forma y contenido*. Las categorías de forma y contenido, no obstante, precisan ser utilizadas con cautela, en tanto que los problemas esen-

ciales de la forma se implican necesariamente, en cierto momento, en los problemas esenciales del contenido y viceversa. Sin que se preconice el abandono sumario de las dos categorías —que, empleadas de manera flexible, dialéctica, pueden prestar aún buenos servicios— es preciso evitar transformarlas en fórmulas rígidas, es necesario no servirse de ellas esquemáticamente.

La *alienación* en el arte no alcanza primero al contenido para después alcanzar la forma; tampoco alcanza primero la forma y luego alcanza al contenido. Una comprensión de cómo la *alienación de la conciencia artística* alcanza tanto a la forma como al contenido —esto es, la organicidad que los *une*— puede ser obtenida en la lectura de las observaciones desarrolladas por Georg Lukács en el ensayo *¿Narrar o describir? (El marxismo e la crítica letteraria)*.¹¹⁰

Analizando las cuestiones de la novela, Lukács no se detiene en la consideración abstracta del *contenido* ni en el estudio limitado de la *forma*: él afina su mirada hacia el problema del método de composición. Reconociendo que en toda novela hay narración y descripción, Lukács constata que en la estructura de una determinada novela, puede predominar el *método narrativo* o el *método descriptivo*. El predominio del método descriptivo (evidenciando, de parte del autor, una actitud *objetiva*, una posición de *neutralidad* frente a la vida, una nivelación a las *cosas*) supone el enflaquecimiento de la acción, la transformación de la acción en un tenue hilo que sirve sólo para unir los cuadros o situaciones descritas, las descripciones interiores (*psicológicas*) o exteriores (*sociológicas*). El predominio del método narrativo, al contrario, si no faculta por sí mismo a la elaboración de una buena novela, por lo menos es lo que se verifica en los grandes maestros de la literatura de

110 *Il marxismo e la critica letteraria*, Georg LUKÁCS, trad. Cesare Cases, ed. Einaudi, Torino. [*Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México: Siglo XXI Editores, 1981]

ficción: englobando e incorporando todas las descripciones al desarrollo de la acción, la narración pone a los lectores en contacto con experiencias humanas captadas *en vivo*, dinámicamente; coloca a los lectores en contacto con personajes reales, cuya *evolución* tiene un sentido real. El lector siente, a través de la narración, una identificación con las experiencias vividas por los personajes, las vicisitudes en que la acción envuelve a los personajes; y comparte las aventuras y experiencias que podrían (potencialmente) ser suyas.

Las condiciones en que el método descriptivo pasa a predominar sobre el método narrativo, con perjuicio de la cualidad artística de la novela, son condiciones a partir de las cuales el criterio lukacsiano nos posibilita percibir la influencia de elementos ligados a problemas de forma y a problemas de contenido.

De hecho, la observación de las cuestiones formales y de contenido como interdependientes, podrá llevarnos a un punto a partir del cual comenzaremos a entender de qué modo la *alienación* en la conciencia artística adquiere, no sólo validez política y filosófica de un trabajo artístico, sino su propia validez estética.

El problema, con todo, lejos está de ser simple. Excluidos los casos extremos, en los cuales la *alienación de la conciencia artística* resulta en obras de arte abortadas o de categoría claramente ínfima, nos encontramos con la situación (más delicada) de las obras en las que llega a manifestarse una *alienación* en la conciencia artística del autor, pero aún así, no llega a ser completamente destruida la validez de las obras en cuestión.

Esta sería, por ejemplo, la situación del *Ulises*.¹¹¹ James Joyce, como la generalidad de los artistas del siglo XX, se coloca en oposición a las tendencias deshumanizadoras, cuya presencia activa, él siente bien viva en el mundo ca-

111 *Ulises*, James JOYCE, trad. Salas Subirat, ed. Santiago Rueda.

pitalista (fundamentalmente anestésico) en el que habita. Su rebeldía frente a esas tendencias es la rebeldía individualista del intelectual aislado, de origen y formación burguesa: tanto puede llevar a la *conciencia artística* a asumir posiciones socialmente progresistas (y hasta revolucionarias), como pueden los preconceptos confundir, diluir y desdibujar el inconformismo original.

Los personajes de *Ulises*, en los cuales más se detiene la atención de Joyce, ostentan un agresivo desprecio por las cosas y las instituciones que la clase dirigente de la sociedad en la que viven trata con aprecio. Dios —el Jehová del Antiguo Testamento— les aparece como un “coleccionador de prepucios”. La reina Victoria es considerada “una bruja vieja de dientes amarillos”; el único mérito que se le reconoce es el de ser “una buena parturienta”, porque tuvo nueve hijos. Las fuerzas armadas están “podridas por la sífilis”. Stephen Dédalus se niega a atender la última voluntad de su madre moribunda, en el sentido de arrodillarse y rezar por ella, por no querer pactar con lo que considera “una farsa”. Cuando, luego del entierro de su madre, Dédalus aparece en casa de su amigo Black Mulligan, este anuncia a la tía con quien vive, quién acaba de llegar: “es sólo Stephen Dédalus, cuya madre está bestialmente muerta”. El Ejército de Salvación no escapa al sarcasmo: “Prostituta convertida hablará hoy, en una reunión, sobre el tema *Como Encontré al Señor*”. Black Mulligan asegura a un bibliotecario, que Shakespeare era un “viejote que escribía como Synge”. Y Bloom, en el entierro de un conocido, posando sus ojos en la inmensa área del cementerio ocupada por las sepulturas con cajones mortuorios, se espanta: “¡Cuánto desperdicio de madera!”.

Con todo, a despecho de toda irreverencia y del anticonvencionalismo, los personajes de Joyce nunca llegan a profundizar de manera consecuente su rebeldía: ninguno de ellos llega a empeñarse seriamente, procurando actuar se-

gún los medios de los que disponen, en el sentido de cambiar aquello que está errado y es imbécil en la sociedad en la que viven. Ninguno de ellos llega, de hecho, siquiera a preocuparse por ello.

De los personajes de *Ulises*, podríamos decir, parodiando a Augusto Comte: ellos se agitan y la rutina los conduce. Una rutina inexorable, en cuya mecánica los personajes van adaptándose cada vez más, en la medida en que dejan de inventar, crear y conquistar (o por lo menos intentarlo) una vida mejor, a ser vivida en un mundo más *humano*.

En cierto sentido, podemos decir que el mérito del libro está justamente en desnudar la mezquindad de las vidas que describe, el desperdicio de potencialidades humanas desaprovechadas; habrá sido incluso para conseguirlo que el autor elaboró el derrotero de la obra como una parodia de la *Odisea* de Homero, acentuando lo grotesco de su Ulises por el contraste con el modelo épico antiguo. Pero la verdad es que la rutina, en lugar de ser dominada como tema, a veces parece dominar la propia obra. La rutina vacía a los personajes de contenido humano, rebajándolos al nivel animal de la exclusiva preocupación por la satisfacción de los instintos, o al plano del esnobismo intelectual. Y la deficiente riqueza humana de los personajes termina acarreando, a pesar de la gran variedad de recursos técnicos movilizados por el escritor, una pérdida de interés y una cierta monotonía para la narración.

El futuro dirá hasta qué punto la *alienación* de la conciencia artística de James Joyce habrá comprometido la validez de *Ulises*. Por ahora, conviene retomar nuestras consideraciones de orden general acerca de la *alienación* en el arte. Nos detuvimos un momento en Joyce para examinar los posibles efectos de la *alienación* en la obra y en la conciencia específicamente artística de un escritor de talento. En la realidad, sin embargo, la *alienación* está lejos de limitarse a la influencia ejercida sobre las condicio-

nes de *producción* (en sentido estricto) de la obra de arte; ésta también influye decisivamente sobre las condiciones del consumo. Y los problemas del *consumo* pueden ayudarnos a esclarecer algunos de los problemas relativos a la *producción*, dada la ligazón existente (y obvia) entre las condiciones de la *producción* y las del *consumo* del arte.

En las sociedades divididas en clases, la producción artística tiende a diferenciarse de acuerdo con la psicología y la ética, la formación cultural, el tipo de vida y los intereses materiales de la clase a la que pertenecen el artista y su público. Se establece, desde luego, un monopolio cultural; el material teórico más refinado es accesible sólo a los artistas que pertenecen a las clases privilegiadas, que son llevados a tener solamente consumidores *de elite*, más o menos distanciados de la masa del pueblo.

Con el desarrollo de las fuerzas sociales productivas en estos últimos siglos, y con la concreción de una perspectiva a partir de la cual puede ser superada la división de la sociedad en clases, se colocó en el orden del día de la humanidad la tarea de la superación de este *status* alienado, marcado por privilegios aristocráticos tornados absolutamente anacrónicos. Las condiciones tecnológicas para la realización de tal tarea ya están creadas: y no es casual que el arte del siglo XX sea el cine, un arte producido por equipos y consumida por multitudes.

Las condiciones tecnológicas, con todo, no bastan. Como escribe Arnold Hauser: “Las precondiciones para un debilitamiento del monopolio cultural son, sobre todo, económicas y sociales. La única cosa a realizar, es luchar por la creación de esas precondiciones”.

Respaldando las conclusiones del autor de *Historia social del arte*, que acabamos de citar, verificamos que nuestras consideraciones sobre la *alienación* en el arte nos llevaron a un encuentro con problemas sociales y eminentemente *políticos*.

SEXTA PARTE

ALIENACIÓN Y POLÍTICA

15

La política es una dimensión de la actividad humana. Desde que, con o sin voluntad de hacerlo, los hombres viven en sociedad, dependen de la sociedad para nacer y sobrevivir, no hay forma de ignorar la significación política que los comportamientos individuales inevitablemente asumen.

Tanto las acciones como las omisiones de los individuos repercuten sobre las personas que los conocen y con las cuales se relacionan. Por sus palabras, como por sus silencios, por sus gestos o por sus ejemplos, por orden, sugestión, consejo u oposición, queriendo o no queriendo, teniendo o no consciencia de lo que hacen, los individuos influyen unos sobre otros, condicionándose recíprocamente, moldean sus respectivas actitudes frente a las instituciones vigentes, colaboran con los movimientos tendientes a mantener inalterada o a modificar la estructura socioeconómica existente en un momento dado.

¿De dónde nace, pues, la ilusión del *apoliticismo*? La ilusión del *apoliticismo* nace de la *alienación*.

Escindiendo la actividad humana en dos esferas aparentemente autónomas y frecuentemente contradictorias —la esfera de la vida pública y la esfera de la vida privada— la *alienación* posibilitó la aparición de esta ilusión según la cual la actividad del individuo en la esfera de su vida particular, permitiría un abandono de sus responsabilidades como ciudadano.

La división del trabajo creó, de hecho, una situación en la cual se definían niveles diversos de efectiva influencia política para los diferentes integrantes de una misma comunidad. Inicialmente, quedaban completamente excluidas de las prerrogativas de la *ciudadanía*, vastas camadas de la población: a los esclavos no se reconocía siquiera la condición humana. Después, superado el sistema esclavista de producción y suprimida jurídicamente la propia institución de la esclavitud (lo que se dio muchos siglos después de la superación del sistema esclavista de producción en los centros históricos), algunos sectores de aquellas camadas marginalizadas fueron admitidos en la vida política con prerrogativas de una *subciudadanía*. Pero, incluso en las sociedades capitalistas industrializadas, un gran número de individuos es condenado a permanecer al margen de la genuina actividad política o la ejerce muy limitadamente.

La ilusión del *apoliticismo*, aún así, resulta de una generalización impropia de estas condiciones de hecho, resulta de la atribución de una naturaleza eterna a los efectos de un fenómeno *histórico*. Tomando como base la diversidad del grado de influencia política existente en la práctica, entre los individuos diferencialmente insertos en el todo social, la conciencia *alienada* es, a veces, llevada a suponer que es la desigualdad natural de los individuos la que determina la desigualdad de la influencia política de la que disponen.

En la realidad, los individuos son naturalmente desiguales. Pero la organización de la sociedad basada en la propiedad privada no brinda a los hombres *condiciones iguales para desarrollarse desigualmente*. Los hijos de los capitalistas usufructúan las ventajas de una formación y de una herencia de la que no se benefician los hijos de los obreros. En nombre de la desigualdad natural, el sistema

sanciona una desigualdad artificial y niega idénticas posibilidades de desarrollo a los individuos.

Con el advenimiento de la sociedad dividida en clases se monta un aparato destinado a controlar la vida social, a garantizar el estatuto vigente de propiedad contra la competencia entre los propietarios y contra los no propietarios. Este aparato se organiza, se diversifica, se extiende y, con el capitalismo, se torna extraordinariamente complejo: moviliza todo un ejército de burócratas y exige para su buen funcionamiento la participación en su dirección de especialistas, técnicos en administración. La formación de tales especialistas es difícil, costosa. La instrucción es cara; la instrucción de nivel superior exige tiempo, dedicación. Las duras condiciones de lucha por la vida, impuestas a los trabajadores, nos excluyen, por regla general, de la participación en el aparato del Estado como técnicos, administradores.

Por otro lado, si los trabajadores encuentran dificultades invencibles para llegar a participar de la administración de la sociedad como técnicos, esas dificultades no se amenizan mucho en cuanto a la participación estrictamente política en la dirección de la comunidad. Éstos pueden participar de las elecciones, es cierto, pueden votar y ser votados. Pero no disponen del poder económico, no controlan los grandes órganos de prensa (que son, al mismo tiempo, grandes empresas capitalistas) no pueden utilizar los mismos recursos propagandísticos de los que se sirven las clases dominantes.

Reduciendo las clases trabajadoras a condiciones de vida y de trabajo que les cercenan la elevación del nivel cultural, las clases dominantes invocan, después, este mismo bajo nivel cultural para justificar la exclusión de los trabajadores de la dirección de la cosa pública. Es más o menos el procedimiento de los racistas en los Estados Unidos, tal como fue descripto por George Bernard Shaw:

“Después de haber reducido a los negros a la condición de limpiabotas, ellos concluyen en que los negros sólo sirven para limpiar botas”. Y es más o menos el comportamiento de los latifundistas en el Brasil, que transformaron, por la explotación, a los campesinos en una masa de analfabetos y se oponen a la concesión del derecho de voto a los analfabetos diciendo: “Lo que debe hacerse es alfabetizarlos para que, después, puedan votar”. Como si los trabajadores del campo debiesen ser castigados con el no reconocimiento de sus plenos derechos de ciudadanos como consecuencia de una situación (el analfabetismo) que les fue previamente *impuesta*. Como si debiesen esperar, al margen del proceso electoral, que los beneficiarios del analfabetismo vengan realmente a suprimirlo.

El sentido original del *apoliticismo* es este: impedir que las clases y sectores de la población excluidas del ejercicio del poder, tomen conciencia de sus potencialidades políticas, y quieran participar del control de la vida social. La ilusión contenida en la idea de una actividad *apolítica* sirve para quitar del examen de la inteligencia de los gobernados una serie de problemas de cuya efectiva comprensión pueden advenir dificultades para los gobernantes.

Para surtir efecto de manera más efectiva, el *apoliticismo* se vale de la situación creada por la *alienación*. Bajo las condiciones de división de la sociedad en clases, el trabajo humano se dividió y subdividió en profesiones y especializaciones limitadas, a las cuales los individuos son virtualmente *amarrados*; con eso, se crean, como dijimos, actividades privadas del individuo que son, en la práctica, desprovistas de consecuencias políticas. Y, en la propia esfera de la actividad pública, se crean ciertas *especializaciones* de la cuales toda significación política parece haber sido proscripta. Además de ello, la propia actividad política, dejando de aparecer como una dimensión de la actividad humana en general, se presenta como una *es-*

pecialización, una carrera, una rama para *especialistas*. La perspectiva cómplice de la *alienación* se sirve de estas situaciones históricas, transformándolas en manifestaciones de las características esenciales de la actividad humana *en-sí*, esto es, de una mítica actividad humana sin condicionamiento histórico. Tal perspectiva tiende siempre a excluir, *a priori*, la posibilidad concreta de una superación del trabajo parcializado, fragmentado, con la conquista del *hombre total*, es decir, de individuos libres, dotados de cualidades humanas armónicas, multiformes y desarrolladas.

La subestimación de las posibilidades de la actividad política del hombre y la descreencia en una reorganización de la sociedad y una superación de la división social del trabajo marcan, en la perspectiva cómplice de la *alienación*, su contenido de clase. La realidad empírica de una actividad política también transformada en *especialización*, parece de hecho justificar el desánimo ¿Cómo pensar que este determinado tipo de actividad política, que es aún hoy altamente practicado, sea capaz de cambiar tan radicalmente la vida social?

A través de su aparato estatal, de sus instituciones de enseñanza, de su prensa, y con el apoyo de su autoridad y el peso de una tradición negativa, la burguesía difunde el desánimo de esta concepción que presenta como intrínsecamente limitadas las posibilidades del trabajo humano.

El *apoliticismo*, en su forma pura, no podría ser ampliamente adoptado como ideología de las clases dominantes. Ello por una razón muy simple: el control del Estado nunca es directamente ejercido por las clases dominantes en conjunto, o siquiera por una de ellas como un todo. Jamás es toda la burguesía quien ejerce el poder y dirige el Estado. Es siempre un grupo representativo de ella, una parte, un puñado de mandatarios de la clase. Otros grupos, otros individuos pertenecientes a la misma clase, y a veces

al mismo sector de esta clase, ambicionan la condición de mandantes. El *apoliticismo* puro —o la completa abstención del desempeño de actividades políticas— sería útil al grupo gobernante, pero no podría ser preconizado con rendimiento apreciable para los candidatos al gobierno. De este modo, el propio hecho de que el gobierno del Estado no pueda ser desempeñado por una clase como un todo, impide la aceptación plena del abstencionismo político por el conjunto de esta clase.

El *apoliticismo* se presenta, pues, como una tendencia generada por las condiciones de *alienación*, cultivada por los gobernantes (que procuran difundir entre los gobernados), pero limitada por los propios intereses de los sectores de las clases dominantes que se hallan excluidas del ejercicio *directo* del poder y no se encuentran satisfactoriamente representados en la dirección del Estado. Por eso, no resultan raros los filósofos conservadores o ultraconservadores que preconizan el completo desprecio por la política. Nietzsche es una excepción: “Todas las grandes épocas de cultura, son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura fue impolítico e incluso anti-político” (citado por Mário Ferreira dos Santos en *O homem que nasceu póstumo*).¹¹²

Las condiciones adversas a la difusión generalizada del *apoliticismo* absoluto no han impedido, así todo, que la tendencia a la subestimación y minimización de la política sea una constante en las concepciones comprometidas con la *alienación*. Sólo en estas concepciones, el *apoliticismo* es generalmente *sectorial*. Y se combina con *mitos políticos*.

La justa evaluación de la naturaleza y de las dimensiones de los problemas políticos exige una visión de conjunto de los mismos problemas, esto es, un punto de vista desde

112 *O homem que nasceu póstumo*, M. FERREIRA DOS SANTOS, ed. Livr. do Globo, Porto Alegre.

el cual la sociedad pueda ser percibida como un todo. Este punto de vista, naturalmente, es inaccesible a las perspectivas deformadas por el particularismo. La perspectiva de una clase cuyos intereses básicos no se confunden con los intereses básicos de la comunidad, excluye la posibilidad de que el punto de vista de esa clase, se identifique de manera permanente con el auténtico punto de vista de la comunidad humana. De allí deriva la impotencia de los ideólogos de la burguesía para *pensar por toda la humanidad*, en la consideración de los problemas políticos: la superación de una visión empírica del *status* actual de la sociedad, sólo es conseguida por éstos, a través de la imaginación, mediante el sueño de una comunidad utópicamente idealizada, lo que resulta, a fin de cuentas, una falsa superación del empirismo.

La superación al mismo tiempo del empirismo y del utopismo, bien como la posibilidad de alcanzar un punto de vista universalmente válido, estaban reservadas para una clase que pudiese liberarse del *particularismo* de su perspectiva de clase, identificándose en la práctica con la humanidad como un todo. Sería preciso que la evolución social humana y el desarrollo de las fuerzas productivas dominadas por el hombre, permitiesen la aparición de una clase que sólo pudiese liberarse de la explotación de la propiedad privada particular, suprimiendo el propio sistema de la propiedad particular. Sería preciso que se formase un movimiento social destinado a abolir las clases; que por primera vez en la historia, una clase de no propietarios pudiese dirigir una revolución. Y el capitalismo se encargó de crear las condiciones necesarias para eso, a través del extraordinario desarrollo de las fuerzas sociales productivas, a través de la concentración industrial, a través del montaje de un sistema de producción que se extiende a la sociedad entera, a través de la *socialización técnica* del modo de producir de la sociedad y a través, sobre todo, de

la creación del proletariado moderno. Con el proletariado moderno, al decir de Marx y Engels, el capitalismo engendra los sepultureros que habrán de enterrarlo (*Manifiesto Comunista*).¹¹³

Es evidente que, en cuanto perduren las condiciones de división de la sociedad en clases, el interés de la clase obrera será un interés particular, esto es, un interés que no se confunde desde luego, inmediatamente con el interés de la humanidad como un todo. Pero el hecho de que la liberación del proletariado implique concretamente un movimiento orientado a la liberación de la humanidad como un todo, ya forma parte de la perspectiva de la clase obrera la primera perspectiva ideológica en poder anticipar aspectos esenciales del pensamiento pos-ideológico y supra-ideológico.

“Con el punto de vista de clase del proletariado —escribe Lukács—, se llega a un punto a partir del cual la totalidad de la sociedad se torna visible” (*Historia y conciencia de clase*). Sólo una clase cuyo movimiento de liberación exige la supresión de la propia división de la sociedad en clases (y no la mera caída de la clase particular en el poder), por estar realizando la reunificación de la humanidad, puede identificarse, hasta cierto punto, con el mundo reunificado.

Cuando Marx y Engels proclamaban haber elaborado una concepción del mundo que era la expresión de una clarificación conceptual de la perspectiva de la clase obrera, no estaban siendo conducidos por lirismos o sentimientos de simpatía hacia los trabajadores explotados que eventualmente habían llegado a conocer. No se trataba, por consiguiente, de la atribución de un papel *mesiánico* al proletariado, por parte de los fundadores del socialismo científico, al contrario de lo que suponen los escritores como Toynbee y Gurvitch. En sus obras —y especialmente

113 *Manifiesto comunista*, K. MARX y F. ENGELS, ed. Vitória, Rio de Janeiro. [*El manifiesto comunista*. Argentina: Ediciones Herramienta, 2008]

en el minucioso análisis de la sociedad capitalista, desarrollado a lo largo de *El capital*— Marx infirió el papel que estaba reservado al proletariado, a partir de la posición que fuera atribuida a esta clase dentro del sistema capitalista de producción y a partir del examen de la naturaleza de las contradicciones inmanentes del referido sistema.

El padre belga Emile Baas parece haber comprendido este punto más claramente que Toynbee o Gurvitch. El mismo escribe: “Mucho se habló de la misión *mesiánica* que Marx confía al proletariado (...), con todo, sería falso ver en ese papel mesiánico la misteriosa pre-destinación de un pueblo electo” (*Introdução crítica ao marxismo*).¹¹⁴

El papel atribuido por Marx y Engels al proletariado, tampoco implica, por otro lado, la identificación inmediata de la perspectiva de la clase obrera, con una perspectiva *desalienada*. Desalienado, *a priori*, no es siquiera el propio marxismo, aún siendo la expresión conceptual más consecuente de la perspectiva de la clase obrera.

El marxismo presenta esta característica inédita en la historia del pensamiento ideológico: contiene en sí la posibilidad concreta de un enfoque que anticipa numerosos puntos de una forma de conciencia superior, que trasciende la ideología y representa la situación de una reunificación humana, la situación a que nos lleva el movimiento revolucionario contemporáneo. Y al mismo tiempo, éste [el marxismo] es incluso una ideología, en la medida en que está atado al presente y refleja un mundo dividido, despedazado, *alienado*. (En cierto sentido, por tanto, nos parece justa la observación de Sartre, según la cual “el marxismo está por hacer”).

De un modo u otro, el *status* de *alienación* en que vivimos alcanza a todas las formas de conciencia vigentes entre

114 *Introdução crítica ao marxismo*, Emile BAAS, trad. Fernando Bastos de Avila S. J. Ed. Agir, Rio de Janeiro. [*Introducción crítica al marxismo*. España: Nova Terra, 1970]

nosotros. Alcanza, de modo directo, pronunciadamente consentido, las formas de conciencia conservadoras. Los conservadores tienden fuertemente a hacerse cómplices de la *alienación* de la que son víctimas. La *alienación* no golpea a las clases propietarias con el mismo vigor con que golpea a las clases trabajadoras. Los burgueses *alienados* se conforman con facilidad con su situación.

Dada la ligazón directa, comúnmente hasta ostensiva, que existe entre las condiciones de *alienación* y la conciencia conservadora nos hemos permitido despreciar aquí el examen de las cuestiones conexas a la influencia de aquellas condiciones sobre esta conciencia.

Procuraremos entonces, en los capítulos que siguen, formular algunas ideas respecto de los modos según los cuales la *alienación*, como proceso práctico, material, ha alcanzado la propia forma de conciencia que se dispone a negarla, esto es, aquella forma de conciencia identificada con el movimiento revolucionario que emprende la superación del *status de alienación*.

En cuanto es aún una ideología, el marxismo no representa, pues, un punto de vista *desalienado*. Constituyendo, sin embargo, la expresión del *máximo de conciencia posible* del proletariado moderno y exhibiendo el pensamiento más consecuente de la acción revolucionaria socialista y comunista, que elabora la sociedad sin clases, el marxismo se torna el punto de vista *desalienador* por excelencia.

En la medida en que ejerce una influencia *desalienadora*, el marxismo anticipa el punto de vista de la humanidad reunificada; como perspectiva *particular* de la clase obrera, a despecho de toda su positividad, el marxismo continúa siendo una ideología.

Como ideología —que aún es— el marxismo sólo podrá haber comprendido su origen histórico y evolución a partir de las condiciones económicas, sociales y políticas que constituyeron (y vienen constituyendo) el cuadro general de ese origen y de esa evolución. Por otro lado, frente a las demás ideologías, el marxismo se destaca como aquel que nos proporciona el único instrumental teórico capaz de permitir una justa comprensión de sus propias relaciones con la infraestructura a la que está ligada.

La utilización de criterios marxistas en el análisis de las condiciones históricas en que se elaboró y desarrollo el marxismo fue realizada, por ejemplo, por Lenin.

En su libro *¿Qué hacer?*,¹¹⁵ combatiendo el *espontaneismo* o “culto a la espontaneidad”, Lenin (retomando observaciones de Kautsky) mostró que el movimiento obrero, entregado a sus propias fuerzas, sólo había conseguido llegar a la conciencia sindicalista, esto es, a la conciencia de

115 In *Obras escolhidas de Lenin*, volumen 2, ed. Vitória, Rio de Janeiro. [*¿Qué hacer?* Argentina: Ediciones Luxemburg, 2004]

la necesidad de organizarse en sindicatos para reivindicar reformas legislativas y concesiones patronales. La elaboración de una genuina filosofía de la clase obrera, suponía el dominio de un material teórico y científico que no estaba al alcance de los proletarios: por ello, ésta fue sintetizada por dos intelectuales de origen burgués, que fueron Marx y Engels.

Con eso, Lenin ayudó a recordar que la ideología no es un producto pasivo, automático, de las condiciones de vida y de trabajo; y que un obrero no representa necesariamente el punto de vista de la clase obrera, así como un burgués no está condenado a ser siempre burgués, en todas sus ideas.

Inclusive, en *¿Qué hacer?*, Lenin mostró que la introducción de esta forma teóricamente desarrollada de la conciencia de clase en el movimiento obrero (una forma traída desde *fuera* de la lucha económica), correspondía a una necesidad ineludible de *teoría*, a una demanda de clarificación teórica surgida, inclusive, en función de la práctica. “Sin teoría revolucionaria –escribe Lenin- no hay movimiento revolucionario”.

El italiano Antonio Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano, retomó el análisis de Lenin, introduciendo nuevos elementos (Cf. *Il materialismo storico e la filosofia de B. Croce e Note sul Machiavelli*).¹¹⁶

Para Gramsci, el marxismo, en ocasión de su aparición, se enfrentó con dos necesidades no coincidentes. Elaborado sobre la base de un amplio dominio del material ideológico más avanzado de la cultura burguesa, y en base a la crítica de ese mismo material, el marxismo necesitaba proseguir en esta crítica “de alto nivel”, combatiendo con eficacia las ideologías modernas más refinadas, sin dejar de incorporar los elementos culturalmente válidos que es-

116 *Note sul Machiavelli*, A. GRAMSCI, Ed. Einaudi. [*Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Argentina: Lautaro, 1962]

tas presentasen. Por otro lado, en virtud de su contenido político-social y como derivación de su carácter de clase, el marxismo debía intentar movilizar rápidamente a las masas, actuando didácticamente sobre ellas. Como las masas habían sido relegadas por la explotación clasista a niveles bajísimos de cultura, y se hallaban embrutecidas por preconceptos multiseculares, la tarea *didáctica* llevó al marxismo a simplificarse y a combinarse con formas culturales poco superiores a la cultura popular de nivel medio, que era *medieval*.

Consideradas en sí mismas, las dos tareas con que las que el marxismo se encontró, nada tenían de incompatibles, una con otra, en sus respectivas ejecuciones. En la práctica, sin embargo, éstas se hallaban formuladas en circunstancias que exigían una prioridad en la ejecución de la tarea de politización de las masas en el corto plazo. En función de esta prioridad, la ejecución de la otra tarea –de proseguimiento del trabajo teórico “de alto nivel”- vino siendo cada más descuidada.

Fue entonces que, según Gramsci, el marxismo entró en una fase *popularesca*, dejó de ser culturalmente conquistador, restauró fórmulas típicas del materialismo vulgar, se erigió en *ortodoxia* y se impregnó de elementos de *pre-concepto* y *superstición*.

La nocividad de este procedimiento –aún para Gramsci- consiste en el hecho de que haya sacrificado el rendimiento del propio trabajo *didáctico* de politización de las masas en el corto plazo, pues, en vez de ejercer una influencia educacional verdaderamente fecunda y liberadora, el marxismo comenzó a ceder frente a la cultura momificada de las masas, contribuyendo a la confirmación de elementos acríticos presentes en el sentido común popular.

El marxismo *ortodoxo*, *popularesco*, actuando como religión, consiguió muchas veces movilizar a las masas con la deseable rapidez. Surtía, por tanto, los efectos que de

él se esperaban. A través de su influencia, las masas se liberaban efectivamente de algunas formas paralizadoras de la conciencia *alienada*. Pero eran llevadas a adoptar nuevas formas de conciencia, por las cuales la *alienación* sobrevivía con vigor mayor a lo tolerable.

Como escribió Henri Lefebvre en *Problèmes actuels du marxisme*, “los marxistas aceptaron, en nombre del marxismo como política, *alienaciones* que el marxismo debía rechazar como filosofía”.¹¹⁷ No sólo limitaron el trabajo de educación que les correspondía desarrollar, sino que asumiaron e incorporaron a su organización revolucionaria algunas de las deformaciones que la *alienación* impusiera a las masas.

Un estudio que podría llegar a resultados interesantes, a propósito, sería el de las formas de la *alienación* al interior del partido comunista y en la conciencia de los militantes comunistas. Lukács afloró la cuestión en su libro renegado *Historia y conciencia de clase*, en un ensayo titulado: “Remarques méthodologiques sur la question de l’organisation” [Observaciones de método acerca del problema de la organización]. En aquel ensayo, el autor mostraba que los efectos deformantes de la división capitalista del trabajo alcanzan a los militantes comunistas, entre otras vías, por la efectiva división del trabajo que todo partido practica para ser eficaz. “La vida interna del partido es una lucha constante contra esa su herencia capitalista. La única arma organizativa decisiva es la inserción de los miembros del partido en la actividad de éste *con su entera personalidad total*”.

Lukács advierte que las formas estrechas de profesionalización llevan al militante a tornarse un “especialista de la revolución”, creando condiciones que favorecen la “es-

117 *Problèmes actuels du marxisme*, H. LEFEBVRE, éd. Presses Universitaires de France, Paris. [*Problemas actuales del marxismo*. Argentina: Ediciones Nagelkpop, 1965]

clerosis interior”. En la imposibilidad de evitar la existencia de cuadros profesionalizados, Lukács sugiere que sean utilizadas formas de actividad que mantengan al militante en contacto vivo con la *revolución como un todo* y no sólo con una de sus funciones. Así, evitaríamos la proliferación de revolucionarios que *reducen* la riqueza infinita de la actividad humana al plano de la actividad política más *inmediata*. Así, el hombre se *realizaría* en el militante, sin que la militancia mutilase la plurifuncionalidad que caracteriza al humano en las más desarrolladas de sus formas.

Aquí volvemos a encontrar el problema de la profesionalización ya abordado en el capítulo anterior. La división y subdivisión capitalista del trabajo, su parcialización, haciendo de la actividad política una actividad especializada, acaban alcanzando la propia actividad revolucionaria.

Si quisiéramos, con todo, comprender mejor el cuadro de la *alienación* al interior de la perspectiva revolucionaria y del movimiento obrero al que está orgánicamente unida, precisaremos reportarnos a la propia historia concreta del socialismo de nuestro siglo.

Sabemos todos que, en 1917, aprovechándose de las condiciones creadas por la guerra, por el fracaso del gobierno burgués y el desgaste de las instituciones feudales y capitalistas, un partido comunista bien organizado y ligado a las masas tomó el poder en Rusia.

La consolidación de esta conquista era, sin duda, una tarea para héroes: la revolución precisó contar inclusive con legítimos héroes para sobrevivir. Primero, fue necesario firmar la paz con Alemania, realizando significativas concesiones. Luego, fue preciso enfrentar la reorganización y la recuperación nacional. Se necesitó luchar contra aguerridos enemigos internos y hacer frente a la intervención armada de diversos ejércitos extranjeros, empeñados en el intento de sofocar la revolución.

En sus primeros años, aún bajo la dirección de Lenin, el gobierno revolucionario precisó atemperar los rigores del *comunismo de guerra con la flexibilidad de la Nueva Política Económica*, haciendo concesiones al capitalismo, a fin de enfrentar una tremenda crisis económica en la que el país se encontraba inmerso.

En los años posteriores, luego de la muerte de Lenin, ya bajo la dirección de Stalin, el gobierno revolucionario no se enfrentó con problemas menos graves. No había ejércitos extranjeros en suelo soviético, pero se tornaba económicamente necesario mecanizar la agricultura – y la medida no podía dejar de provocar resistencias internas. A fin de cuentas, la Unión Soviética continuaba siendo una isla dentro de un mar hostil de capitalismo. Cada descuido, cada tropiezo o debilidad, eran prontamente aprovechados por los enemigos del régimen.

Fue a esta altura de los acontecimientos que Trotsky trajo a escena nuevamente su teoría de la *revolución permanente*, quitando crédito a los esfuerzos concentrados en la consolidación de la revolución en un solo país. Bajo un tono ultra revolucionario, la posición trotskista aparecía, de cierto modo, como heredera de una tradición romántica, anarcoide, que la racionalización marxista venía justamente de superar y que ya hubo ocasionado graves perjuicios para el movimiento obrero.

Cerrando hileras en torno de Stalin, la mayoría de los seguidores de Lenin impuso a Trotsky una derrota de la cual no se recuperó más, evitando así que el *aventurerismo* de la línea trotskista viniese a propiciar el exterminio de la experiencia soviética.

Stalin, con todo, se aprovechó de la victoria para consolidar su poder personal, negando cualquier mérito a Trotsky, y comenzó a montar, laboriosamente, en torno de su propia persona, un sistema basado en la institucionalización del *comunismo de guerra*.

La autoridad de Lenin era acatada por todos (o por casi todos) como *natural* –según observación de Lukács– porque estaba ligada al consenso general de las cualidades de líder excepcional y gran pensador que él ya demostraba poseer. “Stalin, que no poseía la autoridad de Lenin (...), encontró el modo de dar una justificación inmediatamente evidente de *todas* sus medidas, presentándolas como consecuencia directa y necesaria de la doctrina marxista-leninista” (artículo de Lukács en *Nuovi argomenti*, n° 57-58).¹¹⁸

Para transformar al marxismo en un instrumento de justificación inmediata de todas sus medidas, Stalin le suprimió las mediaciones, hizo que sus principios teóricos abstractos apareciesen usualmente en ligazón directa con los hechos crudos – lo que representó un grave sacrificio de la riqueza dialéctica del pensamiento marxista y de su cientificidad. La investigación filosófica, asociada a la dirección política del partido, se despojó de toda *intranquilidad*: y el marxismo fue ajustado al lecho de Procusto de las *vulgatas*, esto es, de los manuales cargados de citas y puestos al servicio directo de las conveniencias políticas del momento.

Además de ello, Stalin estimuló su equiparación a Marx, Engels y Lenin, presentándose como uno de los santos – el único santo vivo- de la *ortodoxia* marxista. Estimuló el culto a su inefabilidad de jefe y maestro.

La generalidad de los marxistas en la Unión Soviética fue aceptando esta situación, fue aceptando el sacrificio de la democracia en el país, fue aceptando gradualmente hasta incluso el sacrificio de la *democracia interna* del partido. Primero, porque Stalin era realmente eficiente (“una figura política de primer orden”, conforme las palabras de Lukács). Luego, porque las dificultades enfren-

118 *Nuovi argomenti*, n° 57-58, luglio-ottobre 1962, “Domande sul XXII Congresso del PCUS”.

tadas por la revolución eran aterradoras, y la oposición a Stalin dividiría y debilitaría al movimiento, abriendo el juego al enemigo. Finalmente, porque vino la guerra de 1939-1945, porque existía la esperanza de que los aspectos más desagradables del régimen pasasen deprisa y por presencia, también, del temor.

Los que osaron erguirse contra Stalin –muchas veces mezclando puntos de vista políticamente erróneos, a sus justas reivindicaciones- fueron luego *expurgados* y fusilados, confundidos y mezclados con los verdaderos traidores.

La resurrección de prácticas de culto (*culto a la personalidad* de los jefes), los procedimientos de fanatismo e intolerancia, bien como, sobre todo, el sacrificio de las condiciones democráticas necesarias para un fructífero trabajo revolucionario en la Unión Soviética –manifestaciones de la *degeneración*, según la expresión de Togliatti– mostraron la sobrevivencia de la *alienación*, con sorprendente vigor, al interior de una sociedad socialista.

Medidas excepcionales, de orden táctico, dictadas por las condiciones anómalas del *comunismo de guerra*, comenzaron a ser presentadas por el estalinismo como *normales*. La vigilancia de clase, bajo el asedio capitalista, correspondía ciertamente a una necesidad; pero su justificación teórica por parte de la *ortodoxia* de los burócratas, contribuyó a la cristalización de un clima de mórbida desconfianza de todos contra todos. Se practicaron numerosos actos de arbitrariedad y prepotencia, conforme reconocieran desde la tribuna del XX Congreso del PCURSS, no sólo el ex-premier Khrushchev, sino diversos oradores.

Por otro lado, desde su aparición, el marxismo venía siempre siendo sometido a deformaciones por parte de personas interesadas en *acomodarlo* a una perspectiva no marxista. Por intermedio de estos intentos de *corrección* y *perfeccionamiento*, se manifestaba un esfuerzo continuo en el sentido de utilizar ideas contenidas en el propio arsenal marxista, para vaciar al marxismo de su contenido revolucionario. A este esfuerzo, los auténticos marxistas atribuyeron el nombre de *revisionismo*.

Pues bien: en nombre del combate (necesario) al revisionismo, el sistema estalinista se acorazó en posiciones dogmáticas, desde las cuales pasó a ejercer una influencia entorpecedora sobre el proceso de renovación y enrique-

cimiento permanente que el marxismo, como concepción dialéctica, exige de sí mismo, en su desarrollo y en su práctica.

Confundiendo el indispensable trabajo de revisión y actualización del marxismo que los propios marxistas deben llevar a cabo a cada instante, con el insidioso trabajo de vaciamiento del revisionismo, el dogmatismo estalinista se tornó, en la práctica, un colaborador de este último, contribuyendo a su fortalecimiento. Promoviendo el encuadre de los militantes marxistas en criterios y normas de pensamiento excesivamente tímidas o groserías frente a la realidad, imponiéndoles la esterilidad disciplinada de la *ortodoxia*, el estalinismo dio a los revisionistas, muchas veces, de buena gana, la oportunidad de promover interesantes (si bien fragmentarias) problematizaciones teóricas de algunos temas del pensamiento marxista.

Con ello, el estalinismo abrió mano de algunas de las posibilidades concretas de auto-renovación que estaban colocadas para el marxismo y atribuyó, por su renuncia a estas posibilidades, una fecundidad potencial a las digresiones revisionistas. En la medida en que supieron aprovecharse de estas circunstancias, los revisionistas mezclaron elementos de verdad al error fundamental que representaban y otorgaron mayor poder de seducción -y por consiguiente, mayor nocividad- a la influencia del revisionismo.

Asustados con la influencia del revisionismo, los dogmáticos estalinistas comenzaron a encontrar revisionistas en todas partes y asumieron, de cara al revisionismo, la actitud del religioso frente al mal. El religioso abomina el mal, pero no puede existir sin él, pues es el contraste con el mal (categoría metafísica) lo que torna posible definir su concepción del bien.

Los estalinistas comenzaron entonces a lidiar con un revisionismo fantasmagórico, verdadera encarnación del diablo, que no era ya el revisionismo real y concreto, aun-

que mantuviese ciertas áreas de coincidencia con él. Lo que nos interesa resaltar, con todo, es que la *ortodoxia* estalinista *no podía combatir eficientemente el peligro del revisionismo* porque, presa de posiciones dogmáticas, no podía asumir ante este peligro una actitud crítica, realista, auténticamente marxista.

El dogmatismo no es un vicio exclusivo del marxismo; es una deformación de la conciencia ideológica en general. Lo deplorable es que tal deformación haya persistido en la evolución del marxismo. Las raíces de la manera dogmática de pensar, sin embargo, son muy antiguas: estas se encuentran, originalmente, en la conciencia mal definida y mal organizada del hombre primitivo, esto es, en la concepción mítica y en el pensamiento mágico, extendiéndose y profundizándose, seguidamente, por todo el pensamiento ideológico.

Hegel define la manera dogmática de pensar, en uno de sus libros, explicándola a la luz de los criterios dialécticos y racionalistas: “La manera *dogmática* de pensar -escribe el filósofo alemán- en el dominio del saber, y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa sino la opinión de acuerdo con la cual lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo, o, inclusive una proposición que es inmediatamente sabida” (*La phénoménologie de l'esprit*). Aún así, el propio Hegel, que revelara tan aguda sensibilidad dialéctica para la caracterización del dogmatismo, no pudo impedir que éste perjudicase, en la práctica, algunos de los aspectos esenciales de su pensamiento filosófico.

Es preciso no perder de vista el hecho de que el dogmatismo no aparece como tal, esto es, como un proceso de traición a la verdad, ante la conciencia del eventual dogmático. El dogmatismo no es incompatible con la buena fe individual, la sinceridad subjetiva.

El caso particular de Hegel puede ser esclarecedor en este sentido. Aún joven, impresionado con la ascensión revolu-

cionaria de la burguesía francesa y con los fenómenos que viniera a conocer en sus estudios de economía política y de historia (Cf. Lukács, en *El joven Hegel*), Hegel es llevado a elaborar una metodología de dirección profundamente antidogmática, con base en la cual se esfuerza en construir un vasto y ambicioso sistema de explicación de todo el universo. Más tarde, con el peso de los años –y sobre todo, con la derrota de Napoleón y la creación de la Santa Alianza- Hegel va sufriendo una alteración de perspectiva. Su filosofía de la historia se torna más resignada: el presente ya no le aparece como un comienzo, y sí como una culminación. A la filosofía ya no cabe, como en la época de la *Fenomenología*, “reconocer y saludar” la nueva oclusión del espíritu; ella ya corresponde al búho de Minerva, que sólo levanta vuelo cuando las sombras de la noche están llegando (Cf. Lukács en *El asalto a la razón*).

Ninguno tiene el derecho de simplificar el problema, diciendo, por ejemplo, que el viejo Hegel se halla *acanallado* y vendido a las fuerzas sociales más reaccionarias de su tiempo y de su país. Un análisis simplista del sutil cambio de perspectiva del genial pensador, nos impediría inclusive comprender con qué vigor y a través de cuántas mediaciones, las presiones sociales *alienadoras* actúan sobre la conciencia de los individuos.

La perspectiva marxista, en comparación con la perspectiva a la que arribó Hegel, es socialmente más avanzada y ofrece un instrumental teórico más eficiente para analizar y combatir la *alienación* del dogmatismo. Ofrece el instrumental, pero no ofrece (ni podía ofrecer) la garantía de que éste será empleado siempre de la manera más apropiada.

“Por sí sólo –escribía Lenin- el reconocimiento del marxismo no preserva por sí sólo de los errores” (*Esquerdismo: Doença Infantil do Comunismo*).¹¹⁹

119 *Esquerdismo: Doença Infantil do Comunismo*, V. LENIN, ed. Vitória, Rio de Janeiro. [*La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunis-*

Cuando se trata de Marx, Engels, Lenin o Gramsci, los principios y la metodología del marxismo son utilizados a fin de limitar al máximo, dentro de la medida de lo posible, el número de los errores. Pero la experiencia histórica nos muestra que la mera adhesión a la perspectiva marxista no hace de todo marxista un Marx, un Engels, un Lenin o un Gramsci.

No hay nada extraño, por consiguiente, en el hecho de que los revolucionarios marxistas hayan cometido errores. Si Marx, Engels, Lenin y Gramsci los cometieron ¿Por qué no habrían de cometer errores los revolucionarios de formación teórica más o menos improvisada, para atender a las exigencias inmediatas de la práctica? Inclusive aquí, recurrimos a algunas citas de Lenin: “El proletariado, saben Uds. muy bien, no está exento de los defectos y de las franquezas de la sociedad capitalista” (*Pravda*, abril de 1919). “Las clases trabajadoras, oprimidas y engañadas durante siglos, condenadas a vivir por fuerza en la miseria, en la ignorancia y el embrutecimiento, no pueden hacer la revolución sin incurrir en faltas” (*Carta a los obreros norteamericanos*, agosto de 1918).

Es claro, no obstante, que el reconocimiento de esta *inevitabilidad genérica* de los errores en el movimiento obrero no sirve para justificar *a priori* ninguno de los errores individualizados, concretos, cometidos en el presente o a ser cometidos en el futuro, y mucho menos los errores casualmente cometidos en el pasado.

Del error, considerando el concepto de error en nivel superior de abstracción, puede decirse hegelianamente que es “un momento necesario de la verdad”; sin embargo, ello no tiene valor de sanción para este o aquel error considerados *per se*.

Encontramos hoy, entre algunos marxistas, la convicción de que los errores cometidos bajo el estalinismo no fueron

mo. Argentina: Editorial Anteo, 1959]

propiamente errores, porque eran inevitables, dadas las circunstancias en las que se verificaron. Es un entendimiento deformado. Resulta de una concepción no dialéctica de la historia.

Si renunciamos a la crítica del pasado, bajo la alegación de que los acontecimientos del pasado fueron *necesarios*, y presentamos como prueba de esta *necesidad* el hecho mismo de que estos hayan ocurrido, *estamos identificando erróneamente la necesidad dialéctica y la fatalidad metafísica*. Las cosas acontecen porque su acontecer corresponde a determinadas exigencias y, por ello, las cosas suceden *necesariamente*. Pero las cosas no acontecen *como no podían dejar de acontecer*, esto es, su modo de ocurrencia no es predeterminado por ningún mecanismo ciego, por ningún destino implacable, como tampoco por fuerzas *enteramente* independientes de la voluntad de los hombres.

Entonces, no nos es lícito considerar el pasado una cosa o una realidad inhumana: el pasado es *nuestro pasado*, es *nuestra* historia, integra la esencia de aquello que llegó a ser nuestra realidad actual. Renunciar a juzgar el pasado y el presente, es asumir frente a la realidad humana, una posición ficticiamente neutra y falsamente *no comprometida*.

Estos marxistas, que encuentran conveniente procurar olvidar al estalinismo, sin realizarle la crítica necesaria, estos marxistas que afirman que los errores del estalinismo deberían sólo ser considerados errores, dentro del contexto contemporáneo —estos marxistas que legalizan los errores del estalinismo en función de las *dificultades objetivas* enfrentadas en las décadas de 1930 y 1940- se ven siempre en una situación melindrosa cuando precisan explicar por qué el estalinismo no se institucionalizó en el tiempo en que Lenin enfrentaba *dificultades objetivas* en nada inferiores a aquellas a las que se enfrentó Stalin.

La subestimación de la profundidad de los errores cometidos, la condena atenuada de las responsabilidades por las deformaciones y la excesivamente tranquila ostentación de una *buena conciencia* marxista de cara al estalinismo, presentan una actitud de connivencia con el dogmatismo, connivencia tanto más grave, cuanto más vivo se halla el dogmatismo en vigor en el movimiento marxista.

En sus tremendas consecuencias negativas, y como vicio teórico y práctico, el estalinismo no tiene absolución posible. Lo que podría decirse en defensa de Stalin y de sus asesores más inmediatos, sin justificarlos, es que hoy disponemos de elementos que facilitan la caracterización de lo realmente errado, presente en la política estalinista. La autocrítica revolucionaria, tal como puede realizarse hoy, no podía ser hecha en las condiciones de la etapa que superamos.

De Stalin hacia aquí, el mundo cambió mucho. La experiencia socialista de la Unión Soviética ya no está sujeta a una opresión por parte de las naciones capitalistas. Y la URSS ya no está sola: el socialismo constituye en nuestros días un sistema que congrega diversas naciones, las cuales exhiben, en general, apreciables índices de desarrollo económico. Además de ello, se produce el derrocamiento del colonialismo, se procesa la emancipación de los pueblos de los países subdesarrollados, lo que contribuye a la agudización de las contradicciones internas del sistema capitalista multinacional.

Con la evolución de las técnicas de guerra y la aparición de medios de destrucción masiva, se crea para las fuerzas socialmente más avanzadas de la humanidad, la tarea fundamental de impedir la precipitación de una guerra mundial (que sería una guerra termonuclear, de consecuencias imprevisiblemente trágicas); y se crean igualmente las condiciones para que esa tarea sea desempeñada satisfactoriamente, a través de la movilización de los

pueblos de todo el mundo en defensa de la paz y a través de la formación de una amplia conjugación de esfuerzos de los países socialistas, neutralistas y *no comprometidos*.

La nueva situación internacional, por tanto, no sólo favorece la crítica de lo errado, de lo dogmático, de lo sectario, de lo *alienado*, en el estalinismo; en la medida en que demanda de los marxistas una renovación, una revigorización, ésta exige la crítica.

Bastaría que las prácticas en que Togliatti identificó “manifestaciones de degeneración” no fuesen combatidas para que un proceso de degeneración alcanzase a todo el socialismo revolucionario y comprometiese al marxismo. Pero el hecho es que “los partidos comunistas interesados hicieron, por sí mismos, la autocrítica pública de esas prácticas. Y la hicieron delante de toda la sociedad, para que las *propias masas* vigilen, en el sentido de evitar que éstas se repitan” (*Les marxistas et la religion*, Michel Verret).

Existiendo, en la raíz de las deformaciones del estalinismo, una subestimación de las tareas revolucionarias concernientes al combate de la *alienación política* (tareas que quedaron desarticuladas ante la concentración en la realización de las tareas económicas), existiendo en la raíz de las deformaciones del estalinismo, un desvío antidemocrático, un aislamiento en relación a las masas populares, ningún marxista coherente podrá dejar de aplaudir el inicio de la autocrítica pública del XX Congreso del PC de la URSS y ningún marxista coherente podrá dejar de luchar para que la forma esencialmente democrática de aquella autocrítica sea mantenida y desarrollada por los movimientos revolucionarios de todo el mundo.

Por su carácter pionero, por las condiciones de aislamiento en que tuvo lugar y por la aparente fragilidad de sus conquistas, la revolución soviética de 1917 fue llevada a tomar medidas drásticas y su fisonomía se revistió de elementos rudos. Entre ellos, por ejemplo, podemos citar la supresión del sufragio universal, determinada por Lenin para que algunos sectores de las clases explotadoras de Rusia quedaran privadas de su derecho a voto.

En su polémica con Lenin, Kautsky —que desaprobó la revolución de 1917— recordó que Marx y Engels “no entendían que esta dictadura (la dictadura del proletariado) significase la supresión del sufragio universal” (*Terrorismo y comunismo*).¹²⁰ A lo que Lenin respondió diciendo: “privar a los explotadores del derecho de voto es un problema *puramente ruso*, y no un problema de la dictadura del proletariado en general (...) sería un error asegurar por anticipado que las próximas revoluciones proletarias de Europa, todas o la mayor parte de ellas, originarán necesariamente una restricción del derecho de voto para la burguesía” (*La revolución proletaria y el renegado Kautsky*).¹²¹

La polémica entre Lenin y Kautsky contribuyó a que fuese recordadas algunas ideas de Marx y Engels sobre la *dictadura del proletariado*, como fase de transición revolucionaria entre el momento de la toma del poder por la vanguardia del proletariado y la instauración de la sociedad comunista.

Para Marx y Engels la *dictadura del proletariado* no tenía nada de intrínsecamente antidemocrática. En cuan-

120 *Terrorismo y comunismo*, K. KAUTSKY, trad. Pérez Bances, ed. Nueva Madrid

121 *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, V. LENIN, ed. Anteo, Buenos Aires.

to los blanquistas veían en las medidas democráticas de la Comuna la expresión de los errores y de la franqueza de su dirección, Marx y Engels encaraban tales medidas como un saldo altamente positivo del movimiento de 1871. Y Engels, en la Introducción que escribió para *La guerra civil en Francia* (de Marx), en ocasión del 20º aniversario de la Comuna de París, expresó claramente este punto de vista: “Últimamente, las palabras “*dictadura del proletariado*” han vuelto a sumir en santo horror al filisteo social-demócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!”.¹²²

En la revolución rusa, con todo, el carácter democrático de la dictadura del proletariado no pudo realizarse como sería deseable. Frente a las exigencias de la seguridad y la preservación de las conquistas revolucionarias, fueron tomadas medidas particularmente rigurosas contra las clases interesadas en la contrarrevolución.

La pregunta que se presenta para nosotros es entonces la siguiente: frente a los aspectos dolorosos de los que habría de revestirse la operación, y teniendo en cuenta los intereses de la clase obrera y de la humanidad en general ¿debería el partido comunista en la Rusia de 1917, renunciar a la toma del poder y renunciar a la precipitación del proceso revolucionario de implantación del socialismo? ¿Debería el partido de Lenin limitar su propia capacidad de iniciativa y aguardar la madurez de las condiciones económicas y de la industrialización para emprender la socialización y apoderarse de la máquina estatal en condiciones más favorables?

122 *La guerra civil en Francia*, K. MARX, Fundación Federico Engels, Madrid.

A esta pregunta responde afirmativamente Rodolfo Mondolfo, en su folleto *Bolchevismo y dictadura*.¹²³ Escribe Mondolfo: “El sistema bolchevista, con la pretensión de saltar en Rusia las fases de la evolución histórica, laboriosamente atravesada por el mundo occidental y de pasar de la sociedad feudal directamente a la sociedad socialista, sin pasar por la fase de desarrollo capitalista, no hizo más que colocar al *Estado*, en el lugar de la *burguesía*, creando y desarrollando, con el sacrificio forzado de las masas trabajadoras, un formidable capitalismo de Estado, mucho más duro e inexorable que el capitalismo privado”.

Nos parece, sin embargo, inaceptable la expresión del profesor Mondolfo. Su contenido de clase trasluce claramente en el hecho de referirse al “capitalismo de Estado” en la Unión Soviética como “mucho más duro e inexorable” (y en otro pasaje, como “más áspero”) que el “capitalismo privado”. Cabría indagar aquí: ¿“Más duro”, “más áspero”, para quién? ¿Para la burguesía o para las amplias masas trabajadoras? ¿Pretendería acaso el profesor Mondolfo, apologista del refomismo, hacernos creer que la industrialización en la Unión Soviética fue más “dura” y más “áspera” para los sectores más populares y para los obreros en especial, que la industrialización llevada adelante en Inglaterra, por ejemplo?

Es cierto que el pueblo soviético pagó un elevado precio por su progreso material, bajo el socialismo. Pero, al menos *pagó por este progreso y lo consiguió*. En el occidente, los pueblos pagan más caro por un progreso menor. Y cuando un pueblo usufructúa genéricamente de un nivel de vida elevado y de las ventajas de mayor desarrollo económico, no consigue mantener su prosperidad sino a *costas de los pueblos explotados de países subdesarrollados* (los Estados Unidos de América del Norte, por ejemplo).

123 *Materialismo histórico, bolchevismo y dictadura*, R. MONDOLFO, ed. Nuevas, Buenos Aires.

Imposible concordar, pues, con el profesor Mondolfo. La idea de que un partido de vanguardia de la clase obrera deba aguardar la madurez de condiciones económica en las cuáles la revolución no sea *prematura* da cuenta de un enfoque *economicista*. Es cierto que Marx escribió en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* que una determinada formación social no desaparece sino hasta que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por esta abarcadas. Pero, con ello, Marx no estaba dando por establecido que los límites políticos del desarrollo de una determinada formación capitalista coincidan siempre y automáticamente con sus límites económicos.

Rosa Luxemburgo, en una polémica con los reformistas, ya se encargó de recordarles que el partido existe precisamente para que la revolución sea *prematura*, esto es, para que exista la *iniciativa humana* de la toma del poder, para que exista una *intervención del hombre* en un proceso de la historia humana, -aquel proceso en el cual la *deficiencia en la iniciativa* conduce a la estagnación (conforme a la expresión de Lenin).

El carácter aparentemente *prematureo* de la revolución leninista rusa habla a favor del partido que la lideró y expresa el elevado nivel de organización que éste alcanzara, la justeza de su programa, la eficiencia de su dirección. El haber sido *prematura*, así, aparece como una cualidad positiva de la revolución rusa y demuestra que ésta contaba con una excelente dirección y un programa óptimo. No es razonable explicar eventuales equívocos posteriores como derivaciones de este carácter *prematureo*, que representó un acierto fundamental.

No cabía al partido esperar que Rusia se industrializase, para luego tomar el poder. Al emprender la acción revolucionaria de 1917, bajo dirección de Lenin, el partido reve-

laba experiencia política, sentido de oportunidad y buena organización.

Y no obstante, el carácter *prematureo* de la revolución, las propias cualidades de iniciativa y eficiencia del PCURSS, colocaban nuevos y dificultosos problemas a ser enfrentados. El hecho de que el referido partido hubiese solucionado los problemas de la toma del poder, no implicaba automáticamente que esto lo capacitase para resolver, desde luego, los nuevos problemas.

La justificación teórica de las medidas que continuaron a la toma del poder, acogió graves distorsiones y deformaciones dogmáticas, antimarxistas. Nuestro reconocimiento de que la visión de Lenin es más justa que la de Mondolfo, no excluye la validez de ciertos problemas por él expresados (y no sólo por él), sobre todo en lo que respecta a la fase que siguió a la toma del poder. Aunque Kautsky y Rosa Luxemburgo hayan errado, de modo general, en la apreciación de la revolución bolchevique, los marxistas no están exentos de leerlos y meditar sus reservas. Lo mismo puede decirse de Mondolfo.

Como consecuencia del carácter *prematureo* de la revolución, habría habido —según información de algunos historiadores soviéticos— un *agravamiento de las condiciones de la lucha de clases, luego de la toma del poder por los comunistas*; la teoría estalinista universalizó el fenómeno e hizo de él una ley general del desarrollo de las revoluciones proletarias: la ley del *agravamiento de la lucha de clases, luego de la toma del poder*. Como base de esta ley, quedaban a priori justificadas todas las medidas discrecionales y legitimadas la subestimación de la legalidad y la democracia socialista. Este es sólo un ejemplo.

Bajo la vigencia del sistema teórico estalinista, se creó una situación en la cual el humanismo marxista era exiliado a un horizonte distante y se separaba de la práctica inmediata, pasando esta práctica a orientarse por exigen-

cias de las cuales se alejó aquel humanismo y sobre las cuales influía una preocupación técnica y fría por la eficacia. Los fines humanitarios de los marxistas dejaron de mantener la necesaria e íntima conexión con los medios puestos en práctica para alcanzarlos (Cf. Artículo de Leszek Kolakowski, en *Estudos sociais*, n° 15).¹²⁴ Y surgieron situaciones en las cuales incluso los medios entraron en colisión con los fines. El polaco Kolakowski muestra que el burócrata que justifica procedimientos deshumanos en función de la necesidad de *apresurar* la construcción del socialismo se olvida, en verdad, que el socialismo no se resume en la mera realización de ciertas tareas económicas, olvida que el socialismo (tal como lo concibió Marx) es la *humanización* de los hombres, y no toma en cuenta el hecho de que las prácticas de deshumanidad acarreen deformaciones en quien las sufre y en quien las practica, *retardando*, por consiguiente, el avance del socialismo.

Para la ética revolucionaria marxista, fines y medios se encuentran orgánicamente ligados: los fines no son indiferentes a los medios que conducen a ellos. La interpretación cínica de la máxima de que “los fines justifican los medios” es tan inaceptable como el moralismo de los fariseos, que pretenden que la revolución se realice con “buenos modos”, a través de la pura persuasión, de los ejemplos dignificantes, de los consejos amenos y de las exhortaciones sentimentaloides. El rechazo del moralismo estrecho, no conduce necesariamente al cinismo. Pero el procedimiento de los estalinistas, en la práctica, en diversas circunstancias dejó orientarse por una concepción cínica, superficial. Y es esta visión cínica, deformada, inmediateista, la que podemos encontrar en numerosos incidentes ocurridos bajo Stalin y en la manera como fueron solucionados, con serio perjuicio para la superación de la *alienación* de la humanidad.

124 *Estudos sociais*, n° 15, diciembre de 1962, Rio de Janeiro.

La corrección de las deformaciones arriba referidas y de las deficiencias características del estado de cosas en que se verificaron ya se inició con la *desestalinización*. La autocrítica llevada a cabo por el XX y por el XXII Congreso del PCURSS repercutió profundamente en todo el movimiento comunista mundial. Una profundización teórica llevó a los marxistas a retornar al estudio de las fuentes del marxismo, al pensamiento matizado y rico en matices de Marx y Engels. Las formulaciones petrificadas sustentadas por un pensamiento filosófico institucionalizado y subordinado a conveniencias políticas inmediatas van siendo sustituidas por nuevas formulaciones más flexibles, más impregnadas de historicidad. El marxismo emprende, como filosofía, aquella “cura de historicidad” reclamada por Lefebvre para su instrumental conceptual (*Problèmes actuels du marxisme*).

En el terreno de la política cultural revolucionaria, las consecuencias de esta renovación ya se hacen sentir. Roger Garaudy, el filósofo de mayor prestigio del PC francés (un PC *cerrado*), escribe un libro sobre las tres corrientes filosóficas más influyentes en la Francia de hoy (existencialismo, pensamiento católico y marxismo), confrontándolas; y publica, como apéndice de cada capítulo, la réplica ofrecida a su análisis por el pensador analizado. En esa obra, Garaudy afirma expresamente: “Es inevitable que un pensamiento militante, sobre todo en los momentos de extrema tensión histórica y de polarización de fuerzas, sea llevado, por las necesidades de la vigilancia y del combate, a una cierta rigidez en la incorporación de otras fuentes de pensamiento. Pero no hay duda de que, para cualquier marxista, sean cuales fueren las dudas y los errores ineluctables, el marxismo no puede vivir y desarrollarse

sino integrando y superando todo aquello que la filosofía contemporánea tiene de vivo" (*Perspectives de l'homme*).¹²⁵

No todos los marxistas, incluso entre los más lúcidos, han evaluado bien la importancia y la naturaleza de esta renovación. Algunos se encierran temerosamente en formulaciones comprometidas con el dogmatismo y con la metodología estalinista. Y otros, en la repulsión al estalinismo, rompen con el propio marxismo: tiran al niño junto con el agua de la bañera.

Henri Lefebvre, por ejemplo, pasó de la intransigencia antiestalinista a una posición individualista, de intelectual aislado, que renunció en la práctica a las formas de lucha colectiva organizada. Del combate a los errores pasados (de los cuales, a despecho de su talento, fuera cómplice), hizo un instrumento para la precipitación de nuevos errores. En tiempo del estalinismo, Lefebvre se derramó en aplausos al *ejemplo* de Georges Politzer, elogiando la demostración del *espíritu del partido* que éste diera al renunciar a su vocación y abandonar su experiencia como psicólogo, dedicándose al estudio de la economía política, para servir mejor al partido y a la revolución (Lefebvre, *L'existencialisme*).¹²⁶ Luego de su rompimiento con el PCF, Lefebvre pasa a criticar vehementemente al partido, por haber forzado a Georges Politzer a renunciar a la psicología, en la cual su talento podría haber dado excelentes frutos, imponiéndole la especialización en economía política (*La somme et le reste*).¹²⁷ Ahora bien, una de dos: o Politzer fue realmente *forzado* a abandonar la psicología (y en este caso Lefebvre fue cómplice del estalinismo, aplaudiendo el

125 *Perspectives de l'homme; existencialismo, pensée catholique, marxisme*, R. GARAUDY, É. Presses Universitaires de France, París. [*Perspectivas del hombre*. España: Editorial Fontanella, 1970]

126 *L'existencialisme*, H. LEFEBVRE, éd. Du Saggitaire, París. [*El existencialismo*. Argentina: Lautaro, 1948]

127 *La somme et le reste*, H. LEFEBVRE, éd. La Nef, París.

ejemplo y mintiendo en el primer libro), o Politzer decidió voluntariamente especializarse en economía política (y en este caso Lefebvre está mintiendo ahora, en el segundo libro).

En realidad, lo que parece haber ocurrido con Lefebvre es que el filósofo francés pasó de una concepción estrecha del *espíritu de partido* a un antipartidismo faccioso, pasional, tan poco lúcido como la posición anterior. Por otro lado, las limitaciones presentes en ambos momentos de la actividad lefebvriana y las debilidades de carácter que esta actividad eventualmente manifiesta, no justifica que se ignoren los trabajos del crítico. Casos como el de Lefebvre, observados con cierta imparcialidad y objetividad, pueden ayudarnos a comprender cómo resulta complejo el proceso de *desalienación* en la perspectiva marxista.

No conviene subestimar las dificultades de la renovación ni imaginar que ésta va realizándose por sí misma, automáticamente. Aunque el marxismo reconozca una racionalidad, un *sentido*, en la historia de la humanidad, la perspectiva marxista excluye del proceso histórico todo mecanismo automático y toda fatalidad, considerando al fatalismo, justamente la expresión de un modo *alienado* de encarar la historia, esto es, la expresión de un modo de considerar la historia según el cual ésta no se presenta ante los ojos de los hombres pura y simplemente como la *praxis* humana.

Para ser eficaz y productiva, la renovación exige iniciativa revolucionaria y combatividad. Como escribe Lukács: “Los aparatos culturales de los países socialistas, aún se hallan, en gran medida, en manos de discípulos dogmáticos de Stalin (que, en el mejor de los casos, consienten en adaptarse exteriormente a la *novedad*). Buena parte de los nuevos cuadros aún es educada y formada en el espíritu estalinista. El sistema estaliniano es un paraíso para todos los destituidos de talento que no abren mano de él

(el sistema) con facilidad. Muchos de los elementos mejor dotados, no consiguieron resistir a las presiones durante tanto tiempo y se resintieron gravemente en cuanto a la capacidad y al carácter. Por todo ello, pienso que el pasaje a una nueva situación cultural que promueva realmente la ciencia y el arte será, probablemente, contradictoria, difícil y llena de recaídas” (*Nuovi argomenti*, n° 57-58).

Dado que, por fuerza de la centralización de la revolución mundial en torno de la revolución rusa, la metodología, ahora llamada estalinista, no quedó adscrita a la Unión Soviética y se difundió por todo el movimiento comunista mundial, llegando hasta el Brasil, los problemas relativos al estalinismo no dejan de tener interés para nosotros los brasileños.

También en Brasil los comunistas, el movimiento obrero, los socialistas y los revolucionarios en general, tuvieron que enfrentarse con problemas ligados al estalinismo y a la desestalinización, siendo verdad que aún hoy, tales problemas les dan mucho que hacer. Por eso, si bien, en última instancia, no quitamos nuestros ojos de la concreta realidad brasileña, nos abocamos a realizar la digresión constante de estos últimos tres capítulos, observando aspectos asumidos por la *alienación* al interior del marxismo y especialmente, observando cuestiones colocadas por la primera revolución proletaria socialista, bien como repercusiones de esta revolución y de sus tropiezos en la ideología de la clase obrera.

Es verdad, con todo, que la desestalinización en Brasil asume características bien diferentes de la desestalinización en la URSS o en otros países socialistas. Formalmente, nuestro estalinismo fue un estalinismo *importado*, un mero reflejo del estalinismo irradiado desde el centro histórico donde el fenómeno se engendró. Las deficiencias y debilidades del movimiento obrero en Brasil, el bajo nivel teórico de nuestro marxismo y la fragilidad de las organi-

zaciones revolucionarias socialistas, tienen sus raíces en una situación anterior a la importación de las deformaciones extranjeras. Para comprenderlo en términos correctos (o en todo caso: para *comenzar* a comprenderlo de manera justa), necesitaremos reportarnos a las condiciones de *alienación* específicas de la realidad histórica brasileña.

SÉPTIMA PARTE

ALIENACIÓN Y SUBDESARROLLO

19

El movimiento político-militar del 1° de abril de 1964, que depuso el gobierno de João Goulart, colocó a las fuerzas de izquierda de Brasil ante la necesidad imposter-gable de una autocrítica. La derrota a la que fueron sometidas las izquierdas puede ser transformada en fuente de inestimables enseñanzas, siempre y cuando, con base en lo que la experiencia demostró, las fuerzas socialmente más avanzadas de la sociedad brasileña procedan a una revisión de sus métodos.

Ante la imposibilidad de abordar aquí la generalidad de los aspectos relativos a la experiencia de las diversas organizaciones de izquierda, aunque con vistas exclusivamente a la cuestión de las relaciones entre las deficiencias de esas organizaciones y la situación de subdesarrollo del país, formularemos algunas ideas referidas sólo a los comunistas brasileños.

El caso de los comunistas será aquí tomado solamente como ejemplo, sirviéndonos para elucidar los modos por los cuáles el subdesarrollo afecta incluso a las instituciones y los organismos empeñados en negarlo. Otras instituciones, otros organismos habrán sido, sin duda más profundamente deformados por la influencia corruptora del subdesarrollo. En otros agrupamientos políticos, el oportunismo y el carrerismo, de un lado, o el sectarismo y la radicalización artificial, de otro, habrán causado males mayores. Otras posiciones de izquierda habrán revelado más claramente un estado de desligamiento de las masas

populares o un conocimiento más deficiente de la realidad nacional. Otras fuerzas habrán dispuesto, seguramente, de un instrumental conceptual menos apto y habrán subestimado más gravemente la importancia de la teoría y del papel de los intelectuales. Los comunistas brasileños, sin embargo, son los elegidos como ejemplo para la formulación de algunas de nuestras ideas concernientes a la *alienación* producida por el subdesarrollo y a los efectos de esa *alienación* sobre los grupos abocados a su superación.

Los escogemos por diversas razones. Primero, porque son los comunistas, en el Brasil, los militantes revolucionarios que, a despecho de todas las deficiencias y equívocos, más resolutamente se reivindicán marxistas (lo que es de particular interés para un estudio como el del presente libro, dedicado al examen de un concepto marxista). Luego, porque los comunistas –incluso aquí, amén de todas las deficiencias y equívocos– consiguieron mantener razonable influencia en el movimiento obrero brasileño, mostrando con eso que *sus posiciones no llegaron nunca a incompatibilizarse definitivamente con los intereses de clase de nuestro proletariado*. Finalmente (y dejando de lado otras razones, de importancia secundaria), los elegimos porque en ellos se verifica un síntoma de *alienación* (cuyas raíces, a nuestro entender, se encuentran en el propio subdesarrollo) raramente identificado en otras posiciones progresistas con el mismo vigor con el que se manifiesta en los comunistas, y que es un síntoma ligado también a los asuntos abordados en los capítulos precedentes: la falta de una autonomía de pensamiento y acción más profunda frente a las vicisitudes y circunstancias históricas particulares del país; cierta *deferencia* excesiva para con la *autoridad* que la mayor experiencia habría dado a los soviéticos; cierta tendencia ingenua para importar fórmulas leninistas, métodos de trabajo creados por Lenin para la realidad rusa e internacional de 1917, insistiendo un

tanto ciegamente en aplicarlos de modo mecánico al Brasil de hoy.

Pero pasemos a los hechos. En un análisis que publicó hace pocos años Astrojildo Pereira, con la autoridad de quien fue uno de los fundadores del PCB (en 1922), evoca algunos hechos relativos a la acción de los comunistas brasileños, hechos que marcan los aciertos y los errores de la organización revolucionaria, e insinúa algunas críticas -que son, dada la posición de quien las formula, también autocríticas.

Reconstituyendo las circunstancias particulares de la fundación del PCB, recuerda el viejo y experimentado militante revolucionario que no existía en el país (como no existe aún hoy) una tradición de estudios marxistas y que nuestro proletariado, de formación reciente, heterogéneo (de origen esclavista, artesanal e inmigratorio), estaba afecto a dos tradiciones divergentes, aunque igualmente falsas desde el punto de vista revolucionario: la tradición reformista y la tradición anarquista. Desde su fundación, el PCB evolucionó, adquirió experiencia, hizo progresos, pero no puede decirse que se haya liberado enteramente de los vicios que traía desde su origen y que han estado en la raíz de sus diversos, sucesivos y contradictorios *desvíos*.

Haciendo el balance sumario de las experiencias de las que participó, Astrojildo Pereira llega la conclusión de que “nuestra gran debilidad en la dirección del partido resultaba principalmente de insuficiencia de naturaleza ideológica y teórica, sobre todo en la cuestión fundamental relativa al carácter de la revolución brasileña” (*Formação do PCB*).¹²⁸

La indicación de Astrojildo es fecunda. Un análisis de la actividad concreta del PCB, de sus posiciones correctas o incorrectas, evidenciará seguramente que el organismo, el instrumento de acción revolucionaria que es el

128 *Formação do PCB*, A. PEREIRA, ed. Vitória, Río de Janeiro.

PCB, ha sido subutilizado. Y, encontrando en el origen de esta subutilización la vieja tradición reformista, con su ideología de pragmatismo tierra a tierra, o la vieja tradición anarquista, con su propensión a la fraseología ultra-revolucionaria y con su ideología romántica de idealismo voluntarista, encontrando en el origen de esta subutilización, el sectarismo, el practicismo, el inmediateísmo y toda una serie de viejas taras partidarias aún no superadas, el observador puede sorprenderse de verlas denunciadas y criticadas en larga data, en reiterados pronunciamientos de sucesivas direcciones.

Una pregunta es inevitable. Si se sabe que el sectarismo, el practicismo, la subestimación de la teoría, las supervivencias ideológicas del anarquismo, el social-reformismo, son vicios que perjudican seriamente el rendimiento del trabajo revolucionario del organismo ¿Por qué razón sus dirigentes no toman medidas concretas eficientes en el sentido de combatir tales males? ¿Por qué razón las medidas tomadas hasta ahora vienen revelándose ineficaces o insuficientes?

La respuesta a esta pregunta no es de aquellas que pueda encontrarse con facilidad. Su investigación nos llevaría a una discusión sobre problemas que pertenecen a un campo muy vasto, un campo que abarca inmensa cantidad de hechos a ser considerados. No creemos que sea esta la ocasión apropiada para iniciar tales discusiones, ni nos proponemos hacerlo en este lugar. Cuando suscitamos la cuestión, pretendíamos llamar la atención de nuestros lectores sobre un punto. Ya vimos en el capítulo anterior que algunos de los problemas con que se enfrentaron los comunistas brasileños no son diferentes, en su esencia, de problemas con los que se encontraron los comunistas rusos y de todas las otras partes del mundo. Ocurre, sin embargo, que los comunistas brasileños tuvieron que vérselas con estos problemas en una forma particular, que fue la for-

ma asumida con el trasplante de los referidos problemas a un contexto subdesarrollado, en el cual se combinaron con otros problemas específicamente locales.

El *status* de subdesarrollo, desde el inicio, marcó la organización revolucionaria de la vanguardia de nuestro proletariado. Y por haber sido mal comprendido, marcó su dirección, sus límites, su política. En una fase de descentralización de la revolución mundial en torno a la experiencia soviética, los soviéticos orientaban la acción de los PC en el resto del mundo y *exportaban* los métodos estalinistas. El PCB, inseguro, subdesarrollado, era perjudicado por la importación que recibía. Si no hubiese sido el PCB un partido subdesarrollado de un país subdesarrollado pudiese haberse defendido contra esta curiosa forma de *trasplante cultural*, podría haber sido más resolutamente independiente y creador en la elaboración de su línea política. Si no hubiese existido el estalinismo, la lucha de la organización brasileña habría logrado más rápidamente resultados más positivos, en el sentido de superar sus propias deficiencias y conquistar una autonomía más profunda... Las condiciones nacionales e internacionales se fundieron, se combinaron, en perjuicio de la vanguardia del proletariado brasileño.

Todo ello puede servir para representarnos una imagen correcta del subdesarrollo, de su fuerza, tomando el caso del PCB como ejemplo vivo de su acción deformante sobre una institución que por naturaleza se destina a negarlo. Encontramos aquí aquella tendencia a la que se refirió el economista Paul Baran, uno de los rarísimos economistas de un país desarrollado que fue capaz de alcanzar una visión más profunda de la realidad de los países subdesarrollados. Escribe Baran: “el socialismo en naciones atrasadas y subdesarrolladas manifiesta fuerte tendencia a

tornarse, él mismo, atrasado y subdesarrollado” (*A Economia Política do desenvolvimento económico*).¹²⁹

El subdesarrollo, en efecto, es para el análisis de las deficiencias de la revolución brasileña, un fenómeno anterior al estalinismo. El estalinismo vino sólo a agravar las deformaciones que ya existían en el PCB y que derivaban fundamentalmente del subdesarrollo. Y, ya que el subdesarrollo, como fenómeno global, asume para nosotros tan extraordinaria importancia, cabe procurar caracterizarlo. ¿Qué es al final, exactamente, el subdesarrollo? ¿Qué nos permite considerar a un país *subdesarrollado*?

Innumerables datos componen el conjunto de las características que nos permiten considerar el subdesarrollo en un país dado: el país subdesarrollado es aquél que, comparado a los países que ya consiguieron alcanzar elevado nivel en el desarrollo de sus fuerzas productivas, en un determinado momento histórico, se presenta económicamente fragmentado, con deficiente unidad en la vida económica (actividad económica deficientemente integrada), con mercados regionales mal reunidos y con un mercado nacional en situación de acentuada dependencia en relación al mercado mundial, con débil concentración en la producción industrial y agrícola, con formas atrasadas en las relaciones de producción (formas pre-capitalistas) y un bajo grado de desarrollo en el antagonismo entre las clases, bien como bajo grado de desarrollo de las actividades asociativas.

Además de estos, otros elementos acostumbran caracterizar al país subdesarrollado: elevadas tasas de natalidad y mortalidad, baja capacidad en los servicios de salud pública, bajo uso de energía por habitante, elevado índice de analfabetismo, baja movilidad de población y rigidez de la estructura social.

129 *A Economia Política do desenvolvimento económico*, P. BARAN, trad. S. Ferreira da Cunha, Zahar Editores, Rio de Janeiro.

El problema colocado por la existencia de países subdesarrollados en el mundo contemporáneo es el siguiente: por cuanto ya existen técnicas modernas, que multiplican tremendamente la productividad del trabajo humano y ya tuvieron su eficiencia comprobada en los países desarrollados, *¿Qué es lo que impide que los países subdesarrollados utilicen esas técnicas, desarrollen sus propias fuerzas productivas y obtengan los mismos resultados que los otros ya obtuvieron?*

En cuanto la humanidad como un todo no sabía cómo producir más y mejor, cómo multiplicar la eficacia del trabajo humano, era comprensible que el atraso persistiese. Pero era un atraso general. ¿Por qué ahora, que el atraso ya no es general e inevitable, algunos países no consiguen salir de él, no consiguen superarlo? ¿Por qué las enseñanzas proporcionadas por la experiencia (diversificada además) de los países que se industrializaron y desarrollaron, no son luego utilizadas por los países subdesarrollados con resultados tranquilos e inmediatos?

La respuesta a esta cuestión es menos compleja de lo que puede parecer. En realidad, *el subdesarrollo –debemos decirlo francamente– no desaparece con mayor rapidez por que tiene sus beneficiarios.*

Desde la revolución comercial, desde los primeros tiempos de la sustitución del feudalismo por el capitalismo en los centros históricos, la historia de la humanidad registra una tremenda profundización en la diferencia de nivel alcanzado por la evolución socioeconómica en determinados países, en comparación con el atraso en que permanecen otros países históricamente marginalizados. Cuando se montó el mecanismo expoliador del mercado capitalista mundial, los países históricamente marginalizados fueron integrados a un sistema que los avasallaba, que reglamentaba y fijaba las normas de su explotación, en beneficio de los países capitalistas desarrollados.

Son los intereses del mercado mundial los que estimulan la formación de monocultivos en los países subdesarrollados, se esfuerzan por mantener a tales países en la condición de meros exportadores de materias primas, establecen, desde luego, condiciones de comercio que excluyen toda y cualquier igualdad efectiva en las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados y procuran acentuar cada vez más la dependencia de la economía de los países subdesarrollados en lo que respecta al mercado mundial.

Controlados económicamente, mantenidos en dependencia económica, con un radio de acción muy limitado para sus elites dirigentes en el campo de las iniciativas económicas, no es de extrañar que la propia historia política de los países subdesarrollados esté llena de acontecimientos que se presentan, a primera vista, como verdaderos epifenómenos, ecos de procesos verificados en los países capitalistas desarrollados y que afectan el mercado mundial (Ejemplo: el *crack* de 1929 en la bolsa de Nueva York y la revolución de 1930 en Brasil). Engullendo a las regiones subdesarrolladas y asimilándolas, integrándolas a un mecanismo expoliador (originalmente con carácter abiertamente colonialista, luego asumiendo formas más sutiles) mantenido en provecho de algunas naciones capitalistas desarrolladas, el mercado mundial prácticamente acabó con las historias económicas particulares de este o aquel país. “No hay más verdaderamente, en el mundo contemporáneo, historia económica de este o aquel país, sino únicamente la de toda la humanidad” (Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil*).¹³⁰

Esta integración al mercado mundial y el sacrificio de la autonomía en la evolución económica tiene consecuencias profundas en la actividad cultural. El producto cultural

130 *História econômica do Brasil*, C. PRADO JR., ed. Brasiliense, San Pablo.

nacional es sometido a presiones tendientes a sacrificarle la autenticidad, mutilándolo. La historia de la filosofía en el Brasil, por ejemplo, refleja la dependencia en que se ha mantenido el país subdesarrollado en relación a los centros metropolitanos europeos (y más recientemente, en relación a los Estados Unidos de América del Norte). Según el profesor Cruz Costa, escribir la historia de las ideas en el Brasil es, en cierto sentido, describir las alternativas de la inmigración de las ideas extranjeras en el país (Cf. Cruz Costa, *Contribuição à história das ideias no Brasil*).¹³¹ También en la historia de la literatura brasileña nos encontramos frente al mismo fenómeno, la originalidad de las manifestaciones artísticas y de los movimientos literarios cercenada por las condiciones de atraso económico y social, bien como por la situación de dependencia en relación a núcleos extranjeros (Cf. Nelson Werneck Sodré, *História da literatura brasileira – seus fundamentos econômicos*).¹³²

Aún hoy, cuando el país ya superó los estadios más primitivos y brutales del subdesarrollo y comienza a dar sus primeros pasos en el camino del desarrollo, prevalecen las condiciones de sumisión económica y cultural a las experiencias de los centros del mercado internacional. En un libro reciente, el crítico Ferreira Gullar apuntaba el hecho de que, en la raíz de la presente crisis de las artes plásticas en Brasil, se halla la presión económica y psicológica ejercida sobre nuestros artistas y pintores, que son llevados a seguir los modismos dictados por los *marchands de tableaux* de Nueva York, París, Londres y Roma para ver si consiguen éxito junto a la elite compradora sofisticada, en vez de procurar libremente sus propios medios de ex-

131 *Contribuição à história das ideias no Brasil*, J. CRUZ COSTA, ed. José Olympio, Rio de Janeiro.

132 *História da literatura brasileira – seus fundamentos econômicos*, N. WERNECK SODRÉ, ed. Civilização Brasileira S. A.

presión, las formas capaces de dar universalidad a una pintura que fuese nacional (esto es, popular) en su génesis. (Cf. Ferreira Gullar, *A cultura posta em questão*).¹³³

El subdesarrollo coloca al país en una *situación alienada*. No propiamente por tratarse de una situación de atraso, de miseria, sino por tratarse de una situación en la cual la permanencia en el atraso y en la miseria le es impuesta por fuerzas interesadas, fuerzas extrañas al legítimo interés nacional, que es el interés del pueblo —y especialmente de las clases trabajadoras— del país subdesarrollado.

El pueblo del país subdesarrollado produce. Sin embargo, fuerzas que le son extrañas se apropian de la producción, del fruto de su trabajo. *La actividad del país subdesarrollado —al igual que la actividad del trabajador al interior de una fábrica capitalista— no es una actividad en que él se realice, es una actividad no libre, una actividad que se realiza en condiciones impuestas por otro*. Tal como el producto del trabajo del trabajador en la fábrica del capitalista, es apropiado por el capitalista, el producto del trabajo de un pueblo que vive en un país subdesarrollado sufre control por parte del mercado capitalista internacional y es agotado por empresas monopolistas u oligopolistas cuya sede se encuentra fuera del país.

Antiguamente, la explotación de los países subdesarrollados exigía el control político directo por parte de las potencias imperialistas: el sistema colonial típico montado por Gran Bretaña no suponía, en el siglo XIX, la autonomía política (siquiera relativa) de los pueblos colonizados. En nuestro tiempo, con todo, el colonialismo tradicional, que utilizaba sin máscaras la ocupación militar del territorio sustraído e imponía gobiernos títeres, cedió lugar, en general, al neocolonialismo. El neocolonialismo utiliza formas de explotación más sutiles que las del colonialismo

133 *A cultura posta em questão*, F. GULLAR, ed. Civilização Brasileira S. A., Rio de Janeiro.

tradicional: prefiere la coacción económica, al desembarco de tropas. También la injerencia política en la vida de los pueblos subdesarrollados, por parte de las potencias del neocolonialismo, es una injerencia menos abierta y franca que la acción de los antiguos colonizadores de *viejo estilo*. El neocolonialismo existe para los viejos métodos de explotación colonial, particularmente, así como el capitalismo existe para los viejos métodos de explotación feudal o esclavista del trabajador: la técnica de la explotación evolucionó, se tornó más compleja, más refinada, más insidiosa.

Las analogías existentes entre la situación de los pueblos subdesarrollados frente al mercado capitalista internacional y la situación del trabajador frente al empresario capitalista, ilustran el empleo del concepto de *alienación* (elaborado por Marx en el análisis de la relación trabajador-capitalista) al estudio de la primera relación mencionada (país subdesarrollado-mercado internacional).

La división internacional del trabajo, llevada a sus últimas consecuencias por el capitalismo en la fase imperialista, creó así condiciones que amplían el campo de aplicación de la teoría marxista de la *alienación*: a la *alienación* de la clase obrera, se suma ahora la *alienación* del llamado *proletariado histórico*, esto es, el conjunto de los países subdesarrollados, explotados por los centros imperialistas.

En el capítulo precedente, para dar una idea de las presiones generadas por la situación de subdesarrollo, mostrando cómo éstas se ejercen hasta sobre organizaciones políticas visceralmente empeñadas en su superación (es decir, en la superación de la división del trabajo, tanto en el ámbito nacional como en el internacional), citamos el ejemplo del PCB. Los comunistas brasileños, amén del relevante papel que han desempeñado en las luchas de emancipación nacional de nuestro pueblo y en el combate a la explotación imperialista (ejemplo: campaña *o petróleo é nosso*), no han demostrado ser inmunes a la influencia de las presiones *alienantes* derivadas del subdesarrollo.

Hicimos referencia a una especie de combinación de circunstancias internacionales (centralización de la revolución mundial, deformaciones del estalinismo) y circunstancias locales (tradiciones anarquistas y social-reformistas, sectarismo, practicismo, desprecio por la teoría, etc.) ocurrida en perjuicio de la vanguardia del proletariado brasileño.

Ahora bien, debemos advertir que la referencia realizada respecto de esa combinación no representa, absolutamente, una *justificación* de las deficiencias del PCB. Las circunstancias locales o internacionales eran, por así decirlo, inevitables: constituían el cuadro factual dentro del cual era preciso actuar. Los comunistas no escogieron ese cuadro. No dependía del PCB el haberse formado un sistema centralizado para la acción comunista en todo el mundo, en torno a la necesidad de defender la experiencia soviética. No dependía del PCB el que todos los comunistas en todo el mundo se sintiesen moralmente obligados a aceptar, en principio, tal centralización, a fin de proteger con mayor eficacia la primera revolución proletaria victoriosa,

ocurrida en el siglo XX. Ni tampoco dependía del PCB el que Brasil fuese un país subdesarrollado y que el subdesarrollo brasileño limitase tremendamente las posibilidades de una acción revolucionaria verdaderamente creadora. Pero, por drásticas que fuesen las circunstancias, estas eran sólo circunstancias. Y fue el propio Marx quien nos advirtió, en una de sus *Tesis sobre Feuerbach*, respecto a lo primario del raciocinio que ve en el hombre un mero *producto del medio*.

El simple hecho de que hubiese sido fundada, puesta en marcha y se desarrolle una organización revolucionaria de orientación marxista —el simple hecho de que haya sobrevivido— muestra que el subdesarrollo no era un señor todopoderoso, cuyo poder fuese ilimitado. El *status* de subdesarrollo destila un veneno poderoso que procura reducir todo a proporciones mezquinas, pero las fuerzas que lo niegan, en la medida en que conquistan la posibilidad de organizarse revolucionariamente, pueden transformarse en antídotos para ese veneno. Los propios éxitos de los leninistas en la Rusia de 1917 —que era, entonces, un país subdesarrollado— demuestran que el poder del subdesarrollo no es absoluto o irrecusable.

Remontándonos, una vez más, a la frase de Paul Baran citada en el capítulo anterior, podemos ver que el economista se refirió a una *tendencia* del socialismo a tornarse él mismo subdesarrollado en los países subdesarrollados. Por fuerte que sea esa *tendencia*, nunca podrá ser invocada para legitimar *a priori* los actos en que se manifiesta, las medidas que ceden ante ella, porque, como toda *tendencia*, la presión referida por Baran no excluye completamente la posibilidad de ser *neutralizada*.

Entre nosotros, en el Brasil, existen ciertas personas que, a veces, parecen recurrir al subdesarrollo como una *coartada*. Veamos el caso de aquél *respeto sagrado* que algunos comunistas brasileños poseen, aún hoy, por la Unión So-

viética, aquél comportamiento estructuralmente religioso que hace que éstos procuren, conforme observó Sartre — *justificar precipitada y apriorísticamente todas las medidas tomadas por la dirección comunista de Moscú*. Oímos invocar, en razón de ese comportamiento, la necesidad de mantener una unidad sin fisuras, capaz de combatir mejor las calumnias anti-soviéticas y proporcionar mayor cohesión a la máquina partidaria, frente a la presión desagregante provocada por nuestro *status* de subdesarrollo. Pero la alegación es frágil. ¿Cómo combatir eficazmente el subdesarrollo utilizando métodos que nos sujetan a él? ¿Y por qué perdura el *respeto sagrado*, el comportamiento estructuralmente religioso frente a la Unión Soviética, en una situación en que la revolución leninista ya no corre peligro de ser expresamente sofocada por las potencias capitalistas?

Las dificultades creadas para la acción de los comunistas por parte del subdesarrollo *no nos impidieron enteramente, en el pasado, ni mucho menos nos impiden hoy, conquistar un nivel teórico más elevado, un conocimiento más efectivo de la realidad brasileña y una autonomía de acción y pensamiento más profunda*.

Sobre todo ahora, luego de que —en esta última década— el movimiento comunista mundial perdió la unidad monolítica de otrora, la centralización antigua perdió la razón de ser y Brasil consiguió dar sus primeros (y tambaleantes) pasos en el camino del desarrollo, corresponde a los comunistas brasileños tomar enérgicas iniciativas en el sentido de establecer un ajuste de cuentas con los criterios y actitudes *alienadas* aún vigentes entre ellos, buscando reducir los efectos de las presiones deformantes derivadas del subdesarrollo.

Nos referimos aquí a los comunistas, vale recordar, solamente a modo de ejemplo. Otras fuerzas de izquierda en el Brasil estarán libres, quizás, de algunos de los errores

específicos de los comunistas, pero, en compensación, habrán sido alcanzadas más fuertemente por otras deformaciones que los comunistas supieron combatir.

El caso de los comunistas no interesa sólo a ellos. Por eso, inclusive, lo tomamos como ejemplo. Los aprovechadores (externos e internos) del subdesarrollo se valen, con mucha habilidad, de toda y cualquier vacilación, ambigüedad o timidez por parte de los comunistas, para procurar debilitar *una de las fuerzas que contrarían sus intereses particulares*. Presentando a los comunistas como *teledirigidos de Moscú o agentes del imperialismo soviético*, los beneficiarios del subdesarrollo procuran enredarlos con las demás fuerzas abocadas a la promoción del progreso y la emancipación de Brasil. Se trata de una maniobra que se implementa en tres momentos. La primera fase (la fase propiamente anticomunista) consiste en intentar aislar a los comunistas de las masas populares y del frente nacionalista y progresista, acusándolos de *teledirigidos* (y aprovechando la timidez de éstos en el ejercicio de la autonomía de acción revolucionaria). La segunda fase —conforme puede observarse en el movimiento político-militar del 1º de abril de 1964— consiste en procurar caracterizar como *comunistas* a sectores cada vez más amplios de las fuerzas de izquierda y del movimiento de lucha en pro de la emancipación nacional. Una tercera y última fase, con la cual la maniobra termina de estructurarse y define todo su verdadero objetivo, consiste en, luego de haber debilitado a las fuerzas nacionalistas y progresistas por la división y la confusión, luego de aislar a los comunistas, los socialistas, a los hombres de izquierda en general, agotar el movimiento desalienador, procurar corromper los sentimientos patrióticos espontáneos del pueblo e *institucionalizar dictatorialmente el subdesarrollo*.

La institucionalización dictatorial del subdesarrollo es el ansia secreta de las fuerzas que explotan al país subdesa-

rrollado. En una época como la nuestra, en que la lucha contra el neocolonialismo alcanzó extraordinaria madurez en todo lugar, los aprovechadores del subdesarrollo brasileño alimentan el sueño dorado de *eternizarlo* mediante la implantación de un *gobierno fuerte*. No obstante, para conseguir alcanzar sus objetivos, las fuerzas del atraso y la opresión no pueden presentarlos claramente. No les conviene entrar frontalmente en choque con ciertas tradiciones democráticas y patrióticas largamente vigentes en el país. Por ello, se sirven de la *ideología del colonialismo*, que es el conjunto de ideas, nociones y valores capaces de llevar, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, a un individuo determinado a colaborar con la *fijación artificial del presente estado de subdesarrollo*.

El anticomunismo es sólo una de las falacias de la ideología del colonialismo (tomamos la expresión de un libro del profesor Nelson Werneck Sodré, titulado, precisamente *A ideologia do colonialismo*).¹³⁴ *La ideología del colonialismo* asume formas sutiles, de gran poder de penetración. El anticomunismo, por ejemplo, explotando las deficiencias del trabajo de los comunistas, y presentándolos como *agentes del imperialismo soviético*, consigue influir en el pensamiento de muchos hombres de buena fe y patriotas honrados. Consigue influir hasta en espíritus progresistas que, en principio, no son hostiles a las reivindicaciones obreras y al socialismo. Dada la inexistencia de empresas comerciales, bancos, trust y cárteles soviéticos en actividad en Brasil, la acusación a los comunistas de estar al servicio del *imperialismo soviético*, exige la tesis del *imperialismo ideológico*, según la cual, la Unión Soviética estaría *engañando* con sus ideas al Brasil, para *luego* explotarlo. La tesis del *imperialismo ideológico* refleja un modo de pensar idealista, de acuerdo con el cual es posible

134 *A ideologia do colonialismo – seus reflexos no pensamento brasileiro*, N. WERNECK SODRÉ, Iseb.

imponer a un pueblo un sistema de ideas hostiles a sus intereses básicos sin *antes* haber montado un mecanismo económico, material, de explotación de ese pueblo. Una arraigada tradición de pensamiento filosófico idealista, inclusive alimentada por el programa de enseñanza oficial adoptado en la generalidad de nuestras escuelas, hace que numerosas personas se dejen impresionar por la teoría del *imperialismo ideológico*.

Otra tesis de la *ideología del colonialismo* es aquella que afirma que el marxismo es una *ideología exótica*. Se trata de un curioso *concepto geográfico de ideología*, que se abstrae del contenido histórico del pensamiento marxista para fijarse exclusivamente en el hecho de que Marx, el hombre, haya nacido y vivido en Europa. ¿Pero acaso no habrán nacido y vivido en Europa los autores de muchos de los sistemas filosóficos en que se escudan los críticos brasileños del marxismo? ¿Será acaso más profunda la eventual contradicción existente entre un trabajador brasileño y un trabajador extranjero, que la contradicción que opone a un trabajador brasileño a un capitalista brasileño (o norteamericano)? Por su destino, por los resultados que implica la aplicación coherente de sus principios y métodos, el marxismo es una concepción esencialmente desalienadora, que puede ayudarnos a entender y a superar el mecanismo de nuestra alienación de país subdesarrollado. La *ideología del colonialismo*, no obstante, presenta al marxismo como si él mismo fuese una *alienación*. Y lo hace con tanta habilidad que tal punto de vista termina siendo aceptado hasta por un historiador progresista como el profesor José Honório Rodrigues, que lo endosa en su libro *Aspirações nacionais*.¹³⁵

Son bastante diversificadas las falacias de la *ideología del colonialismo*. Algunas de ellas ya se hallan hoy bastante desacreditadas, sobre todo en los círculos dotados

135 *Aspirações nacionais*, J. HONÓRIO RODRIGUES, ed. Fulgor.

de cierto grado de instrucción. La teoría colonialista del *racismo*, por ejemplo, aún consigue influir en los sectores más ignorantes de la pequeña, mediana y gran burguesía, mas ya no consigue expresión popular digna de apreciación. En su libro dedicado al examen de algunas expresiones culturales de la *Ideología del colonialismo*, el profesor Nelson Werneck Sodré analiza a un representante de la teoría racista que vivió a principios de nuestro siglo: Oliveira Viana. Y muestra que en él aparecían como principios explicativos de nuestro atraso la *mixtura racial* y el *clima tropical*. El sentido de tales concepciones era obvio: el atraso en el que permanecemos deriva de factores raciales o climáticos. Nadie es responsable por él y nada puede hacerse para superarlo. Corresponde resignarnos con la raza inferior que constituimos y el *clima corruptor* que la naturaleza nos impone...

Hoy, la orientación básica y más directa de la *ideología del colonialismo* ya no es el racismo, sino el moralismo. El moralismo afirma, por ejemplo, que si estamos en una situación de atraso, “la culpa no es del sistema económico: *es de los hombres*. Con cualquier otro sistema, esos mismos hombres conducirán a la misma miseria” (Eugênio Gudin, *O Globo*, 5/1/1962).¹³⁶ Según la perspectiva moralista, nuestros males no tienen un origen económico y social, sino un origen moral: derivan del pecado. Nos dice uno de los representantes del moralismo en Brasil: “la incompetencia de los gobernantes, el clientelismo, la demagogia, la falta de objetividad, la ociosidad y la pereza, han hecho peor a los hombres, peor a los pobres, que toda la explotación capitalista” (Gustavo Corção, *Diário de Notícias*, 28/1/1962).¹³⁷

Para el moralismo, basta sustituir unos hombres por otros (pertenecientes, inclusive, a la misma clase social

136 *O Globo*, diario vespertino, edición del 5/1/1962, Rio de Janeiro.

137 *Diário de Notícias*, diario matutino, ed. 28/1/1962, Rio de Janeiro.

que los anteriores) y los problemas nacionales tenderán automáticamente a solucionarse. No será preciso alterar la estructura de producción, ni modificar el estatuto de la propiedad, no será necesario enfrentar obstáculos institucionales internos realmente serios, ni luchar contra los aprovechadores externos de nuestro subdesarrollo. Una expresión coherente del moralismo, como lo es el profesor Eugênio Gudín —que además fue ministro de Hacienda y no resolvió ninguno de nuestros mayores problemas económicos en su gestión— sustenta incluso que Brasil no es explotado por los Estados Unidos, sino que es Brasil quien explota a los norteamericanos, haciendo que estos paguen por nuestro café un precio superior al justo (*O Globo*, 1/7/1963).¹³⁸

La convicción de los moralistas es que basta al país tener un gobierno austero, y el subdesarrollo irá desapareciendo por sí mismo, espontáneamente. Sin embargo, la experiencia histórica muestra que el abismo entre desarrollados y subdesarrollados se ha acentuado en los últimos años. Muestra que, si los países subdesarrollados quieren aún superar la trágica condición de proletariado histórico en la que se encuentran, necesitan profundizar su independencia, necesitan organizarse y reformar profundamente sus estructuras internas.

Datos del Anuario Estadístico de las Naciones Unidas evidencian que en 1951 había en los países económicamente desarrollados reservas de oro de 31 billones de dólares (91% de la reserva mundial) y en los subdesarrollados 3 billones (9% de la reserva mundial). El mismo Anuario indica que en 1959 la proporción ya se había alterado: los países económicamente desarrollados contaban con 35 billones de dólares (93% de la reserva mundial) y los subdesarrollados, habían disminuido a 2,8 billones (7%). Entre 1951 y 1959, la explotación de la naturaleza proporcionó

138 *O Globo*, edición del 1/7/1963.

a los países económicamente desarrollados un aumento en sus reservas de oro, pero no sólo la explotación de la naturaleza: también la explotación de los países subdesarrollados. Brasil, por ejemplo, fue obligado a transferir sus reservas de oro a los Estados Unidos. A fin de obtener empréstitos destinados a cubrir el déficit de su balanza de pagos —déficit que ya había sido generado, entre otras cosas, por la expoliación norteamericana (Cf. Helga Hoffmann, en *Como planejar o nosso desenvolvimento?*).¹³⁹

También la disparidad entre los niveles de renta de los países desarrollados y los países subdesarrollados viene acentuándose. Es una publicación de la FAO la que afirma: “En cuanto en los países desarrollados, las rentas aumentaron anualmente a cerca de 20 dólares per cápita de 1950 a 1957, éstas se elevaron en los países subdesarrollados apenas 1 dólar per cápita en el mismo período” (citado por Alberto Passos Guimarães en *Inflação e monopólio no Brasil*).¹⁴⁰

Como se ve, hay más cosas en el cuadro general de las relaciones entre desarrollados y subdesarrollados de las que puede suponer la filosofía vana de los moralistas. Los países no se desarrollan *espontáneamente*, como consecuencia automática de la probidad y de la competencia individual de sus administradores: precisan de un programa, un planeamiento, una lucha por reformas que no se hacen por sí mismas y sin las cuales el desarrollo no se alcanza. El economista Alberto Passos Guimarães denuncia la inhumanidad que encubre la teoría del *desarrollo espontáneo*. En su libro *Inflação e monopólio no Brasil* se pregunta: “¿Por qué se alarga la brecha entre los países industrializados y los insuficientemente desarrollados? ¿Por qué los prime-

139 *Como planejar o nosso desenvolvimento?*, H. HOFFMANN, colección Cadernos do Povo Brasileiro, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

140 *Inflação e monopólio no Brasil*, A. P. GUIMARÃES, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

ros se enriquecen cada vez más, en cuanto los segundos se empobrecen cada vez más?”. Y responde en seguida, con la máxima objetividad: “Evidentemente, los países capitalistas atrasados pierden terreno en relación a los países capitalistas desarrollados por dos razones principales: la primera es que, entre los países de uno y otro grupo, no predominan las relaciones de igualdad y reciprocidad, y sí las relaciones de dominio y expoliación de los países pobres por parte de los países ricos; la segunda, derivada de la primera, es que el desarrollo de la economía de los países pobres es estrangulado por los monopolios capitalistas externos y por los monopolios precapitalistas internos”.

Para superar los factores de estrangulamiento que impiden a nuestra economía desarrollarse, no podemos contar con la *libre competencia*. El Brasil vive el problema de su industrialización en circunstancias muy diferentes de las de la experiencia *clásica* inglesa o norteamericana: no tiene sentido intentar importar los métodos aplicados en aquellas dos experiencias, típicas del capitalismo de siglo XIX. Alberto Passos Guimarães nos advierte: “La experiencia mundial de los últimos decenios, advirtió a nuestro país sobre el fatal error que cometeríamos si insistiésemos en el rumbo en el que actualmente seguimos: el del desarrollo *espontáneo*, que nos deja cada vez más sumisos a la imposición y a los intereses del capital monopolista extranjero y de las oligarquías internas. Y tornó imprescindible para Brasil la necesidad de un desarrollo económico de nuevo tipo, planificado, independiente y no monopolista” (*Inflação e monopólio no Brasil*).

Al contrario de lo que ocurre con ciertos grupos de izquierda en Brasil, que sustituyen el sentido crítico y el espíritu realista por una impaciencia y un subjetivismo voluntarista enteramente impropios a la perspectiva revolucionaria, Alberto Passos Guimarães sabe que ese desarrollo económico de nuevo tipo, planificado, indepen-

diente y no monopolista que precisamos, *no implica inmediatamente el socialismo*. El Estado cuya intervención en la economía se requiere aquí, no es un Estado controlado por la clase obrera: es un Estado burgués. Es el Estado representativo de la coalición de las fuerzas nacionalistas. Es el Estado como instrumento, aún, de un capitalismo de Estado. “El capitalismo de Estado —escribe el autor— es el primer y más importante instrumento para el tipo de desarrollo económico adecuado a la situación actual de nuestro país”. Un capitalismo de Estado capaz de intervenir en la producción a favor de los sectores progresistas de nuestra economía y capaz de canalizar recursos para las inversiones productivas será, desde luego, obligado a enfrentar poderosas resistencias.

Los privilegiados no echan mano placenteramente de sus privilegios. “Históricamente, el desarrollo económico siempre significó una profunda transformación de la estructura económica, social y política, de la organización dominante de la producción, de la distribución y del consumo. El desarrollo económico siempre fue impulsado por clases y grupos interesados en un nuevo orden económico y social, siempre encontró la oposición y la obstrucción de los interesados en la preservación del *status quo*, de los que disfrutaban de los beneficios y hábitos de pensamiento del complejo social existente, de las instituciones y costumbres prevalecientes. El desarrollo económico siempre fue marcado por choques más o menos violentos; se efectuó por olas, sufrió retrocesos y ganó terreno nuevo — nunca fue un proceso suave y armonioso, desdoblándose, plácidamente, a lo largo del tiempo y el espacio” (Paul Baran, *A Economía Política do desenvolvimento económico*).

El moralismo busca oscurecer esta verdad fundamental enunciada por Baran. El moralismo es hoy, tal como el racismo lo fue en el pasado, la expresión más directa de la *ideología del colonialismo*. Ya vimos que la *ideología del*

colonialismo no reduce sus efectos a esta expresión directa, que esta influencia hasta posiciones que son básicamente hostiles a la explotación colonialista y al subdesarrollo. Y mencionamos algunos de sus efectos tergiversados sobre el PCB, sobre los comunistas brasileños.

Ahora, antes de cerrar el capítulo —que ya se torna exageradamente extenso— mencionaremos aún dos efectos tendenciosos y sutiles que consideramos han sido logrados por la deformación de la *ideología del colonialismo* sobre dos posiciones de izquierda. Y esta vez tomaremos ejemplos fuera del PC.

Los dos casos que deseamos abordar son los de dos libros ya citados en el presente estudio, dos libros que nos parecen extraordinariamente meritorios, pero que, en sentidos diferentes, consideramos han acogido ideas eventualmente perjudicadas por la presión deformante (o ejercida por vías no directas) de la *ideología del colonialismo*. Los libros son: *A cultura posta em questão* de Ferreira Gullar y *Consciência e realidade nacional* de Álvaro Vieira Pinto.

En el ansia de promover, a corto plazo, la *desalienación* de nuestra cultura, en el ansia de re-asociar al arte con el pueblo, y con el objetivo de dar a nuestro arte el máximo de eficacia política y social inmediata, algunos jóvenes adoptaron, en el CPC de la UNE, una línea que, en materia de política cultural revolucionaria, incurrió en algunos equívocos, promoviendo una subordinación estrecha de los valores específicamente artísticos a los valores políticos. Con ello, el CPC de la UNE tuvo un manifiesto de lanzamiento que implicaba una acción volcada mucho más a la influencia política de *agitación* que hacia una influencia política de *educación*, esto es, vuelta mucho más hacia una influencia política *exclusivamente inmediata* y que subestimaba la influencia política *mediata* de la que el arte es capaz. Este equívoco nació —a nuestro entender— de un elemento típico de la psicología pequeño-burguesa:

la impaciencia, la prisa por ver resultados instantáneos en la acción revolucionaria. El libro de Ferreira Gullar contiene, a veces, formulaciones teóricamente identificadas con aquella línea impaciente del manifiesto de lanzamiento del CPC y la UNE. Así, cuando Gullar, de cara a la presente crisis de las artes plásticas en Brasil, asevera que “es hora de la *grosería*”, creemos está adoptando una falsa solución teórica para un problema que brillantemente acaba de colocar. Creemos que la hora no es de grosería; no juzgamos correcta la opción entre lo auténtico, lo popular, lo nacional, lo *desalienado*, de un lado, y lo *alienado* concebido como *fino*, de otro. No indicáramos al artista plástico que quiere romper con la *alienación*, un camino necesariamente grosero. En este punto, a pesar del importante aporte del libro de Gullar y de su notable utilidad, disentimos con él y consideramos que existe en su punto de vista una limitación que refleja la influencia neutralizante de la *ideología del colonialismo*.

En el caso del libro del profesor Vieira Pinto, la influencia de la *ideología del colonialismo* no se habría ejercido a través de la impaciencia, sino a través de la acción *desarticuladora* de una teoría entonces ampliamente difundida en el Brasil: el *desarrollismo*. El *desarrollismo* —doctrina oficial del gobierno de Kubitschek— se caracterizaba por la tendencia a *reducir* el interés de la nación como un todo, a los intereses exclusivos de sus clases dirigentes, implicando la subestimación de la importancia de las contradicciones internas existentes en la estructura de clases de la sociedad brasileña.

En algunos pasajes, *Consciência e realidade nacional* sufre la influencia de esta tendencia y atribuye a la realidad nacional una *unidad formal* mayor que la realmente existente. Si tal posición fuese sustentada y desarrollada, implicaría una tentativa de mistificar a la clase obrera, llevándola a conformarse con el liderazgo de la burguesía

nacional en la promoción de nuestro desarrollo. Sucede, no obstante, que ya en este libro el profesor Vieira Pinto escribía que un país que comienza a desarrollarse (como Brasil) “lo que precisa hacer es erigir en ideología el punto de vista de sus intereses nacionales auténticos, que son, como no puede dejar de ser, los de sus masas trabajadoras”. Esta idea apuntaría a servir de base a las posiciones más claramente revolucionarias asumidas luego por el profesor Vieira Pinto.

Ambos casos, aquí rápidamente mencionados, podrían ser multiplicados. La *ideología del colonialismo* influye, por vías no directas, sobre la teoría y la acción política de las fuerzas empeñadas en negar el subdesarrollo promoviendo su superación. Una clarificación conceptual en el pensamiento de las más consecuentes de tales fuerzas es más que necesaria, resulta urgente e imperiosa, a fin de que la influencia de la ideología del colonialismo sea eficazmente combatida, a fin de que el movimiento de emancipación nacional rebase la fase de la conciencia sentimental y alcance la fase de la conciencia crítica debidamente estructurada, a fin de que las fuerzas emancipadoras y nacionalistas formulen un programa realista y unificador, a fin de que las masas populares sean verdaderamente movilizadas y democráticamente organizadas, a fin de que la *alienación* del subdesarrollo reciba el golpe mortal que estamos luchando por asestar.

CONCLUSIÓN

En este punto —y para cerrar— establecemos una breve reconstitución del camino recorrido en nuestro trabajo.

Partimos de la constatación empírica de ciertos problemas decisivos que se hayan colocados hoy para la humanidad, problemas de cuya solución (o al menos, de cuyo encaminamiento) depende, de cierto modo, la propia supervivencia de la civilización. Reconocimos, desde luego, nuestra convicción de que el concepto marxista de *alienación*, debidamente comprendido, podía prestar buenos servicios al examen de algunas de las cuestiones e impases básicos del mundo contemporáneo. Tal convicción, así expresada, justificaba a nuestro entender, el trabajo que comenzábamos a emprender.

Nos abocamos en seguida a examinar aspectos del concepto que posibilitarían, según esperábamos, delimitar y precisar mejor su contenido, su efectiva acepción. Y para proseguir en nuestro esfuerzo de esclarecimiento del concepto, pasamos a aplicarlo en la propia exposición del fenómeno histórico al que el concepto se refiere, esto es, el origen histórico de la *alienación*.

Incluso en el camino que iniciáramos —y como consecuencia del pasaje del análisis del concepto, al análisis del fenómeno real, histórico, concreto, que el concepto traducíanos abocamos a reconstituir el mecanismo de la conciencia perjudicada por la *alienación* (la conciencia ideológica) y nos detuvimos en la consideración de los límites más evidentes de la misma. Lo que significa: nos detuvimos en el examen de la estructura de aquella forma de pensamiento en la que más claramente se manifiestan hoy las limitaciones de la conciencia ideológica, aquella que jamás llega a superar cierta *inmediaticidad* en el conocimiento, aquella que jamás llega a romper enteramente con el dogmatismo residual, que es la forma del *pensamiento religioso*.

Recordamos, luego, la existencia de aspectos positivos en la conciencia ideológica. Y formulamos algunas ideas relativas al contenido ideológico de la ciencia y al carácter ideológico del llamado conocimiento positivo.

Habiendo establecido —en nuestra interpretación— el origen de la *alienación* en la división social del trabajo, en la apropiación privada de las fuentes de producción y en la aparición de las clases sociales (tres aspectos de un mismo fenómeno histórico), admitimos que el capitalismo trajo consigo un agravamiento y una universalización del fenómeno, promoviendo una alteración cualitativa en la propia *alienación*.

Formulamos, seguidamente, algunas observaciones relativas al modo según el cual esta forma de conocimiento que es el arte sería alcanzada por la *alienación*, entendiendo que la estructura de la sociedad capitalista sacrifica a los artistas y les retira las armas con las que, en el campo específico en el que trabajan, podrían remover más eficazmente la *desalienación* del hombre.

Nos detuvimos, al final, en el examen de los efectos de la *alienación* sobre la actividad política y en especial, sobre la propia actividad política orientada a la superación del *status* alienado en el que vivimos, esto es, la actividad revolucionaria (bien como la conciencia ideológica a ésta correspondiente).

El estudio de la *alienación* al interior de la actividad revolucionaria nos llevó, de cierto modo, a un regreso a la realidad empírica desde donde habíamos partido, en cuanto nos vimos de cara a acontecimientos de la historia contemporánea, evocados como hechos brutos, que sirvieron de insumo a nuestra investigación. Nos reportamos a las condiciones en las que se procesó la revolución leninista de 1917, a su repercusión en el movimiento obrero mundial. Y acabamos frente a la realidad brasileña, esto es,

frente a esta realidad subdesarrollada que cotidianamente nos interpela.

Con ello, volvimos a encontrar la realidad factual de donde partíamos en la *Introducción*. Con todo, veníamos de una serie de observaciones y elaboraciones teóricas que –si hubiera sido alcanzado el propósito del presente libro– no habrían de haber sido inocuas. Aquella realidad factual, que era empíricamente aprehendida en el comienzo –la realidad alienada de nuestro mundo– ya no nos habría de parecer un conglomerado caótico que desafíe nuestra comprensión.

En lo referido a la aprehensión inmediata, esto es, a la aprehensión empírica, lo real es verdaderamente conocido, o mejor, el conocimiento de lo real no es verdaderamente concreto para la ciencia. El conocimiento científico exige la abstracción. Marx ejemplifica con el concepto de *población* y la realidad de la población que se quiere traducir en el concepto: “La población es una abstracción si dejo de lado por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital. etc. Estas últimas suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones (...) Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinacio-

nes, por lo tanto, unidad de lo diverso” (*Introducción a la crítica de la Economía Política*, Marx).

Procuramos proceder, en lo que respecta a la *alienación*, del mismo modo por el cual Marx, en su ejemplo, indica que debiera procederse a la *población*.

En nuestro itinerario, nos vimos obligados a dejar de lado numerosas cuestiones importantes en lo que se refiere a la *alienación*. Nos limitamos a destacar algunas de ellas, dejando sin tocar tantas otras.

En el examen de la forma religiosa de la conciencia alienada, por ejemplo, podríamos haber intentado estudiar, desde el punto de vista práctico, las perspectivas que se abren para un largo período de coexistencia y competición pacífica entre el marxismo y la religión. En un artículo publicado en marzo de 1963 en la revista *Estudos sociais*,¹⁴¹ tuvimos ocasión de abordar el tema. En nuestra opinión, *la conciencia genuinamente marxista favorece un procedimiento de tolerancia en lo que concierne a los sentimientos religiosos*, a la vez que, aún bajo la convicción de la superación de la forma religiosa de la conciencia, los marxistas repelen la ilusión idealista según la cual la desaparición de la religión podría ser apresurada por la represión o por la violencia efectuada sobre las conciencias religiosas. Además de ello, recordábamos entonces, a los cristianos progresistas, que la sociedad del futuro está siendo construida también por ellos (no sólo por los marxistas), de modo que como progresistas, tales cristianos serán –lado a lado con los revolucionarios marxistas- los *padres de la criatura*, los edificadores del nuevo orden. Y cuanto más profundamente participaran del proceso de edificación,

141 *Estudos sociais*, n° 16, marzo de 1963, artículo “Marxismo e Cristianismo: pressupostos de um diálogo”.

tanto más serán capaces de plasmar el nuevo orden, en respuesta a sus exigencias humanas más profundas y tanto más estarán en condiciones de asegurar, por si mismos, el máximo respeto a sus sentimientos religiosos.

En el examen de los problemas asociados a la *alienación* política y especialmente en el análisis de los problemas relativos a la *alienación* al interior del movimiento socialista, podríamos haber intentado estudiar más detenidamente las deformaciones surgidas en la teoría marxista del Estado, la interpretación inmediatista de ciertas ideas de Lenin, la cuestión de las relaciones entre la dirección del Partido y la dirección del Estado, luego de la toma del poder (cuestión discutida por Fidel Castro, en el discurso pronunciado hace tiempo contra el sectarismo de Aníbal Escalante en Cuba).¹⁴²

Para la teoría marxista, el Estado, como institución, consustancia —en forma ilusoria— el ideal humano de comunidad. Este ideal humano de una vida comunitaria (de integración, sin dilución, del individuo en la colectividad) sirve de base a una mistificación en la sociedad clasista: el Estado —forma ilusoria de la comunidad— es controlado por intereses particulares y sanciona la explotación del hombre por el hombre. Tal carácter de *clase* del Estado no desaparece, desde luego, bajo el socialismo: nuevas fuerzas sociales pasan a controlar el aparato del Estado, pero éste no encarna aún concretamente la auténtica comunidad humana y continúa siendo un cuerpo extraño a esta auténtica comunidad de los hombres. Se torna necesario, bajo el socialismo, una enérgica iniciativa de las fuerzas revolucionarias en el sentido de forzar la apertura de la administración a las más amplias franjas de sectores populares, en el sentido de promover la participación cada vez más activa del pueblo, en los procesos de los que re-

142 *A revolução e o Estado*, F. CASTRO, trad. Eduardo Sucupira Filho, ed. Brasiliense, San Pablo.

sultan las decisiones estatales. Para conseguir disminuir el abismo forjado por la división de la sociedad en clases, el abismo que separa la vida popular cotidiana de las misteriosas esferas de la administración pública, puede ser útil retomar la problemática de Rousseau, del *Contrato social*, una reevaluación de algunas profundas intuiciones libertarias del individualismo democrático-burgués, bajo el molde de la reevaluación que viene siendo emprendida por el filósofo marxista italiano Galvano della Volpe.¹⁴³ Infelizmente, sin embargo, sólo muy recientemente el autor del presente trabajo tuvo oportunidad de entrar en contacto con la obra de della Volpe (a través del prof. Carlos Nelson Coutinho), de modo que careció éste de condiciones personales para servirse de ella en la elaboración de este libro.

Podríamos inclusive, en los dos capítulos referidos a la *alienación* en el arte, haber extendido grandemente nuestra exposición, pues, aún sin salir del área específica de la literatura, tendríamos a nuestro alcance un incalculable número de novelas, ricas en enseñanzas a propósito de la *alienación*, ya que, de un modo u otro, casi toda la novela moderna gira en torno de problemas íntimamente relacionados con la *alienación* y especialmente, registra los efectos de la *alienación* en el ámbito de la vida privada y de las relaciones de familia. Basta aquí recordar las novelas de Kafka (*América*, *La metamorfosis*, *El castillo*, *El proceso*), los de Thomas Mann (*Los Buddenbrook*),¹⁴⁴ historia de la decadencia de una empresa comercial y de una familia burguesa que vivía en función de tal empresa y el *Doktor*

143 *Rousseau e Marx*, Galvano della VOLPE, ed. Riuniti, Italia. [*Rousseau y Marx*. España: Ediciones Martínez Roca, 1969]

144 *Os Buddenbrook – decadencia de uma familia*, T. MANN, trad. Herbert Caro, revista por Vieira D'Areia, Livros do Brasil, Lisboa. [*Los Buddenbrook*. España: Plaza & Janés, 1960]

Faustus,¹⁴⁵ biografía de un genio musical a las vueltas con los problemas de la soledad, *deslizándose de la alienación ideológica, a la alienación mental*). Basta recordar *Una tragedia americana*,¹⁴⁶ de Theodore Dreiser. Retomada del tema de *Rojo y Negro* en los Estados Unidos del siglo XX, y *El hombre sin atributos*,¹⁴⁷ de Robert Musil, que Ernst Fischer considera “la última y suntuosa ópera prima del barroco austríaco”.¹⁴⁸ Y entre los brasileños, basta recordar *Angústia*¹⁴⁹ o *A estrela sobe*¹⁵⁰ de Marques Rebêlo.

Podríamos igualmente haber promovido la discusión de las cuestiones tratadas por la llamada *sociología del ocio*, las cuestiones conexas con la automatización en las sociedades altamente industrializadas. Podríamos también haber procurado estudiar específicamente la *alienación* en el ámbito de las relaciones familiares, discutiendo el material escogido por las investigaciones psicoanalíticas o sociológicas al respecto. Y podríamos, finalmente, haber intentado estudiar el proceso histórico de transformación de las formas de *alienación* de las mujeres, en un trabajo que podría partir del análisis de las polémicas formulaciones expuestas por Simone de Beauvoir en su obra titulada *El segundo sexo*.¹⁵¹

145 *Doktor Faustus*, T. MANN, trad. Española de Eugenio Xammar, ed. Sudamericana, Buenos Aires.

146 *Uma tragedia americana*, T. DREISER, trad. LAURO Escorel, ed. Livraria Martins, San Pablo.

147 *L'homme sans qualités*, Robert MUSIL, éd. Du Seuil, París. [*El hombre sin atributos*. España: Austral, 2012]

148 *La nouvelle critique, revue du marxisme militant*, n° de julio de 1964, artículo “Robert Musil” por E. FISCHER.

149 *Angústia*, G. RAMOS, ed. José Olympio, Rio de Janeiro.

150 *A estrela sobe*, MARQUES REBÊLO, ed. Livraria Martins, San Pablo.

151 *O segundo sexo*, Simone de BEAUVOIR, trad. Sérgio Milliet, Difusão Europeia do Livro. [*El segundo sexo*. Argentina: Debolsillo, 2009]

Conscientemente, con todo, nos vimos obligados a renunciar a todas esas posibilidades.

No estaba (nunca estuvo) en nuestros propósitos la elaboración de un *tratado sobre la alienación*. Los límites del presente trabajo fueron fijados, desde el inicio, en el subtítulo dado al libro en la *Introducción*. Pretendimos tan sólo traer una contribución al estudio preliminar del concepto marxista de *alienación*, una contribución que, de hecho, no buscaba suplir la falta de estudios filosóficos más amplios y más profundos, inclusive sobre el tema específico que tratamos.

Una exposición de ideas con las características de aquellas que deseábamos para nuestro trabajo debe ser breve, concisa; jamás ha de extenderse, transformándose en un voluminoso libro y pretendiendo –dentro de las limitaciones personales del autor– agotar el asunto. Debe, por lo tanto, tratándose de un tema tan complejo y vasto como el nuestro, atenerse a algunos aspectos del mismo.

A pesar de su carácter no ambicioso y de las renunciadas a las que fue forzado en su derrotero, a despecho de sus reconocidas limitaciones, el presente trabajo manifiesta –por el simple hecho de estar siendo publicado– la convicción del autor de que se trata de un trabajo útil, de un libro que merece su publicación.

Pero el autor va más allá. Y confiesa no sólo creer en la utilidad de la divulgación de las ideas expuestas en el presente libro, sino que llega incluso a creer que la divulgación de tales ideas, más que útil, es *necesaria*.

Como los lectores habrán percibido en el curso de la lectura, no se trata de ninguna manifestación de vanidad personal, sino que, en lo fundamental, el libro no es obra de creación filosófica, no expone ideas que constituyan un

sistema original de pensamiento formulado por el autor, limitándose, al contrario, a exponer (sin servilismo) una concepción teórica que, elaborada por los clásicos del marxismo, parece haberlo ayudado a comprender numerosos e importantes problemas de la historia contemporánea.

Frente a las conclusiones a las que arribó, acerca de la naturaleza de tales problemas, acerca de la naturaleza de las contradicciones, de los impasses y de los riesgos de la presente situación mundial, bien como en lo referido a las condiciones particulares de su país y a las posibilidades concretas que se hallan hoy abiertas para los brasileños (especialmente para los intelectuales brasileños desvinculados de los más serios compromisos con las fuerzas sociales retrógradas en actividad entre nosotros), el autor consideró necesario difundir la información de la que disponía, promover la más amplia discusión en torno de los principios teóricos que más directamente pueden ayudarnos, a todos; a *desalienarnos*.

Por fuerza de su propia interpretación del fenómeno de la *alienación*, el autor no podría encarar la *desalienación* como un proceso automático, capaz de prescindir de la iniciativa humana. Se sintió, por tanto, en la obligación de tomar la iniciativa de hacer cualquier cosa en pro de la *desalienación*, tanto suya como de los otros.

Por fuerza de su perspectiva filosófica, por otro lado, por fuerza de sus convicciones democráticas y socialistas, el autor no podría esperar que su iniciativa individual produjese resultados concretos apreciables, en cuanto limitase su campo de acción a la influencia limitada sobre un número extremadamente reducido de individuos, sus amigos, con quien podía discutir el sistema de conceptos adoptara. Sólo cuando se apodera de las masas populares es que la teoría se convierte en una fuerza material; pero la teoría sólo se apodera de las masas cuando éstas se apoderan de la teoría.

Bajo la convicción de que habíamos llegado a disponer de principios teóricos de carácter verdaderamente científico, sólo podíamos tomar la iniciativa de promover su más amplia difusión con los medios a nuestro alcance y la forma de difundir lo más ampliamente posible nuestras ideas era publicar un libro. Es cierto que un libro, en las condiciones de éste, no puede representar, desde luego, la difusión de una teoría a escala masiva: las masas populares no lo leerán y no podrán, sin duda, apoderarse de la teoría que divulga. Pero mientras algunos intelectuales desvinculados de las clases conservadoras y estudiantes no aferrados a preconceptos, puedan leer y discutir el libro, habrá sido dado un paso en la dirección correcta, se habrá logrado algo en pro de la popularización de la teoría, dentro de los límites establecidos por las circunstancias con las que actualmente nos enfrentamos.

Podríamos posiblemente haber evitado las consideraciones precedentes, substituyéndolas con ventaja por una cita de Brecht. Una cita extraída de la misma pieza de donde tomamos el epígrafe con el que abrimos el libro: *La vida de Galileo*. Pero aún estamos a tiempo. Vamos pues, a cerrar con Brecht, lo que abrimos con Brecht.

“¿Pero acaso podíamos negarnos a la masa y seguir siendo científicos al mismo tiempo? (...) Mi opinión es que el único fin de la ciencia debe ser aliviar las fatigas de la existencia humana. Si los hombres de ciencia, atemorizados por los déspotas, se conforman solamente con acumular saber por el saber mismo, se corre el peligro de que la ciencia sea mutilada y que vuestras máquinas sólo signifiquen nuevas calamidades. Así vayáis descubriendo con el tiempo todo lo que hay que descubrir, vuestro progreso sólo será un alejamiento progresivo de la humanidad. El abismo entre vosotros y ella puede llegar a ser tan grande que vuestras exclamaciones de júbilo por un invento cualquiera recibirán como eco un

aterrador griterío universal” (Bertolt Brecht, *La vida de Galileo*).¹⁵²

152 *La vida de Galileo*, B. BRECHT, trad. Armand Jacob y E. Pfrimmer éd. Lârche, París. [*Teatro completo* (Volumen 1). Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1964]