

Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia

Franz J. Hinkelammert

Índice de contenidos

Prefacio	5
Introducción a la edición digital 2020	6
Introducción a la edición original de 1970	18
Primera Parte	
De la ideología liberal-iluminista al concepto de la sociedad sin clases	23
Capítulo I	
La ideología liberal-iluminista	23
1. El orden natural o estado civil	24
2. El sistema de las anterioridades	28
3. El neoliberalismo	31
Capítulo II	
El pensamiento hegeliano	43
1. La Ley como idealidad interior de la Sociedad Civil	43
2. Realización de la Ley por la negación de la negación	49
3. El concepto de la Idea	51
Capítulo III	
El marxismo original	56
1. La teoría de la plusvalía	58
2. La teoría de las clases	67
3. El concepto finalista. La sociedad comunista	70
4. Teoría y praxis: la crítica de la ideología	78
Parte II	
La pérdida de criticidad y la ideologización del marxismo	84
Capítulo IV	
La factibilidad trascendental y el proceso finito de Bloch	84

Capítulo V	
La pérdida de la utopía en Mannheim	93
Capítulo VI	
La conversión del marxismo original en ideología tecnócrata	98
1. La ideología soviética	98
2. Los elementos específicos de la ideología tecnócrata	118
Capítulo VII	
La sociedad socialista y la teoría de las clases	133
1. El concepto de clases en Dahrendorf	134
2. El análisis de Galbraith	136
2.1. La tesis sobre la tecnoestructura	136
2.2. Poder dominante y factor más escaso	137
2.3. La dinámica de las fuerzas tecnológicas	140
2.4. La crítica al análisis de Galbraith	142
3. Clase dominante y poder económico	144
4. La agresividad tecnológica en Marcuse	154
5. La estratificación funcional dicotómica en el sistema socialista	157
6. El análisis de la burocracia socialista de Trotsky	164
7. Toma de conciencia y control del poder	167
Parte III	
Metodología científica y dialéctica de la historia	167
Capítulo VIII	
Metodología positivista y dialéctica	174
1. La concepción positivista	174
2. La dialéctica en las ciencias sociales	177
3. Dialéctica institucional y orden espontáneo	183
4. Los pasos de la lógica dialéctica	188

Capítulo IX	
La dialéctica de la historia y la producción social de los valores	196
1. Las coordenadas de tiempo/espacio. Los modelos de las ciencias sociales	196
2. Institucionalización y estructura	200
3. El surgimiento de la ética en el proceso de institucionalización	210
4. La ética de la clase dominante como ética de la eficiencia	212
5. La interiorización de las estructuras	218
6. La estructura como presencia invertida del orden espontáneo	227
7. El estructuralismo marxista	231
8. Las raíces de la institucionalización: negatividad y escasez	240
9. La dialéctica de la historia. Transformaciones y saltos cualitativos en la historia	252
10. Problemas de interpretación de la sociedad primitiva	255
11. La sociedad tradicional histórica precapitalista	259
12. Dialéctica del modo de producción moderno. El impasse de la sociedad sin clases	265
12.1. La ideología liberal-capitalista	266
12.2. Anarquismo e ideología marxista	267
12.3. El impasse de la sociedad sin clases	271
12.4. Conservadurismo y fascismo	273
13. El desarrollismo socialista	278
13.1. El bloqueo ideológico de los movimientos marxistas	278
13.2. El desarrollismo socialista y su superación en el interior de la sociedad socialista	281
13.3. Desarrollismo capitalista e ideología de la libertad	285
14. El antiautoritarismo (neanarquismo)	288
15. La toma de conciencia trascendental	291
16. La dialéctica de la historia como <i>constituens</i> de la ética y de la metafísica de la historia	295

Prefacio

Este trabajo sobre las ideologías del desarrollo es una reelaboración de apuntes de clases dadas durante el año 1968 en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica de Chile y en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). Tengo que agradecer las constantes críticas tanto de los alumnos como de los colegas profesores que me permitieron aclarar mis posiciones.

En especial me complace mencionar a Gonzalo Arroyo y José Antonio Viera Gallo del ILADES, Raúl Urzúa de la Universidad Católica de Chile, Norbert Lechner de la Universidad de Friburgo (Alemania) y Dankwart Danckwerts de la Universidad de Münster (Alemania).

Por último, quiero expresar mi agradecimiento a José Antonio Viera Gallo y Cristóbal Ortiz por su excelente ayuda en la redacción definitiva del texto y, sobre todo, a la señora Eva Barkan, que acompañó con gran comprensión la elaboración de este trabajo como secretaria y colaboradora.

Introducción a la edición digital 2020

Franz Hinkelammert

El momento histórico del libro

Quiero presentar el libro, pero quiero hacerlo a partir del análisis del momento histórico, en el cual aparece.¹ Se trata del período cuyo centro de atención ha sido la rebelión estudiantil del año 1968, que se transformó en una rebelión mundial. Pero se trata no solamente de esta rebelión mundial de los estudiantes. Había otra problemática que se hacía presente y es la orientación hacia una dirección diferente del socialismo en el mundo entero. En el mismo año 1968 se hacía presente en la llamada "primavera de Praga" y en América Latina aparece dos años después con el socialismo chileno. Se trata de una nueva formulación del socialismo en contraste con la democracia liberal y una sustitución de la planificación central por una política sistemática de intervenciones en los mercados.

El socialismo chileno

Me gustaría empezar con la discusión de este socialismo chileno, que había surgido como ganador de las elecciones en el año 1970. En estas elecciones se hacen presentes tres fuerzas políticas: el bloque del Partido Conservador, la Democracia Cristiana y la Unidad Popular (UP), cuyo candidato era Salvador Allende.

Después de las elecciones, en las que la Unidad Popular obtuvo la mayoría de los votos con el candidato Allende, pero ningún candidato tuvo la mayoría de todos los votos, Tomic, el candidato de los demócratacristianos, convenció a los Demócratas Cristianos para que votaran por Allende como el nuevo presidente. La constitución permitía que esto sucediera, porque disponía que en tal caso los partidos podían decidir qué candidato debía ser presidente. Normalmente, por lo tanto, el candidato con más votos siempre era electo como presidente. Tomic tenía claro que el proyecto de Allende era compatible con los conceptos básicos de la Democracia Cristiana y era más bien una continuación y profundización del proyecto de la Democracia Cristiana. Por consiguiente, los demócratas cristianos votaron a Allende como presidente, siguiendo así la recomendación de Tomic.

El proyecto en cuestión era el de una economía y una sociedad que buscaba una intervención sistemática en los mercados. Era el proyecto de una nueva sociedad, que se había establecido en Europa occidental entre los años cuarenta y sesentas para enfrentar la reconstrucción de Europa y que también

¹ Me baso en lo siguiente en una entrevista que en este año me ha hecho Martin Hoffmann, pero que hasta ahora no se ha publicado enteramente.

fue apoyado en gran medida por el gobierno de los Estados Unidos. El presidente Carter de 1977 a 1981 todavía estaba del lado de tal proyecto.

Con un socialismo chileno basado en una intervención sistemática en el mercado, era necesaria una redefinición del capitalismo por parte de los capitalistas en los E.E.U.U. y también en Europa, si querían seguir asegurando su legitimidad a través del antisocialismo. Habían aceptado el proyecto de paz de la posguerra entre los años cuarenta a sesentas, ya que era probablemente el único proyecto que les permitiría definirse ante la creciente fuerza de la Unión Soviética y ganar la Guerra Fría que ahora imponía Occidente. Era un proyecto de paz, pero se impuso como un arma de guerra en esta guerra fría. Pero resultó que esta Guerra Fría ya había sido ganada de hecho a inicios de la década de 1980, por lo que este proyecto de paz parecía superfluo e incluso podía ser considerado peligroso.

La política de intervenciones sistemáticas en el mercado tuvo como resultado una nueva forma de control del capital, que era compatible con las estructuras democráticas de la sociedad occidental y, por lo tanto, el resultado de toda esta política de posguerra. El capitalismo ahora tenía que doblegar este control democrático si quería seguir existiendo como capitalismo total. De esta manera, el proyecto de una nueva sociedad, antes promovido por el propio capitalismo, fue convertido en un peligro para el capitalismo y el capitalismo ahora tenía que afirmarse contra la democracia. ¡Capitalismo sí, democracia no!

Antes, durante la Guerra Fría, había que mostrar un capitalismo con rostro humano. Cuando se hizo evidente que habían ganado la Guerra Fría (en los años 70/80), este rostro humano era entonces innecesario. Ahora vino el capitalismo del mercado total, que bajo la bandera del neoliberalismo ha determinado la política desde Reagan.

Esto es exactamente lo que ofrecía el neoliberalismo de Hayek (y Ludwig von Mises). Aunque ya tenía una estructura bastante significativa, tenía poco eco en las sociedades burguesas. El nuevo gobierno de Allende en Chile ofreció la excusa para reemplazar el capitalismo reformista de posguerra por el capitalismo total. Así pues, el principal oponente ya no era el supuesto comunismo de la Unión Soviética, sino todos aquellos que seguían considerando la intervención sistemática del mercado como un elemento esencial de la política, incluida la política económica. El mercado fue declarado por el sistema capitalista como la esencia suprema de toda la vida humana, y los derechos humanos fueron por lo tanto abolidos en gran medida. Esta era la nueva forma de efectuar la lucha de clases total desde arriba.

Se puede resumir todo esto con la siguiente referencia teológica al mercado y por parte de Hayek, el gurú del neoliberalismo en aquel tiempo. Hayek se refiere al mercado en los términos siguientes:

"En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (San Juan, 15:26).²

No hay duda de que no se trata de una teoría económica cualquiera, sino de un pensamiento de redención idolátrica que abarca toda la historia del mundo. De hecho, es un pensamiento que comienza con Nietzsche y llama a la rebelión del ser humano contra la igualdad humana. Por primera vez, esta llamada cobró gran fuerza con el fascismo de los años 20 a 40 del siglo pasado.

Después se hace presente en las dictaduras militares totalitarias de Seguridad Nacional, especialmente en Chile, Brasil, Argentina y Uruguay. En Chile se fundó en 1973, con el golpe de estado encabezado por Pinochet. El totalitarismo de estos sistemas se desarrolló especialmente a partir de este golpe militar chileno.

Hoy en día se está escuchando eso de nuevo y ahora como una ideología del mercado total. El fascismo era un totalitarismo de estado. Este nuevo totalitarismo, sin embargo, es un totalitarismo del mercado que, por supuesto incluye al Estado, pero no depende de él. Depende directamente de las fuerzas del mercado y se guía por ellas. Y a ellas se somete el Estado.

Esto va de la mano con el amplio final del derecho internacional, que es sustituido por la imposición de sanciones unilaterales, impuestas especialmente por los E.E.U.U. y las supuestas democracias modelo de Europa. En particular, esto significa que los derechos humanos ya no se aplican. Surgen situaciones que se asemejan más a un estado de sitio. Las democracias modelo tienen ahora el derecho de abandonar a poblaciones enteras al hambre mediante la imposición de sanciones. También se están creando gigantescos campos de prisioneros, porque los refugiados que ahora viven en estos campos y que a menudo no tienen ninguna salida, muchas veces viven como en los campos de concentración del antiguo totalitarismo estatal. En cualquier caso, esto se puede leer a menudo en los mismos medios de comunicación occidentales.³

De la nueva sociedad libre al proyecto de la sociedad neoliberal que minimiza los derechos humanos

² Hayek, Friedrich A.: La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Unbióm Editorial, Madrid, 1990. p. 125/126.

³ Ver Hinkelammert, Franz: Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. Akal. México, 2018.

De hecho, la política de desarrollo integral se detuvo y fue reemplazada por la política de crecimiento económico. La fecha central de este cambio es también el período del decenio de 1970, cuando no sólo se sustituyó la política de desarrollo por una política de crecimiento puro, sino que el capitalismo en general adquirió un carácter diferente. Habíamos visto que en los años comprendidos entre la década de 1940 y la de 1970 se desarrolló como un capitalismo social que quería dar a su política de la Guerra Fría un rostro humano y, por lo tanto, desarrolló el estado de bienestar de una manera completamente nueva. También es la época en que se promovió una política de desarrollo integral que corría paralela a los planes de reconstrucción en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. El término desarrollo no era simplemente un término económico, sino que se refería al carácter de la sociedad a desarrollar e incluso a sus antecedentes culturales.

En América Latina, la política de desarrollo se discutió en particular en una rama de la ONU llamada CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), que tiene su sede en Santiago de Chile. En el período de posguerra, un público muy amplio se agrupó en torno a esta oficina y muchas orientaciones políticas diferentes se hicieron presentes. En estos debates, no sólo se discutió la política de desarrollo en el sentido más amplio, sino también las ideas ahora necesarias sobre una sociedad y una economía alternativas. Al mismo tiempo, una cultura completamente nueva se estaba desarrollando. Había un número de movimientos artísticos que se hacían presentes, especialmente un rico desarrollo de la literatura y la música folklórica y popular. Al mismo tiempo, se formaron nuevas direcciones religiosas dentro de las diversas iglesias, que luego se hicieron presentes como teología de la liberación. Esta teología de la liberación también formaba parte de esta nueva cultura, por lo que en muchos países se formaron grupos de solidaridad que tomaron el nombre de "cristianos por el socialismo". Cuando se considera todo esto, se comprende lo que significaba realmente el desarrollo y la política de desarrollo en ese tiempo. Todo esto, a su vez, debe verse en el contexto de la rebelión estudiantil que tuvo lugar en todo el mundo -también en América Latina- y que desarrolló una visión en gran medida nueva de lo que puede llamarse cultura de consumo. Pero en realidad se trataba de una cultura, no del consumismo como una obligación de consumo. Un autor como Marcuse es un testigo de esto.

Se puede ver entonces que la reformulación del socialismo, que tuvo lugar a través de la Unidad Popular bajo el presidente Allende, fue realmente parte de una especie de revolución mundial y por lo tanto también produjo simultáneamente un nuevo humanismo de la praxis y por lo tanto un nuevo concepto de socialismo.

A esto se oponía ahora la exigencia de movilizar nuevamente al capitalismo, que se había vuelto completamente brutal de nuevo, contra esta posibilidad de un nuevo mundo y una nueva tierra. Esto comenzó con un viaje a América Latina del vicepresidente de E.E.U.U. Rockefeller bajo el presidente Nixon en 1969,

para desarrollar una contra estrategia que pudiera salvar al capitalismo desnudo. Volvió con el lema de que la teología de la liberación de América Latina era incompatible con los intereses nacionales de los E.E.U.U. Por supuesto, no se trataba simplemente de esta teología. Se trataba de una acusación de todo el desarrollo cultural que había tenido lugar, incluida la nueva concepción del socialismo que se estaba haciendo presente.

El resultado fue la reorientación, que ahora vino de los E.E.U.U. Fue una vez más un levantamiento de la derecha contra la igualdad de todas las personas y los derechos humanos. Las dictaduras militares totalitarias de Seguridad Nacional se estaban promoviendo, ahora estaban principalmente en Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil y estaban absolutamente del lado de la nueva dirección neoliberal de la ideología burguesa. En conjunto, estos países participaron en el Plan Cóndor organizado por el gobierno de los Estados Unidos, que comenzó en 1975/76.

El totalitarismo y el neoliberalismo eran simplemente dos caras de la misma moneda. El levantamiento contra los derechos humanos volvió después de que el primer levantamiento del totalitarismo y el fascismo se derrumbara con la Segunda Guerra Mundial, que también fue un levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos.

Por lo tanto, es evidente que a partir de los años ochenta no se formuló ninguna política de desarrollo. Cuando se preguntó a la Sra. Merkel, poco después de su primer nombramiento como Cancillera alemana en 2005, si no se necesitaba nuevamente una política de desarrollo para los numerosos países del mundo en desarrollo, respondió que ya no se seguiría aplicando la política de desarrollo, pero que se apoyaría a los capitales alemanes que desearan invertir en esos países. Así que volvimos al antiguo colonialismo, que era simplemente el negocio y la explotación de los países dependientes y el consiguiente racismo. En lugar de la política de desarrollo, ahora se impulsaba una supuesta política de crecimiento económico. El crecimiento debería ser ahora el criterio, no el desarrollo en el sentido anterior.

Pero debemos ser claros: había una evidente alternativa en los años 60 y 70. Estaba representada por un nuevo concepto de socialismo y una nueva idea de cultura y también de la igualdad humana. Pero esta fue suprimida por la persecución de parte de los centros de poder capitalistas y su lucha de clases desde arriba.

La crisis de la civilización occidental

Vivimos una evidente crisis de la civilización occidental. Comienza con el levantamiento contra la igualdad de todos los seres humanos, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos. Esto se deriva del

pensamiento de Nietzsche y luego se convierte primero en realidad en el fascismo, pero hoy en día es el neoliberalismo. La resistencia contra esta sublevación condujo a una nueva concepción del socialismo, que fue acompañada por la mencionada reformulación del sujeto a través de la rebelión estudiantil de 1968, que apuntaba a una nueva subjetividad en relación con todas las instituciones existentes.

Pero esta nueva imaginación del socialismo tenía otro polo, que no hay que olvidar. Aparecía con conceptos muy comparables y similares ya en la primavera del año 1968 en Checoslovaquia y fue aplastada el 21 de agosto de 1968 por la invasión de las tropas del pacto de Varsovia. Este levantamiento es conocido como la Primavera de Praga. La nueva imaginación del socialismo en Praga fue elaborada por el economista Ota Sik ya antes del levantamiento y quien intentó introducirla como ministro de economía. Ota Sik juega un rol muy parecido al que jugó Pedro Vuskovic en Chile a partir de 1970 como ministro de economía. El mismo Allende como presidente hacía presente el nuevo socialismo con una muy clara diferenciación en relación con el modelo cubano. Se trataba ahora de un camino al socialismo en conformidad con la constitución, sin violencia y paso a paso, legitimado por las mayorías democráticas. Entendía este socialismo como intervención sistemática en los mercados con la meta de obligar al mercado hacia un sistemático respeto hacia los derechos humanos. Mijaíl Gorbachov, como presidente de la Unión Soviética intentó todavía en los años 1990 y 1991 redefinir el socialismo soviético en la línea de la primavera de Praga y del socialismo de la Unidad Popular chilena. Pero este intento también fracasó.

Se trata de los grandes intentos de realizar un socialismo democrático nuevo. En Praga fue terminado por las tropas del Pacto de Varsovia, en Latinoamérica fue aplastado por los E.E.U.U. y por la organización de dictaduras militares totalitarias de Seguridad Nacional, que procedieron de una manera extremadamente asesina y que impusieron en Latinoamérica el neoliberalismo. El Gobierno estadounidense organizó estas diferentes dictaduras militares mediante el Plan Condor.

Si entendemos ambas iniciativas en su unidad real, se hace evidente que aquí había efectivamente en ciernes una alternativa al sistema imperante. Pero una vez más fue destruida en gran medida por el levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos por parte del neoliberalismo, que en América Latina pudo apoyarse en las nuevas dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional.

A partir de finales de siglo -en Chile a partir de 1990- se democratizaron nuevamente las más importantes dictaduras militares, después de que los líderes de las organizaciones populares fueran asesinados en gran parte con la ayuda del mencionado Plan Cóndor.

Pero con la democratización el conflicto anterior surgió de nuevo. En las elecciones que siguieron, la población raramente aceptó las posiciones de las dictaduras militares, todas las cuales habían orientado la economía hacia el neoliberalismo. Muchos gobiernos volvieron a una política dirigida contra estas posiciones. Me gustaría mencionar aquí sólo tres, que considero muy representativas.

En Venezuela, Hugo Chávez se convirtió en presidente en 1999. Habló de fundar el socialismo del siglo XXI, dejando muy claro que se refería a una reorganización a través de una sociedad fundada en la intervención sistemática en el mercado, como ya se había proclamado en el Chile en 1970. Chávez murió en 2013, y Maduro lo siguió como presidente hasta hoy. Pero Venezuela se convirtió ahora en el blanco de una política sistemática de sanciones económicas, que muy pronto hicieron que la exportación de su producto más importante - el petróleo - fuera en gran medida imposible. La población fue condenada al hambre por el gobierno de E.E.U.U. Millones de venezolanos dejaron el país, el sistema de salud se arruinó. Ni siquiera hoy, ante la catástrofe del virus SarsCov-2, el gobierno de los E.E.U.U. ha levantado estas sanciones arbitrarias y absolutamente inhumanas.

En Brasil se inventaron varias calumnias contra Lula y Lula fue condenado a 12 años de prisión. Esto hizo posible que Bolsonaro ganara las elecciones presidenciales y que ahora sea el presidente de Brasil. Esto puso fin a la política social extraordinariamente avanzada de Lula y a la construcción de un estado de bienestar. La destrucción del Amazonas también se ha intensificado en un grado extraordinario. Una vez más el neoliberalismo pudo imponerse, Lula fue al fin liberado, pero ya no puede jugar un papel político importante.

En Bolivia, el secretario general de la OEA (Organización de Estados Americanos) inventó la noticia de un supuesto fraude electoral y atacó al gobierno de Evo Morales. De hecho, fue un llamado a un golpe de estado, que a su vez fue apoyado por el gobierno de los Estados Unidos. Morales pidió asilo primero en México y luego en Argentina. La OEA nunca ha presentado pruebas del supuesto fraude electoral.

Esto demuestra que hay una alternativa y que sigue abierta. Es la respuesta a la lucha de clases desde arriba, que hoy en día domina en gran medida en el capitalismo actual. Esta respuesta a la lucha de clases desde arriba no puede ser respondida por una simple declaración de una lucha de clases desde abajo que responda a ella. Sólo puede ser una lucha por la recuperación de una democracia que hoy en día está en gran medida dominada por las grandes empresas. La democracia ha sido vendida en gran parte al capital. Pero no se puede volver a comprar; esta venta debe ser cancelada mediante un nuevo desarrollo de la democracia. Esto es necesario para que las intervenciones en el mercado puedan finalmente surgir como decisiones legítimas.

La alternativa para el mundo de hoy debe basarse siempre en el supuesto de que la intervención sistemática en el mercado no sólo es legítima sino absolutamente necesaria. Es tan legítima como necesaria hoy en día, incluso en el caso de una crisis climática, como lo es en el caso de la pandemia que nos amenaza hoy en día con el coronavirus. Por eso necesitamos una capacidad igualmente amplia para tener, siempre y en todas las crisis institucionales posibles, la misma flexibilidad que se ha demostrado en el caso de esta pandemia.

Se trata de una alternativa, que de hecho es obvia. Hay que volver a la política económica y también social y cultural de las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial, renovándola correspondientemente. Pero el neoliberalismo actual condena y persigue tal política y la llama "izquierda radical y extremista", como lo hizo también con el líder del laborismo en Inglaterra Corbyn.

Hoy se trata de disolver o al menos debilitar este centro ideológico de la actual lucha de clases desde arriba. Desarrollar la crítica correspondiente es simplemente la otra cara de desarrollar las medidas concretas que deben tomarse. Hoy en día, esto presupone el desarrollo sistemático de una teoría del fetichismo que responda a este problema y que hoy en día probablemente sólo puede ser un desarrollo de la teoría de fetichismo de Marx. Pero debe acompañar todos nuestros esfuerzos para encontrar una manera de resolver nuestros muchos problemas específicos y concretos. Esta teoría reemplaza en parte lo que fue la crítica de la cultura por la rebelión estudiantil de los años 60, por lo que ahora depende menos del psicoanálisis y más de la teoría del fetichismo de Marx. Pero siempre hay que tener esto en cuenta: Todos los proyectos específicos deben estar dentro del marco de esta concepción alternativa general de nuestra sociedad actual, para que cada proyecto específico sea posible. Por lo tanto, cada proyecto específico debe situarse en el marco de la espiritualidad de este humanismo de la praxis, para que las posibles alternativas puedan realizarse efectivamente. Hace falta hacerlo presente en toda nuestra cultura.

Dinero y mercado frente a la lucha por la liberación a partir del ser humano: la respuesta a la lucha de clases desde arriba.

Creo que cada vez es más difícil mantenerse al margen de los ataques religiosos en nombre del neoliberalismo. Nuestra política actual se basa en un principio básico que es obviamente contrario a la tradición cristiana y especialmente al origen del cristianismo. Podemos formular este principio de la actual política del mercado como: El ser supremo para el ser humano es el mercado y el dinero.

Esto es lo que el propio neoliberalismo expresa como su objetivo. De hecho, dice: “el mercado es el ser supremo para el ser humano”. Pero siempre añadirá: “si el mercado es el ser supremo para el ser humano, el ser humano está mejor a través del mercado que a través de cualquier otra institución o política”. Pero eso es cada vez menos sostenible con las crisis ecológicas cada vez más desastrosas contra la naturaleza, como la crisis del clima, con la visible condena definitiva de una gran parte de la población humana por el empobrecimiento, pero también por la amenaza ulterior de pandemias siempre nuevas, que son promovidas decisivamente por la absoluta arbitrariedad en el tratamiento de los equilibrios ecológicos. Es lo que hemos expresado anteriormente como parte de la actual lucha de clases desde arriba. Pero la respuesta a esta lucha de clases desde arriba siempre tendrá que incluir: “La democracia no tiene que ser conforme al mercado, sino el mercado debe ser conforme a la democracia”. Debemos abrir de par en par la puerta de la democracia. Esta es una de las condiciones básicas para que las alternativas sean posibles en general. No basta con saber qué hacer. También debe hacerse posible que se puedan tomar las medidas necesarias. El neoliberalismo intenta constantemente en todas partes y todo el tiempo hacer imposible todo tipo de acción cuando su realización requiere la intervención en el mercado. Esta es su profunda irracionalidad, que debe ser confrontada constantemente.

Quiero volver ahora al libro "Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia", que quiero ubicar históricamente en esta presentación. Este libro aparece primera vez en 1970 al empezar el gobierno socialista de la Unidad Popular. Pero tiene ya un antecedente en la discusión anterior sobre la misma problemática del socialismo en ese momento histórico en un otro libro mío del año 1967: "Economía y revolución." Ambos libros surgen de la participación mía en las discusiones sobre el posible socialismo en este tiempo en Chile y en las cuales participaron también muchos movimientos cristianos, que también integraron la Unidad Popular. Son los grupos que, a partir de 1971 forman en Chile el movimiento "cristianos por el socialismo". Yo estaba en este tiempo trabajando como profesor de la Universidad Católica de Chile, que participó en este tiempo muy intensamente en estas discusiones.

Quiero citar ahora la última página de mi libro de 1970, que de alguna manera también resume el resultado de estas discusiones:

"En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal...

Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular— la plenitud humana

post-mortem definitiva en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases en nuestra historia."⁴

Efectivamente este movimiento se entendía participando en un movimiento de revolución permanente basada en la soberanía popular y la igualdad humana y de esta manera en la opción por los pobres y despreciados. Pero a la vez se inscribe en una tradición cristiana vinculada con esta praxis: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad ... la plenitud humana post-mortem definitiva en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. Con eso aparece la dimensión humana post-mortem en movimientos de este tipo.⁵

Yo hago presente este proyecto de este tiempo porque me parece, que sigue vigente hoy tanto como en aquel tiempo.

Es obvio, que de esta manera aparece en estos movimientos una dimensión teológica que como tal es nueva - por lo menos en las dimensiones dadas. Pero no parte necesariamente de teólogos, sino surge de movimientos populares.

Frente a estos movimientos populares aparecen ahora, después del golpe militar de Chile en 1973 y de la fundación de las dictaduras militares totalitarias de Seguridad Nacional movimientos cercanos al neoliberalismo que estas dictaduras llevaron al poder. Ya habíamos visto lo que promovió Hayek como postura frente a la religión. Hemos visto ya, como cita tanto el padre nuestro como el evangelio de Juan como textos desde los cuales habla el mercado, que ahora aparece perfectamente divinizado. Pero aparecen ahora movimientos populistas de un nuevo fundamentalismo cristiano, que de hecho se identifican con la propagación del neoliberalismo y se presentan normalmente en nombre de la teología de prosperidad (prosperity theologie). Una pastora y profeta de este movimiento Ana Maldonado hace presente esta nueva fe apoyada por el propio imperio de esta manera: "*A punta de dólares te meto al cielo*".⁶ Suenan como en el siglo XVI los cobradores del Vaticano, frente a los cuales se levantó

⁴ Hinkelammert, Franz J.: Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia. Universidad Católica de Chile – Editorial PAIDOS Buenos Aires, 1970 S. 306

⁵ Ramminger, Michael: Éramos Iglesia... en medio del pueblo. El legado de los cristianos por el Socialismo en Chile 1971-1973. LOM, Santiago d Chile, 2019

⁶ ver <https://www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8>

Lutero: "Cuando el dinero suena en la caja, el alma salta al cielo" (Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt).

Aquí el propio neoliberalismo se dirige a algún post-mortem con el dólar en la mano.

Sin embargo, también surgieron en Alemania imaginaciones de otro mundo post mortem en el mismo período de los años 1965 hasta 1973, cuando se formaron en Chile los grupos que se organizaron como "cristianos por el socialismo" y que hemos ya mencionado anteriormente. Ahora aparecieron desde uno de los centros del pensamiento crítico en Alemania, en la Escuela de Frankfurt. Los dos grandes fundadores de este centro - Adorno y Horkheimer - desarrollaron ahora pensamientos de este tipo, de mundos que son algo "totalmente otro". Horkheimer da una entrevista con el título: "El anhelo de lo totalmente otro"⁷ en la cual aparece la siguiente respuesta a la pregunta por el anhelo del infinito:

"El anhelo de justicia consumada. Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante."⁸

Según Horkheimer, el anhelo de lo totalmente otro solamente se puede pensar como un mundo totalmente otro y fuera de nuestra "historia secular". Pero considera necesario, pensarlo, aunque sea imposible comprobar su posibilidad efectiva. Es un mundo post mortem, que aparece aquí como parte de una teología -de hecho, una teología secular- que aparece a partir del propio pensamiento crítico.

Tenemos expresiones equivalentes de parte de Adorno. En su libro "Dialéctica negativa" dice, que la justicia verdadera exigiría un mundo "en el cual el sufrimiento es superado, pero a la vez todo el pasado irrecuperable es anulado"⁹

Y añade que esta justicia absoluta desembocaría necesariamente en la "resurrección de la carne"¹⁰

Aquí es sobre todo interesante, que la argumentación de Adorno y Horkheimer y de los cristianos por el socialismo en Chile siguen siendo muy diferentes y

⁷ ver en Horkheimer, Max: Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religion. Edición de Juan José Sánchez. Editorial Trotta. 2000 p.165

⁸ op.cit. p. 173

⁹ Adorno, Theodor W. 1973. »Negative Dialektik«. In Gesammelte Schriften, Bd. VI, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. S. 395 (Aparició la primera vez en Suhrkamp 1966)

cito según Stefan Ahrens, M.A. "Max Horkheimer und Joseph Ratzinger. Vertreter einer über sich selbst »aufgeklärten Aufklärung?" Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Institut für Sozialwissenschaften

¹⁰ Adorno op.cit S. 207

obviamente completamente independientes una de la otra, aunque coinciden en el mismo tiempo. Pero tienen en común el hecho, que sus pensamientos tienen una referencia central en el hecho de la imaginación de un mundo humano post mortem. Igualmente, ambos no sostienen que esta referencia incluya necesariamente una realidad empírica correspondiente. Pero la argumentación mantiene su validez sin necesitar tales afirmaciones reales.

Eso nos permite una breve reflexión sobre este momento histórico, que es simbolizado por la referencia al año 1968, el año de la rebelión estudiantil mundial. Pero es a la vez el año de la Primavera de Praga. Sin embargo, se trata del momento histórico que incluye también el socialismo chileno de 1970. Se terminó toda una concepción anterior del socialismo, que se entendía a sí mismo como un cambio, cuya consecuencia iba a ser la realización del reino de la libertad concebido por Marx. Esta esperanza total, que identificaba socialismo con la realización de la justicia consumada. se había agotado. Entonces, ahora pueden aparecer con una nueva legitimidad los pensamientos que fomentaban la imaginación

del mundo futuro como un lugar más allá de la muerte y, por tanto, en términos teológicos. Con eso el socialismo se transforma en una sociedad mejor, pero que sigue siendo una sociedad humana como otras anteriores.

Finalmente, deseo agradecer a Henry Mora Jiménez por haber realizado la revisión completa de esta edición digital del libro, y al Programa de Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica por patrocinar la lucida actividad de conmemoración del cincuenta aniversario de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*.

Moravia, Costa Rica.
23 de setiembre de 2020.

Introducción a la edición original de 1970

La discusión sobre el problema del desarrollo en América Latina se ha ido ampliando cada vez más en los últimos decenios. Empezando con enfoques más bien economicistas pasó a la discusión de las estructuras sociales en el proceso del desarrollo y de las estructuras políticas, llegando a enfocar en la actualidad cada vez más la problemática del desarrollo como un problema global vinculado con todas las estructuras de la sociedad y con la conciencia cultural dentro de la cual se desarrollan éstas. Sin menospreciar los análisis de las estructuras propiamente dichas, el problema clave parece ser la formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural de desarrollo. En cuanto a este problema, hablaremos de las ideologías del desarrollo. Entendemos que tales ideologías son parte integrante del mismo proceso de desarrollo y que tienen una importancia especial. Si bien no se puede reducir este proceso a un proceso ideológico, se hace cada vez más evidente que las ideologías del desarrollo pueden ser una especie de cuello de botella para el cambio de la sociedad subdesarrollada hacia una sociedad en vías de desarrollo. Por esta razón se presenta el siguiente estudio.

Antes de entrar en la misma problemática será conveniente aclarar algunos puntos previos que pueden justificar el enfoque general y el uso de ciertos conceptos básicos. Si bien empleamos el concepto de ideología, hay que entenderlo en un sentido un poco más limitado de lo usual. Por lo común, ideología se usa en relación con fenómenos parciales y generales de la sociedad a la vez. En este sentido se habla de ideologías de personas, de ideologías de grupos (por ejemplo, ideologías de monopolios) e ideologías que se refieren a la sociedad como un todo. A nosotros nos interesa aquí sólo este último concepto. En este sentido, pensamiento ideológico es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica. Por otra parte, ideología no es tampoco pura explicación. No es sólo teoría, sino que es una teoría pensada en relación con la sociedad como una totalidad, mirándola desde el punto de vista de la acción de sus estructuras. La ideología, por lo tanto, puede ser conservadora, reformista o revolucionaria. Como conservadora, afirma y estabiliza la estructura social existente tal cual es; como reformista enfoca cambios dentro de la estabilidad de estas estructuras y como revolucionaria tiende a negar a las estructuras existentes su legitimidad con el objeto de cambiarlas por otras o de destruirlas por completo. En ese sentido, el pensamiento ideológico es siempre un pensamiento comprometido, aunque muchas veces no se presente como tal. Eso vale, por ejemplo, para los enfoques positivistas o más bien técnicos de las estructuras sociales que conscientemente niegan el compromiso con ciertas estructuras pero que de hecho implican una toma de posición frente a estas.

En el sentido expuesto, la ideología es un fenómeno que acompaña necesariamente a la estructura y que guía tanto los procesos de estabilización

como el cambio de ésta. Partiendo de tal definición no podemos aceptar la distinción cómoda entre teoría e ideología en un sentido tajante, que da a la teoría un carácter de ciencia y de exactitud y a la ideología un carácter precientífico y ambiguo. Nuestro enfoque será distinto. Entendemos la teoría como parte integrante de la acción de la estructura y la ideología como la explicitación del compromiso implícito de esta teoría. La ideología, por lo tanto, es científica exactamente en el mismo grado en que lo es la teoría, y el grado de racionalidad de ambas reproduce con exactitud el grado de racionalidad de la estructura. A diferentes estructuras corresponden por lo tanto diferentes teorías e ideologías o, para decirlo en otras palabras, existe necesariamente una homología entre estos distintos niveles.

De eso surge que se puede hablar de tipos de teoría y de tipos de ideología en relación con una estructura dada. No todas las teorías o ideologías son compatibles con cualquier estructura. La vigencia de una estructura implica la vigencia de las teorías e ideologías correspondientes. Eso no excluye, por supuesto, el surgimiento de teorías e ideologías que no correspondan a la estructura vigente. Al contrario, la toma de conciencia de las contradicciones internas de una estructura con sus teorías e ideologías implícitas lleva necesariamente al surgimiento de estas teorías e ideologías no correspondientes. Pero estos nuevos pensamientos sólo entran realmente en vigencia cuando conducen al cambio de la estructura. La correspondencia, entonces, tiene dos caras: a la estructura le corresponden ciertos pensamientos, pero a la vez a ciertos pensamientos corresponden ciertas estructuras. Contradicciones de una estructura vigente, la toma de conciencia de estas contradicciones, el nacimiento de nuevos pensamientos no correspondientes a la estructura y la revolución consiguiente de la estructura describen la dinámica de la historia.

Por todas estas razones es posible enfocar las ideologías como tipos. Nacen como tipos junto con la estructura correspondiente. Eso nos permite distinguir entre los pensamientos individuales y los pensamientos tipos. Esta distinción es fundamental para el siguiente análisis. Si bien todo pensamiento solo puede nacer como pensamiento de un individuo, se lo puede considerar como aporte al pensamiento tipo correspondiente a la estructura. Sólo en este último sentido nos interesarán los pensamientos individuales. En consecuencia, nuestro enfoque se distingue esencialmente del enfoque del historiador o del biógrafo. El historiador seguirá al pensamiento individual en todos los pasos para determinar su desarrollo en función del pensador. El historiador individualiza un pensamiento. Para nosotros se trata de lo contrario. El pensamiento individual se considera como aporte al nacimiento del pensamiento tipo y únicamente nos interesan las expresiones individuales de los autores que significan aportes de esta índole. Nuestro estudio, entonces, no pretende presentar una historia de pensamientos individuales. No puede y no quiere ser eso. Pretende más bien un enfoque de pensamientos tipos que reproducen y cambian estructuras. Por eso podemos prescindir por completo de una investigación de las intenciones

individuales de los autores. Por lo tanto, nuestra interpretación no tiene por qué ser correcta en el sentido del historiador. Nos interesa exclusivamente el efecto de un pensamiento y su conexión con la estructura vigente en relación con la cual ejerce su influencia. Sólo estos efectos nos indican los marcos categoriales dentro de los cuales una estructura existe y entra en acción o llega a ser cambiada. El pensamiento individual no es más que el puente para la construcción de estos marcos categoriales, y no el marco categorial mismo. La ideología vigente, sin embargo, es este marco categorial, que no es reducible a ningún pensamiento individual. Se lo puede entender sólo como el compromiso implícito o explícito de ciertos pensamientos con ciertas estructuras. En consecuencia, sólo puede haber tantos marcos categoriales como hay estructuras, mientras que puede existir un sinnúmero de pensamientos individuales con un sinnúmero de diferencias sutiles entre sí.

Concebir la ideología en estos términos significa establecer una diferencia entre ideología a secas e ideología como conciencia falsa. Pero esta diferencia tampoco puede ser totalmente tajante. Definimos la ideología como el compromiso implícito o explícito con una estructura. En cuanto a la estructura que le corresponde a una ideología determinada, ésta tiene una función de estabilización. Esta función nunca puede desaparecer porque cualquier estructura es contradictoria y por lo tanto está expuesta al peligro de la pérdida de su estabilidad. Pero como estructura contradictoria o conflictiva cualquier estructura tiene el destino de ser superada. Eso significa que en este sentido la ideología siempre y necesariamente es conciencia falsa. Eso nos obliga a replantear el concepto que tenía Marx de la ideología como conciencia falsa. Marx vinculó la conciencia falsa con estructuras sociales enajenadas y capitalistas a las cuales contraponía la posibilidad de un orden social definitivo en relación con el cual la conciencia puede ser puramente afirmativa y, en consecuencia, perder su carácter ideológico. En la actualidad ya es imposible conservar una concepción de este tipo. El mismo pensamiento de Marx dio origen a nuevas ideologías socialistas que según el propio criterio de aquel no pueden tener otra denominación que la de conciencia falsa. El criterio de conciencia falsa, consecuentemente, pierde su especificidad, y con ella la capacidad para distinguir diferentes enfoques de la estructura. No hay y no puede haber estructuras sin ideología, o sea, sin conciencia falsa en el sentido de Marx. Si se quiere ahora devolver al concepto de la conciencia falsa su especificidad, es necesario ir más allá del concepto de Marx. La superación de la conciencia falsa ya no puede ser un acto definitivo que se realiza mediante la revolución total, sino que se convierte en un esfuerzo continuo y permanente de cambio y en una lucha continua en favor de una concientización que se contrapone permanentemente a las tendencias hacia la ideologización. Con eso cambia también el concepto de la nueva sociedad. No puede ser el concepto de un orden definitivo ni de una estructura determinada, sino sólo la exigencia de una remodelación de la sociedad en términos tales que sea lo más adecuada posible a este esfuerzo permanente de desideologización. Eso lleva al replanteo del concepto de la democracia socialista. Únicamente en estos términos la

ideología como conciencia falsa puede volver a tener especificidad. Eso permite entonces distinguir entre sociedades ideologizadas y sociedades libres. Pero esta libertad ya no se define por una estructura y su ideología correspondiente, sino por el esfuerzo de desideologización al cual la estructura social da cabida.

De estas primeras aclaraciones sobre el concepto de las ideologías se desprende ya la presentación del problema en nuestro estudio. Este comienza en una primera parte con un análisis del nacimiento de la ideología racionalista del liberal-iluminismo que marca el comienzo de la sociedad industrial moderna y que es transformada, criticada y superada por el pensamiento marxista original del siglo XIX. Toda esta primera parte desarrolla el movimiento ideológico dentro de la sociedad capitalista del siglo pasado. Empieza con la ideología liberal-iluminista como la ideología correspondiente a la estructura capitalista, pasando después al análisis del pensamiento histórico finalista hegeliano y su inversión en una ideología contradictoria al sistema capitalista cuya expresión máxima se da en el pensamiento de Marx. Este pensamiento de Marx todavía se entiende como una ideología surgida dentro de la sociedad capitalista con el fin de superarla y reemplazarla. Por lo tanto, no es todavía la ideología de una nueva sociedad que haya reemplazado a la sociedad capitalista. La ideología de la sociedad socialista se tratará en detalle en la segunda parte del trabajo, en la cual se estudia la transformación de este marxismo original —un pensamiento revolucionario nacido en el interior de la sociedad capitalista— en una ideología tecnócrata del progreso técnico-económico. Una vez que ha tenido lugar esta ideologización del marxismo se presenta de una manera nueva el concepto de la sociedad sin clases en relación con la sociedad socialista. La segunda parte termina con la discusión de este problema que introduce el concepto de clases en el marco de la sociedad socialista. Esta resulta ser también una sociedad de clases en el mismo sentido de la definición de Marx, y la sociedad sin clases se convierte en un esfuerzo continuo de quitar a la clase burocrática dominante del sistema socialista su privilegio del poder. En consecuencia, se reemplaza el concepto de la sociedad sin clases por el concepto de la sociedad socialista en la cual la soberanía popular llega a ejercer un control eficaz del poder de la clase burocrática dominante.

La tercera y última parte está dedicada a un análisis del concepto de la dialéctica de la historia subyacente en los análisis de las dos primeras partes. Partimos allí de una crítica de la metodología positivista y de la formulación de una metodología dialéctica en las ciencias sociales. A eso sigue un intento de formular una dialéctica de la historia que desemboca de nuevo en un análisis de las ideologías de la sociedad industrial que ya se había tratado en las dos primeras partes. Pero ahora se presentan estas ideologías modernas como punto de llegada de una dialéctica histórica que a la vez trasciende la vigencia de estas ideologías. En este movimiento de trascender, la dialéctica histórica se revela como lo que es realmente, es decir, una dialéctica trascendental. La tesis final del estudio es que la crítica de las ideologías llega a tener su coherencia definitiva sólo si lleva a la concepción de la dialéctica como dialéctica

trascendental. Esta dialéctica trascendental se presenta entonces como la única alternativa de pensamiento que busca evitar a la vez el fetichismo de las estructuras sociales formadas y una concepción idealista de la historia que nunca puede ser más que la otra cara del fetichismo de las estructuras.

Parte I
De la ideología liberal-iluminista
al concepto de la sociedad sin clases

Capítulo I
La ideología liberal-iluminista

En sus argumentaciones, la ideología liberal-iluminista introduce planos de análisis que típicamente —aunque siempre en forma cambiada— también se usan en las ideologías posteriores y siguen existiendo hasta la última fase del pensamiento ideológico de la sociedad capitalista moderna.

Una de las principales argumentaciones es la del individuo espontáneo que es concebido en un estado natural con libertad absoluta. El individuo expresa hacia afuera necesidades de cualquier índole sin limitación específica alguna. Frente a las necesidades espontáneas no hay criterio racional ni moral. Necesidad espontánea es todo lo que le gusta al individuo, sea lo que fuere.

“Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar” (1).

“Esta naturaleza es la que está en el comienzo y parte siempre bien, pues al empezar se encuentra sola” (2).

“Es imposible que el hombre como tal y mientras puede usar sus miembros actúe con otra intención que la de ocasionarse placer” (3).

Todo esto muestra un concepto de total indiferencia frente a la necesidad humana en el estado de naturaleza. Este estado es concebido como un estado de lucha de todos contra todos donde priva el derecho del más fuerte.

Este análisis del estado natural o estado de naturaleza lleva a denunciar todo el pasado anterior a la sociedad capitalista. En el orden de la naturaleza el hombre tiene una libertad espontánea de hecho, pero esta libertad no llega a realizarse en la sociedad. Como es una libertad ilimitada lleva, por medio del derecho del más fuerte, a la sociedad de coacción que se basa en desigualdades, productos de la lucha de todos contra todos en la cual algunos se imponen a los otros. El estado de naturaleza conduce, por lo tanto, a la esclavitud si se admite la expresión directa de la espontaneidad humana.

En el pensamiento liberal hay una fuerte crítica social basada en un concepto de clases sociales —sin usar la palabra clase— como relación social de coacción. El pensamiento liberal-iluminista contrapone a esta realidad falsa el concepto de una nueva sociedad sin coacción que reemplaza la fuerza por el acuerdo mutuo.

Contrapone al estado de naturaleza el orden natural o —en los términos de Rousseau— el estado civil.

“Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones el carácter moral que antes les faltaba”.

1. El orden natural o estado civil

El orden natural que esta ideología contrapone al orden de coacción se basa en una evaluación del estado de naturaleza como realidad anterior a la sociedad de coacción. Es el concepto de una convivencia que reconoce la igualdad original del estado de naturaleza y la reivindica en contra de la desigualdad de la sociedad de coacción: estipula un orden natural basado en el reconocimiento mutuo entre los individuos y el respeto de sus libertades. En nombre de la libertad cada uno tiene que entregar su autonomía a la comunidad para que todos sean igualmente libres. Este orden natural o estado civil tiene que servir de orientación para el orden positivo que en el fondo es el orden legal de la sociedad. Si el orden positivo se ajusta al orden natural, en vez de seguir al derecho del más fuerte, la sociedad misma será libre. El raciocinio de la ideología liberal-iluminista es el siguiente: Si la individualidad espontánea se encuentra con otras individualidades, el orden sólo surgirá si las libertades respectivas se limitan. La libertad del uno en la expresión espontánea de sus necesidades tiene que respetar la libertad del otro; la libertad del otro es su única limitación. Es una especie de toma de conciencia del individuo de su interacción con otros como última referencia para la estipulación de deberes. La limitación de la libertad surge de la lógica implícita de esta interacción y rechaza cualquier imposición externa de deberes. Cuando concibe una idea de Dios lo hace en el sentido del deísmo. Dios creó estos individuos como última instancia de su libertad, sin imponerles leyes que no sean reflejo de la interacción razonable entre ellos mismos.

“Estas leyes juntas forman lo que se denomina ley natural. Todos los hombres y todos los poderes humanos tienen que estar sometidos a estas leyes soberanas instituidas por el Ser Supremo; leyes inmutables e irrefragables que son las mejores posibles”. Las leyes positivas “no son más que leyes de manutención referentes al orden natural, el más ventajoso evidentemente para el género humano” (4).

“Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones el carácter moral que antes les faltaba” (5).

La transformación del estado de naturaleza en orden natural convierte la posesión en propiedad:

“Todos los bienes que habéis adquirido o que os habéis apropiado por el empleo razonable y legítimo de vuestras facultades corporales y morales son vuestros en justicia: componen vuestra propiedad mobiliaria y son los frutos —la prolongación podríamos decir— de vuestra propiedad, de vuestra libertad personal” (6).

El orden natural se contrapone al orden positivo que ha nacido como orden enajenado, partiendo de la ley del más fuerte. “El verdadero déspota es la ley de la naturaleza” (7). Con eso se destruye el orden falso anterior.

“En conjunto, ¿de qué se trata para la prosperidad de una nación? De cultivar la tierra con el mejor resultado posible y de librar a la sociedad de ladrones y de malvados. El interés ordena la primera parte y la segunda se confía al gobierno civil” (8).

“El gobierno casi no tiene más que hacer que eximirse de obrar. La legislación desembarazada del derecho civil, esa gangrena mortal, se reduce a la ley de propiedad que lo abarca todo, lo descubre todo, lo simplifica todo” (9).

Estas posiciones fisiócratas siguen después en los clásicos de la teoría económica, aunque con menos rigidez de expresión.

El orden natural es la conversión del orden de la naturaleza en un orden racional de interacción humana. Rousseau expresa este orden natural como estado civil.

“...hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene otros límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil que está limitada por la voluntad general y la posesión que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante de la propiedad que sólo puede fundarse en un título positivo... pues el impulso del simple apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (10).

Entonces, de la idea del estado civil nace la voluntad general: es el resultado de la decisión de los individuos de ser todos libres y de constituirse en república. No se refiere a la sumisión de la libertad natural de cada uno a la sociedad, sino a la restricción de esta libertad en cuanto es exigida por la libertad de otros.

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección general; y recibimos en proporción a cada miembro como parte indivisible del todo” (11).

Esto es el contenido del contrato social en el cual los individuos afirman su libertad, renunciando a la parte contradictoria de ella. Se distingue entonces entre voluntad general y voluntad de todos.

“La ley misma de la pluralidad de los sufragios es cosa de convenio y supone la unanimidad por lo menos una vez” (12).

La voluntad general es distinta de la voluntad de todos, que se refiere a los intereses particulares como contenido concreto de necesidades espontáneas que ya no contradicen la libertad mutua.

“Muchas veces hay diferencias entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí y quedará como suma de las diferencias la voluntad general” (13).

De eso concluye Rousseau que “del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general” (14). Por lo tanto, los intereses particulares deben acercarse lo más posible a los intereses de las personas individuales. La voluntad general se destruye con las grandes asociaciones.

“En fin, cuando una de esas asociaciones es tan grande que domina a todas las demás, ya no tenemos como resultado una suma de pequeñas diferencias sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general y la opinión que triunfa no es más que una opinión particular” (15).

Rousseau se acerca en este punto a la crítica marxista de la estructura capitalista como realización de la voluntad general. Marx, por ejemplo, destaca que la misma esencia de la propiedad es llevar a una diferencia única y que, por lo tanto, la sociedad capitalista se rige necesariamente por una opinión particular.

“Vosotros os escandalizáis porque queremos superar la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad la propiedad privada está ya superada para nueve décimos de los miembros; existe precisamente porque no existe para los nueve décimos. Vosotros nos reprocháis que queramos superar una propiedad cuya condición necesaria es la no propiedad de la mayoría abrumadora de la sociedad” (16).

Pero Rousseau cree que el estado civil conduce a la libertad legal, siempre que se supriman las grandes asociaciones.

“...el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que se obligan todos en las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos” (17).

Hace falta, por lo tanto, “que cada ciudadano opine solo por sí mismo” (18). La aceptación de esta libertad es una obligación.

“Por eso, para no ser un formulario vano, el pacto social implica tácitamente el compromiso único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino, que se le obligará a ser libre” (19).

Lo que nos interesa comprobar es el tipo de pensamiento sobre la estructura social que nace de la distinción entre voluntad general y voluntad de todos. Con este instrumento el orden social capitalista puede interpretarse como la autoconciencia humana, como el fin de toda la historia humana y como la libertad implícita de la interacción humana. Es también un instrumento de análisis ideológico. El individuo que rechaza el orden social es un individuo que rehúsa ser libre y, por lo tanto, es perverso. La perversión puede tener distintas causas, pero da derecho a obligar al individuo a ser libre y, en caso de rebeldía, a tratarlo como una alimaña. Esta esencia de la voluntad general salió a luz durante el Terror de la Revolución Francesa; después siguió existiendo en las diversas ideologías como crimen ideológico. En general, las dictaduras se imponen en nombre de la libertad, libertad que obliga a los individuos a adherirse al sistema social existente, libertad en contra de la cual el individuo no puede protestar para afirmar su espontaneidad. Las críticas de las otras ideologías se formulan también a partir del orden natural, del estado civil y la voluntad general. El orden positivo tiene que realizar el orden natural para ser humano. Esta crítica de las ideologías comienza con Holbach y Helvetius y acompaña el desarrollo de todas las ideologías posteriores. Holbach y Helvetius se dirigen en contra del orden positivo del *Ancien Régime* y lo denuncian como una tergiversación deliberada de las conciencias individuales —usando la religión como opio del pueblo— que les impide tomar conciencia de la realidad. El surgimiento del orden natural en contra del orden positivo presenta los siguientes rasgos típicos:

- i) El orden de la naturaleza con su libertad ilimitada y la ley del más fuerte que produce la sociedad enajenada del *Ancien Régime*; el sojuzgamiento del pueblo por el despotismo (aplicación de la fuerza; el dominio sobre personas constituye dominio sobre las cosas).
- ii) El orden natural como la lógica implícita de la interacción humana entre individuos iguales que convierte la posesión en propiedad (reemplazo de la fuerza por el acuerdo mutuo expresado en relaciones de propiedad).
- iii) El orden positivo constituido a partir de las leyes generales del orden natural y su transformación en expresión de la voluntad general en el estado civil.
- iv) La crítica de las ideologías que discrepan del orden natural y de la voluntad general por ser consideradas pervertidoras de la libertad humana.

El sometimiento de la libertad a las limitaciones implícitas del orden natural y de la voluntad general constituye un principio distintivo de la espontaneidad

individual en el estado de naturaleza. Como algunas necesidades espontáneas son suprimidas y otras son afirmadas al convertirse el estado de naturaleza en orden natural, pueden distinguirse las necesidades racionales de las necesidades suprimidas. Todo lo que pueda expresarse dentro del orden natural y, por lo tanto, todo lo que no contradiga la libertad formal de los otros, se considera como necesidad racional. Todos los otros deseos humanos constituyen lo que podemos denominar el margen suprimido que para la ideología son sólo crímenes. Satisfacer necesidades con bienes que no sean de propiedad de uno sería la expresión máxima de ese margen suprimido; pero además comprende todos los deseos espontáneos condenados por la moral burguesa. Habría que incluir dentro del margen suprimido toda actuación posible en contra del mismo orden natural. Tales actuaciones se unifican en el crimen ideológico el crimen que va en contra de la voluntad general. Esta argumentación refuerza extraordinariamente la ética formal de la sociedad burguesa.

Para la ideología burguesa el margen suprimido es realmente marginal. Sin embargo, las ideologías posteriores, en su crítica de la sociedad liberal capitalista, la consideran como lo que define la enajenación de esa sociedad. La aceptación del margen de represión lleva a la toma de conciencia de que el acuerdo mutuo sobre la interacción social se mantiene gracias a la exclusión de ciertas espontaneidades.

2. El sistema de las anterioridades

Mediante el análisis realizado, llegamos a la expresión de las anterioridades que la ideología liberal-iluminista establece:

1) La anterioridad del estado de naturaleza frente al orden natural. Esta anterioridad define todas las sociedades previas a la sociedad capitalista, pero en última instancia, el estado de naturaleza antecede al orden natural. Esta anterioridad es sólo el punto de partida del orden natural, que se define en contra de ella y tiene que extirparla. El individuo no puede recurrir a esta anterioridad para protestar contra el orden natural.

La relación entre el estado de naturaleza y el orden natural en la ideología liberal-iluminista es muy simple: el orden natural es la pacificación del estado de naturaleza. Para conseguirla hace falta una toma de conciencia de las ventajas mutuas del paso de un estado a otro. Cada cual renuncia a los derechos del orden natural que dañan al otro y recibe en cambio la garantía de que los otros no ejercerán contra él esos mismos derechos. Como dice Rousseau

“...pero quita de esas mismas voluntades (de todos) los más y los menos que se destruyen entre sí y quedará, como suma de las diferencias, la voluntad general” (20).

El sigue diciendo que “del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general” (21). Para mantener la idea de la voluntad general tiene que añadir que esta es posible sólo en una sociedad más o menos igualitaria. Si hay grandes poderes el libre intercambio no puede ocurrir y las voluntades de todos no producen la voluntad general.

Para los liberales iluministas la idea del simple paso del estado de naturaleza al orden natural se expresa de manera más directa en el modelo de Robinson, lo que explica por qué este modelo ha fascinado por tanto tiempo el pensamiento sobre la sociedad. Robinson vive al mismo tiempo en el estado de naturaleza y en el orden natural: los dos planos le son idénticos. La finalidad es realizar una sociedad que como totalidad actúe igual a Robinson: esa sería la sociedad racional.

2) La anterioridad del orden natural al orden positivo. Representa el sometimiento de la espontaneidad individual directa que conduce a la constitución de poderes arbitrarios y a la esclavitud, al orden positivo. En nombre del orden natural el individuo puede actuar en contra del orden positivo y en contra de la espontaneidad individual reprimida. Esta anterioridad como prioridad esencial produce un doble efecto: el individuo del orden natural es propietario y puede defender su propiedad frente a la espontaneidad de los individuos no propietarios y frente a la sociedad que es subsidiaria a la propiedad. La propiedad se constituye en la esfera íntima del individuo. Su existencia está siempre amenazada, pero su derecho de defensa es ilimitado. Para esta ideología el individuo propietario es el individuo verdadero.

Lo que aquí importa para las críticas posteriores es destacar el hecho de que el individuo desde el comienzo de la ideología liberal-iluminista se define como portador de una institución social; en otras palabras, resulta idéntico al actor como portador de roles sociales. La propiedad, institución de la sociedad liberal-capitalista, expresa su anterioridad frente al Estado y niega cualquier anterioridad legítima de la persona frente a la propiedad. Cualquier concepción de este tipo cae bajo el veredicto del crimen ideológico. Sólo el desarrollo posterior de la ideología capitalista introduce elementos de anterioridad de este tipo a modo de correcciones superficiales y eclécticas de la ideología liberal-iluminista. Es el caso, por ejemplo, de la responsabilidad social de la propiedad privada en la sociedad capitalista.

La ideología liberal deduce de la realización social del orden natural algunas conclusiones importantes:

1) El sometimiento de la persona espontánea al individuo propietario es la realización de la libertad verdadera. Un autor contemporáneo dice:

“muchas gente insiste en que lo esencial es que se distinga entre la desigualdad en dotes personales y en propiedad y entre desigualdades debidas a la riqueza heredada o a la riqueza adquirida... Esta distinción es insostenible. ¿Por qué tienen una mayor justificación los altos rendimientos de un individuo que hereda de sus padres una voz especial de la que hay gran demanda, que los altos rendimientos de un individuo que hereda una propiedad?” (22).

Si bien es raro encontrar este grado de cinismo en otros autores, expresa realmente una posición típica de la ideología liberal. El concepto incluye la convicción de un acuerdo básico que se realiza a través del mercado:

“...la gran ventaja del mercado es que permite una amplia diversidad. Es en términos políticos un sistema de representación proporcional. Todo hombre puede, por así decirlo, votar por el color de corbata que le guste y obtenerla; no tiene que ver que color le gusta a la mayoría y someterse sí es que él está en la minoría. A este aspecto del mercado es al que nos referimos cuando decimos que el mercado trae libertad económica” (23).

Desgraciadamente Milton Friedman es algo confuso, no ha captado los principios básicos de la propia ideología liberal.

“En realidad uno de los objetivos principales del liberal es dejar los problemas éticos al individuo para que se las entienda con ellos... El liberal asigna trascendencia a dos grupos de valores: los que se refieren a las relaciones entre la gente, donde da importancia primordial a la libertad; los que se refieren al individuo en el ejercicio de su libertad, que es el dominio de la ética y filosofía individuales” (24).

Estas “relaciones entre la gente” que es la situación en la que Friedman “da importancia primordial a la libertad” son precisamente el objeto de la ética liberal porque expresan el famoso orden natural que da los límites formales de expresión a las necesidades individuales espontáneas. La otra libertad es simple arbitrariedad: sigue al gusto personal y está fuera de la ética liberal en cualquier sentido.

2) La distribución de los bienes es justa si se realiza exclusivamente sobre la base de la propiedad privada y el intercambio por contrato de compra y venta. Cada uno puede participar y recibir lo que le corresponde en el proceso de intercambio, tesis básicamente mantenida en el pensamiento neoliberal.

“Se debería buscar la justicia social por la creación de un orden total funcional y sobre todo sometiendo la distribución de los ingresos a las reglas rígidas de la competencia del riesgo y de la responsabilidad. No habría que buscarla en la supresión de la propiedad privada. Hay que verificar: que la propiedad privada puede conducir a abusos pero que la propiedad colectiva necesariamente conduce a ellos” (25).

O como dice Friedman tan milagrosamente:

“En realidad la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere y no lo que un grupo determinado piensa que debiera tener. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma” (26).

3) Como para la ideología liberal todo el campo económico de la producción y de los bienes materiales se organiza automáticamente en términos de igualdad, el poder político de hecho pierde su carácter de dominio. La sociedad política conoce, por lo tanto, solamente diferencia de opiniones y no contradicciones reales. Sólo necesita individuos racionales y bien informados que puedan decidir las conveniencias de las decisiones políticas. La típica decisión política se toma según normas de conveniencia, por ejemplo, las reglas del tráfico. El parlamento es también parlamento de diferencia de opiniones donde se discute y se busca convencer al otro. Un análisis de contradicciones no puede existir.

La sociedad para el pensamiento liberal se entiende como un *continuum* con tendencia automática al equilibrio económico y de poderes. La ideología liberal empezó con la pura suposición de este *continuum* unidimensional; sólo después del surgimiento de otras ideologías se vio obligada a argumentar y comprobar sus tesis básicas. Las nuevas ideologías destacaron primordialmente tres fenómenos no compatibles con la suposición de la sociedad como *continuum*.

a) Identificación de la persona espontánea con el individuo propietario, que critica el análisis marxista del fetichismo de la mercancía. Adquiere cada vez más importancia en los pensamientos críticos modernos (Sartre, Marcuse).

b) Crisis económicas y desequilibrio constante de la sociedad capitalista del siglo XIX. La tesis de la distribución justa automática a través del mecanismo de mercado se destruye.

c) La lucha de clases, consecuencia del dominio de los medios de producción por la propiedad privada, revela un poder social no previsto por la ideología liberal: convierte la sociedad política en una sociedad dominada por contradicciones internas, en vez de simples diferencias de opiniones.

3. El neoliberalismo

La ideología liberal forzosamente tenía que reaccionar frente a estas críticas. En gran parte la reacción es sofisticada y de pura afirmación de supuestos básicos de su ideología. Sobre todo, frente a los problemas del fetichismo de la mercancía y de la sumisión de la persona espontánea al individuo propietario

nunca dio una argumentación teórica. Sin embargo, la reacción es diferente frente al problema del automatismo del equilibrio de la sociedad liberal capitalista y la tesis de la lucha de clases. Ya desde mediados del siglo XIX hasta hoy, la teoría económica liberal y neoliberal se dedica casi exclusivamente a hacer que el automatismo del mercado capitalista lleve al equilibrio total identificado siempre con alguna especie de solución óptima de la asignación de recursos. Las teorías correspondientes sirven a la vez para argumentar en relación con las clases. Se estipula que en el estado de equilibrio el poder económico como tal desaparece y es reemplazado por el cálculo de conveniencias económicas de la sociedad. Böhm-Bawerk habla de “poder a través de las leyes económicas” (*Macht durch Ökonomisches Gesetz*). Para estos ideólogos liberales el poder no nace de la propiedad como tal sino de sus abusos monopolistas.

El modelo central para la argumentación es el de la competencia perfecta, modelo penetrado totalmente por las intenciones ideológicas que persigue. No pregunta si en la realidad se da alguna tendencia automática al equilibrio, sino que formula la pregunta en el plano completamente abstracto del modelo. El modelo parte de supuestos básicos que son nada más que expresión de las relaciones sociales de producción del modo de producción capitalista. Por lo tanto, parte como su supuesto básico de la propiedad capitalista y de un sistema de mercado basado en contratos de compraventa. La significación real de estos supuestos básicos muchas veces no es clara. Se supone que junto con las relaciones sociales de producción existe todo un sistema de normas y valores. En todo caso, normas universalistas.

A partir de este orden social de la economía capitalista, el modelo de competencia perfecta busca formular los supuestos adicionales que permitan a un sistema institucional de este tipo realizar automáticamente un equilibrio a la vez óptimo y eficiente. Se pregunta, por lo tanto, en qué condiciones se puede comprobar, en el modelo de la sociedad capitalista, la existencia de lo que Adam Smith llamó la mano invisible. El resultado del modelo es curioso: el equilibrio sólo se da si se supone una movilidad completa de todos los factores de producción y una previsión perfecta de absolutamente todo lo que ocurre en el mercado.

Este resultado comprueba exactamente lo contrario de lo que se pretendía hacer. Si hace falta la previsión completa para el equilibrio automático, quiere decir que el mercado será incapaz de realizarlo. Habría que ver, entonces, mediante qué medidas se puede lograr el ordenamiento de este mercado que automáticamente no produce y no puede producir. La conclusión liberal tiende a ser diferente; como no se da cuenta de que el modelo de competencia perfecta describe una abstracción total del mundo real, cree poder producir el equilibrio por una política contraria a los monopolios, en favor de una previsión más grande y de una mayor movilidad de los factores.

Pero como nos interesan más los problemas ideológicos de este pensamiento que sus implicaciones teóricas, tenemos que destacar otro resultado de este tipo de razonamiento sobre la racionalidad económica. Se trata del carácter anti-institucional de los supuestos adicionales de movilidad y previsión perfecta. No hay duda de que, bajo estos supuestos, las relaciones sociales de producción supuestamente capitalistas llevan al equilibrio; por otra parte, tampoco se duda de que toda institucionalidad (incluyendo el sistema de mercados, de propiedad y el sistema monetario) está totalmente de más. El modelo de competencia perfecta no tiene necesariamente una contradicción lógica en sí, pero sí una contradicción dialéctica profunda, decisiva para evaluar la ideología liberal subyacente. Dados los supuestos adicionales el mercado es perfecto, pero no hace falta. La existencia del mercado no se explica a través del modelo de racionalidad.

Esta contradicción dialéctica del modelo de racionalidad aparece en la teoría económica moderna como teorema de la dualidad. Dorfman lo describe con claridad cuando dice que las condiciones del óptimo son “de modo indisoluble expresables en la óptica del planeamiento perfecto o en la de la competencia perfecta” (27). M. Godelier todavía interpreta esta equivalencia formal de la racionalidad económica del capitalismo de libre competencia y de la planificación centralizada en términos institucionales. Dice que

“...la teoría matemática del óptimo priva de todo argumento técnico a las tentativas de presentar el sistema capitalista como el único sistema racional o como el más racional de todos. Por lo tanto, aniquila en su principio la célebre demostración de Von Mises, retomada por Hayek y tantos otros, de la imposibilidad de un círculo económico racional en la economía socialista y de su posibilidad exclusiva en las estructuras capitalistas” (28).

Hay que insistir en que la racionalidad de este modelo matemático no es simplemente neutral frente a las estructuras institucionales. La matemática es menos inocente de lo que se cree. El modelo matemático de la racionalidad es anti-institucional como tal en el sentido de que la teoría de un orden espontáneamente racional puede prescindir de la competencia y de la planificación centralizada. Dados los supuestos de esta teoría matemática no hace falta planear porque cada miembro de la sociedad es un planificador perfecto; tampoco hacen falta mercados ni propiedad porque todo se soluciona en las relaciones directas entre personas. La inocencia de las matemáticas se refiere nada más que al plano de la lógica formal. En el plano dialéctico revela una contradicción dialéctica entre racionalidad e institucionalidad como tal.

“La naturaleza extraña de los supuestos teóricos del equilibrio de la competencia sale a luz si preguntamos qué actividades denominadas comúnmente de competencia serían todavía posibles si se dieran esos supuestos... Creo que la respuesta es simplemente: ninguna. Propaganda comercial, ofertas con precios más bajos, mejoramiento (o diferenciación) de productos y servicios producidos,

todo eso se excluye por definición: competencia perfecta significa realmente la falta total de las actividades competitivas” (29).

Ningún autor ha expresado con tanta claridad como Morgenstern el carácter anti-institucional de los supuestos del modelo matemático de la racionalidad cuando critica el supuesto de la previsión perfecta.

“Curiosamente resulta que sobre la base del supuesto de previsión perfecta se puede llegar incluso a conclusiones materiales sobre tal economía. Son esencialmente de tipo negativo. No habrá, por ejemplo, lotería ni casinos de juegos porque, ¿quién jugaría si se supiera de antemano el número o la carta ganadora? Teléfono, telégrafo, periódicos, anuncios, afiches, propaganda, etc., también estarían de más como se ve inmediatamente... El correo tendría que mandar sólo paquetes... porque, ¿qué razón habría para escribir cartas?” (30).

Podría irse más lejos. No habría actos inmorales. Todas las normas de la ética formal kantiana se cumplen de modo espontáneo. Nadie puede mentir, asesinar ni robar. No habrá policía ni uso de fuerza. No habrá Estado sino democracia directa. No habrá poder económico injustificado. No habrá propiedad privada jurídicamente defendida. Tendríamos la realización del mito anti-institucional expresado implícitamente por el modelo matemático de la racionalidad, la realización de lo que dijeron los profetas, los movimientos quiliastas, la escatología de todo tipo. Tendríamos el comunismo de Marx.

El modelo matemático es metafísico, y metodológicamente es lo que Kant denominó idea trascendental o cosa en sí (*Ding an sich*). Como concepto ingenuo, al contrario, es un mito.

Retomando el modelo liberal-iluminista, se lo puede interpretar en otros términos. El modelo matemático de racionalidad presenta el estado de naturaleza que produce espontáneamente el orden natural (la voluntad general) sin interferencia de ningún tipo de institucionalidad positiva. Por lo tanto, es un modelo en el cual la espontaneidad individual puede expresarse socialmente tal cual es, sin dividirla en necesidad racional y margen de represión, como sucede en la ideología liberal-iluminista y en todo tipo de sistema institucional real. El modelo matemático es un mito; es el resultado de un análisis dialéctico de la teoría económica moderna.

Como ya dijimos, no se trata de negar al modelo matemático su lógica coherente ni su utilidad para el entendimiento de la sociedad. Lógicamente se puede imaginar un planeamiento dentro de los supuestos del modelo matemático y también un sistema de mercados capitalistas. Esta lógica es superficial y tiene que pasar por otro tipo de análisis para que el modelo matemático tenga sentido. Hay que explicar por qué las instituciones del mercado o de la planificación central son *necesarias*; hay que decir y analizar por qué el modelo matemático es un mito y por qué este mito es imprescindible para una teoría de la sociedad.

La expresión mito, como la usamos, no es simplemente negativa. No significa un rechazo per se del modelo matemático, sino que se refiere a su ubicación en la teoría de la sociedad. Es un mito simplemente porque no puede ser objeto de la actividad humana, y no puede serlo porque es una imagen anti-institucional como tal.

En este punto del análisis del automatismo del equilibrio la ideología liberal-iluminista llega a su fin. El modelo del equilibrio preestablecido se reveló como un concepto límite necesario para pensar la realidad, pero no como fin posible de la política. Tienen que introducirse otras políticas, y los conceptos teóricos mismos deben cambiar. El cambio ya se ve en el liberalismo que se convierte en neoliberalismo, e intenta salvaguardar de alguna manera el concepto liberal anterior. Sin embargo, al lado del neoliberalismo surgen teorías que niegan totalmente su vinculación con el liberal-iluminismo; tratan de constituir un pensamiento propio del neocapitalismo sobre la base de la metodología positivista.

Como primer paso podemos ver el cambio del liberalismo hacia el neoliberalismo. Por una parte, existen las interpretaciones ingenuas que hasta cierto grado todos los liberales comparten. En estas interpretaciones el modelo de competencia perfecta es la orientación de la política; la actividad estatal acerca la economía lo más posible a ese modelo. La política antimonopolista y de movilidad de factores son medidas de acercamiento de la economía a la competencia perfecta. Para nosotros tiene más interés las argumentaciones críticas del mismo modelo de competencia perfecta; las explicamos siguiendo los análisis de Hayek.

Hayek cuenta con los resultados contradictorios del modelo de competencia perfecta y trata de separarse por completo de este tipo de teoría.

“En general parece existir la opinión de que la denominada teoría de la competencia perfecta ofrece el modelo propicio para juzgar las funciones de la competencia en la vida real y de que la competencia real en cuanto se aleja de este modelo sería indeseable o hasta dañosa. Me parece que esta posición tiene muy poca justificación. Yo quiero hacer aquí el intento de demostrar que lo que discute la teoría de la competencia perfecta en realidad no debería denominarse competencia y que sus deducciones para la orientación de la política no tienen mayor utilidad. Creo que la razón de ello es que esta teoría en general ya supone la existencia de una situación que, según el proceso de la competencia, tiene que crear y que, si alguna vez se dieran como existentes las condiciones supuestas por la teoría de la competencia perfecta, eso no sólo suprimiría todas las actividades que describimos con la palabra competencia, sino que las haría imposibles en su esencia” (31).

Después Hayek sigue:

“La competencia es un proceso dinámico cuyos rasgos esenciales se suponen como no existentes si se hacen los supuestos que están en la base de la teoría estática” (32).

Hayek concibe claramente el modelo de competencia perfecta como anti-institucional; se da cuenta de la contradicción dialéctica que este tipo de análisis implica. Pero no hace de esta contradicción dialéctica la base de una teoría diferente. Lo lógico habría sido deshacerse de toda la ideología liberal y pasarse a otra posición. Pero prefiere cerrar los ojos frente a la contradicción dialéctica señalada y denunciar la corriente de pensamiento que ha llevado hacia este tipo de análisis. Distingue de modo arbitrario dos corrientes totalmente distintas del liberalismo: el liberalismo bueno y el liberalismo malo. El primero es presentado por Locke, Hume, Burke, Mandeville, Ferguson, Adam Smith, etc.; el segundo está representado por Descartes, Rousseau, los fisiócratas, los enciclopedistas. El liberalismo bueno es antirracionalista, el malo en cambio es racionalista.

El liberalismo bueno, según lo entiende Hayek,

“...es un sistema social cuya actuación no depende de que encontremos hombres buenos para usarlos o de que los hombres lleguen a ser mejores de lo que son, sino un sistema que saca provecho de todos los hombres en toda su diversidad y complicación” (33).

Esto recuerda la famosa expresión de Mandeville

“...los vicios privados pueden ser transformados en ventajas públicas por la actuación hábil de un político competente” (34).

Según Hayek, los economistas entendieron por primera vez

“...que el mercado, como se ha desarrollado fue un camino eficaz de participación de los hombres en un proceso más complicado y más amplio de lo que estos podían entender, el mercado contribuyó a resultados que no eran parte de su intención” (35).

Hayek transforma el mercado en un principio conservador de veneración pseudorreligiosa.

“En cada sociedad compleja en la cual los resultados de la actuación de cada uno tienen mucho más alcance que su previsión posible, es necesario que el individuo se someta a las fuerzas anónimas y en apariencia irracionales de la sociedad... pero precisamente, el hombre moderno tiende a rebelarse si no se puede mostrar que son necesarias por razones que han sido demostradas y comprobadas a cada uno” (36).

Pide humildad frente a un sistema que no resiste a la razón analítica.

Este liberalismo bueno de Hayek cae también en el liberalismo malo, cuando trata de demostrar que la sociedad capitalista real tiene esta mano invisible tantas veces afirmada.

“Sólo a través de la tesis de que hay esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica...” (37).

Pero al enfrentar el problema de la verificación de la tendencia al equilibrio, Hayek se pierde.

“La única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual” (38).

Es decir que la verificación del concepto de la mano invisible todavía no se ha logrado ni es claro como se lo podría verificar. En el fondo, se concede que toda la tendencia al equilibrio económico es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ninguna argumentación racional. Por lo contrario, el único sistema teórico que se acerca al modelo de competencia perfecta prueba, a través del análisis de la supuesta tendencia al equilibrio, exactamente lo contrario. El mismo Hayek vuelve a la argumentación del modelo de competencia perfecta diciendo

“...cada orden individualista eficaz debe constituirse de manera tal que la relación de los ingresos esperados por los individuos, como resultado de las diferentes aplicaciones de sus habilidades y medios corresponda a la relación de utilidad para los otros de los distintos resultados de su actividad; además, que todos estos ingresos correspondan al éxito objetivo de su trabajo y no al mérito subjetivo. Un mercado de competencia eficaz cumple con las dos condiciones” (39).

Según la descripción, estas condiciones las cumple sólo la competencia perfecta y ningún mercado real. Ante el fracaso de toda explicación simplemente confiesa:

“Tenemos que enfrentarnos con el hecho de que la conservación de la libertad individual no está de acuerdo con la satisfacción completa de nuestro sentido por la justicia distributiva” (40).

La distinción de Hayek de los dos individualismos lo conduce a una nueva contradicción. Concibe un mercado que produce los resultados de la competencia perfecta —la tendencia al equilibrio— sin que ese mercado cumpla

con los supuestos de la competencia perfecta. Esta contradicción, por lo menos, la evitó el individualismo racionalista que Hayek tanto desprecia.

El liberal-iluminismo, incluso en forma de neoliberalismo, partiendo de la base de la idea del individuo-propietario se destruye a sí mismo. Se destruye en la realidad por el desequilibrio económico y se destruye en la teoría en su intento de comprobar esta tendencia al equilibrio como inmanente a la relación capitalista entre productores. Lleva al neocapitalismo que, en la realidad, introduce actividades estatales para asegurar el equilibrio relativo de la competencia capitalista, y en la teoría busca métodos operacionales para efectuar tal política. Hasta este momento, la única función de la teoría económica era probar que frente a la economía no se puede y no se debe actuar. Con el colapso del pensamiento liberal pasa a segundo plano y surge una teoría que pretende abstenerse totalmente de sus implicaciones ideológicas y justifica su decisión en favor de la sociedad capitalista por un acto de fe en la libertad: su punto de partida.

La ideología neocapitalista, a pesar de los cambios, mantiene similitudes básicas a la ideología liberal-capitalista. Veamos como los planos de la argumentación se remodelan. La ideología liberal-iluminista había hablado del estado de la naturaleza, del orden social y de las necesidades racionales producto del orden natural. La ideología neocapitalista reformula estos planos y ataca fuertemente el concepto liberal-iluminista. En la conciencia de los ideólogos del neocapitalismo el cambio es total. Reprochan con energía al pensamiento liberal-iluminista su carácter metafísico, abstracto y no científico.

Sin embargo, esta crítica es solo aparente y el ruido de la negación es muy sospechoso. Surgido el modelo matemático con toda su significación extrema impide mantener el pensamiento liberal-iluminista con todas sus consecuencias. Originariamente afirmaba la libertad individual: entrega toda actividad al individuo y la sociedad adopta solamente una actitud pasiva y una política estabilizadora de los canales normativos de la iniciativa privada. Pero el modelo matemático del equilibrio óptimo precisamente demuestra que no puede esperarse del automatismo de la iniciativa privada el equilibrio económico y social. La ideología liberal-iluminista concibió el equilibrio como consecuencia directa de la estabilidad normativa de la sociedad. Si bien muchas escuelas de las ciencias sociales siguen en esta línea —por ejemplo, el neoliberalismo y la sociología estructural funcionalista—, hay un cambio radical en otras esferas. La referencia específica es la esfera del equilibrio económico. Sólo en este período la teoría económica se vuelve operacional. La teoría económica liberal-iluminista no tiene esta operacionalidad: es puro pensamiento de defensa de la iniciativa privada; su única preocupación es demostrar que una política económica hacia el equilibrio económico no hace falta. Es antioperacional en el mismo sentido en que es antiestatal.

La nueva teoría económica que surge ya no espera el equilibrio simplemente del automatismo del mercado. Exige una política estatal específica: planificación de los mercados capitalistas y política del pleno empleo. Una política que no sólo asegura los marcos normativos de la iniciativa privada, sino que actúa sobre la economía para asegurar el equilibrio automáticamente no producido. Esta nueva orientación se inscribe en la teoría económica poskeynesiana.

Es evidente que este paso significa un cambio profundo de la ideología liberal-iluminista. El orden natural en esta nueva ideología se convierte en el concepto límite del modelo matemático. Este concepto límite de la racionalidad no se concibe más como la tendencia interna y automática de un orden positivo orientado hacia él. Se convierte en orientación de la política sin que se lo conciba como algo efectivamente realizable.

En apariencia desaparece la dualidad anterior: estado de naturaleza y orden natural. La reemplaza otra dualidad profundamente similar: concepto límite del modelo matemático de racionalidad y orden institucional que debe acercarse a ese concepto límite. En vez del orden de la naturaleza hallamos el modelo matemático; en lugar del orden natural, un sistema institucional cuyo acercamiento al concepto límite no es automático, sino que se realiza a través de un imperfecto sistema de mercados imperfectos, de previsión limitada, de movilidad limitada, de planificación adicional para lograr el mínimo necesario de equilibrio económico. Si bien se borra el concepto del orden de la naturaleza, hay que desdoblar ahora el concepto del orden natural.

Esta nueva polaridad, concepto límite de racionalidad e instituciones imperfectas, sólo en teoría económica se expresa abiertamente. Su aplicación general a la ciencia social habría significado una remodelación total de la sociedad. Esto se comprende porque el concepto límite no sólo es un concepto funcional sino también un concepto anti-institucional, incluye una gama de valores anti-institucionales. Así, la teoría social tendría un concepto de revolución anti-institucional permanente y criterios a la vez valorativos y racionales para enjuiciar los sistemas sociales. Este problema volverá a surgir en el análisis de las ideologías posteriores, donde se va a tratar con más profundidad. Aquí nos basta con que este hecho nos sirve para explicar el cambio metodológico en las ciencias sociales después de la aparición del concepto límite de equilibrio. Se lo introduce sólo en su forma funcional y no en su forma valorativa; la metodología positivista confirma este procedimiento.

Podemos resumir el cambio de la ideología neocapitalista en relación con la ideología liberal-iluminista repitiendo las tres etapas de la ideología liberal-iluminista y destacando las nuevas formulas:

- 1) La idea del estado de la naturaleza es reemplazada por un concepto límite del sistema social. En la teoría económica este concepto límite es el modelo matemático de la racionalidad económica; en la teoría sociológica funcionalista

es la integración o la institucionalización perfecta. La ideología liberal-iluminista expresó claramente el estado de la naturaleza como anterior a la estructura social y dedujo de ese estado el orden natural orientador del orden positivo; en la ideología neocapitalista el concepto límite nace directamente del orden positivo —del sistema institucional— sin pasar por las especulaciones acerca de anterioridades del liberal-iluminismo. Sin embargo, el neocapitalismo no advierte que reemplaza una anterioridad por la otra. Como el concepto límite es un concepto a la vez anti-institucional y de institucionalidad perfecta—visto en el análisis del modelo de la competencia perfecta— esta ideología se ilusiona con que está argumentando en el plano de las estructuras sociales que quiere explicar y en realidad esta hablando de un concepto límite que trasciende la misma estructura a la cual se aplica. Esto es especialmente notable en la teoría económica: reemplaza la antigua dualidad de valores y precios por la nueva dualidad de mercados o planificación perfectos y los precios imperfectos de los mercados reales y de las decisiones efectivas de la planificación.

2) El concepto operacional de la ideología neocapitalista sustituye el orden natural de la ideología liberal-iluminista. La estructura social ahora se concibe como un plano en continuo esfuerzo por racionalizarse e integrarse hacia el concepto límite del equilibrio perfecto, sin poder lograrlo nunca. Existe entre los dos planos una distancia infinita insuperable; a pesar de ello, hay una tendencia continua a superarla usando conscientemente las herramientas que da la estructura social. Se trata de un plan operacional que hace esfuerzos continuos para racionalizarse.

Después del análisis del concepto límite ya no se puede deducir ninguna estructura social como la estructura social racional. El concepto límite es anti-institucional y, por lo tanto, no se presta para la argumentación ideológica simplista. La ideología neocapitalista limpia el concepto límite de todo contenido valorativo y renuncia a una fundamentación racional del orden institucional y del sistema social económico capitalista, por lo cual se vuelve irracional. La ideología liberal-iluminista fundó su razonamiento sobre la sociedad capitalista afirmando que esta sociedad es la única que corresponde a la racionalidad de las relaciones sociales; la ideología neocapitalista, en cambio, ha perdido la base racional para argumentar la existencia del sistema social al cual se refiere. La sociedad neocapitalista escoge sus valores sin argumentarlos porque los valores racionales del concepto límite ya no sirven para argumentar la existencia de este sistema. La ideología neocapitalista puede interpretarse como una ideología que introduce sus valores básicos arbitrariamente, irracionalmente y que establece el criterio técnico-operativo como norma de cambio.

3) En cuanto al margen de represión también hay un cambio elemental en la ideología neocapitalista. El concepto límite que reemplaza al estado de la naturaleza de la ideología liberal-iluminista es un concepto que no conoce anomias ni desviaciones. Es un concepto a la vez de racionalidad económica perfecta y de total integración de las normas de comportamiento. Anomias y

desviaciones existen sólo en el segundo plano de la estructura social real. La desviación no es normal o natural, es mala en sí misma. La desviación es irracional y se la reprime en nombre de valores irracionales. La sociedad neocapitalista —sin el apoyo de la razón— defiende de modo irracional su estabilidad en nombre de valores que ella misma concibe como valores irracionales. Mientras la ideología liberal-iluminista podía hablar de racionalización de necesidades por la represión de todas las espontaneidades no racionales, la ideología neocapitalista sólo puede hablar de integración y manipulación de valores irracionales sin más. El problema de si esta integración como tal es racional o no, no puede surgir.

De esta manera, el neocapitalismo neutraliza la crítica que podría surgir de su propio modelo teórico. Demuestra que, de hecho, hoy ya no se puede pensar teóricamente los problemas básicos del capitalismo sin llegar a cambiarlo. Entender el neocapitalismo y sus estructuras significa cambiarlo. La ideología del neocapitalismo tiene solo el escape de negar que la comprensión de estas estructuras sea posible. Para eso es esencial el irracionalismo de los valores: sirven para neutralizar la crítica y para canalizarla hacia criterios técnicos y operativos dentro de la estructura existente. La estructura misma está fuera de discusión. Argumentando que la teoría de valores es tautológica y, por lo tanto, sin valor, se tautologiza la estructura capitalista existente. La ideología liberal que en el iluminismo surgió como pensamiento de cambio social se convierte definitivamente en pensamiento conservador. Tautologizar toda teoría de valores surge de considerar toda crítica del sistema como tautológica y, por tanto, sin validez.

NOTAS

1 Rousseau, Jean-Jacques: *El contrato social*. Buenos Aires, 1958, pág. 69.

2 Condillac, E. B.: *Die Logik*. Berlín, 1949, pág. 8. (Trad. del autor de la edición alemana).

3 Mandeville, Bernard: *Die Bienenfabel*. Berlín, 1957, pág. 312. (Trad. del autor de la edición alemana).

4 Ouesnay, B.: *Droit Naturel*. Según Gonnard, René: *Historia de las doctrinas económicas*. Madrid, 1961, pág. 210.

5 Rousseau, J. J., *op. cit.*, pág. 69.

6 Baudeau: *Analyse Economique*. Según Gonnard, *op. cit.*, pág. 212.

7 Denis, H., según Gonnard, pág. 217.

8 Citado por Gonnard sin mencionar al autor de la frase. Gonnard, *op. cit.*, pág. 217.

9 Citado por Gonnard sin mencionar al autor de la frase. Se trata como en la anterior de un autor fisiócrata. Gonnard, *op. cit.*, pág. 215.

10 Rousseau, *op. cit.*, pág. 70.

11 *Ibid.*, pág. 64.

12 *Ibid.*, pág. 61.

13 *Ibid.*, pág. 80.

14 *Ibid.*, pág. 81.

- 15 *Idem.*
- 16 *Ibid.*, pág. 16.
- 17 *Ibid.*, pág. 86.
- 18 *Ibid.*, pág. 81.
- 19 *Ibid.*, pág. 68.
- 20 *Ibid.*, pág. 80.
- 21 *Ibid.*, pág. 81.
- 22 Friedman, Milton: *Capitalismo y libertad.* Madrid, 1966, pág. 208.
- 23 Friedman, *op. cit.*, págs. 30-31.
- 24 *Ibid.*, pág. 27.
- 25 Eucken, Walter: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik.* Hamburgo, 1959, pág. 181.
- 26 Friedman, *op. cit.*, pág. 30.
- 27 Dorfman, según Godelier, Maurice: *Racionalidad e irracionalidad en la Economía.* México, 1967, pág. 53.
- 28 Godelier, *op. cit.*, págs. 53-54.
- 29 Hayek, F. A.: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Zurich, 1952 127-28. (Trad. del autor de la edición alemana). 29 Morgenstern, Oskar: "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht" (Previsión perfecta y equilibrio económico). En: *Teorie und Realität.* Edit. Hans Albert, Tübingen, 1964, pág. 267. (Trad. del autor de la edición alemana.) 31 Hayek, *op. cit.*, págs. 122-123.
- 32 *Ibid.*, pág. 125.
- 33 *Ibid.*, págs. 22-23.
- 34 *Ibid.*, pág. 333.
- 35 *Ibid.*, pág. 26.
- 36 *Ibid.*, pág. 38.
- 37 *Ibid.*, pág. 63.
- 38 *Ibid.*, pág. 64.
- 39 *Ibid.*, pág. 35.
- 40 *Ibid.*, pág. 35.

Capítulo II

El pensamiento hegeliano

No pretendemos presentar una visión completa del pensamiento hegeliano. Se trata más bien de demostrar cómo Hegel sirve de enlace entre la ideología liberal-iluminista y el pensamiento marxista, en cuanto crítica a la ideología liberal. Hegel es una etapa esencial: prepara las nociones básicas que sirven a Marx para criticar el pensamiento liberal y contraponerle una posición radicalmente distinta. Por eso no nos sorprende que diferentes interpretaciones de Marx lleven consigo distintas interpretaciones de la relación Marx-Hegel y de las mismas posiciones hegelianas. Por una parte, es claro que Marx comienza como hegeliano y usa durante toda su vida conceptos hegelianos. Por otra parte, no es solo un simple hegeliano; convierte los conceptos de Hegel y los usa en la elaboración de un nuevo pensamiento sobre la totalidad social. El mismo Marx afirma haber invertido el pensamiento hegeliano; lo pone sobre sus pies, porque en Hegel estaba de cabeza. Esta discusión se agudizó hace poco con el estructuralismo marxista que establece un corte definitivo entre Hegel y Marx. Sostiene que, para Marx, con la inversión de Hegel desaparece todo el contenido esencial del pensamiento hegeliano. Es reemplazado en Marx por un método estructural positivista que renuncia definitivamente a los conceptos hegelianos: enajenación, negación de la negación, identidad de los contrarios. Es, por lo tanto, imprescindible hacer un análisis de la conversión de Hegel por Marx y partir de una interpretación de las partes más relevantes del pensamiento hegeliano desde este punto de vista específico. Nos apoyamos primordialmente en las obras de Hegel: *Filosofía del derecho* y *La fenomenología del espíritu*.

Nos interesan en especial tres problemas en Hegel:

- 1) La Ley como idealidad interior de la Sociedad Civil y la crítica al pensamiento liberal-iluminista de Rousseau y Kant.
- 2) El regreso de la Ley a la realidad por la negación de la negación. La crítica al concepto iluminista y el concepto de Estado como exterioridad de la idealidad interior que es la Ley.
- 3) El concepto de la idea y su desenvolvimiento en diferentes formas enajenadas hasta llegar a la sociedad moderna.

1. La Ley como idealidad interior de la Sociedad Civil

Hegel habla de la Ley; hay que entenderlo a partir del derecho natural tal como lo elaboró la filosofía iluminista del siglo XVIII. La Ley, por lo tanto, no se confunde con la legalidad estatal. La Ley es comparable al orden natural liberal-iluminista y Hegel la concibe también como inmanente a la sociedad. La inmanencia se opone a otros pensamientos que basan la ética y la moralidad en

pronunciamientos exteriores a la sociedad: la misma ley natural aristotélica o la fundamentación del mundo valórico en algún tipo de revelación.

Hegel crítica el concepto inmanente de la Ley en el pensamiento liberal-iluminista; le reprocha haber concebido la Ley —el orden natural— no en una inmanencia ideal sino como mediación entre voluntades particulares. Obviamente, se refiere a esta frase de Rousseau:

“Muchas veces hay diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta se refiere sólo al interés común, la otra al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de esas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí y quedará como suma de las diferencias la voluntad general” (1).

Rousseau funda la voluntad general —el orden natural o la Ley— en una ética de ventajas mutuas. La voluntad general se reduce a un intercambio de ventajas y desventajas entre individuos particulares y la realización de la voluntad particular se basa en una conceptualización correcta de esas ventajas mutuas. Hegel es muy radical en su crítica; con todo, reconoce el gran valor del concepto de inmanencia de la ética como voluntad general en Rousseau. Pero, como la voluntad general no se expresa como inmanencia ideal, despierta su fuerte crítica. Le parece que la Ley, resultado de reflexiones sobre ventajas mutuas, explica todos los errores de la Revolución Francesa. La voluntad general, concebida como inmanencia de ventajas mutuas y no como idealidad interior, se convierte en mito de destrucción (2).

“Solo que habiendo entendido la voluntad en la forma determinada de voluntad individual (como luego, también en Fichte) y la voluntad universal, no como la racionalidad en sí y por sí de la voluntad, sino sólo como la colectiva que surge de la voluntad individual concerniente a la asociación de los individuos en el Estado, viene a ser un contrato que tiene por base su capricho y su consentimiento libre y expreso; sucediéndose las consecuencias meramente intelectivas, que destruyen lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del Estado”.

“Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones produjeron en realidad, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, hicieron de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel” (3).

Hegel encuentra la superación de la inmanencia simple del orden natural hacia una inmanencia ideal del tipo concepto límite en la filosofía de Kant. El imperativo categórico kantiano funda la ética en la relación entre individuos y,

por lo tanto, también es immanente. Pero Kant no basa, como Rousseau, la ética formal en las ventajas mutuas para los individuos particulares. Muy por lo contrario, tiene conciencia del abismo existente entre el deber ético del imperativo categórico y el interés en particular que sólo por casualidad coinciden. Funda el deber ético en el respeto a la razón.

El imperativo categórico en el fondo es una lógica de convivencia elaborada a partir de individuos abstractos que interaccionan y respetan mutuamente su libertad. Para que haya libertad, las normas de interacción interpersonal deben tener la misma validez para todos. Por eso Kant exige que el comportamiento individual sea tal que en cada momento pueda ser ley general. El hombre, ser racional, está llamado a respetar esta ética categórica por su respeto a la razón misma, aunque sus intereses normalmente no coinciden con esta exigencia de la razón. Por lo tanto, hay un conflicto insuperable entre eticidad e interés que no puede ser un argumento contra la validez de la ética.

Como lógica de convivencia, la ética kantiana conduce a normas universalistas que no se pueden contradecir. Hegel habla, en relación con el imperativo categórico, de la aplicación del principio de no contradicción a la convivencia. Pero formula dos críticas fundamentales:

a) La ética kantiana se basa en la voluntad individual, aunque la expresa en su universalidad puramente racional.

“La determinación de Kant (Kant, Rechtslehre, Einleitung— *Teoría del derecho*, Introducción) generalmente aceptada y en la cual el momento principal es: la limitación de mi libertad o de mi arbitrio para que pueda coexistir en el arbitrio de cada uno según una ley universal, sostiene sólo en parte una determinación negativa, la de la alimentación y, en parte, el elemento positivo, la ley universal o también denominada racional, la coincidencia del arbitrio del uno con el arbitrio del otro, reduciéndose por lo tanto la mencionada afirmación kantiana a la conocida identidad formal y al principio de contradicción.

“La citada definición del derecho contiene la opinión, difundida en especial después de Rousseau, según la cual el querer, no en tanto es racional en sí y para sí, sino como voluntad de cada uno en arbitrio particular, y el espíritu, no en tanto es espíritu verdadero, sino como individualidad singular, deben ser el fundamento sustancial y el primer principio. Según este principio —una vez aceptado— lo racional puede aparecer, ciertamente, sólo como limitativo para esta libertad, como también, no en forma de racionalidad immanente, sino sólo como universal, externo y formal.

“Este punto de vista está desprovisto, justamente, de todo pensamiento especulativo y ha sido rechazado por el concepto filosófico porque ha producido fenómenos en los cerebros y en la realidad, cuyo horror sólo tiene paralelo con la superficialidad del pensamiento en el cual se fundaba” (4).

b) La segunda crítica se refiere más bien a la lógica de convivencia que Kant usa y que lo lleva, según Hegel, a una identidad totalmente vacía como base de la ética. En la crítica antes mencionada Hegel rechaza el punto de vista individualista del concepto de Kant. Ahora rechaza el idealismo de la ética kantiana. Al basar el deber en el respeto a la razón lo desvincula por completo de la realidad, lo cual no le ocurrió a Rousseau al expresar la voluntad general por ventajas mutuas. En Kant el principio de la no contradicción lógica no conecta el concepto ideal de la ética con el mundo de los intereses que rige.

“La afirmación de que no existe propiedad no contiene en sí una contradicción, como tampoco la otra de que éste o aquel pueblo determinado, familia, etc., no existe, o que en general no existen hombres. Si no obstante se establece o presupone por sí que existe propiedad y vida humana y que deben respetarse, entonces es una contradicción cometer un hurto o un homicidio; una contradicción sólo puede ocurrir con alguna cosa, es decir, con un contenido, el cual se asienta con anticipación como fundamento, como principio estable. En relación con tal principio, una acción sólo es concordante con él, o está en contradicción. Pero el deber, como identidad formal que debe querer sólo como tal y no a causa de un contenido, es precisamente exclusión de todo contenido y determinación” (5).

Resumiendo, la crítica de Hegel reprocha a Kant haber concebido al individuo como principalmente arbitrario, que sólo *a posteriori* limita su arbitrariedad en relación con la libertad arbitraria de los otros y que el concepto de no contradicción no llega a vincularse con el mundo real de los intereses del cual nace. En estas dos líneas Hegel desarrolla su concepto propio.

Desarrolla en dos planos el concepto de individuo: la libertad arbitraria del individuo es pura ilusión; no refleja la individualidad concreta. El individuo aislado no sabe lo que es y lo que quiere y no puede saberlo. Por lo tanto, la expresión arbitraria de la voluntad particular no tiene validez y constituye el plano del individuo ilusorio. Hegel explica esto del modo siguiente:

“La persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la Sociedad Civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente relacionada con la otra individualidad, de manera que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio (6).

El individuo llega a ser real sólo a través de la interacción con otros individuos y descubre su esencia en esta interacción. Existe con anterioridad a la relación social sólo como ilusión. Su libertad consiste en descubrir y encontrar su lugar dentro de esta interacción social y como tal es libertad que se realiza por la toma

de conciencia de su necesidad. Sabiéndose persona concreta el individuo es libre. Aquí hay un nuevo concepto que Hegel da al estado de naturaleza de la ideología liberal-iluminista. Para Hegel no es algo real lo que precede a la sociedad, sino un reflejo ilusorio porque el individuo no descubre de manera espontánea lo que es su necesidad; para encontrarse a sí mismo tiene que pasar siempre por la forma de la universalidad. El estado de la naturaleza sobre el cual actúa la Ley, para Hegel, es la apariencia de arbitrariedad ordenable sólo por el proceso de la mediación.

Esta mediación por la forma de la universalidad que convierte al individuo ilusorio en individuo concreto es realizada por la Ley o la Idea:

“La Idea, en su escisión, confiere a los momentos una existencia característica; a la particularidad, el derecho de desenvolverse en todas direcciones y a la universalidad, el derecho de mostrarse como sustancia y forma necesaria de la particularidad, así como de manifestarse, en cuanto potencia, por encima de ella y como su fin último” (7).

Encuentra expresadas las leyes de determinación en la teoría económica de Smith, Say y Ricardo (8). Por lo tanto, se basa totalmente en el pensamiento liberal de la economía que supone la mano invisible realizadora automática del equilibrio de las necesidades. Le interesa como próximo paso el análisis de los valores que rigen el ordenamiento de la Sociedad Civil, la Ley. Acepta el resultado de la teoría económica clásica e interpreta sus valores implícitos como el fin inmanente de la Sociedad Civil (9) o como su inmanencia ideal. La Sociedad Civil ordenándose según valores universalistas descubre su esencia en el trabajo, sujeto a esta mediación universal (10). Pero estos valores universales, fin inmanente del mundo del trabajo, son introducidos en la Sociedad Civil por la fuerza del Estado. La Ley, fin inmanente de la Sociedad Civil, se impone a la Sociedad Civil como fuerza y como poder.

“Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, por una parte, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; más, por otra parte, es su fin inmanente y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, quienes frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, derechos” (11).

Esta Ley también nace de una lógica de la convivencia y del principio de la no contradicción. Pero la aplicación de esta lógica tiene un sentido diferente de Kant. Parte de la Sociedad Civil, un mundo de intereses aparentemente contrarios, para ordenarlo según sus leyes de funcionamiento aplicando el principio de la universalidad. La Sociedad Civil encuentra sentido verdadero en cuanto llega a regirse por tales valores universalistas. Hegel, por lo tanto, reintroduce los valores del imperativo categórico como Ley interior de la

Sociedad Civil, impuesto y realizado por el Estado. Sometiéndose a esta ley el individuo encuentra su libertad concreta y su verdadero principio de subjetividad.

Antes de discutir los pasos a través de los cuales la Ley, fin inmanente de la Sociedad Civil se impone, es necesario ver la vinculación entre esta Ley y la propiedad. En último término, la mediación universalista que convierte al individuo ilusorio en individuo concreto es la propiedad. Por medio de la propiedad y sus mecanismos —investigados por la teoría económica— el individuo se realiza como libertad. “La persona, para existir como Idea, debe darse una esfera externa de libertad” (12). En la esfera de la Sociedad Civil la propiedad reconcilia a la persona con la Idea y vincula la voluntad particular con la generalidad.

“En relación con las cosas externas, lo racional es que yo posea propiedad; el lado de lo individual comprende los fines subjetivos, las necesidades de arbitrio, el talento, circunstancias externas, etc. De esto depende simplemente la posesión como tal. Pero este lado particular en la esfera de la personalidad abstracta no está todavía identificado con la libertad. Qué cosa y cuánto Yo poseo es, en consecuencia, una contingencia jurídica” (13).

La Ley cuya aceptación da libertad se convierte en propiedad.

“Pero el aspecto por el cual Yo como voluntad libre, estoy objetivamente en posesión de mí mismo y de esa manera, positivamente con voluntad real, constituye aquí lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad” (14).

Entonces, desaparece la anterioridad del individuo a la sociedad que domina la ideología liberal-iluminista denunciada por Hegel como pura ilusión. Se la reemplaza por la anterioridad de la Ley o de la Idea —concepto límite del funcionamiento de la Sociedad Civil— a los individuos ilusorios. Esta Ley entrega los mecanismos sociales que permiten al individuo ilusorio encontrar su libertad concreta. Su necesidad les da libertad (15).

“La Idea real, el Espíritu que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la Sociedad Civil como su fin para llegar a ser, partiendo de su idealidad, Espíritu infinito real por sí, asigna a esas esferas la materia de su infinita realidad: los individuos en cuanto multitud, de manera que esa asignación a lo individual se presenta intervenida por las circunstancias, por el arbitrio y por la selección particular de su determinación” (16).

Puede notarse que esta vuelta dada al pensamiento liberal-iluminista coloca a Hegel muy cerca del pensamiento neocapitalista anteriormente analizado. Es un paso parecido al que hace tanto la teoría económica moderna como la sociología estructural-funcional. En esta teoría, la Ley de Hegel aparece como modelo matemático del funcionamiento económico o como modelo sociológico de integración. Este concepto límite es anterior a las estructuras definitivas y a

los individuos. En los dos casos mencionados son concebidos también como individuos ilusorios en el sentido hegeliano.

La diferencia del análisis descansa más bien en que para Hegel el concepto límite —el fin inmanente de la Sociedad Civil— contiene una determinada institución: la propiedad privada. En los conceptos modernos hay más bien cierta conciencia de que el concepto límite es anti-institucional o, por lo menos, a-institucional, por lo que no se puede deducir de él alguna institucionalización dada de la sociedad. La selección del tipo de institucionalidad es, por lo tanto, un procedimiento irracional en la ideología neocapitalista; es la introducción arbitraria de un valor: el valor de la propiedad o de la iniciativa privada. Hegel comparte todavía el optimismo de la iluminación al deducir el concepto de propiedad del concepto límite mismo de la racionalidad económica. Sólo en este punto la ideología neocapitalista se distingue de su evaluación del concepto límite o, como Hegel lo llama, de la Idea o de la Ley.

2. Realización de la Ley por la negación de la negación

La realización de la Ley es el problema de la institucionalización. Pero es un problema especial porque la Ley se concibe como fin inmanente de las voluntades particulares en la Sociedad Civil. Este concepto presupone una contradicción básica entre la Ley como fin inmanente y las voluntades particulares arbitrarias. Entre las dos hay un choque y resulta que la Ley, inmanente a las voluntades particulares, se impone sólo por la fuerza. Frente a las voluntades particulares la Ley se vuelve exterioridad.

“Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas...” (17).

La Ley es exterior a las voluntades particulares y necesita para realizarse el Estado, en el cual el individuo se realiza como individualidad. Como presencia de la Ley el Estado se convierte en la realidad de la Idea, el medio de la libertad.

Para Hegel la realidad de la Idea no es cualquier Estado. Es el Estado que se rige según “leyes y normas racionales, es decir, universales. Esta idea es el ser eterno en sí y por sí necesario del espíritu” (18). Hegel concibe precisamente como principio de los Estados modernos el hecho

“...de permitir que se realice con extrema autonomía el fundamento de la subjetividad, de la particularidad personal y, a la vez, de retraer este fundamento a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él” (19).

El Estado, por lo tanto, no es simplemente “la verdad de” la Sociedad Civil. Como fin inmanente la Sociedad Civil es también la verdad del Estado. Hay una circularidad entre Sociedad Civil y Estado en la cual éste presenta en forma exterior una Ley que como inmanencia ideal procede de la Sociedad Civil. Pero como la Sociedad Civil se compone de intereses particulares arbitrarios, entre estos y la Ley hay contradicción. El Estado como fuerza exterior somete los intereses particulares y los racionaliza.

Hegel opone el concepto del Estado como presencia de la Idea, al concepto liberal del Contrato Social. El Contrato Social es más bien un consentimiento libre y expreso entre individuos sobre su forma de convivencia. El Estado es una realización lineal de esos intereses particulares a los cuales queda sometido (20). En el Contrato Social el Estado no es exterioridad de la Ley frente a la Sociedad Civil; es instrumento lineal de la Sociedad Civil. Según Hegel, eso le quita al Estado “su absoluta autoridad y majestad” (21).

Para Hegel el Estado no es realización lineal de la voluntad general sino poder que se impone. Su función es introducir la Ley en una realidad que no produce el orden espontáneamente. Volvemos con eso al análisis del sujeto ilusorio y arbitrario, a la necesidad de su racionalización mediante la Ley. El individuo espontáneo no produce la Ley, mientras que en el concepto liberal-iluminista la voluntad general es producto de individuos espontáneos que introducen la Ley a través de un acuerdo mutuo. En Hegel, por lo contrario, hay una multitud de individuos ilusorios cuya acción inmediata produce el desorden y va contra la Ley. Este desorden de individuos espontáneos demuestra que sólo por la autoridad y la fuerza se puede introducir el orden o la Ley como fin inmanente. La producción de la Ley abarca las siguientes etapas:

- 1) El desorden, producto de individuos ilusorios que no producen espontáneamente el orden o la Ley.
- 2) El desorden revela el fin inmanente de la interacción de los individuos ilusorios. Este fin inmanente nace como concepto límite o como racionalidad de la interacción, pero contradice la apariencia de los individuos ilusorios. Entre los dos hay una contradicción.
- 3) La Ley tiene que volver en forma de autoridad al plano de los individuos ilusorios para corregirlo y hacerse valer. El individuo ilusorio se convierte en libertad concreta, en individuo concreto.

Estos pasos describen la realización de la Ley a través de la negación de la negación. Es la dialéctica del crimen y castigo que Hegel describe en *La fenomenología del espíritu*.

“El crimen según su contenido tiene su reflexión en sí y su inversión en el castigo real; este es la reconciliación de la Ley con la realidad, que se ha contrapuesto al crimen. El castigo real, por fin, tiene su realidad inversa en sí, de tal manera que es una realización de la Ley por la cual la actividad que tiene

como castigo lo anula (*aufhebt*). Así que vuelve a ser una Ley activa, otra vez una Ley válida y tranquila y el movimiento de la individualidad en contra de la Ley y de la Ley en contra de la individualidad se ha apagado” (22).

La negación de la negación realiza el orden como reacción al desorden y la Ley como castigo del crimen. El orden es producto del desorden y el equilibrio producto del desequilibrio. Si bien el Estado es presencia de la Ley, lo es como exterioridad y como reacción a relaciones que espontáneamente no producen la Ley. Con eso Hegel describió un proceso de producción de la Ley que permitió a Marx un nuevo concepto de análisis del Estado y de las instituciones. Su inversión de Hegel, por lo tanto, parte de este análisis de la negación de la negación y su reformulación en una base radicalmente distinta. Marx mantiene la estructura del pensamiento hegeliano pero la llena con contenidos radicalmente diferentes.

3. El concepto de la Idea

Para entender bien esta inversión podemos analizar cómo se transforma la idea hegeliana en el pensamiento de Marx.

Como ya vimos, para Hegel la Idea ha llegado a realizarse en la sociedad sólo como principio de los Estados modernos. En cuanto la Idea se reveló como subjetividad, surgió la sociedad moderna y nació la posibilidad de una libertad concreta. Todos estos análisis de la *Filosofía del derecho* se refieren a los Estados modernos que Hegel pudo observar en su momento histórico. Pero no se refiere a la historia anterior. Ve a ésta como un continuo progreso a través de etapas históricas diversas hasta la revelación de la Idea. En esas etapas anteriores la Idea también está presente pero no como subjetividad y, por lo tanto, no como esencia revelada. En esas etapas la Idea se desarrolla en distintas formas de su propia enajenación. Está presente, pero en forma enajenada y, en consecuencia, hay un progreso hacia la sociedad moderna donde la verdadera esencia de la Idea se presenta como subjetividad. La historia termina o, más bien, cambia su sentido. De ahora en adelante sólo puede ser una representación siempre nueva de la subjetividad: la Idea está ya en sí y sus movimientos no pueden significar etapas nuevas en el mismo sentido de la historia anterior, en la cual se presenta sólo en su forma enajenada.

Ya en Hegel existe una conexión entre el desarrollo de la Idea y la relación de dominio en la sociedad. Al comienzo del análisis de la Idea en sus etapas, en *La fenomenología del espíritu*, Hegel expone el análisis de la dialéctica amo-siervo que forma el trasfondo de todas las etapas del desarrollo de la Idea en su enajenación. Sin embargo, el análisis termina en la igualdad de la Sociedad Civil cuando la Idea se revela como subjetividad. Como subjetividad, la Idea pierde su enajenación y la dialéctica amo-siervo se disuelve en la interacción de sujetos iguales frente a la Ley. Hegel sigue con eso la visión iluminista que considera

toda sociedad pre burguesa como sociedad de coacción y producto de la ley del más fuerte. Pero procede a historizar esta visión al interpretar toda sociedad pre burguesa como etapa preparatoria de la sociedad basada en el principio de la subjetividad. El principio de la subjetividad de toda la historia en todas sus etapas.

La Idea expresada como subjetividad pierde su carácter enajenado en cuanto Idea. Pero sigue siendo, en relación con la sociedad, un concepto límite que se realiza a través de la negación de la negación y que, por lo tanto, deja al individuo en situación de sometido y dominado. Si bien los individuos son iguales frente a la Ley, ésta sigue siendo exterior frente a ellos que son “material” de realización de la Idea. Este punto lo ataca Marx. Invierte a Hegel, le reprocha haber considerado el motor de la historia simplemente en sus movimientos ideológicos sin darse cuenta de que los movimientos ideológicos en realidad no son más que reflexiones de hombres históricos sobre su propia realidad. En consecuencia, la historia verdadera no puede ser la historia de las ideologías, sino sólo la historia de las relaciones sociales dentro de las cuales los hombres se organizan y producen sus ideas.

Marx insiste en que las ideas de cada época son las ideas de las clases dominantes de ese período, en que los valores defendidos son valores constitutivos de relaciones sociales de producción de tipo clasista. No niega que pueda escribirse la historia como desarrollo de las ideas o de la Idea, pero aclara que un concepto histórico de este tipo no podrá llegar más allá de la sociedad capitalista como su expresión máxima porque la Idea de esta sociedad lleva a la abstracción más alta posible (23). La Idea en su última expresión de subjetividad es la confirmación última de la enajenación humana, sin poder concebir la liberación del hombre de la enajenación de las estructuras mismas...

“...porque la concepción es formal y abstracta, la anulación de la enajenación se convierte en una confirmación de la enajenación” (24). “El hombre y la naturaleza real se convierten en simples predicados, en símbolos de este hombre y esta naturaleza irreales ocultos. Sujeto y predicado se relacionan, pues, inversamente entre sí...” (25).

En el mismo sentido Marx critica el concepto de la negación de la negación en Hegel.

“En Hegel, pues, la negación de la negación no es la confirmación del ser verdadero mediante la negación del ser ilusorio. Es la confirmación del ser ilusorio, del ser autoenajenado en su negación; o la negación de este ser ilusorio como ser objetivo que existe fuera del hombre e independiente de éste y de su transformación en sujeto... Así, por ejemplo, en *Filosofía del derecho* de Hegel, el derecho privado superado equivale a la moral, la moral superada equivale a la familia, la familia superada equivale a la Sociedad Civil, la Sociedad Civil superada equivale al Estado y el Estado superado equivale a la historia

universal. Pero en la realidad el derecho privado, la moral, la familia, la Sociedad Civil, el Estado, etc., se conservan; sólo se han convertido en momentos, modos de existencia del hombre que no tienen validez aislados, sino que se disuelven y engendran recíprocamente entre sí... en su existencia real esta naturaleza en movimiento está oculta. Se revela sólo en el pensamiento, en la filosofía” (26).

La conversión del ser ilusorio en libertad concreta como la enfoca Hegel, para Marx no es más que la introducción de otro individuo ilusorio, ahora integrado en la estructura enajenada. La negación de la negación de Hegel es sólo confirmación de este nuevo carácter ilusorio del sujeto; no concibe la libertad verdadera que sería precisamente la destrucción de este mecanismo de la negación de la negación, de la realización del orden por el desorden y del equilibrio por el desequilibrio. Esto último sería la praxis que destruye la estructura donde la Ley se realiza por la negación de la negación y es reemplazada por relaciones humanas directas donde la Ley deja de enfrentarse a una realidad rebelde. Así desaparece el sometimiento del individuo a los mecanismos a través de los cuales la Ley lo sojuzga. Marx reprocha a Hegel no haber concebido esta praxis y, por lo tanto, no haber concebido el trabajo sino en forma mental abstracta.

“Por el momento haremos estas consideraciones preliminares: el punto de vista de Hegel es el de la economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, la esencia del hombre que se autoconfirma; observa sólo el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El trabajo como lo entiende y reconoce Hegel es trabajo mental abstracto” (27).

El trabajo de Hegel es mental abstracto porque lo concibe en los mismos términos de la economía política moderna. Esta vinculación parece extraña y sólo es explicable si Marx contrapone el trabajo mental abstracto a la praxis, que es destrucción de los mecanismos de la negación de la negación.

Esta praxis es el punto de partida de la inversión marxista de Hegel. La Ley hegeliana que define el Estado como presencia de la Idea se convierte en relaciones sociales de producción capitalistas. Estas relaciones sociales instalan a la clase capitalista como clase dominante hacia la cual en realidad el Estado moderno capitalista está orientado.

El individuo ilusorio sometido a la Ley se convierte en clase dominada, en proletariado. La negación de la negación se transforma en el concepto del equilibrio por el desequilibrio del mercado capitalista donde la crisis económica es la manera de imponerse el equilibrio. La Ley, como representación de valores que instalan a la clase capitalista como dominante, se convierte en la máxima expresión de la enajenación humana. A esto Marx contrapone la verdadera negación de la negación que llega a ser la negación de toda esta estructura enajenada para reemplazarla por nuevas relaciones sociales en las cuales el

equilibrio se realiza por el equilibrio, donde el individuo ilusorio se convierte en individuo concreto por la regulación libre y espontáneamente organizada de las relaciones entre producción y consumo: la democracia directa en el orden económico.

Esta inversión de Hegel supone un concepto de la praxis que trasciende la estructura a pesar de que se basa en el mismo análisis de la estructura. De hecho, convierte el concepto límite del análisis estructural en herramienta de crítica para juzgar la propia estructura. Eso significa la conversión de dos conceptos centrales de Hegel: la propiedad y el Estado. En Hegel como en la ideología liberal-iluminista ambos representan el concepto límite; en Marx se convierten en fenómenos de la realización del concepto límite a través de una negación de la negación. En Hegel y en el liberal-iluminismo representan la libertad; en Marx, la falta de libertad, la explotación del hombre, la enajenación. Son fetiches. Su esencia no es realizar el equilibrio sino la represión del desequilibrio espontáneo. Hay que abolirlos y reemplazarlos por relaciones humanas dentro de las cuales la espontaneidad se enfrenta con una sociedad tan altamente transparente que voluntariamente puede el ser humano realizarse como persona concreta.

1 Rousseau, *op. cit.*, pág. 80.

2 Hegel Guillermo Federico: *Filosofía del derecho*. Buenos Aires, 1955, § 258.

3 *Idem.*

4 *Ibid.*, § 29.

5 *Ibid.*, § 135.

6 *Ibid.*, § 182.

7 *Ibid.*, § 184.

8 *Ibid.*, § 189.

9 *Ibid.*, § 261.

10 *Ibid.*, § 189.

11 *Ibid.*, § 261.

12 *Ibid.*, § 41.

13 *Ibid.*, § 49.

14 *Ibid.*, § 45.

15 *Ibid.*, § 262.

16 *Ibid.*, § 185.

17 *Ibid.*, § 261.

18 *Ibid.*, § 58.

19 *Ibid.*, § 260.

20 *Ibid.*, § 258.

21 *Idem.*

22 Hegel, Guillermo Federico: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo, 1952, págs. 123-124. (Trad. del autor de la edición alemana).

23 Marx, Karl: *Die Deutsche Ideologie*. Berlín, 1953, pág. 45 (Edición alemana).

24 Marx, Karl: *Manuscritos económico-filosóficos*. En: Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. México, 1964, pág. 195.

25 Marx, Karl: *Manuscritos. Op. cit.*, pág. 196.

26 *Ibid.*, págs. 192-193.

27 *Ibid.*, pág. 192.

Capítulo III

El marxismo original

Para empezar, podemos citar una definición de economía según Marx, que se asemeja mucho a la definición del Estado citada por Hegel.

“Si es claro que la producción ofrece exteriormente el objeto del consumo, también lo es que el consumo ofrece idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como instinto o como fin” (1).

Marx usa aquí términos que Hegel emplea cuando dice que “...el Estado es necesidad exterior y poder superior” de la Sociedad Civil “pero por otra parte es fin inmanente...” de ella. Pero Marx ha reemplazado en esta definición la relación Sociedad Civil-Estado por la relación producción-consumo. Es evidente que Marx da este paso conscientemente. Ya en su crítica de *Filosofía del derecho* de Hegel, había comentado extensamente el párrafo referido sin llegar todavía a este reemplazo por la dialéctica consumo-producción. Sin embargo, la semejanza nos indica que Marx usa conscientemente términos similares cuando escribe su *Introducción a la crítica de la economía política*.

En realidad, toda la inversión del pensamiento hegeliano puede entenderse partiendo de este reemplazo de conceptos. En último término, se trata de un cambio total del concepto de la sociedad y del desequilibrio correspondiente. En la ideología liberal-iluminista, como también en Hegel, el equilibrio se logra por la institucionalización de ciertos valores en la sociedad. Esencialmente la sociedad se constituye por la institucionalización de estos valores. Lo que distingue al pensamiento hegeliano de la ideología liberal-iluminista es más bien la manera cómo se determinan los valores correspondientes y la forma de institucionalizarlos. En el pensamiento liberal-iluminista los valores se desprenden de las ventajas mutuas de los individuos en interrelación, mientras que en Hegel se dan como un concepto límite abstraído también de los individuos en interacción, pero expresado en una especie de lógica inherente de una realidad no consistente como tal a la cual esos valores del conector límite vuelven por un proceso de la negación de la negación. En los dos casos los valores resultantes, naturalmente valores universalistas, son el vehículo mediante el cual el equilibrio de la sociedad se realiza. Esos valores son la voluntad general del pensamiento liberal-iluminista y la idea de Hegel.

Marx critica duramente este concepto en todas sus formas. Para Marx el verdadero equilibrio, detrás del equilibrio de los valores, es un equilibrio de la vida material de los hombres. Los valores universalistas que él critica son formales. Lo decisivo para Marx es el contenido material. La interiorización de los valores universalistas no asegura de ninguna manera un equilibrio del contenido material al cual se aplican. Los valores universalistas no son más que normas para actuar materialmente, para vivir una vida concreta. Son limitaciones

y canalizaciones de esta vida concreta pero no la reemplazan, y si se abstrae de esta canalización de la vida concreta por los valores se llega a un problema totalmente nuevo, al problema de la reproducción material de la vida. Los hombres actúan hacia el mundo en producción y consumo y los valores no son más que canalizaciones de este contenido material y verdadero de producir y consumir (2).

Hasta aquí, Marx todavía mantiene posiciones compatibles con conceptos tan tradicionales como la ética aristotélica y tomista (el hombre como un ser social). También la ideología liberal-iluminista sabe que los valores son conceptos de canalización de la vida material de los hombres. Da el paso decisivo cuando destaca que los problemas de la vida material de los hombres no se solucionan por la canalización normativa de valores éticos; descubre que esta vida material está dominada por leyes específicas que influyen sobre el carácter de las normas. Encuentra la base de estos problemas especiales en la división de trabajo dentro de la cual opera la vida material. Un equilibrio de valores no supone equilibrio en la vida material de los hombres y la introducción continua de nuevos valores no puede asegurarlo tampoco. Los valores sociales sólo determinan las instituciones dentro de las cuales se realiza la vida material de los hombres; no influyen las leyes interiores que dirigen el equilibrio material de la división del trabajo. Los valores sólo condicionan las relaciones sociales de la producción, pero no determinan la producción. La producción en su relación con el consumo se rige por leyes propias que en última instancia determinan la supervivencia de los valores que constituyen las relaciones sociales de producción. El marco de libertad en la selección de los valores y, por consiguiente, de las relaciones de producción hay que buscarlo en las leyes internas que rigen la producción. Pero la producción tiene su fin ideal en el consumo y no en los valores y, por lo tanto, la dialéctica producción-consumo se impone a la dialéctica valores-contenido material de la vida (3).

Este paso todavía no lleva a Marx a una confrontación total con la ideología liberal-iluminista. Esto sucede cuando insiste en que la relación producción-consumo se rebela contra cualquier sistema de valores que se independice de ella. Sólo —esa es la tesis de Marx— si los valores se insertan en esta dependencia y se integran en la regulación consciente de la relación producción-consumo, la sociedad toma conciencia de sí misma. Marx habla en este caso de la producción de las mismas relaciones de producción, su definición última de la sociedad comunista (4).

Entonces, un sistema de valores que exista independientemente de la dialéctica producción-consumo sólo puede tener una coincidencia temporal con las necesidades de la dialéctica producción-consumo. Desarrollándose ésta, el sistema de valores y las relaciones sociales de producción implícitas tarde o temprano caducan. Además, la solución de esta contradicción a través de la coordinación de la división del trabajo origina necesariamente un sistema monetario y de propiedad privada: en último término una dicotomía de clases. En

otras palabras, al carecer de una coordinación consciente de la división del trabajo, la sociedad cae en manos de grupos minoritarios con poder decisivo sobre los medios de producción, que por lo común se usa como poder de explotación. En conjunto estos grupos constituyen la clase dominante de una sociedad, producto directo del sistema de valores: éste origina las relaciones sociales de producción. Esta clase dominante está sustentada por el sistema de valores dominantes de la sociedad y por los mecanismos de control social. Expresión máxima de esta posición de la clase dominante es el Estado que puede usar la fuerza para asegurar la estabilidad del sistema de valores existente. Este Estado, por su parte, depende de la clase dominante porque la coordinación consumo-producción es condición básica para la supervivencia del sistema de valores integrado por él.

Este esquema de Marx contrapone al equilibrio de valores y a los mecanismos que lo aseguran otro tipo de equilibrio: el equilibrio material consumo-producción, verdadera estructura de la sociedad. Al primer tipo de equilibrio que hoy domina toda la ciencia sociológica lo denominaríamos equilibrio unidimensional; al segundo tipo, equilibrio bidimensional.

El equilibrio bidimensional nace de la coordinación de la división del trabajo social; constituye, al mismo tiempo, el objeto científico de la teoría económica y el esqueleto de una teoría de toda la sociedad. Para argumentar su tesis, Marx tuvo que analizar estos dos planos. Por una parte, seguir los pasos de la teoría económica para demostrar que la coordinación de la división del trabajo, bajo un régimen de propiedad privada, lleva continuamente a desequilibrios, destruye así las relaciones sociales y el sistema de valores que sustentan este modo de producción. Por otra parte, demostrar los vínculos de la tarea de coordinar la división del trabajo con el surgimiento de la clase dominante y de sistemas de valores con sus relaciones sociales de producción implícitas. Tenemos que seguir, entonces, el análisis de Marx en estos dos planos. Trataremos primero la teoría de la plusvalía y después su teoría de las clases.

1. La teoría de la plusvalía

En la teoría de la plusvalía, Marx quiere demostrar que el equilibrio de la división del trabajo social es un problema realmente distinto de la institucionalización de los valores universalistas de la sociedad capitalista. La teoría liberal tenía ahí claramente su punto débil. Para concebir un equilibrio unidimensional tenía que demostrar que el equilibrio de la división del trabajo es un resultado automático de la interiorización de los valores universalistas de la sociedad capitalista. Solucionó este problema con la tesis de la mano invisible que asegura una tendencia automática al equilibrio económico, asimilando la integración de la sociedad al problema unidimensional de la integración de valores. Con una insistencia casi sectaria la ideología liberal afirma esta tesis fundamental suya; sólo a partir de la teoría keynesiana de los años treinta comenzó la disolución de

este concepto dogmático. Pero la sociología dominante —la estructural funcionalista— sigue en este punto clave a la posición liberal-iluminista. Por ejemplo, Parsons dice:

“Un equilibrio estable de una organización competitiva pura, es completamente concebible, como lo ha demostrado la teoría económica” (5).

Como vimos en el primer capítulo, hasta la teoría económica neoliberal ha demostrado lo contrario. Según Marx, la tesis citada de Parsons toca precisamente la médula de todo este sistema de pensamiento. Si esta posición es equivocada, el concepto de equilibrio que desarrolla esta sociología es sólo la apariencia de una estructura oculta: la estructura de la división del trabajo y de la dialéctica producción-consumo. Esta estructura perdería su carácter de subsistema del sistema social para convertirse en el esqueleto de la sociedad misma.

Retomando el problema, Marx parte del análisis de la mercancía. La encuentra directamente vinculada con la propiedad privada y la división del trabajo. El producto se vuelve mercancía porque se produce en un sistema de división de trabajo social, acompañado de la propiedad privada de los medios de producción. En la base de la mercancía está la división del trabajo, vínculo real entre los hombres, que es ordenada por la forma de apropiación de los productos. La forma de apropiación, la propiedad, refleja siempre los valores de la sociedad y de la división misma del trabajo, vínculo real entre los hombres. Marx reemplaza el estado de la naturaleza de individuos aislados de la ideología liberal-iluminista por las fuerzas productivas de la sociedad, comunidad básica de individuos vinculados por la división del trabajo.

“Se muestra, por lo tanto, ya de antemano que hay una vinculación materialista entre los hombres que está condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan antigua como el hombre mismo; una relación que siempre se da en nuevas formas y que presenta, por lo tanto, también a la historia sin existir ninguna insensatez política y religiosa que una a los hombres especialmente” (6).

Los valores no integran la sociedad; la relación establecida por la división del trabajo condiciona la cohesión que a su vez está canalizada e influida por los valores. Esta división del trabajo tiene especial interés en Marx. En *La ideología alemana* distingue dos tipos que definen la distinción entre las sociedades de clase y la sociedad comunista. Según eso, la división del trabajo puede ser natural o voluntaria; la división de trabajo natural se traduce necesariamente en propiedad privada. “Además la división del trabajo y la propiedad privada son expresiones idénticas...” (7). Le interesa demostrar que la división del trabajo natural —que muchas veces denomina simplemente división del trabajo— produce una situación básica de desequilibrio económico y convierte la sociedad en sociedad de clases.

Según esta división del trabajo, el producto puede consumirse sólo a través de un proceso de intercambio que pasa por distintas etapas. Marx las desarrolla en su análisis del valor de intercambio. Los productos de la división del trabajo tienen que recibir un valor, distinto de su valor de uso, para poder intercambiarse en la sociedad. El valor de uso se refiere simplemente a la relación del producto con alguna necesidad humana que satisface; el valor de cambio más bien se refiere a la coordinación formal entre productores y consumidores. El productor como individuo o grupo no sabe en concreto quien consumirá sus productos y en que proporción los necesitará; a su vez, el consumidor no sabe quién produce para sus necesidades y, por lo tanto, no puede influir en las proporciones en las cuales el productor produce. El productor sabe que tiene que producir y que hay posibilidad de que haya necesidad para su producto; el consumidor siente necesidades y sabe que en alguna parte se está produciendo para ellas. No existe enlace directo entre ellos. Tanto el producto como la necesidad se expresan en otro plano que no es el de la producción ni el del consumo: es el plano del intercambio. En este plano, el productor es a la vez consumidor y el consumidor a la vez productor, pero el intercambio se transforma en un mecanismo anónimo dentro del cual todos los productos reciben un valor relativo. En una primera fase, este valor se expresa simplemente a través del tiempo-trabajo de cada producto. Pero el trabajo ya no vale como el trabajo concreto del productor, sino que se convierte en un trabajo abstracto, en último término, en una pura medida de tiempo. Si en el plano de la producción el trabajo del sastre es diferente del trabajo del albañil, en el plano del intercambio ambos reciben una expresión equivalente, el tiempo del trabajo, que supone una visión del trabajo como trabajo abstracto.

El intercambio sobre la base del trabajo abstracto genera un desdoblamiento del producto del trabajo. El trabajo concreto se revela como una forma del abstracto; este convierte el producto en mercancía porque los productos concretos —el valor de uso— se intercambian en un esquema de división del trabajo y de propiedad privada. La transformación del producto en mercancía se efectúa a través del precio en el mercado; convierte lo básico —el valor de uso y el trabajo concreto— en su contrario: la mercancía que se intercambia por otras mercancías. Resultado de esta inversión: la expresión del producto como mercancía adquiere una importancia mucho mayor que la expresión del producto en su forma concreta. La razón para ello es que el trabajo concreto afirma su valor no en su producto concreto, sino en la posibilidad de intercambiarse con otras mercancías. Lo que en el plano de la producción real es lo primero —el producto— se convierte en lo secundario, y lo secundario —el intercambio— en este mundo invertido es lo primero. El trabajo, por lo tanto, no se rige por las leyes propias del trabajo concreto. La esfera del intercambio se impone al trabajo concreto como un poder ajeno frente a él; para cada unidad de trabajo se impone con fuerza propia y con leyes objetivas ajenas al productor y que lo enajenan.

Marx sigue los pasos de este mundo del intercambio por diversas etapas. Trata de demostrar que el intercambio expresa una mercancía sólo en relación con otra mercancía. Por esto del valor de intercambio en ningún caso se puede desprender una norma para establecer el equilibrio efectivo de los productos de la división del trabajo. Los pasos decisivos son los siguientes: expresión del valor de una mercancía en relación con otra; expresión de muchas mercancías en una mercancía base común de la valorización; conversión de esta base común de la valorización en dinero, conversión del intercambio sobre la base del dinero en intercambio capitalista. Estas etapas se reducen a dos: el intercambio simple y el intercambio capitalista. El primero, intercambio que corresponde a un modelo de la reproducción simple, sigue la fórmula mercancía-dinero-mercancía. Aquí las mercancías se cambian según sus valores sin interferencia de una plusvalía. Lo contraponen al intercambio capitalista que se rige por la fórmula dinero-mercancía-más dinero. En este intercambio es típico el surgimiento de una plusvalía por parte del propietario. La propiedad se ha convertido en capital. Marx define capital como dinero que produce más dinero. Este tipo de intercambio está vinculado con el esquema de la reproducción ampliada y Marx insiste en que la sociedad capitalista no es imaginable sin un constante crecimiento de las fuerzas productivas en escala cada vez mayor. Divide la plusvalía en dos grupos: la plusvalía absoluta que se debe a un pago del trabajo inferior al producto de valor; la plusvalía relativa debida al progreso técnico que permite sacar de trabajos igualmente pagados una plusvalía diferente según las distintas técnicas aplicadas.

Vale la pena destacar que después de Marx, Schumpeter aplicó los principios básicos de este análisis; rechaza llamar capital a los medios de producción del circuito simple y también define el capital como dinero que produce más dinero. Schumpeter se basa en la distinción marxiana entre plusvalía absoluta y plusvalía relativa; denomina a la primera renta de monopolio y a la segunda, interés dinámico.

Para entender mejor el enfoque de la mercancía que Marx aplica, hay que tener en cuenta la vinculación con su teoría de las etapas históricas. Las etapas del análisis de la mercancía describen más bien una generación lógica que etapas históricas del capitalismo. Pero tampoco están desvinculadas de las etapas históricas de la sociedad de clases en general. Así, por ejemplo, es evidente que vincula las etapas del análisis de la mercancía, hasta el análisis del circuito simple de dinero, con las etapas históricas precapitalistas. Pero no define las etapas históricas precapitalistas. La sociedad capitalista para él es la primera sociedad totalmente regida por el intercambio de mercancías. Esto significa un salto cualitativo que transforma el intercambio simple en intercambio capitalista con reproducción ampliada. Las sociedades precapitalistas más bien se rigen por modos de producción en los cuales el plus producto no es resultado del intercambio entre trabajo asalariado y capital. El intercambio de mercancías en estas sociedades precapitalistas no produce plusvalía —por lo menos en forma típica— sino que es un fenómeno al margen de los grandes poderes sociales. El

excedente se obtiene más bien en forma directa y no disfrazada. El esclavo de la sociedad esclavista es simplemente esclavo; su dependencia y su explotación son manifiestas. Es igual lo que ocurre con el siervo de la sociedad feudal: trabaja tantos días para el señor y tiene el resto para sí. También en este caso, el trabajo para otro es manifiesto. Hay explotación y nadie niega su existencia. Las ideologías correspondientes son ideologías de la desigualdad. Así Marx cita, por ejemplo, a Aristóteles, quien declara que algunos hombres están destinados por nacimiento a ser esclavos y otros a ser libres. Lo mismo se podría citar para las sociedades feudales que reducen esta desigualdad de hecho a una desigualdad de derecho.

Para Marx, esclavitud y servidumbre feudal son expresiones de sociedades con una división del trabajo muy desarrollada. Interpretando los resultados de la ciencia etnológica de su tiempo, Marx habla de una sociedad anterior a éstas en la cual la división del trabajo está tan poco desarrollada que cada individuo o grupo familiar sólo produce para su propia subsistencia. Dada una situación tal, no puede existir explotación institucionalizada en el sistema social. Marx denomina a esta sociedad comunismo primitivo. No hay explotación, pero no como resultado de una actuación consciente del hombre sobre las estructuras sociales, sino más bien por su cercanía al estado animal. Un plus producto social supone que el nivel de las fuerzas productivas haya sobrepasado la mera producción de subsistencia de manera que sistemáticamente se pueda quitar al productor una parte de la producción sin destruir la fuente misma de este excedente. Si no, sólo hay robo que condena al productor a la muerte.

Al surgir la sociedad que permite un excedente económico sistemático nacen las divisiones sociales. La principal es la división de clases que permite a un grupo social liberarse del trabajo manual concreto para efectuar las tareas de administración del trabajo y de dirección de los asuntos políticos. Antes cada uno tenía que participar en todo el que hacer productivo; ahora se reparten las funciones. Paralela a esta división surge la diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual con el consiguiente surgimiento de las culturas correspondientes. A la vez, aparece una división de trabajo sobre la base de la propiedad privada que desarrolla las distintas formas del intercambio mercantil. Pasando por diferentes etapas, este intercambio mercantil parte de una situación totalmente marginal y llega a formas ya muy desarrolladas del intercambio en dinero sobre la base del circuito de reproducción simple. Este tipo de sociedad, en su máximo desarrollo posible dentro de las estructuras dadas, produce un cambio decisivo gracias al cual el intercambio mercantil se convierte en modo de producción dominante; destruye a la vez la sociedad precapitalista de la explotación directa y la sociedad mercantil artesanal del círculo de reproducción simple. Nace así el capitalismo que reemplaza la reproducción simple por la reproducción ampliada y el intercambio mercancía-dinero-mercancía por el intercambio dinero-mercancía-más dinero.

No por eso desaparece la explotación ni la división del trabajo de las sociedades anteriores, pero sí cambia su apariencia. Antes, el principio de la mercancía se aplicaba sólo al producto del trabajo sin implicar los propios factores de producción: el trabajo, la tierra y los medios de producción. Ahora los mismos factores de producción se transforman en mercancía y la plusvalía (forma capitalista del plus trabajo) se convierte en el pago de un factor de producción. Al parecer, desaparece la explotación y se reemplaza por el intercambio mediante los precios del mercado. Pero esto es apariencia, detrás de la cual Marx descubre una estructura real, donde la propiedad del capital se presenta con identidad propia, mistificada, que exige su participación en el producto. La tierra y la máquina como factores de producción exigen un pago y como no pueden recibir este pago directamente, lo recibe en lugar de ellos su dueño. Según Marx, esa es la ley de la sociedad capitalista que convierte todo en mercancía que se compra y se vende. Soluciona la aparente contradicción entre la teoría del valor-trabajo y el pago de los factores según sus precios de mercado, mediante la tesis de que el pago de los otros factores se efectúa a partir de un residuo entre el valor-trabajo del producto y el valor de mercado del trabajo que lo crea. El trabajo, que en última instancia determina el precio, no es pagado según lo que produce, sino según lo que vale en el mercado de trabajo.

El tránsito del círculo simple de mercancías al círculo ampliado capitalista hace surgir nuevas relaciones. En el círculo simple el trabajador lleva la mercancía al mercado según su valor de cambio y recibe el valor de cambio por su esfuerzo de producción. En la sociedad capitalista, la mercancía se lleva también al mercado y se paga según el esfuerzo de producción, pero el trabajador ya no recibe este valor como compensación de su esfuerzo. El mismo se convierte en mercancía y como tal vale tanto como el valor de mercado de los medios necesarios para su subsistencia.

Este análisis de la plusvalía y de la conversión de los factores de producción en mercancía permite a Marx determinar algunos marcos de variación del ingreso de los factores. Su interpretación del salario, un precio de mercado determinado por el valor de los medios de subsistencia, le permite definir el límite inferior del salario. Para existir, el sistema tiene que pagar por lo menos este salario. Por otra parte, le permite determinar la ganancia del capital y la tasa de interés de manera diferente a las teorías burguesas de su tiempo. La máxima ganancia es la diferencia entre el producto de valor de la mercancía (capital variable más plusvalía) y el salario de subsistencia. Por lo tanto, la rentabilidad del capital no puede ser resultado de la escasez del capital en el mercado que tenga el interés como su precio. Es a la inversa, la tasa de la plusvalía determina la rentabilidad del capital y no tiene nada que ver con la escasez de los capitales. El interés como precio de la escasez es sólo un reparto de la plusvalía entre los diferentes grupos capitalistas, o sea los industriales y bancarios. Lo básico, por tanto, es la tasa de la plusvalía; lo secundario, la rentabilidad del capital y el interés pagado. La teoría económica burguesa nunca tomó en cuenta esta crítica; tampoco la ha

podido refutar. No hay duda de que Marx en este punto logra destruir toda teoría de capital del tipo dominante en la teoría económica burguesa hasta hoy.

La rentabilidad del capital es un residuo en manos de la clase capitalista; resultado del pago del trabajo por un salario orientado en el valor de la subsistencia del trabajador, en vez de basarse en el producto de valor de la mercancía. Este residuo como forma de pago al factor capital es pura apariencia y demuestra solo la inversión del mundo lograda por la estructura capitalista. Marx no niega que la clase capitalista cumpla una función; niega solamente que la renta pagada al capital obedezca a la productividad del capital, la abstinencia o la espera del capitalista, etc. Según Marx, se paga porque una estructura basada en la propiedad privada tiene el poder para exigirla. El argumento marxista es estructural, a diferencia de las argumentaciones de la teoría burguesa que son moralistas, valorativas, motivacionales e ideológicas. Según Marx, la estructura capitalista permite esta rentabilidad del capital con justificación moral o sin ella.

Marx analiza la función de esta estructura capitalista: la coordinación de la división social del trabajo de una sociedad carente de planificación consciente. El capital, sobre la base de la propiedad privada, lleva a cabo esta coordinación, pero la realiza infructuosamente. Cada capitalista representa una unidad productora de la división del trabajo social de una economía. En tal situación, no puede prever si la producción hecha por él se ubica dentro del equilibrio entre la división social del trabajo y el conjunto de las necesidades de la sociedad. Marx parte del hecho de que entre la organización de los factores de producción y todas las demandas de una economía existe siempre un equilibrio objetivamente exigido. La coordinación de la división del trabajo social tiene que ubicarse en este equilibrio ideal; pero, dada la forma capitalista de la producción, el productor particular no puede anticipar con la suficiente seguridad la parte que le compete producir. El produce, pero sólo después de la producción sabrá si ha acertado el equilibrio o no; lo sabe a través del mecanismo de intercambio y su producto tiene que dar un salto mortal totalmente arriesgado. Si el mercado lo rechaza, el productor se dará cuenta de que al menos una parte de su producción no tenía valor. Así sigue sucesivamente los dictámenes del mercado, sin la menor tendencia de acercarse al equilibrio. Hay un vaivén continuo de quiebras y gratificaciones donde el mercado desempeña un papel comparable a las leyes de la naturaleza. El productor está sujeto a estas leyes igual que a las de la gravedad. Su propio producto en la forma invertida de la mercancía lo domina.

Nuevamente Marx distingue, en relación con esta división del trabajo de la sociedad capitalista, dos tipos: la división del trabajo en el interior de las empresas que es planificada y a priori; y la división del trabajo mediada por el mercado que es a posteriori, totalmente distinta.

“La regla a la cual se sigue dentro de la empresa a priori en el curso de la división del trabajo, se realiza en la división del trabajo en el interior de la

sociedad sólo a posteriori como una necesidad de la naturaleza que somete a los productores de mercancías por su arbitrariedad irregular y que se nota únicamente en el cambio del barómetro de los precios del mercado” (8).

Marx no niega que la economía capitalista lleve al equilibrio; niega que este se establezca a priori o simultáneamente: se realiza a posteriori y sucesivamente. En este sentido Marx dice que el equilibrio de la economía capitalista es el producto de su desequilibrio.

“En todo caso el equilibrio resultaría por la paralización o hasta la extinción de capital en un grado más o menos grande” (9).

El desequilibrio, por tanto, es algo objetivo. El equilibrio ideal de la división del trabajo no acertado por el mecanismo del mercado revela y produce las crisis. La crisis es una forma de orientarse hacia el equilibrio. Pero es la forma invertida, enajenada y negativa del mercado capitalista para llegar a su equilibrio. En este punto vemos otra vez la cercanía de Marx a Hegel. El equilibrio ideal se impone no linealmente sino por una negación de la negación. El equilibrio ideal, negado por la estructura capitalista del mercado, niega esta negación por la crisis y de esta manera se impone. Se trata de un fenómeno análogo a la inversión del mundo en la cual la ley se realiza por la dialéctica de crimen y castigo.

En esta interpretación, la división del trabajo social, las necesidades y demandas concretas forman una estructura detrás de la apariencia de los mercados capitalistas. Su equilibrio es objetivo y preestablecido en un sentido ideal, y de una manera u otra debe respetarse. Se lo respeta por su aceptación consciente mediante la planificación de la sociedad o por el sufrimiento de la crisis. Pero siempre esta totalidad preestablecida —las fuerzas productivas— tiene la última palabra. Su equilibrio objetivo es la ley objetiva de la sociedad y es la totalidad que la domina. Marx no vacila en llamar a esta totalidad el fenómeno verdadero que la filosofía anterior menciona en términos de la idea, etc.

“Esta suma de medios de producción, capitales y modos de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentra como algo dado es la base real de lo que se han representado los filósofos como substancia y esencia del hombre, lo que han apoteotizado y contra lo cual han luchado. Es la base real que no se ve molestada en absoluto en sus efectos e influencias sobre el desarrollo de los hombres por la rebelión de los filósofos en nombre de la autoconciencia y de la soledad individual” (10).

El hecho de que se trata para Marx realmente del equilibrio material de la división del trabajo social lo expresa también de la siguiente manera:

“Precisamente porque los individuos buscan su interés parcial, que para ellos no coincide con el interés general y porque esta generalidad es una forma ilusoria

de la comunidad, se hace válido este interés general como un interés ajeno e independiente de ellos...” (11).

En el mismo contexto Engels habla de estas leyes objetivas como dominadores demoníacos (12).

Godelier hace referencia a estos fenómenos de la realización del equilibrio por el desequilibrio sin darse cuenta de los verdaderos alcances del análisis. Para Marx, toda la competencia de los mercados capitalistas es la apariencia de esta continua contradicción entre equilibrio y desequilibrio. Godelier trata de explicitar el problema por la distinción entre reglas y leyes; define la apariencia por las reglas del sistema. Las reglas son

“...los principios explícitos de combinación, de planteamiento, de relación entre los elementos de un sistema y las normas intencionalmente creadas y explicadas para organizar la vida social...” (13).

Pero estas reglas son también pura apariencia para Godelier, ya que detrás tienen una realidad que no les obedece necesariamente.

“La tarea de las ciencias sociales es confrontar esas reglas con los hechos para hacer aparecer leyes” (14).

Pero Godelier no logra concebir la conversión de las reglas en leyes como una actuación de la totalidad sobre la apariencia. En Marx se trata de un equilibrio de la división del trabajo impuesto como totalidad sobre la sociedad; en Godelier es la realidad sin más, lo que significa nada.

“Pasar de la descripción de las reglas al establecimiento de las leyes por medio del conocimiento de los hechos es pasar de lo intencional a lo no intencional y analizar su relación es pensar teóricamente la realidad social tal como se manifiesta y cada uno la vive, como una realidad a la vez deseada y no deseada...” (15).

A eso se debe que Godelier aceptara la definición de Parsons de la economía como subsistema (16). Siguiendo el análisis de Marx, la estructura oculta del sistema social parsoniano está dominada por las fuerzas productivas cuyo equilibrio es la totalidad ideal de la sociedad sometida a las leyes objetivas. Ni Parsons ni Godelier tienen el mínimo argumento para combatir esta tesis. La tesis de Marx de que la estructura social solo se revela analizándola a partir del equilibrio de las fuerzas productivas organizadas en una división de trabajo social queda en pie.

El equilibrio por el desequilibrio es una solución inadecuada de un problema objetivo presentado a la sociedad. Por lo tanto, un problema que, dentro del equilibrio económico, ocasiona el fenómeno que Parsons, dentro del equilibrio

del sistema social, denomina las anomias. El desequilibrio es la apariencia de estas anomias que nacen en una estructura donde el equilibrio se realiza por el desequilibrio. En consecuencia, es una estructura con leyes objetivas en la cual la espontaneidad individual está sometida a las arbitrariedades de un mecanismo estructural. Será necesario analizar la relación entre estas anomias del sistema económico y las del sistema social de tipo estructural funcionalista.

Las leyes objetivas deben distinguirse de las leyes de tendencia de la sociedad capitalista. Estas son quizá la parte más problemática de su análisis; su tergiversación facilitó a la teoría económica burguesa dejar de lado toda la teoría económica de Marx. Las leyes de tendencia —según Marx— tienen relación directa con la existencia del sistema capitalista. Estas tendencias, en el caso de una división del trabajo social basada en la propiedad privada obedecen a una lógica implícita del sistema. Resumiendo, se trata de dos grandes tendencias. Por una parte, la tendencia de la explotación que lleva a una miseria absoluta y relativa de las clases dominadas; la presión del capital tiende a dejar el salario obrero en el nivel de la subsistencia sin hacerlo participar del producto que aumenta. Como la subsistencia tiene no sólo caracteres físicos sino también culturales, resulta una tendencia de aumento absoluto del grado de explotación, aunque los salarios se mantengan iguales en el tiempo. No se puede escapar a esa tendencia dentro del sistema capitalista. Una segunda tendencia se refiere a la concentración de los capitales cada vez en menos manos, acompañada por un aumento de la intensidad del capital que tiende a bajar su rentabilidad a pesar del aumento de la plusvalía. Con eso, el motor dinámico de la sociedad capitalista tiende a desaparecer en el mismo grado en que las masas miserables aumentan y se radicalizan. La lógica del sistema capitalista mismo lo lleva al colapso.

Estas leyes de tendencia mostraron a Marx la limitación del sistema capitalista para conservar sus estructuras. El sistema es contradictorio en sí mismo en un sentido total. Contiene contradicciones que lo hacen reventar. Su estructura es una máquina que se autodestruye. De allí su tesis de que la solución definitiva, la sociedad comunista, es la expresión de la tendencia misma de la historia.

“El comunismo para nosotros no es un estado de cosas que hay que realizar, no es un ideal según el cual la realidad se tiene que ajustar. Llamamos comunismo al movimiento real que supera la situación actual” (17).

2. La teoría de las clases

La teoría de las clases de Marx es un resultado directo de su teoría de la plusvalía. Para entenderla hay que aclarar en qué parte de la teoría de la plusvalía ubica Marx las clases sociales. El marxismo vulgar vincula las clases de una manera simplista con la propiedad; Marx no hace eso. La clase dominante en su pensamiento tiene una función y la cumple. De esta función se

deriva la propiedad privada y el poder de la clase dominante sobre la sociedad. Su función consiste en la coordinación de la división del trabajo social, función que en cualquier sociedad se debe cumplir, sea sociedad de clases o sociedad sin clases. Pero hay condiciones en las cuales el cumplimiento de esta función lleva a la sociedad de clases; es el caso de la existencia de una división de trabajo natural o coactiva. En tal situación la complicada función coordinadora necesariamente se entrega a un grupo minoritario. Para cumplir su función este grupo necesita poder sobre los medios de producción, la base material de la división del trabajo social. Por otra parte, este poder de los grupos minoritarios necesita justificarse, se transforma en valores vigentes de la sociedad. Estos valores necesitan ser estabilizados, integrados en la sociedad, lo que se realiza por medio del Estado. De la coordinación del trabajo resultan los diferentes planos de la sociedad que necesitan ser coordinados. El sistema de valores no puede contradecir la posición de la clase dominante que coordina la división del trabajo y el Estado expresa la estabilización de los valores en función del cumplimiento de la coordinación del trabajo social.

Marx denomina relaciones sociales de producción a la manera de coordinar la división del trabajo social. Institucionalizadas en el sistema de propiedad, que es la clave para analizar las relaciones sociales de producción. Pero propiedad para Marx no es simplemente coordinación de la división del trabajo social, sino, al mismo tiempo, forma de apropiación del producto. Por lo tanto, la función de coordinación da a la vez poderes de apropiación. De la coordinación, a través de su institucionalización en la propiedad, nace la explotación.

Un sistema institucionalizado de propiedad es siempre un sistema de normas institucionalizadas; como normas son parte importante de los valores que rigen la sociedad. Pero las normas que constituyen las relaciones sociales de producción no son todas las normas vigentes de una sociedad. Marx se da cuenta perfectamente de eso; su tesis de que las normas e ideas de un tiempo histórico son siempre las ideas y valores de la clase dominante, no excluye que los valores que definen las relaciones de producción establecen el marco para nuevas ideas y valores de la sociedad. Hay ideas y valores no directamente conectados con las relaciones sociales de producción; su reconocimiento general depende del respeto a los valores institucionalizados en las relaciones de producción como su límite último. En caso contrario, se convierten en ideas y valores revolucionarios realizables en la sociedad solamente por la revolución de las relaciones sociales de producción.

Según Marx, no se estabilizan los valores como tales sino las relaciones sociales de producción: la forma de coordinar la división del trabajo y de apropiarse el producto. Dentro de este marco, los valores pueden, por una parte, afirmar directamente las relaciones sociales de producción o ser neutrales con respecto a ellas, y entonces las afirman indirectamente. Por otra parte, pueden ser contrarios a las relaciones de producción, y entonces son valores revolucionarios. En una sociedad establecida, los valores neutrales en la

relación social de producción afirman indirectamente las relaciones de producción existentes. Marx descubre detrás de las apariencias de los valores un principio objetivo nacido directamente de la coordinación de la división del trabajo social y que domina el desarrollo de los valores aparentes. Por lo tanto, puede distinguir entre los valores aparentes que apoyan a la clase dominante y los que llevan a la lucha de clases. La estabilidad de una sociedad prueba que los valores de apoyo a la clase dominante son los valores dominantes.

“Las ideas de la clase dominante en cada época son las ideas dominantes... las ideas dominantes no son nada más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes” (18).

En este punto se revela una problemática de la argumentación marxista. Si bien la estabilización de las relaciones sociales de producción limita el desarrollo de los valores existentes, lo mismo ocurre en cualquier otro sector de la sociedad. Por ejemplo, la constitución estatal se basa en principios básicos inmutables durante el período de su estabilidad. Durante este período, en relación con el Estado se habla también de marcos de libertad para el desarrollo de ideales y valores contrarios a esos principios. Nuevamente puede distinguirse entre valores e ideas afirmativos neutrales y contrarios a la estabilidad. Este raciocinio podría aplicarse en especial a cualquier institución de la sociedad estabilizada sobre la base de principios inmutables de su legitimidad. ¿Por qué Marx ve precisamente en las relaciones sociales de producción la base a partir de la cual se crea la clase dominante? Sin entrar con toda profundidad en este problema presentamos los argumentos fundamentales.

Según Marx, la división del trabajo social establece una interdependencia total y objetiva de todos los actos efectuados en una sociedad. Insiste en que la interdependencia es objetiva, material y, por lo tanto, nadie escapa. Constituye un enlace previo a cualquier otra actividad. Sin este enlace cualquier actividad es frenada y hasta imposibilitada. La objetividad del equilibrio material remite a la objetividad de las cosas mismas. La coordinación de estas cosas objetivas es lógicamente previa a la decisión final a la que tienen que servir. Este tipo de interdependencia sólo se ofrece a partir de la división del trabajo que produce los bienes materiales de la sociedad. Respetando las relaciones de producción se imprime un sello a toda la otra actividad social que la limita por el respeto de sus valores implícitos.

De allí Marx que incluya al Estado en este respeto básico de las relaciones sociales de producción. No es que necesariamente el Estado este al servicio de los intereses directos de la clase dominante; hasta cree posible la neutralidad del Estado frente a las clases. Pero otra vez el marco de actuación estatal está dado por el respeto de las relaciones sociales de producción. Tiene la libertad de actuar y cambiar su forma institucional sólo dentro de este marco general. Si va más allá del mismo se convierte en Estado revolucionario. El indicador de Estado revolucionario es siempre su relación con las relaciones sociales de

producción. En este sentido Marx insiste en interpretar al Estado como el representante de la clase capitalista como clase y no de intereses capitalistas particulares. Puede oponerse a los intereses particulares capitalistas sin perder su carácter de representante del interés de clase capitalista. Puede contraponerse a estos intereses de clase sólo si cambian las relaciones sociales de producción. Este concepto, por lo tanto, no es determinista. Marx no sostiene que necesariamente el Estado está al servicio de la clase dominante; tampoco sostiene que las ideas dominantes de la sociedad necesariamente coincidan con la clase dominante. A la inversa, el poder estatal y el desarrollo de las ideas deciden sobre la estabilidad de la clase dominante: la revolución nace precisamente en el momento en que la clase dominante deja de dominar el Estado y las ideas de su época. De nuevo, la posibilidad de desvincular las ideas dominantes y el poder estatal de la clase dominante reside en las relaciones sociales de producción. La incapacidad de la clase dominante para cumplir su función de coordinación de la división social del trabajo en correspondencia con las clases no dominantes alimenta las ideas contrarias que llevan a tomar el poder estatal, convertible en la palanca de la revolución. El poder estatal y su dominación es el punto de partida de la revolución misma. Para Marx la revolución política parte de una evolución social incapacitada de cumplir las funciones de coordinación, lo que incita al cambio de las relaciones sociales de producción. Como herramienta el poder político es lo primero; como meta lo primero es el poder económico.

Las relaciones sociales de producción pueden reducirse a un principio básico de legitimación del poder económico, que rige la coordinación de la división del trabajo social. Como principio de legitimación, su estabilidad no significa de ninguna manera la momificación de una estructura social dada. La estructura social y las instituciones coordinadoras de la producción cambian continuamente. La estabilidad de las relaciones de producción radica en este principio de legitimación del poder de coordinación. Así Marx puede denominar con el mismo nombre al capitalismo de fines del siglo XVIII y de la segunda mitad del XIX. Ocurrieron grandes cambios entre ese período, pero se mantuvo constante el principio básico de la legitimación de este poder de coordinación y de apropiación. En la sociedad capitalista la legitimación de este poder es la propiedad de los medios de producción. Los principios de legitimación de tipos diferentes definen las sociedades precapitalistas que subsisten sobre la base de ellos como sociedades estables a pesar de los grandes cambios que han vivido. Como estos cambios no tocaron el principio de legitimación, tampoco rompieron la estabilidad de las sociedades respectivas.

3. El concepto finalista. La sociedad comunista

Ya tenemos los elementos básicos para analizar lo que Marx entiende como el fin de la prehistoria de la sociedad de clases y el tránsito a la historia humana verdadera de la sociedad sin clases. Los elementos de las teorías de la plusvalía y de las clases basan el desarrollo de su concepto finalista. Sin embargo, este

concepto no permanece inalterado en el desarrollo de su pensamiento. Lo presenta en sus primeras obras y lo desarrolla más tarde, paralelamente al análisis de la sociedad capitalista. Su enfoque tiene una base común en su pensamiento sobre la división del trabajo; nunca entiende el comunismo como un ataque a la propiedad privada como tal. La propiedad privada en su análisis es mero fenómeno de una enajenación que tiene otras raíces. La enajenación de cierto tipo de división del trabajo resulta en instituciones enajenadas, falsas y — término usado por Marx y Engels en algunas ocasiones— ideológicas.

La crítica de fondo se refiere a esta división de trabajo.

“En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salir; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida; mientras que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello; que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior. Y precisamente por esta contradicción entre el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses; y sobre todo, como más tarde lo desarrollaremos, sobre la base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás” (19).

Marx contraponen aquí una división de trabajo coactiva (impuesta) a una división de trabajo voluntaria. Lo que él denomina, en términos líricos, división voluntaria del trabajo es lo que la teoría económica llamaría movilidad absoluta de los factores de producción. Como se vio en el capítulo segundo, este supuesto del análisis del modelo de competencia perfecta es un término anti-institucional como tal. La lógica llevó la teoría económica-liberal a este concepto del equilibrio con división de trabajo voluntario, pero también tomó conciencia de que niega la institucionalidad como tal. En el texto citado de *La ideología alemana* Marx

rompe definitivamente con su pasado filosófico y decide basar su teoría en el análisis de las instituciones sociales y de sus contradicciones internas. Por eso es sorprendente que mantenga esta imagen casi mítica desarrollada ya en *Los manuscritos económicos-filosóficos*. Por tanto, esta cita puede demostrar que Marx no entendió este paso en el sentido interpretado por Althusser y Godelier: insisten en que el cambio experimentado en *La ideología alemana* abandona sencillamente el concepto anterior del hombre total. Por supuesto, en adelante no usa más este término filosófico; ubica el concepto descrito con este término en sus análisis de las estructuras económicas y sociales. Pero eso no significa de ninguna manera que Marx se haya vuelto estructuralista. Su punto de partida es siempre la crítica de la estructura como tal. Sólo que, en adelante su concepto finalista no se contrapone a la estructura existente; analiza las leyes de la estructura destacando que su lógica misma la trasciende. Para el estructuralismo, en cambio, la lógica de la estructura es la estructura y nada más.

La semejanza del concepto citado con la posición anterior en *Los manuscritos económicos-filosóficos* puede verse mejor en la siguiente cita:

“El comunismo como superación positiva de la propiedad privada, como autoenajenación humana y, en consecuencia, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda riqueza del desarrollo anterior del hombre para sí como un hombre social, es decir humano. Este comunismo es, como naturalismo acabado, humanismo y, como humanismo acabado, naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución” (20).

En *El Capital* todavía expresa esta imagen anti-institucional del comunismo en términos más bien económicos.

“Por último, imaginémonos para variar una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter social y no individual. Los productos de Robinson eran todos producto personal y exclusivo suyo, y en consecuencia objetos directamente destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social... Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que se refiere a la distribución” (21).

Aún surgen en Marx expresiones que recuerdan mucho al “hombre total” de su período filosófico. Por ejemplo, dice que la industria

“...transforma en un problema de vida o muerte reemplazar el horror de una población obrera miserable y disponible para la necesidad cambiante de explotación del capital por la disponibilidad absoluta del hombre para las necesidades cambiantes del trabajo; el individuo parcial, el puro portador de una función social particular por el individuo totalmente desarrollado para el cual las diferentes funciones sociales son nada más que formas de actuar que se siguen una a la otra” (22).

También Engels comparte claramente su criterio; declara que el socialismo sin la abolición de la antigua forma de la división del trabajo sería una idea infantil:

“Y ahora mírese la idea infantil del señor Dühring como si la sociedad fuera a apoderarse de la totalidad de los medios de producción sin transformar las raíces de la antigua forma de producir y de abolir sobre toda la antigua división del trabajo; como si todo fuera solucionado en cuanto se tomaran en cuenta las condiciones de la naturaleza y de las aptitudes personales, con lo cual, entonces, todas las masas de existencias siguen siendo esclavizadas por la producción de un solo artículo, poblaciones enteras empleadas de un solo ramo de producción y la humanidad dividiéndose en un número de diferentes formas económicas, igualmente mutiladas, tales como los obreros que empujan carretillas o los arquitectos. La sociedad debe ser dominadora de los medios de producción en total para que cada uno siga siendo el esclavo de su medio de producción particular y sólo puede seleccionar el medio” (23).

Lo dicho es la traducción de la idea anti-institucional. Pero Marx desarrolla, paralelos a este concepto límite del hombre total y de la sociedad totalmente liberada, conceptos más bien de orden institucional. Después de la revolución puede cambiarse la división capitalista del trabajo más bien por la atenuación de sus consecuencias que por un cambio total en la actividad social, de manera que se aproveche el poder social para superar la división del trabajo ahora expuesta en términos más bien relativos. Marx se acerca a una idea que después determinó totalmente al marxismo institucionalizado: la idea de una institución sin los efectos de la institucionalización y una división de trabajo sin los efectos propios de la división de trabajo. Es el caso, por ejemplo, de su referencia a la empresa capitalista como una división del trabajo a priori, mientras que el mercado capitalista tiene una división de trabajo a posteriori. Marx habla de la nueva sociedad como una aplicación de esta división de trabajo a priori ya existente dentro de la empresa capitalista (24).

Expresa mejor esta actitud de cierta resignación en la cita siguiente del tercer tomo de *El capital*:

“El imperio de la libertad comienza de hecho sólo donde termina el trabajo que está determinado por la emergencia y la eficiencia exterior; según la misma naturaleza del objeto se encuentra más allá de la esfera de la producción material... Con su desarrollo se amplía el imperio de la necesidad natural, con las necesidades; pero a la vez se amplían las fuerzas productivas, que las satisfacen. La libertad puede consistir solamente en que los hombres socializados, los productores asociados, regulan racionalmente su intercambio con la naturaleza y lo someten a su control común en vez de ser dominados por una fuerza ciega; lo van a realizar con un mínimo de esfuerzo, en las condiciones más dignas para su naturaleza humana y en condiciones más adecuadas. Por eso sigue siendo siempre un imperio de la necesidad. Más allá de éste comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, que es fin en sí, el verdadero imperio de la libertad que puede florecer sólo sobre la base de este imperio de la necesidad. La condición fundamental es la disminución de la jornada de trabajo” (25).

En particular, cuando Marx y Engels hablan de la planificación caen siempre en la idea del comunismo como una planificación de la división del trabajo social (a priori), en vez del concepto de su disolución en una movilidad absoluta de los factores (voluntaria).

“Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su tiempo de trabajo. En estas condiciones el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución de acuerdo con un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. Por otro lado, simultáneamente, el tiempo de trabajo serviría para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo” (26).

Engels también expresa pensamientos similares que adjudican el mayor peso a la planificación y hacen desaparecer hasta cierto grado el problema de la división del trabajo. Pero Engels, en su crítica a Dühring, ya se da cuenta de un problema implícito de esta ponderación diferente. Dühring había hablado de la necesidad de seguir usando valores de intercambio también en la sociedad socialista. Engels busca defenderse del argumento de que la dificultad de la abolición de la división del trabajo tendría como lógica el mantenimiento del sistema de valores de intercambio en la sociedad comunista. El quiere mostrar que el problema de la planificación es muy fácil y no hay por qué pensar en valores de intercambio. Para evaluar esta posición de Engels, debe tenerse presente que, según el propio análisis de Marx, el valor de intercambio lleva a la propiedad, a la supervivencia de las leyes objetivas, al fenómeno de la plusvalía y al resurgimiento de una clase dominante. El tono polémico que usa demuestra la debilidad del argumento.

“Por supuesto, la sociedad debe saber cuánto trabajo necesita cada objeto de uso para su producción. Tiene que hacer su plan de producción según los medios de producción que incluyen en especial la mano de obra. El efecto útil de los diferentes medios de uso que hace falta balancear entre sí y en relación con la cantidad del trabajo necesaria para su producción determinará, en fin, el plan. La gente lo hará de la manera más sencilla, sin ninguna mediación por algún famoso valor” (27).

De todas maneras, se quiere evitar en el socialismo algún criterio monetario de valor de intercambio.

“No se le va a ocurrir a nadie expresar más las cantidades de trabajo puestas en el producto en una medida sólo relativa, cambiante, deficiente, que antes fue necesaria como medida de emergencia en relación con un tercer producto en vez de su medida natural adecuada, absoluta, el tiempo” (28).

Varias veces Engels menciona lo mismo:

“En realidad bastaría una simple contabilidad que realizaría el intercambio de productos de trabajos iguales mucho más fácilmente si calculara con la medida natural del trabajo —el tiempo, la hora de trabajo como unidad— que si tradujera las horas de trabajo en dinero” (29).

Si no ocurriera así, Engels ya prevé todas las consecuencias que una sociedad socialista sufrirá al aplicar el valor monetario de intercambio.

“En el hecho de que el valor de una mercancía se puede expresar sólo en el valor de otra mercancía y de que se puede realizar sólo por el intercambio con ella, descansa la posibilidad de que el intercambio no se lleva a cabo o no realiza su valor correcto... En la forma de valor de los productos está ya contenida en germen toda la forma capitalista de producción, la contradicción de capitalistas y trabajadores asalariados, el ejército industrial de reserva, la crisis. Querer abolir la forma capitalista de producción por la realización del valor verdadero significa querer abolir el catolicismo por la realización del papa auténtico o de una sociedad en la cual por fin los productores dominan su producto por la realización consecuente de una categoría económica que es la expresión más extensa de la sumisión del productor bajo su propio producto” (30).

Engels se da cuenta de que la aplicación de la ley de valor en el socialismo destruye todas sus esperanzas en él. No existe el valor verdadero, o lo que los soviéticos denominaron la aplicación consciente de la ley del valor. Es realmente sorprendente el grado en que el modelo del socialismo elaborado por Dühring se asemejó a la estructura de la economía soviética. Engels dijo que eso sería el catolicismo sin papa, suponiendo que el catolicismo siempre va a tener su papa. La sociedad socialista soviética en este sentido fue en realidad un “catolicismo

con papa". Pero es a la vez un socialismo con dinero, con Estado, con división del trabajo y con clase dominante. En ese sentido, Engels tenía razón. Este hecho nos lleva a la necesidad de criticar (él lo había hecho frente al capitalismo) el socialismo institucionalizado.

Se pueden apreciar, tanto en Marx como en Engels, dos conceptos en el plano del equilibrio de la división del trabajo. Sin embargo, ambos no se dan cuenta del carácter distinto de esos conceptos y los confunden continuamente. Por una parte, el concepto que se basa en la idea del hombre total y en la división de trabajo voluntaria y, por lo tanto, superada. En segundo lugar, el concepto que se basa en la planificación del trabajo social. El primer concepto llevaría más bien a una sociedad comunista concebida en términos de asociaciones de trabajadores autónomas, mientras que el segundo concepto tiende a concebir el comunismo sobre la base de la planificación central. En la historia posterior del marxismo esta división de conceptos se hace muy importante; el mismo Marx, en la crítica del programa de Gotha, distingue ambos como etapas de la sociedad socialista después de la revolución. Una primera etapa donde rige el principio de la igualdad en la distribución del producto: cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus rendimientos. La segunda etapa es el comunismo total donde la división del trabajo mismo desaparece. Ahí Marx habla del principio: cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades. La primera etapa del comunismo es el mantenimiento del principio que regula el intercambio de mercancías en términos equivalentes (31). Según Marx, en esta etapa lo determinante es que el trabajo no se paga según la ley de valores del capitalismo, sino según su rendimiento; por otra parte, niega que en esta etapa los productos se conviertan en mercancía. Su valor es sólo una medida en términos de trabajo exterior al producto; tiene importancia sólo para la contabilidad social, entendida como una contabilidad simple (32).

Marx todavía no percibe que los dos conceptos usados de sociedad comunista son, en esencia, diferentes. Interpreta, entonces, la revolución socialista como el cambio total de la sociedad, racionalmente sólo posible en la realización del concepto basado en la división del trabajo voluntario. La revolución se vincula con la desaparición de las instituciones principales de la sociedad y de toda la enajenación seguida de ellas. Espera de la primera etapa del socialismo —etapa de estructuras socialistas institucionalizadas— los resultados que podría esperar racionalmente sólo de la segunda etapa del comunismo: una sociedad que ya no necesita institucionalizar sus relaciones sociales. Por lo tanto, puede reivindicar para la revolución socialista la solución de los problemas fundamentales de la sociedad humana. Pero de hecho cae en una contradicción: concibe una institucionalidad socialista sin los efectos enajenantes de la institucionalidad que había analizado en relación con la institucionalidad capitalista. En resumen, llega a la idea de institución no enajenada. La reivindicación del hombre es total:

"...la relación común en la cual el individuo de una clase entró y que fue determinada por sus intereses comunes en relación con un tercero, fue siempre

una comunidad a la cual estos individuos pertenecían sólo como individuos medios, sólo en el grado en que vivieron las condiciones existenciales de su clase, una relación, entonces, en la cual no entraron como individuos sino como miembros de la clase. En la comunidad de los proletarios revolucionarios, en cambio, que toman bajo control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, es exactamente a la inversa; en ella participan los individuos como individuos” (33).

Marx distingue aquí dos formas de participación del individuo en la sociedad: participación como individuo medio y participación del individuo como individuo. Traducido al lenguaje hoy en uso, podríamos describir estas dos formas de la siguiente manera: la primera sería la participación del individuo, mediada por una estructura de status-roles en la cual es actor y, por lo tanto, individuo medio; la segunda sería una participación espontánea del individuo sin mediación de una estructura de status-roles donde, por tanto, la división del trabajo es voluntaria. Esta interpretación se da también de la siguiente manera:

“Mientras el siervo que se escapó sólo quería desarrollar libremente sus condiciones de existencia ya dadas... y por lo tanto en última instancia no llegó más allá de ser trabajador libre, los proletarios tienen que superar su propia condición de existencia que a la vez es la de toda la sociedad hasta ahora, el trabajo, para tener validez como personas. En consecuencia, se encuentran también en una contradicción directa hacia la forma en la cual los individuos de la sociedad hasta ahora se dieron una expresión común al Estado y tienen que derrumbar al Estado para realizarse como personas” (34).

Nuevamente Marx contrapone la realización personal a la condición de existencia de toda la sociedad hasta ahora; describe esta condición como trabajo, como la división del trabajo anterior vinculada directamente con la existencia del Estado. La persona se realiza, por lo tanto, por la destrucción de la división del trabajo y del Estado a la vez.

La expresión más clara de este hecho se encuentra al final de *La miseria de la filosofía*:

“Una clase suprimida es la base de vida de cada sociedad construida sobre la contradicción de clases. La liberación de la clase suprimida incluye pues, necesariamente, la creación de una nueva sociedad... ¿Eso significa que después de la caída de la sociedad antigua habrá una nueva dominación de clases, que culmina otra vez en un poder político? No. La condición de la liberación de la clase obrera es la abolición de cualquier clase en el mismo sentido como la liberación del Tercer Estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los Estados. La clase obrera va a poner en el curso del desarrollo en lugar de la sociedad burguesa antigua una asociación, que excluye las clases y sus contradicciones. No habrá más un poder político, porque el poder político es precisamente la expresión oficial de la contradicción de clases en la sociedad

burguesa. Mientras tanto la contradicción entre proletariado y burguesía ha llegado a ser una lucha de clase contra clase, una lucha que, en su expresión culminante, significa la revolución social... Sólo en una situación en que ya no hay clases y lucha de clases, las evoluciones sociales pueden dejar de ser revoluciones políticas” (35).

4. Teoría y praxis: la crítica de la ideología

El planteo marxista del concepto finalista genera el concepto de valores que exponemos de una manera más específica. Su concepto de valores define a Marx hacia el humanismo, hacia la crítica de la religión y hacia la ideología en general.

En esta crítica Marx basa su clasificación de estos fenómenos como abstractos e idealistas. Los valores ideológicos nacen de una manera errónea que los convierte en tales; los contrapone a su concepto de valores que parte de la misma estructura social.

Podría decirse que en Marx los valores son sencillamente la otra cara de las contradicciones de la estructura social. Negar la existencia de estas contradicciones produce los valores ideológicos. Para conocer los valores sobre la base de los cuales Marx juzga la realidad hay que conocer antes las contradicciones principales de la sociedad a partir de las cuales estos valores se producen.

Teniendo en cuenta nuestro análisis anterior, podemos enumerar las contradicciones principales que descubre el análisis marxista:

1) La contradicción de funcionamiento referido a la coordinación de la división del trabajo. Coordinación siempre contradictoria cuando es coactiva y a posteriori. En este caso lleva necesariamente al sistema de propiedad, al dinero como medio de intercambio, al ejército de reserva y en general al mal funcionamiento de la coordinación. Con coordinación coactiva y a posteriori el funcionamiento de la economía es necesariamente deficiente en términos estructurales y el equilibrio se realiza por el desequilibrio, o sea, por una negación de la negación.

2) La contradicción de funcionamiento lleva necesariamente a la contradicción de clases. La coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo entrega el poder de coordinación a una minoría que a la vez necesita el poder de coacción y de apropiación. Hay, por lo tanto, una contradicción entre dominadores y dominados.

3) La contradicción de clases origina el Estado como aparato político de la dominación de clases. El poder de coacción que la clase dominante necesita lo

da la fuerza estatal en el grado en que se constituye como servidora de la clase dominante. Se produce, por lo tanto, una contradicción entre Estado y súbdito que es un reflejo de la contradicción de clases.

A estas tres contradicciones se podrían añadir otras. La lista no es completa pero tampoco es necesario que lo sea. El análisis de estas tres contradicciones muestra claramente el enfoque de Marx. Las contradicciones entre los diferentes planos siempre son reducibles a la primera contradicción, punto de partida de todas las otras: la contradicción de funcionamiento y de la coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo. Esta es la base material de todas las otras, las cuales reflejan en planos diferentes esta contradicción original.

Sin embargo, la reducción de todas las contradicciones a una principal no lleva a Marx a un economicismo mecánico. Su solución de la contradicción principal, por lo tanto, no parte del plano económico; es a la inversa. El primer paso sería una toma de conciencia de la situación que lleva a la formación de un movimiento revolucionario, condición para actuar sobre las contradicciones. Esta actuación es primordialmente política. El movimiento revolucionario tiene que tomar el poder político y atravesar por todas las contradicciones de la sociedad hasta llegar a la contradicción de funcionamiento en la base. Tiene que tomar el poder estatal, usarlo para destruir el poder de clase; esto lleva a la regulación comunista de la producción que destruye, mediante una coordinación voluntaria y a priori, la división de clases, la base de las otras contradicciones que van desapareciendo. El Estado muere al desaparecer las clases y da lugar a la regulación comunista de la producción.

Marx admite desplazamientos de la contradicción principal en relación con los distintos planos de la sociedad. Este concepto sólo puede existir en germen: la revolución anunciada destruye la misma estructura donde ocurren los desplazamientos. La revolución destruye el mecanismo de los desplazamientos de las contradicciones; lo reemplaza la regulación comunista de la producción, acuerdo mutuo de todos los miembros de la sociedad sobre producción y consumo, que más allá de esta esfera deja toda actuación a la libertad espontánea de las personas.

En este sentido, la regulación comunista de la producción es el valor máximo del concepto de Marx. Eso se explica porque —formulado el problema en sus términos— la regulación comunista de la producción tiene significación administrativa o funcional y también valorativa. Si producción y consumo nacen del acuerdo mutuo de una democracia directa —implícito en el concepto— da lugar a las distribuciones justas y al reconocimiento mutuo de las personas como tales. Cada uno participa según sus posibilidades y recibe según sus necesidades; por lo tanto, está reconocido como igual a los otros y encuentra su libertad. En vista de ello, Marx puede definir la libertad como regulación comunista de la producción y en este sentido como aceptación de la necesidad.

La regulación comunista de la producción es, por tanto, el valor máximo del análisis de Marx y es producto de la negación de las contradicciones analizadas. El valor central visto es el valor implícito de la base económica de la sociedad y la afirmación de la base económica es la afirmación de este valor. No hay ni puede haber otros valores. Pero en la estructura capitalista este valor central no está realizado. Al contrario, se le yuxtapone una estructura contradictoria. A pesar de eso este valor central está presente. Se trasluce por las contradicciones que son la presencia negativa del valor central en la sociedad capitalista. Este valor central brilla por su ausencia y su brillo son las contradicciones. Por lo tanto, el análisis de estas es la revelación de los valores verdaderos de la humanidad.

Los valores son el punto de partida del análisis de las ideologías. En ellas están presentes estos valores básicos que Marx revela en el análisis de las contradicciones. Pero las ideologías los contienen dentro de una cobertura radicalmente distinta: no pueden admitir contradicciones en la sociedad y no pueden desarrollar valores por la negación de las contradicciones. Hacer eso significaría criticar y el objeto de las ideologías es defender de la crítica el sistema social. Pero tampoco puede esconder estos valores; los trasplanta, entonces, a una esfera alejada de la estructura social.

Esto lleva a Marx a criticar el humanismo abstracto de Feuerbach. Reconoce a este su crítica de la religión, pero le reprocha haberla reemplazado por la esencia humana, concepto útil solamente como fundamento ideológico de la sociedad burguesa. Marx expresa la crítica en su *Tesis Novena sobre Feuerbach*:

“El máximo al cual puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no comprende lo sensual como actividad práctica, es la contemplación de los individuos particulares y de la sociedad burguesa”.

Sigue en la *Tesis Décima*:

“El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad burguesa y el punto de vista del nuevo es la sociedad humana por la humanidad socializada”.

Feuerbach no concibe el problema de los valores a partir de las estructuras.

“Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es un *abstractum* que vive dentro del individuo aislado. En su realidad es el *ensemble* de las relaciones sociales” (*Tesis Sexta*).

En estas tesis Marx define lo que es la praxis. Significa analizar los valores de la humanidad a partir de las estructuras sociales y actuar sobre ellas para la realización de los valores. Hay que tener siempre en cuenta que los valores son

la negación de las contradicciones estructurales; la praxis es la realización de una sociedad sin contradicciones, la regulación comunista de la producción.

El análisis del humanismo no es puramente negativo. El humanismo refleja una verdad, pero la refleja falsamente. Afirma la humanidad, pero esta afirmación no se confronta con las estructuras. El humanismo sólo puede ser eficaz si descubre sus valores a partir de la crítica de las contradicciones estructurales. Así, el humanismo deja de serlo y se convierte en praxis. “Los filósofos han interpretado al mundo sólo de diferentes maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo” (*Tesis Undécima*).

A partir de este análisis de Feuerbach puede entenderse el concepto que Marx tiene de la crítica de la religión. Si el humanismo de Feuerbach representa sólo en forma inversa y abstracta los valores de la humanidad, eso todavía vale más para la religión. La religión es un reflejo de la verdad que Marx descubre como regulación comunista de la producción. Para Marx la imagen del cielo en el más allá no es simplemente falsa; sólo lo es la forma de representársela. Es el sueño equivocado de una cosa de la cual el hombre debe tomar conciencia para poseerla realmente; en este sentido es opio para el pueblo. Además, es necesaria esta imagen en cuanto el hombre no puede tomar conciencia para poseerla realmente. El opio —si bien es negativo— cumple una función de consuelo. “La crítica (de la religión) ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente” (36).

Para Marx tanto el humanismo como la religión son ideologías, y como tales presentan una conciencia falsa, pero no son simplemente negativas. No los deja de lado, sino que pretende convertirlos en praxis. La praxis viene a cumplir las promesas ideológicas; las ideologías contienen una verdad que sólo la praxis puede revelar. La contienen en forma estéril e inmunizada. La crítica de las ideologías destruye la forma ideológica de la verdad para llevarla a la praxis. La praxis, por tanto, es un concepto de valores, no un concepto de prácticas graduales y paulatinas. La teoría es la reflexión consciente de esta verdad como negación de las contradicciones estructurales, mientras que la praxis es la actuación revolucionaria que elimina estas contradicciones y las reemplaza por la regulación comunista de la producción. Teoría y praxis representan un pensamiento crítico que lleva los valores de la ideología a la tierra de las contradicciones sociales.

El término ideología, sobre la base de lo visto en Marx, es un término de doble contenido; es portadora de la verdad y a la vez su ocultamiento. Es conciencia falsa, pero es conciencia de la realidad. En la ideología se refleja la realidad, pero invertida y sin la praxis. En este sentido el concepto de ideología es dialéctico y contradictorio en sí. Se repite en el plano ideológico el fenómeno que ya vimos en el plano del análisis de las estructuras mismas. Para Marx, el

capitalista es una figura negativa, pero a la vez cumple una función en la sociedad y en la historia. Como tal representa el progreso de la historia bajo una forma negativa que tiene que superarse. Por esta razón en todos sus análisis no busca culpables de los fenómenos negativos criticados. Cada contradicción, cada clase y cada ideología tiene cierta verdad y se convierte en negativa sólo por el curso mismo de la historia que revela la esterilidad de posiciones ideológicas superadas. En este sentido puede hablar del carácter ideológico de estructuras sociales. El Estado, la propiedad, etc., a veces aparecen como estructuras ideológicas.

Ahora bien, la praxis como criterio de Marx lleva a un concepto de verdad no ideológico, no porque reemplaza una estructura por otra, sino porque realiza la verdad ocultada y disimulada de todas las ideologías anteriores. En el curso anterior de la historia la sociedad posterior también es la verdad de la sociedad anterior, pero el concepto de la praxis cambia su sentido. Así, la sociedad feudal fue la verdad de la sociedad esclavista y el capitalismo la verdad de la sociedad precapitalista. Con el concepto de la praxis esta secuencia de estructuras termina; se acaba la prehistoria humana y comienza la historia verdadera. De ahora en adelante la verdad ya no existe como conciencia falsa de una estructura enajenada, sino que se realiza directamente.

Puede hablarse de un antihumanismo de Marx, pero sólo en cuanto reemplaza un humanismo ideológico y abstracto por un humanismo estructural y racional, el humanismo de la praxis. Como Marx dice en la *Tesis Sexta* de Feuerbach: la esencia humana en realidad es un *ensemble* de relaciones sociales.

Esta definición de la esencia humana puede parecer idéntica a la de un estructuralismo positivista que define al hombre como actor o como un conjunto de roles y estatus. Por eso es muy importante aclarar su contexto y vincularla con el concepto de la praxis. En el concepto de la praxis las relaciones sociales siempre son relaciones desdobladas en estructura y sistema de división del trabajo. La dialéctica entre estructuras contradictorias y coordinación voluntaria y a priori de la división social del trabajo establece este *ensemble* de relaciones sociales que definen al hombre. Las relaciones sociales, por lo tanto, nunca se reducen a la estructura, sino que describen una estructura contradictoria que se trasciende a sí misma en el concepto de la regulación comunista de la producción. El concepto es dialéctico y se vincula directamente con la libertad que es aceptación de la necesidad. La praxis ejerce la libertad destruyendo lo innecesario —la estructura contradictoria— para llevar a la sociedad a sus relaciones sociales necesarias: la regulación comunista de la producción.

1 Marx, Karl: *Zur Kritik der politischen ökonomie*. Berlín, 1951. Introducción del 29 de agosto de 1857, pág. 246. (Trad. del autor de la edición alemana).

2 Marx: *Ideología alemana*. *Op. cit.*

3 *Idem.*

4 *Ibid.* Título del capítulo I.C.

- 5 Parsons, Talcott: *The Social System*. Nueva York, 1964, pág. 134. (Trad. del autor de la edición en inglés).
- 6 Marx. Ideología alemana. *Op. cit.*, págs. 26-27. (Trad. del autor de la edición alemana).
- 7 *Ibid.* *Op. cit.*, pág. 29
- 8 Marx, Karl: *Das Kapital*. Berlín, 1955, tomo I, pág. 373. (Trad. del autor de la edición alemana).
- 9 Marx: *Das Kapital*. *Op. cit.*, pág. 282.
- 10 Marx: *Ideología alemana*. *Op. cit.*, pág. 35.
- 11 *Ibid.*, págs. 30-31.
- 12 Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*. Berlín, 1948, pág. 346. (Trad. del autor de la edición alemana.)
- 13 Godelier: *Op. cit.*, pág. 254.
- 14 *Idem.*
- 15 *Ibid.*, págs. 256-257.
- 16 *Ibid.*, pág. 255.
- 17 Marx: *Ideología alemana*. *Op. cit.*, pág. 32. 18 Marx: *Ideología alemana*. *Op. cit.*, pág. 44. 19 Marx: *Ideología alemana*. Según Fromm, *op. cit.*, pág. 215.
- 20 Marx: Manuscritos, *op. cit.*, págs. 135-136.
- 21 Marx, Karl: *El Capital*. México, 1967, tomo I, pág. 43.
- 22 Citado por Engels, *op. cit.*, págs. 367-368. 23 Engels, *op. cit.*, pág. 370.
- 24 Marx: *Das Kapital*, *op. cit.*, tomo I, pág. 374.
- 25 Marx: *Das Kapital*, *op. cit.*, tomo III, págs. 873-874.
- 26 Marx: *El Capital*, *op. cit.*, tomo I, pág. 43. 27 Engels, *op. cit.*, pág. 386.
- 28 Engels, *op. cit.*, pág. 385.
- 29 Engels, *op. cit.*, págs. 377-378.
- 30 Engels, *op. cit.*, pág. 387.
- 31 Marx, Karl: *Kritik des Gothaer Programms*. Obras Escogidas, pág. 1023.
- 32 Marx: *Gothaer Programm*, *op. cit.*, pág. 1022.
- 33 Marx: *Ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 78.
- 34 *Idem.*
- 35 Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie*. Berlín, 1952. (*La miseria de la filosofía*), págs. 193-194. (Trad. del autor de la edición alemana).
- 36 Marx, Karl: *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, 1955, pág. 8.

Parte II

La pérdida de criticidad y la ideologización del marxismo

El proceso de reinterpretación del marxismo original puede incluirse en una expresión sumaria: pérdida de criticidad. El marxismo original se ajustó a las necesidades de su institucionalización y se convirtió en una ideología al servicio de un sistema institucional que convirtió la crítica en crítica revisionista quitándole toda significación de fondo. Se transformó en ideología, es decir, en defensor de un sistema institucional que como tal quedaba fuera de los posibles objetos de la crítica.

Habría que ver ahora cual es el punto clave de esta pérdida de criticidad. Según nuestra opinión, y por lo que se verá más adelante, se lo puede ubicar en último término en la pérdida del análisis de clases para entender la sociedad socialista. Este punto es muy importante y lesiona lo santísimo de la ideología marxista contemporánea. La sociedad socialista como sociedad clasista es, para tal ideología, una tesis inaceptable; y la rechaza por la misma razón que llevó a la sociedad capitalista a presentarse como sociedad sin clases. El instrumento del análisis de clase introduce criticidad en el análisis social y, por lo tanto, cualquier ideología de un sistema social moderno tiende a presentar su sociedad respectiva como sociedad sin clases.

En consecuencia, hace falta ver por qué la aplicación de los criterios de Marx a la sociedad socialista la revela como una sociedad de clases, lo que origina un problema especial para una nueva interpretación de la sociedad socialista.

Capítulo I

La factibilidad trascendental y el proceso finito de Bloch

Las nuevas interpretaciones del marxismo actual se originan en el problema de la factibilidad de la revolución total que Marx había anunciado. Es una revolución en nombre de la sociedad sin clases, sin propiedad privada, sin Estado, una revolución que realiza una convivencia humana nueva y distinta de toda sociedad anterior. Marx nunca se preocupó mucho del problema de la factibilidad de esta revolución. Para él la factibilidad de la revolución es consecuencia directa de su convicción de que la humanidad se propone sólo tareas que puede solucionar.

“Por lo tanto, la humanidad sólo se propone tareas que puede solucionar porque siempre se encontrará, si se mira más de cerca, que la tarea únicamente surge

si ya están preparadas las condiciones materiales de su solución o si se hallan por lo menos en el proceso de su nacimiento” (1).

Esto significa, en el fondo, que para Marx la factibilidad está asegurada en cuanto la meta es resultado de un análisis científicamente acertado y en tanto las masas la aceptan con la voluntad de realizarla. La historia del movimiento marxista demuestra precisamente que a Marx se le escapa el hecho de que la factibilidad de una meta que se propone la humanidad de ninguna manera está asegurada por estas dos condiciones. Hay un elemento adicional que Marx no vio y que la ideología liberal-iluminista anterior tampoco había comprendido; se refiere a la condición humana, y significa una limitación a las metas posibles de realizar; lo denominaremos barrera de la factibilidad. Nos parece esencial para la evaluación de los pensamientos ideológicos modernos y su posible conversión en pensamientos adecuados a la realidad humana tal como se presenta. En este sentido, factibilidad tiene para nosotros una significación especial. No la significación común que se refiere generalmente a factibilidades casuales. En este sentido se puede hablar de las factibilidades históricas. Hay diferentes ejemplos para este tipo de factibilidad; en el plano técnico, por ejemplo, no es factible el viaje a Marte, pero es evidente que se trata de una factibilidad histórica que está en juego. Quizá dentro de cincuenta años este viaje sea factible. En el plano político o social también hay factibilidades parecidas. Así se puede excluir la factibilidad de un Mercado Común Latinoamericano en la actualidad o de una revolución antiimperialista en América Latina hoy en día. Pero también en estos casos se trata de factibilidades históricas que no son absolutas y pueden cambiar. Si en todos estos sentidos hablamos de no-factibilidad, sabemos que un esfuerzo humano hacia la meta no factible es sensato y puede hacerla factible en el futuro. En este campo vale que “la humanidad sólo se propone tareas que también puede solucionar”.

Frente al concepto marxista de la revolución total otro tipo de factibilidad está en juego. La meta universalista y total precisamente desaparece en cuanto el hombre hace esfuerzos para acercarse a ella. Se trata de una factibilidad que se refiere a la propia condición humana. El esfuerzo se frustra y produce lo contrario de lo que quiere realizar. El desarrollo de la ideología soviética demuestra el intento frustrado de evitar el reconocimiento de una condición humana, barrera de factibilidad para la meta total, en cuyo nombre se presentó el marxismo original. La meta de la revolución total y del comunismo se revela como un concepto límite o una idea trascendental en el sentido de la “cosa en sí” de Kant.

Vimos por primera vez el concepto límite en la interpretación de la sociedad en el análisis de la ideología liberal-iluminista. Observamos cómo el concepto de una armonía preestablecida trasciende la estructura institucional capitalista. Cualquier modelo del circuito económico ajustado a las suposiciones de una armonía preestablecida exige condiciones que rebasan la misma existencia del sistema institucional al cual pretenden explicar. El modelo matemático de la

racionalidad económica supone la movilidad absoluta de los factores de producción y previsión perfecta. La idea del equilibrio preestablecido se reveló como anti-institucional.

En el marxismo enfrentamos un fenómeno parecido. Marx reemplaza la armonía preestablecida por el plan preestablecido: la división del trabajo a posteriori del mercado capitalista hay que reemplazarla por la división del trabajo a priori (2). Pero teóricamente el plan a priori depende de suposiciones similares a la del equilibrio preestablecido. Expresados como modelos matemáticos, el modelo del equilibrio preestablecido y el del plan a priori no se distinguen en nada. El plan a priori es tanto un concepto límite como lo es el equilibrio preestablecido.

De esto se deduce que la sociedad planificada realiza también una división del trabajo a posteriori como la sociedad capitalista; lo que tiene consecuencias extremadamente graves para todo el concepto de Marx. Sus conclusiones sobre la sociedad socialista —la sociedad sin clases, la desaparición del dinero, la desaparición de la moral y del Estado— descansan en este concepto de la planificación a priori. Marx nunca vio la causa de la mistificación e ideologización de la sociedad moderna en la propiedad privada, sino en el carácter a posteriori de su coordinación de la división del trabajo. Marx y Engels nunca tuvieron ninguna duda de que la división del trabajo y la forma de su coordinación eran la base material de todos los cambios anunciados (3). Pero si la división del trabajo por razones de factibilidad misma no puede ser a priori, el concepto de Marx revienta como reventó el concepto liberal-iluminista. Se convierte en un concepto límite y el problema de la relación entre éste y el sistema institucional vuelve a surgir.

Nuestra tesis principal es: el concepto límite es un problema especial de factibilidad y la realización del concepto límite rebasa la condición humana misma; constituye lo que podemos denominar una barrera de factibilidad que no es histórica sino principal y metahistórica. Todas las ideologías actuales intentan evitar una confrontación racional con este concepto trascendental en las ciencias sociales. Hay aquí un punto en el cual la ideología soviética, el estructuralismo marxista, el positivismo en todas sus formas y los pensamientos críticos de Bloch, Sartre y Marcuse convergen.

Dentro del pensamiento marxista, tal vez la filosofía de Bloch es la expresión más consecuente, más seria y auténtica del problema del concepto límite en las ciencias sociales: el pensamiento marxista llega al punto de convertirse en un pensamiento definitivamente nuevo. Bloch también evita el paso decisivo y no reivindica la criticidad del pensamiento marxista original.

Bloch enfrenta el mecanicismo ortodoxo de la ideología soviética mediante una nueva interpretación de la visión marxista de la historia. Con este fin se basa sobre todo en el pensamiento del joven Marx y su interpretación de las tesis sobre Feuerbach. Pero su pensamiento no es simplemente repetición de las

tesis de Marx sino más bien una superación del pensamiento marxista transformado por la ideología soviética. Ya el título de su libro más importante demuestra el sentido de su filosofía: *El principio esperanza* (4). Su interpretación de la historia es radicalmente finalista. El hombre está movido por el “hambre”, definida como tendencia espontánea hacia el futuro que lo atrae: el principio esperanza. Esta esperanza es la identidad total del hombre con el hombre y de la humanidad con la naturaleza, es el tránsito de la prehistoria humana a la historia verdadera. En la concepción de este paso último de la historia humana Bloch niega toda posibilidad de disolverlo en un proceso cuantitativo de “mala infinitud” (Hegel). Mantiene el sentido cualitativo que Marx ya había dado a su concepto de la revolución total; Bloch tiene conciencia de que la revolución total es mucho más que la revolución socialista de la ideología marxista contemporánea. Para él el socialismo todavía vive en condiciones enajenadas y no significa una superación definitiva del capitalismo.

Pueden destacarse dos elementos principales en el acercamiento de la humanidad a su concepto límite, según Bloch. Por una parte, insiste en que el proceso es finito y no infinito. Por la otra, el proceso se realiza atraído por el concepto límite durante toda la historia humana bajo las imágenes más variadas de plenitud humana: en las utopías técnicas y religiosas, en las obras de arte y en los sueños y fantasías del hombre. El fin, por lo tanto, está siempre presente y mueve al proceso por su presencia. El proceso es finito y no infinito.

“Sin embargo lo contrario de la aproximación infinita no es, pues, la pura presencia, no el supuesto de la realización total de la llegada a la meta; sino que lo contrario es la finitud del proceso y, a través de ésta, la continua apreciación de una distancia mediante la cual se anticipa la meta”.

“Las revoluciones ejecutan las más antiguas esperanzas de la humanidad: justamente por eso ellas implican la concreción cada vez más exacta del reino denominado de la libertad y del inarmónico viaje que conduce hacia este reino. Sólo cuando se considere al Ser como utopía misma, es decir, como la aún totalmente excluida forma de realidad, la realización del impulso-contenido del ahora y del aquí, podría ser entonces la base existencial de este impulso: la esperanza total incluida en el cumplimiento de la realidad” (5).

Bloch excluye conscientemente todo “viaje infinito”. En el fondo el concepto soviético se podría resumir diciendo: “La meta no es nada, el camino lo es todo”. Bloch invierte eso en que la meta lo es todo mientras que el camino tiene su único sentido en la constante presencia de la meta.

“Nada se opone tanto a la conciencia utópica como justamente la utopía con viaje infinito; la infinitud de las aspiraciones es mentira, es infierno. Así como también siempre deben ser los mismos pasajeros instantes o los momentos de goce la base de apoyo, así también debe estar el presente en lugar de la utopía y en la utopía por lo menos la actualidad *in spe* o presencia utópica; por fin,

cuando ninguna utopía sea ya necesaria, el Ser debe ser la utopía... Pues el *intensivum* de este *que* quiere en el fondo, en vez de un proceso infinito, sólo un directo resultado único” (6).

“Por ello la identidad del hombre consciente se da con el mundo para él realizado, sólo como un concepto límite de la utopía, como el *utopissimum* en la utopía y justamente en la concreta: sin embargo, lo más ansiado en la esperanza, denominado el bien supremo, igualmente presenta la región de la meta final en la cual toda definición de metas sólidas participa en la lucha de liberación de la humanidad. El todo en un sentido identificado es la totalidad de aquello (*das Überhaupt*) que los hombres en el fondo desean”.

“El crítico puede entonces entrar en contacto con cualquier forma teórica y práctica de la conciencia y desarrollar desde las propias formas de la realidad existente la verdadera realidad como su deber y como su meta final... Se demostrará entonces que hace mucho tiempo que el mundo posee el sueño de una Cosa de la cual sólo debe tomar conciencia para poseerla realmente”.

“Si sin ateísmo no existe ninguna utopía del reino, así implícitamente, tampoco existe ninguna utopía sin el vacío real utópico, el cual el ateísmo dejó como residuo, pero también abrió. Justamente la exterioridad del incógnito siempre vuelve a colocar a la luz este incógnito, en el cual la hipóstasis de Dios se derrumbó, pero igualmente él no se derrumbó. En caso contrario la exterioridad del incógnito no descansa ni en el nuevo cielo ni en la nueva tierra al cual hace alusión” (7).

Su análisis de la meta final desarrolla el concepto límite hacia una cosmología total. Insistimos en que esta cosmología de Bloch concuerda con las concepciones formales del concepto límite que analizamos antes. El modelo matemático de la racionalidad económica al hablar de movilidad total de factores de producción o de previsión total y perfecta, de hecho, e implícitamente desarrolla una cosmología. Bloch conscientemente presenta la cosmología de este concepto límite, ahora *expressis verbis*. Pero sería falso considerar esas concepciones como puramente “filosóficas” en sentido peyorativo. La conciencia falsa de la ciencia social exacta precisamente radica en no darse cuenta de la implicación cosmológica total de sus modelos básicos.

En consecuencia, la cosmología de Bloch vincula la enajenación humana con la enajenación de las relaciones hombre-naturaleza. Describe la relación típicamente capitalista con la naturaleza como enemistad. Se trata, según él, de una relación con el mundo donde la naturaleza es extraña al hombre. Bloch puede, por lo tanto, tratar de manera análoga el accidente y la crisis económica. La revolución socialista no es el verdadero paso hacia la solución definitiva del problema: mantiene esta situación básica de enemistad entre humanidad y naturaleza. Se trataría más bien de “integrar al hombre (una vez reconciliado consigo mismo) en la naturaleza (una vez reconciliada la técnica con la

naturaleza”) (8). “La libertad social-política que llega a dominar las causas sociales se continúa en una política frente a la naturaleza” (9). Este dominio sobre la naturaleza la vuelve amiga del hombre, colabora con él porque la domina interiormente. Las leyes de esta nueva naturaleza no son contrarias al hombre sino transformadas de acuerdo con su voluntad. Es la naturaleza del Edén donde el trabajo humano es un goce; es el comienzo de la verdadera infinitud. Bloch puede aplicar los conceptos de la teología tradicional a este final último de la prehistoria humana. Habla del *Summum Bonum*, de la coincidencia *opositorum*. También la muerte “moriría con la imperfección del proceso a la cual pertenece” (10).

En consecuencia, Bloch interpreta también el ateísmo. Por una parte, afirma el ateísmo como condición previa de la esperanza en el *Summum Bonum*, pero distingue el ateísmo dialéctico del ateísmo mecánico. Este último es la negación abstracta de la religión; la religión es una ilusión. Para el ateísmo dialéctico la religión tiene significación; es representación falsa de una esperanza verdadera, una flor imaginaria. La crítica de la religión, por lo tanto, es crítica del carácter imaginario de la representación de la esperanza verdadera. La flor imaginaria se convierte en flor real que el hombre puede recoger. Bloch cita a Marx en ello:

“La crítica (de la religión) ha rechazado las flores imaginarias de la cadena para que el hombre se libre de las cadenas y recoja la flor viva y no para que el hombre ahora lleve la cadena desolada y sin fantasía” (11).

La religión, según Bloch, llenó un vacío y la crítica de la religión no elimina el vacío, sino que lo llena con vida real. Este vacío se llamó cielo o infierno y se lo llena con la nueva tierra y con el nuevo cielo aquí y ahora. El trabajo humano con su perspectiva real reemplaza a la esperanza imaginaria anterior (12). Cualquier perfección que el hombre imagina en términos racionales, siempre va a describir la perfección del hombre llegado al final de la prehistoria. Cualquier imagen humana de Dios será siempre una imagen del hombre que ha llegado a ser Dios. Bloch expresa con esto algo que, hasta cierto grado, siempre expresaron la mística y la teología negativa.

Es evidente que en este análisis Bloch se basa en las tesis sobre Feuerbach de Marx. Pero las expresa con más dinamismo y rigor cuando describe el fin en términos de la dominación humana sobre tiempo y espacio. Esta crítica reemplaza el concepto antiguo del *Summum Bonum* por un concepto realmente humano, el rigor de su elaboración lleva a Bloch a una idea finalista, difícilmente diversa de un concepto trascendental más allá de la barrera de la factibilidad humana. Destruye la teología anterior pero su lógica es simplemente una teología nueva. Este punto fue precisamente blanco de ataque de los marxistas ortodoxos para negarle un carácter marxista (13).

“Con esto se encuentra en la sociedad de los teólogos y otros idealistas, pero no en el terreno del materialismo dialéctico que representa la base de la infinitud del

movimiento y del desarrollo de la materia o del mundo. En nuestra época, en la cual la humanidad recién da el salto mediante el comunismo, desde su prehistoria hacia una etapa del libre desarrollo de la verdadera existencia humana, especular sobre el término de la historia no es demanda primordial de la filosofía social. La sociedad humana, como una forma de existencia específica de la materia, es finita, expirará y nuevas formas de existencia la seguirán en el proceso infinito de creación y extinción”.

“El aumento de la productividad del trabajo es un resultado objetivo no determinado por la meta; su desarrollo resulta, visto desde un punto de vista social, espontáneamente a través de miles de años y sólo se vuelve consciente en la planificación económica socialista, dirigida mediante metas por etapas”.

“Existe por lo tanto un sentido —como finalidad, meta y valor— para la vida individual, para la actividad humana histórica de capas sociales y clases enteras o también de pueblos enteros, si se piensa por ejemplo en la actual lucha colonial de los pueblos oprimidos para lograr su liberación o la construcción de los países socialistas, aunque no para la historia total de la humanidad”.

“Estos conceptos idealistas han conservado respectivamente aún un acento metafísico y antidialéctico a través de sus indicaciones sobre la ‘meta final’. Bloch habla repetidamente del ‘final de la historia humana’, del ‘último capítulo de la historia del mundo’, del ‘Omega del hacia dónde’, del ‘ultimátum’. El *intensivum* de este *que* en el fondo quiere en vez de un proceso infinito, sólo es un mezquino resultado único. Para Bloch existe ‘meta final’ y ‘estado final’”.

“Nuestros hombres jóvenes deben estudiar ciencias y técnicas, y no especular espiritualmente sobre sí y cuando nosotros los hombres oigamos hablar a las piedras y manzanas y si estas nos entenderán a nosotros los hombres” (14).

Esas críticas nunca ponen en duda la posibilidad del fin; insisten más bien en la inconveniencia de discutirlo. La razón para ello tiene dos aspectos: por una parte, un marxista difícilmente puede aceptar que el progreso infinito sea incapaz de realizar alguna posibilidad humana teórica; por la otra, la tesis de la presencia del fin en cualquier momento amenaza con un nuevo despertar de la criticidad del pensamiento marxista.

El análisis de Bloch hace extremadamente evidente el problema de la factibilidad finalista. Teniendo en cuenta su análisis podemos conceptualizar la factibilidad del pensamiento marxista puesta en hoy duda (por ejemplo, Sartre). Es conveniente distinguir los diferentes tipos de factibilidad concebibles:

a) La factibilidad técnica. Se refiere a la realización de alguna meta en relación con el mundo natural exterior; metas como cohetes interplanetarios, nuevos medios de comunicación, etc. En relación con estas metas podemos distinguir metas factibles y no factibles. Así el viaje a Marte no es factible. Pero la no factibilidad técnica siempre significa factibilidad futura. Lo que hoy no es

técnicamente factible mañana lo será. La diferencia entre lo factible y lo no factible es relativa y no principal. Es más bien un problema del progreso técnico en el tiempo.

b) La factibilidad histórica. Se refiere a metas de la historia humana dentro del marco tiempo-espacio. También en este plano se puede distinguir lo factible y lo no factible. Si bien las factibilidades en este nivel no son calculables en el mismo grado como en el nivel técnico anterior, hay distinciones posibles. Podría pensarse sobre la factibilidad de una revolución socialista en América Latina, de la integración latinoamericana o de la industrialización de países subdesarrollados dentro del marco de las estructuras capitalistas. Aquí la diferencia entre lo factible y lo no factible es más bien gradual. Lo que hoy no es factible lo puede ser mañana y lo que ayer fue factible no necesita por eso serlo hoy. Es una factibilidad diferente de la primera porque el juicio se hace en el contexto de un proceso histórico irreversible. La no-factibilidad también es relativa: se puede convertir por la historia en factibilidad.

c) Otro tipo de factibilidad, distinto de los anteriores porque lleva el problema a un plano más bien principal, sería una especie de factibilidad lógica. Se refiere a la coherencia lógica de la meta propuesta. Esta meta puede ser cualquiera; la condición de su factibilidad siempre es la coherencia lógica. Si no es lógicamente coherente no es factible y en el futuro será tan poco factible como lo es hoy.

d) Una factibilidad, decisiva para el pensamiento ideológico, es la factibilidad trascendental. Se refiere a la relación entre la actividad humana en todos sus planos y la realización del concepto límite. No se la puede juzgar por deducción lógica sino sólo por un juicio de evaluación general. El pensamiento ideológico, en todas sus facetas y de las más diversas maneras, acepta la factibilidad del concepto límite, lo convierte en un fin lineal de la acción humana. Nuestra hipótesis es: frente al concepto límite hay una no factibilidad trascendental que convierte el pensamiento ideológico en pensamiento mítico. El concepto límite como meta factible escapa a la acción y se convierte en mito destructor. La clave de la crítica de las ideologías está, por lo tanto, en este problema trascendental de la factibilidad del concepto límite.

Ante el problema de la factibilidad trascendental del concepto límite se pueden tomar las más diversas posiciones. La más simplista es tratar de eliminar el concepto límite mismo y ponerse en el plano de las otras tres factibilidades mencionadas: la técnica, la histórica y la lógica. Con eso la ciencia social trata de evitar el pensamiento ideológico sin superarlo. De esta posición nacen los conceptos positivistas, estructuralistas y también los de la sociología del conocimiento. Sin entrar todavía en la discusión del positivismo y del estructuralismo, analicemos el proceso de desideologización en la mentalidad utópica de Mannheim.

NOTAS

- 1 Marx: *Kritik, op. cit.*, pág. 14.
- 2 Marx: *Das Kapital, op. cit.*, tomo I, pág. 373.
- 3 Engels: *Anti-Dühring, op. cit.*, pág. 387.
- 4 Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Berlín, 1953. (*El Principio Esperanza*).
- 5 Bloch, *op. cit.*, tomo I, pág. 206.
- 6 *Ibid.*, tomo I, págs. 341-342.
- 7 *Ibid.*, tomo I, pág. 342, tomo I, pág. 213. (De una carta de Marx a Ruge, 1843).
Tomo III, pág. 405.
- 8 *Ibid.*, tomo I, pág. 273.
- 9 *Ibid.*, tomo I, pág. 271.
- 10 *Ibid.*, tomo I, pág. 297.
- 11 *Ibid.*, tomo III, pág. 280.
- 12 *Ibid.*, tomo III, pág. 405.
- 13 Bloch, Ernst: *Revision des Marxismus*, Berlín, 1957 (*Anti-Bloch*), pág. 66.
Este libro se recopiló sobre la base de un congreso en Leipzig en el cual Bloch fue condenado por el régimen.
- 14 *Anti-Bloch, op. cit.*, págs. 65-69 (Trad. del autor de la edición alemana).

Capítulo II

La pérdida de la utopía en Mannheim

Mannheim analiza la mentalidad utópica a partir de la siguiente definición:

“Sólo denominaremos utopías a aquellas orientaciones que trascienden la realidad y que, al informar la conducta humana, tienden a destruir parcial o totalmente el orden de cosas predominante en aquel momento” (1).

Este orden lo concibe

“...por medio de la particular estructura económica y política sobre la que se basa. Pero abarca además todas aquellas formas de vida colectiva humana (específicas formas de amor, de sociabilidad, de conflicto, etc.) que la estructura permite o exige; y además también todos aquellos modos y formas de experiencia y pensamiento característicos de ese sistema social y, por consiguiente, congruentes con él (2).

Tomando esta definición de utopía, podemos ubicarla dentro de los dos conceptos de factibilidad mencionados antes: factibilidades histórica y trascendental. A Mannheim sólo le preocupan estas dos factibilidades. El pensamiento utópico en general no se preocupa del problema de la factibilidad porque el argumento de la no factibilidad es el arma más poderosa del conservadurismo; Mannheim critica el pensamiento ideológico de los representantes de un orden social determinado para evaluar la mentalidad utópica. Contrapone, por tanto, la utopía a la ideología.

En efecto, la ideología concebida por Mannheim trasciende el orden de cosas existente no para destruirlo parcial o totalmente sino para conservarlo. La ideología relaciona el orden existente con ideales que este orden no representa. Pero lo hace de manera tal que llegan a ser compatibles con el orden existente. Como trascienden el orden, la ideología ubica estos valores en la trascendencia. En relación con ese fenómeno menciona, por ejemplo, la idea del amor fraternal cristiano concretizada en la servidumbre feudal por su trasplante en un más allá (3).

“...los representantes de un orden social determinado no han tomado en todos los casos una actitud hostil frente a las orientaciones que trascienden el correspondiente orden existente. En vez de ello, siempre pretendieron dominar las ideas e intereses que trascendiesen la situación, que no fueran realizables dentro de los límites del orden existente para convertirlos así en socialmente impotentes, procurando desterrar tales ideas a un mundo alejado de la historia y de la sociedad, donde no pudiesen afectar el statu quo” (4).

El pensamiento ideológico, por lo tanto, parte de las invariantes del orden existente para juzgar la factibilidad de las utopías que amenazan el orden. Puede aceptar sólo los cambios compatibles con las invariantes del orden dado, denuncia todos los cambios que lo trascienden desterrándolos a otro mundo. Expresando lo mismo en términos marxistas, la ideología se pone en el plano de un modo de producción dado y juzga todas las ideas de cambio según la compatibilidad con este modo de producción; acepta las reformas compatibles y rechaza todo lo que trasciende este orden. Este rechazo en general no sólo es directo, sino también indirecto: inmuniza estas ideas en algún tipo de más allá.

Mannheim distingue dentro de la factibilidad histórica dos grandes subgrupos. Por una parte, lo factible dentro de un orden dado y dentro de las invariantes que limitan este orden; por la otra, lo factible dentro de otros órdenes dados y que, por lo tanto, lleva a la destrucción del orden existente sin trascender la factibilidad histórica como tal.

Mannheim llama utopías concretas a estas ideas que trascienden el orden dado sin trascender la factibilidad histórica. Pero el pensamiento utópico tiende a rebasar la utopía concreta. Insiste en que dentro del pensamiento utópico hay otros elementos irrealizables de modo absoluto, contrapuestos a la utopía concreta irrealizable de modo relativo y sólo en relación con un cierto orden dado. La ideología precisamente aprovecha estos elementos utópicos irrealizables de modo absoluto para denunciar la utopía como tal.

“Los representantes de un orden determinado pondrán la etiqueta de utopía a todas las concepciones de la existencia que según su punto de vista no pueden, en principio, realizarse nunca” (5). “...manifestarán siempre la tendencia a calificar de absolutamente utópicas todas aquellas ideas que en el esquema de orden en que ellos mismos viven se haya demostrado que son irrealizables” (6).

Por lo tanto, lo “irrealizable sólo desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente” es ideológico (7). Si bien Mannheim admite que “entre las ideas que trascienden la situación social existen algunas que no pueden realizarse nunca” (8), esta concepción ideológica de la utopía “no tiene en cuenta la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable de modo relativo” (9).

Mannheim contrapone a este pensamiento ideológico un tipo de utopía basado primordialmente en los elementos irrealizables en forma absoluta de la utopía. Este tipo lo ve representado por el quilliaísmo de los anabaptistas y el anarquismo. Cita a Bakunin:

“No creo en las instituciones ni en las leyes. La mejor constitución me dejaría insatisfecho. Necesitamos algo diferente. Tempestad y vitalidad y un nuevo mundo sin ley y, por consiguiente, libre” (10).

En esta cita está contenido todo el concepto de quiliaísmo que Mannheim presenta:

“El quiliasta aspira a una unión con el presente inmediato” (11). “La promesa del futuro no constituye una razón de aplazamiento para él, sino sólo un punto de orientación, algo externo al curso ordinario de los acontecimientos, que es donde él permanece alerta, listo para saltar” (12). Es “un intento de derrocar a la totalidad del orden social existente de una manera total y sistemática” (13).

Mannheim nota que este quiliasta “listo para saltar” —al cual teme tanto— tiene algo que ver con el racionalismo moderno. Ve esta relación con el racionalismo moderno como una posible motivación de este asaltante y no se da cuenta de que el concepto límite racionalista es nada más que la formalización del mundo sin leyes de Bakunin.

“En cierto sentido el punto de partida axiomático racional, el estricto procedimiento del sistema deductivo y el equilibrio internamente compensado de los motivos implicados en el conjunto de los axiomas son tan capaces de asegurar la coherencia subjetiva y el aislamiento con respecto al mundo como los sueños utópicos” (14). “Nada está más alejado de los acontecimientos reales que el estricto sistema racional. En ciertas circunstancias no hay nada que contenga tanto empuje irracional como una concepción del mundo enteramente encerrada en sí misma, puramente intelectual... La naturaleza abstracta de la utopía racional está en contradicción con el intenso empuje emocional de una fe quiliástica sensualmente alerta en el presente completo inmediato. Por eso la mentalidad utópica-racional, aunque en muchas ocasiones nació de la mentalidad quiliasta, puede llegar a ser inadvertidamente su primer antagonista...” (15).

De hecho, la mentalidad utópica-racional es la pura formalización de la mentalidad quiliasta y anarquista. Ni Marx en sus escritos sobre la Primera Internacional, ni Lenin en *Estado y revolución* dejaron la mínima duda sobre la identidad del fin de los dos movimientos. Además, hay que tener en cuenta que cada mentalidad racional contiene este elemento utópico racional. Por eso no puede sorprender cuando comprueba Mannheim que

“...desde la primera aparición de esta forma de cambio político, el quiliaísmo ha acompañado siempre a los estallidos revolucionarios y les ha dado su espíritu” (16).

Mannheim sólo ve el elemento motivacional del racionalismo utópico y no el hecho de que el racionalismo, a través de su construcción de conceptos límites, continua e implícitamente tiende a ser absolutamente utópico. Concibe la solución del problema en una pura aniquilación de lo utópico en términos absolutos, de lo irrealizable de modo absoluto. Buscando una relación dialéctica entre la posición ideológica y la posición utópico-quiliasta, desecha el concepto

total de la sociedad sin leyes. Lo que presenta como dialéctica se aleja de todo concepto dialéctico anterior de la tradición hegeliana y marxista, desemboca en una afirmación indirecta de la ideología.

“...la correlación entre la utopía y el orden social existente resulta ser de carácter dialéctico... el orden existente hace nacer utopías que después rompen las ataduras de ese orden dejándolo libre para desarrollarse en dirección del propio orden de existencia” (17).

Esta dialéctica ahora se realiza entre topía (quimera) y utopía concreta y el concepto de lo absolutamente utópico se presenta como lo puramente negativo, dañino e innecesario. En esta dialéctica de Mannheim, el nuevo orden no es el producto de un quiliaísmo que al fracasar se convierte en orden institucionalizado, sino que se pasa directamente de un orden institucionalizado dado (la topía) a un nuevo orden institucionalizado que lo reemplaza (la utopía concreta). La dialéctica revolucionaria pierde su motor, que fue siempre esta reflexión trascendental hacia la libertad total, y se convierte en una dialéctica de pura adaptación.

“Al referirnos a formas determinadas y a etapas de la mentalidad utópica estamos pensando en estructuras de mentalidad concreta susceptibles de ser descubiertas tal y como se dieron en seres humanos vivos, en individuos. No pensamos en ninguna unidad construida de un modo puramente arbitrario (como la conciencia en sí de Kant) ni en ninguna entidad metafísica que estuviera más allá del espíritu concreto del individuo (como el espíritu de Hegel)” (18).

Es una dialéctica de estructuras de mentalidad concreta sin un concepto que trascienda a la estructura misma. No puede sorprender que Mannheim, al terminar su capítulo sobre la mentalidad utópica, se exprese de modo muy pesimista en relación con la utopía en la situación contemporánea. Es realista decir que el pensamiento utópico pierde todo su contenido si no parte de la utopía absoluta totalmente irrealizable. Esta es su motor y su vehículo. Las estructuras no se cambian por razones estructurales; sólo se busca solucionar inmediatos problemas y técnicas de la vida social, lo que para Mannheim parece ser el principio de la sociología americana.

“De este modo, después de un largo desarrollo tortuoso pero heroico, precisamente en la etapa más elevada de su conciencia, cuando la historia está dejando de ser un destino ciego y llegando a ser cada vez más la propia creación del hombre, con el abandono de las utopías, el hombre perdería su facultad para configurar la historia y con ello su capacidad de comprenderla” (19).

Este sermón sería innecesario si hubiese llevado realmente el pensamiento a una etapa elevada de su conciencia en vez de sumergirlo en la ceguera de un positivismo estructural. Es el gran *pathos* que reemplaza la idea racional de la

Iluminación cuya sabiduría fue siempre tener presente que lo verdaderamente concreto es lo abstracto.

Sin embargo, esta pérdida del pensamiento utópico ocurre sólo en Mannheim. Pero las consecuencias para su pensamiento son muy graves. En la dialéctica histórica, tanto hegeliana como marxista, la utopía absoluta no es sólo concepto finalista sino a la vez el denominador común de la historia que permite pensar la historia como un proceso. Perdido este denominador común lógicamente se pierde toda posibilidad de concebir la historia como un proceso. La mayoría de los problemas de la sociología de Mannheim tiene ahí su fundamento, sobre todo su concepto de relacionismo.

En síntesis, lo más grave es que Mannheim desemboca en una nueva ideología según sus propios términos. Realiza precisamente lo que según él hacen “los representantes de un orden social determinado”. Destierra las ideas capaces de cambiar una situación “a un mundo alejado de la historia y de la sociedad, donde no pudiesen afectar el statu quo” (20). Su concepto de dialéctica es precisamente eso. Como veremos después, este mismo paso inmunizador del pensamiento utópico lo realizan también el positivismo y el estructuralismo positivista (Althusser).

NOTAS

1 Mannheim, Karl: Ideología y utopía. Madrid, 1966, págs 260-261.

2 Mannheim, *op. cit.*, págs. 262-263.

3 *Ibid.*, pág. 263.

4 *Ibid.*, pág. 261.

5 *Ibid.*, pág. 265.

6 *Idem.*

7 *Idem.*

8 *Ibid.*, pág. 255.

9 *Ibid.*, pág. 266.

10 *Ibid.*, pág. 290.

11 *Ibid.*, pág. 288.

12 *Ibid.*, pág. 289.

13 *Idem.*

14 *Ibid.*, pág. 291.

15 *Idem.*

16 *Ibid.*, pág. 289.

17 *Ibid.*, pág. 268.

18 *Ibid.*, pág. 281.

19 *Ibid.*, pág. 340.

20 *Ibid.*, pág. 261.

Capítulo III

La conversión del marxismo original en ideología tecnócrata

1. La ideología soviética

La ideología soviética surge de una reinterpretación del marxismo original. Vimos el marxismo original como una teoría que preparó la revolución total en contra de las estructuras enajenantes; esperaba el nuevo futuro bajo la idea, ora de un anti-institucionalismo, ora de nuevas instituciones no represivas sin propiedad ni dinero. Esta esperanza total de la revolución, hasta cierto grado cambia ya a fines del siglo XIX; se reemplaza la idea del socialismo como unidad de asociaciones de trabajadores por un socialismo estatal acentuadamente expresado en la socialdemocracia alemana por Renner. Pero el cambio definitivo ocurre después de la Revolución de Octubre; el socialismo que se realiza no es el socialismo anunciado; de hecho, reemplaza estructuras capitalistas represivas por estructuras socialistas también represivas e introduce los términos correspondientes: mercado socialista, dinero socialista, propiedad socialista, Estado socialista, ideología socialista, moral socialista. Todo lo que Marx pretendió destruir por la praxis revolucionaria renace con la etiqueta “socialista” que, en último término, se refiere al cambio de las relaciones sociales de producción capitalistas por las socialistas.

La reinterpretación es evidente cuando se toman en cuenta las diferentes definiciones que Marx dio de la justicia. Distinguió una justicia socialista: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus rendimientos. Menciona este principio de justicia aplicable después de la dictadura del proletariado que sería un régimen represivo. La nueva ideología socialista aceptó este principio, pero lo vinculó con las estructuras del socialismo staliniano. Para Marx era un principio vigente en una sociedad que había acabado con las estructuras represivas del Estado y de la propiedad. Para los soviéticos es un principio que limita las fuentes de ingreso a los ingresos del trabajo. Para Marx fue la supresión de la relación de asalariado; para los soviéticos la relación de asalariado es la única legítima como fuente de ingresos.

Igual cosa ocurre con la otra definición de justicia que Marx esperaba en la segunda etapa del comunismo. Esta definición de justicia separa radicalmente el esfuerzo laboral de la satisfacción de necesidades: cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad. La ideología soviética reinterpreta también eso. Dice que hasta cierto grado ya se ha logrado en el socialismo un reparto del producto según este principio. Así, por ejemplo, la educación es libre y, por lo tanto, los más capacitados (que son también los más necesitados) reciben más educación y viceversa; de la misma manera se realiza el principio en la salubridad gratuita que da el tratamiento médico según el grado de enfermedad de una persona y no según su estatus social.

Estas nuevas interpretaciones de la justicia definida por Marx son una simple consecuencia del hecho de que la imagen finalista de Marx y Engels no se mostró factible en algún período razonable. Pero la ideología soviética no niega simplemente el valor a esta imagen. Más bien, establece con esas interpretaciones que la construcción del socialismo no significa sólo un cambio cuantitativo de estructuras capitalistas por otras, sino el paso a una nueva justicia y a una nueva significación de la sociedad. Eso le permite afirmar que estas estructuras del dinero, propiedad y Estado socialistas son estructuras con nuevo contenido valorativo y, por lo tanto, significan un paso real hacia la desaparición de la explotación y de la represión. Por otra parte, se mantiene perfectamente en pie la tesis de que el cumplimiento definitivo de la aspiración comunista hay que esperarlo para el futuro. Así se mantiene, por una parte, la tesis de que el socialismo soviético es un progreso en la historia y, por la otra, que es sólo el comienzo de una nueva formación social cuyo fin es la realización definitiva de la imagen del comunismo.

Citaremos en primer término la definición del comunismo según el programa del partido de la Unión Soviética:

“El comunismo es una sociedad sin clases, en la en la cual los medios de producción son de exclusiva propiedad del pueblo y todos los miembros de la sociedad serán socialmente iguales, en la cual el desarrollo multifacético de los individuos sobre la base de un constante progreso de las ciencias y de la técnica logrará también el crecimiento de las fuerzas productivas y en que todas las fuentes de riqueza de la sociedad brotarán con más ímpetu e imperará el gran principio de: cada una según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. El comunismo es una sociedad fuertemente organizada de hombres trabajadores libres con un alto grado de conciencia, en la cual reinará la autonomía social en la cual el trabajo en aras del bienestar de la sociedad es la primera exigencia de la vida, cuya necesidad se ha vuelto consciente para todos aplicando cada uno sus capacidades en la forma más provechosa para el pueblo” (1).

También se conservan aspectos individuales de la imagen comunista.

“La necesidad de un control sobre las medidas de trabajo y sobre las medidas de consumo no tienen lugar, el dinero es suprimido, las relaciones mercadería-dinero desaparecen y con esto cambia desde su misma base el carácter de las relaciones entre el hombre y la sociedad. Estas relaciones se ven definitivamente libres de consideraciones egoístas y de todo aquello que la caza de la ganancia y de las ventajas materiales trae consigo” (2).

La distribución se orientará exclusivamente según las necesidades.

“En el comunismo, es válido para la distribución de los bienes materiales e intelectuales (espirituales) el principio: a cada uno según sus necesidades. En otras palabras, la sociedad otorga a cada individuo gratuitamente todo lo que necesita, independientemente de su posición, cantidad y calidad de trabajo que es capaz de ofrecer” (3).

“Será más fácil para los hombres acostumbrarse a las formas de distribución comunista, ya que ésta no les exige una autolimitación artificial ni una vida llena de privaciones” (4).

El trabajo es voluntario.

“En el comunismo todos los miembros de la sociedad se dejarán conducir en su trabajo sólo por impulsos morales y por su elevada conciencia. En otras palabras, esto será un trabajo gratuito junto a satisfacciones también gratuitas de todas las necesidades de los trabajadores” (5).

Imperará entre los hombres una igualdad total (general).

“La igualdad en el comunismo no debe entenderse como si todas las diferencias entre los hombres hubiesen sido eliminadas; sólo desaparecerán aquellas diferencias y condiciones que pueden traer consigo una diferencia en la situación social de los hombres”.

“Se originan contradicciones sin solución, como la experiencia muy bien lo ha demostrado y que no es más que el resultado de intereses contradictorios e ignorancia. Estas causas se eliminan en el sistema comunista; por lo tanto, sólo subsisten diferencias relacionadas con la experiencia, con el grado de información, en la manera de tratar preguntas aisladas. Pero en las raíces más profundas de la comunidad de intereses, de las metas y del concepto del mundo (sentido de la vida, ideología) no será difícil superar estas diferencias de opiniones” (6).

La sociedad comunista se manifiesta, según esto, por la identidad de intereses generales e individuales.

“El comunismo que cambió la producción, la distribución y el trabajo, garantiza también la absoluta fusión de los intereses socioeconómicos de todos los miembros de la sociedad” (7).

A esto corresponde también la identidad entre aparato planificador y sujetos de la economía.

“La autonomía administrativa en el comunismo es un sistema de organización que abarca a toda la población, la cual con la ayuda de este sistema lleva a cabo directamente la administración de sus propios asuntos... En el campo de la

economía —el campo de acción más importante de la autonomía administrativa de la sociedad— será el método de la planificación científica, de la organización de corporaciones voluntarias y del trabajo en común, entre colectividades de producción y campos de economía” (8).

Todo acto obligatorio desaparece.

“Si toda obligación desaparece de la vida de la sociedad, entonces no sólo cambiarán las condiciones sociales de la futura sociedad, sino que también el hombre mismo cambiará, dejándose conducir únicamente por sus convicciones y por el reconocimiento de sus obligaciones morales” (9).

La vida está otra vez totalmente humanizada.

“En vez del lujo los criterios principales para valorizar las cosas serán la comodidad y la verdadera belleza. Los hombres ya no verán en las cosas, objetos de su vanidad ni la medida de su éxito en la vida, ni su vida estará orientada en función de adquirir cosas, sino que se les devolverá (a las cosas) su verdadero sentido, que es aliviar y embellecer la vida de los hombres” (10).

Tomados todos estos rasgos de la imagen final, la ideología soviética anuncia para el futuro de su sociedad toda la imagen finalista que Marx había usado. Según nuestro análisis de la dialéctica, es el anuncio de la realización definitiva del concepto límite y de sus implicancias valorativas.

El problema principal de esta ideología es vincular la sociedad socialista actual con la imagen finalista, tan contradictoria a aquella. Es el problema de esclarecer la relación ente la institucionalización socialista y el concepto límite como su punto de partida. La ideología soviética soluciona este problema mediante una reinterpretación —sin duda inconsciente— del materialismo histórico de Marx, y por un nuevo concepto de las contradicciones que analizamos en la explicación que Mao Tsé-tung da al materialismo histórico. En la base de todo hay una nueva interpretación de lo que Marx llama fuerzas productivas y su relación con las relaciones sociales de producción. En Marx las fuerzas productivas forman el esqueleto de la división social del trabajo que está en constante cambio. La división social del trabajo lleva a relaciones de producción y a toda una superestructura de la sociedad que tiene dos alternativas principales. En el caso de la coordinación voluntaria y a priori de la división social del trabajo no surgen relaciones de producción ni una superestructura aparte del sistema de división del trabajo social.

La regulación comunista de la producción es conscientemente coordinación de una división: la del trabajo libre, que no necesita relaciones de producción intermedias y autónomas ni da lugar a una superestructura independiente de la división del trabajo. El pensamiento es inmediatamente reflexión y orientación de la división del trabajo; el sentido de la vida se revela como un intercambio

hombre-naturaleza donde ésta es el cuerpo ampliado del hombre como humanidad. El trabajo, dirigido por la regulación de producción, es conscientemente continua revelación de la misma esencia humana que se reconoce en el producto: sabe que el producto, naturaleza elaborada, es la objetivización de su propia esencia que descubre siempre nuevas formas de ser. En este sentido, las fuerzas productivas y la división del trabajo son la base real de la vida humana.

La otra alternativa que Marx ve para la división del trabajo es su coordinación coactiva y a posteriori, que necesita diferentes niveles autónomos de la sociedad a través de los cuales se realiza. Las relaciones sociales de producción se objetivizan y llevan a constituir el poder económico en clase dominante. La superestructura fomenta esta situación y desarrolla una conciencia enajenada de la vida humana. El hombre no descubre el trabajo como su esencia y desplaza la idea de su propia perfección en un más allá enajenado de la base real de su vida.

La ideología soviética reinterpreta a fondo este concepto de las fuerzas productivas y las entiende mecánicamente como la base técnica de la sociedad.

“Los instrumentos de producción, los medios de trabajo, con cuya ayuda se obtienen los medios de producción y los hombres, quienes sobre la base de cierta experiencia en producción hacen efectivo el proceso de producción, forman las fuerzas productivas de la sociedad” (11).

Pero las fuerzas productivas no pueden explicar por sí solas el desarrollo de la economía.

“Ella (la producción) contiene un carácter social. En la producción de los bienes materiales los hombres, quiéranlo o no, están de una u otra manera vinculados entre sí y el trabajo de cada productor se transforma en parte del trabajo de la sociedad” (12).

De esta manera nacen, a renglón seguido sobre las fuerzas productivas, las relaciones de producción.

“Marx y Engels denominaron relaciones de producción a las relaciones en las cuales el hombre entra durante el transcurso de la producción de bienes materiales. También se las designa como relaciones económicas o relaciones de propiedad, ya que su carácter depende de aquellos en cuyas manos se encuentran los medios de producción” (13).

Las fuerzas productivas y las relaciones de producción en conjunto deciden el modo de producción. Y éste determina la historia.

“Si el modo de producción establece la base material de la vida de la sociedad, entonces la historia de la sociedad es sobre todo la historia de la producción, la historia de los modos de producción, condicionado a través de las fuerzas productivas que se alternan mutuamente” (14).

Como fuerza verdadera se entienden aquí las fuerzas productivas.

“En la medida en que crecen las fuerzas productivas, ocurre entre ellas y los medios de producción un desequilibrio inevitable; ya no coinciden entre sí y por fin sobreviene un conflicto entre ellas, ya que los medios de producción en desuso dificultan (estorban) el desarrollo posterior de las fuerzas productivas” (15).

Las fuerzas productivas representan una fuerza propia independiente que revoluciona constantemente las relaciones de producción. Ellas están, desde el comienzo de la historia, en constante movimiento; un movimiento que por último se desarrolla de manera autónoma y que conduce (reduce) la sociedad restante a un estado de dependencia. Por lo tanto, en última instancia, determinan no sólo las relaciones de producción sino a la sociedad en su totalidad.

“Como ya hemos demostrado, el estado de las fuerzas productivas determina el carácter de las relaciones de producción del hombre, es decir, la estructura económica de la sociedad. La estructura económica por su parte, da la base (el fundamento) desde la cual nacen las múltiples relaciones sociales, tales como ideas e instituciones. Las ideas sociales (políticas, legales, filosóficas, religiosas, etc.), las organizaciones e instituciones (Estado, Iglesia, partidos políticos, etc.) que nacen de la base indicada, forman la supraestructura de la sociedad. La teoría de base y supraestructura explica como, es decir de que manera el modo de producción determina en última instancia todos los aspectos de la vida de la sociedad y nos muestra la conexión que existe entre las relaciones sociales económicas y todas las demás relaciones de una sociedad determinada” (16).

Este concepto simple de las fuerzas productivas, conjunto de métodos de producción, determina para Marx precisamente la enajenación de la sociedad de clases, donde la producción no se ha revelado como la esencia del hombre y como el continuo descubrimiento de su propio ser objetivado en la naturaleza trabajada. La ideología soviética las transforma en la real base de la sociedad; convierte también decisivamente el concepto de las contradicciones y su solución por la negación. La negación de la contradicción, que en Marx tiene un carácter trascendental y lleva a la praxis revolucionaria total, es ahora un principio cuantitativo y relativo de solución de contradicciones entre fuerzas productivas, relaciones de producción y toda la supraestructura. La negación de la contradicción en la ideología soviética pierde el carácter de negación total y convierte el esquema en la afirmación de las estructuras enajenadas.

Este cambio no hay que entenderlo sencillamente como traición de la burocracia socialista a las ideas originales de Marx. Es una relación a lo que llamábamos la no factibilidad de la imagen comunista. Dentro del concepto marxista tiene su lógica, aunque no sería la única consecuencia lógica deducible de la toma de conciencia de la no factibilidad de la imagen comunista. Es la consecuencia que la tecnocracia soviética saca del fenómeno. Si las contradicciones no son solucionables de un golpe, el tecnócrata tiene que operacionalizar el problema de la transformación. La contradicción no puede desaparecer, el tecnócrata la relativiza. El hace una decisión rigurosa.

Por una parte, convierte la imagen del comunismo en un fin compatible con el mantenimiento de las estructuras socialistas dadas. La única vía es interpretarlo como una extrapolación de las tendencias internas de la estructura socialista vigente hacia un futuro ilimitado, donde de una manera asintótica realiza el concepto límite del comunismo definitivo. La imagen se convierte en fuerza estabilizadora de la estructura vigente a pesar de que lo contradice radicalmente en una confrontación inmediata. Nace, entonces, toda una escolástica interpretativa de las etapas de acercamiento de la sociedad socialista a la comunista. El radical salto de la estructura enajenada hacia la regulación comunista de la producción se reemplaza por pasos graduales y operativos.

La ideología tecnócrata soviética establece de esta manera una vinculación directa entre acercamiento al comunismo como fin último y crecimiento económico. Las ponderaciones se cambian: acercarse al comunismo no significa primordialmente actuar sobre las estructuras sociales, sino más bien actuar sobre el progreso técnico.

La sociedad soviética, entonces, concentra todos sus esfuerzos, dentro de la estructura socialista, hacia la maximización del crecimiento económico. Estos esfuerzos son pasos graduales a la imagen definitiva.

“Los elementos, el germen, del comunismo no se originan sólo en el regazo del socialismo, es decir no sólo tienen su nacimiento en el socialismo, sino que representan también un desarrollo lógico y el apogeo de las relaciones socialistas, de sus leyes y principios. Esta es la causa por la cual el paso hacia el completo desarrollo del comunismo no destruye las relaciones socialistas, sino que más bien hay que afirmarlas (apoyarlas) de cualquier manera. Para dar este paso no es necesario atar los principios del socialismo sino más bien asegurar su completa libertad de acción” (17).

La política económica soviética, orientada hacia la maximización de la tasa de crecimiento, significaría que el crecimiento representa el medio ideal para llegar al comunismo. Se cree que llegará el día en que la situación económica alcanzará tal nivel (será de tal índole) que las fuerzas productivas en general sólo podrán seguir desarrollándose bajo formas comunistas.

Con esto, el camino del socialismo al comunismo adquiere dos facetas (aspectos). La etapa final (estado) se da por conocida: está expuesta en la imagen comunista. También se conoce el método que hace posible esta etapa final, es decir, la maximización del desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo tanto, en la descripción del camino hacia el comunismo, medios y fines deben estar situados uno al lado del otro.

Los aportes de las discusiones soviéticas se dedican a esta tarea. No existen dudas respecto de la etapa final, tampoco del camino que conducirá a ella. Para los autores soviéticos el único y exclusivo problema es explicar las formas de este paso hacia la etapa final.

La argumentación parte de las fases socialista y comunista. Estas fases no son formas completamente separadas, sino una sola formación comunista en evolución. Según esta descripción, la fase socialista es una parte de la formación comunista. Por consiguiente, la fase comunista adquiere el nombre de la fase más elevada del comunismo. Así ambas fases son períodos diferentes de la común formación comunista (18).

Ambas fases tienen semejanzas como también diferencias. Las semejanzas que justifican considerarlas fases de la formación comunista se basan en el sistema de propiedad (19). En ambas fases domina la propiedad socializada de los medios de producción. Con ello hay que considerar que la producción está dirigida hacia el constante crecimiento de las necesidades de los hombres. Por lo tanto, con el paso del socialismo hacia el comunismo la estructura misma de la sociedad no cambia; más bien cambian sus modalidades (20). Como diferencia importante entre el socialismo y el comunismo tenemos el nivel de las fuerzas productivas que origina nuevas diferencias. Así, las diferentes formas de propiedad se transformarán en propiedad común de la sociedad. Por último, tanto el dinero como el intercambio desaparecerán del comunismo

De la estrecha relación entre ambas fases resulta el efecto conservador de la imagen comunista. Es una promesa que se cumple estabilizando el sistema socialista institucional de hoy. En última instancia no es más que la descripción de las posibilidades ya dadas en el sistema económico soviético.

“Dicho de otra manera, lo que importa aquí no es el reemplazo de una formación socioeconómica por otra, sino del desarrollo que dentro de una formación se lleva a cabo mediante cambios cualitativos y cuantitativos (21).

“Ambos, socialismo y comunismo, presentan dos fases de una misma formación socioeconómica y por lo tanto el paso de la primera fase hacia la segunda sólo puede tener lugar mediante la consolidación (fortalecimiento, confirmación) maximal del socialismo y el aprovechamiento de las leyes vigentes” (22).

Según esto, las dos fases incluyen únicamente diferencias de madurez de una misma formación. A esto se debe también que en ningún país del mundo sea posible pasar por alto (saltarse) la fase del socialismo para realizar el comunismo directamente. Mientras que indiscutiblemente los pueblos pueden saltarse formaciones socioeconómicas —como, por ejemplo, la economía basada en la esclavitud o también aquella basada en la formación capitalista— es imposible hacer lo mismo con el socialismo. Es evidente, por lo tanto, que se debe comprender el socialismo como el período de la fundación del sistema económico mientras que el comunismo representa el período de la maduración de la formación comunista (23).

El interrogante que surge naturalmente es qué sentido puede tener todavía esta diferenciación a la cual se da tanta importancia. La diferencia entre ambas fases se va ahondando cada vez más (24). Esto porque la aparición de la fase más alta del comunismo ya no se identifica con el logro de la etapa final comunista. Según esto, el paso hacia el comunismo es posible mientras su etapa final no se realiza, es decir, mientras subsistan dinero y Estado. Stepajan pregunta que condiciones de tipo socioeconómico deben cumplirse para hablar de una sociedad que ha entrado en su fase comunista; responde diciendo que el comunismo tendrá lugar cuando haya llegado a su total perfección la base técnico-material del comunismo (25). Esto es evidente. Pero según Stepajan, la señal indicadora de ese momento se deduce de la gigantesca pauta de la técnica aplicada. Por eso seguramente, el momento más probable para la proclamación del comunismo será el momento en que se haya superado el nivel de productividad de trabajo de EE. UU.

Esto no es el comunismo total, no es la etapa final plena. Es sólo el comienzo de la fase comunista de la historia.

“Se entiende que la base material-técnica del comunismo no debe considerarse como causa de estancamiento: va cambiando y evolucionando de manera constante (incesante) a través de lo cual se terminará el grado de madurez del comunismo y sus etapas de desarrollo” (26).

Stepajan incluso sostiene claramente que no hay que esperar el comunismo pleno total:

“De esto se desprende que el nacimiento del comunismo no debe considerarse de manera metafísica sino dialéctica. En la argumentación (establecimiento) de la sociedad comunista hay que tener en cuenta (considerar) determinados peldaños, pues no se debe olvidar que el comunismo que se realizará en un futuro próximo en relación con su madurez se distinguirá notablemente de aquella sociedad comunista que existirá una vez transcurridos 100 o 200 años” (27).

En otro punto Stepajan habla de la fase más elevada del comunismo que es posible alcanzar, mientras que aquel estado en el cual ya no existirá dinero ni intercambio se llamará comunismo pleno (28).

“Como resultado se amplía el campo de acción de las leyes económicas dentro de la nueva formación, abarcando cada vez en forma más completa y profunda todo el proceso de producción y distribución social (de la sociedad socialista) y, por último, la ley económica fundamental encuentra su expresión más adecuada en el principio comunista: Cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades” (29).

Pero este último estado al que se aspira a llegar se encuentra más allá del paso hacia la denominada fase comunista. Así pues, en la fase más alta del comunismo la realización del principio de distribución comunista se perfecciona cada vez más. Este proceso de perfeccionamiento tendrá una duración, según palabras textuales de Stepajan (30), de siglos, para seguir después perfeccionándose aún más. Esto es decir que nunca tendrá lugar; su realización es un proceso infinito.

Las expresiones dialéctica y metafísica adquieren con esto una extraña fisonomía. En este sentido, el proceso podría considerarse desde dos lados. Visto de manera metafísica, jamás alcanzará su meta ya que es un proceso infinito. Pero si en cambio se lo considera en forma dialéctica, uno se imagina este proceso infinito reducido a un sólo estado, de manera que la meta se da por realizable.

“La realización práctica del principio ‘Cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades’ será el criterio según el cual se medirá el perfeccionamiento de la construcción de la sociedad comunista, la que asegura una nueva época para continuar con este desarrollo ilimitado” (31).

“En la etapa actual, la distribución de los bienes producidos se rige en general (aunque no del todo) por el principio socialista, en el cual el canal individual hacia la satisfacción de necesidades tiene un significado preponderante. En las etapas posteriores a la construcción comunista, la distribución se llevará a cabo esencialmente de acuerdo (en conformidad) con el crecimiento de la producción de la sociedad con la conciencia comunista de las masas y con la preparación de las condiciones organizativas correspondientes según el principio del comunismo, dándosele predominio a los canales sociales de satisfacción de necesidades” (32).

La preponderancia de los canales sociales de satisfacción de necesidades puede fortificarse constante e ininterrumpidamente a través de los siglos.

También aparece en otras partes la aclaración de que no se debe esperar la meta final una vez dado el paso hacia el comunismo. Hoy esto va tan lejos que

expressis verbis se destaca que la relación dinero mercadería deberá mantenerse incluso en la fase más alta del comunismo. Ostrovitjanov argumenta en este sentido. Naturalmente no lo explica mediante la necesidad del dinero en general, sino a través de la existencia conjunta del sistema de propiedad capitalista y comunista. Las relaciones económicas de intercambio son las que deben seguir justificando la necesidad absoluta del dinero (33). Este argumento tiene gran semejanza con la motivación que Stalin dio originalmente al dinero dentro del socialismo. Stalin consideraba necesario el dinero dentro del socialismo porque en la Unión Soviética existían dos formas diferentes de propiedad social. Es muy posible que la explicación comunista del dinero sufra un destino semejante a la explicación monetaria staliniana.

Sin embargo, la forma utilizada con más frecuencia para explicar que el paso hacia el comunismo no debe considerarse como realización de la meta final es diferente. Los autores soviéticos sostienen que ya en el socialismo están contenidos los elementos del comunismo, con predominancia de los elementos socialistas. La fase más elevada del comunismo se considerará alcanzada cuando los elementos comunistas determinen esencialmente (en su mayoría) el proceso económico. Por supuesto que aún entonces la etapa final misma no se ha logrado todavía.

Las metas del comunismo tienen entonces un aspecto totalmente diferente. Así, el paso hacia un estado donde el trabajo es la primera necesidad de la vida se describe de la siguiente manera:

“No obstante, durante el paso hacia el comunismo debe (el interés material) ser suplido cada vez más por impulsos morales, hasta que estos desempeñen el rol preponderante” (34).

“El criterio comunista del trabajo es, en primera línea, la disposición y el deseo de trabajar bien, y esto no sólo porque es impulsado (presionado) por alguien o porque de ello depende la ganancia, sino debido a un profundo conocimiento de causa (competración) y a la conciencia del deber moral” (35).

Con esto, el trabajo como primera necesidad de la vida adquiere un aspecto muy diferente:

“Para millones de soviéticos el trabajo se transforma cada vez más en la primera necesidad de la vida. No sólo les proporciona el sustento, sino que además les depara alegría y saca a relucir un profundo sentimiento de satisfacción... Con todo, esto no ha llegado aún a ser una norma del socialismo ni es tampoco todavía una necesidad vital espontánea de todos los hombres trabajar para la satisfacción general” (36).

“En la actualidad estamos preparados para decir que para muchos soviéticos el trabajo se ha transformado en la primera necesidad de la vida. Junto a la

elevación (dignificación) del rol de los intereses materiales, el sentido (significado) de los impulsos morales y sociales aumenta constantemente” (37).

De esta manera los impulsos morales que van dirigidos hacia el trabajo y hacia el interés material se declaran compatibles, y el trabajo puede ser así la primera necesidad de la vida, aunque los ingresos sean en dinero efectivo. Ljapin incluso invierte por completo el antiguo concepto, al designar el motivo financiero como el medio para alcanzar una nueva ética del trabajo.

“Simultáneamente, la distribución según el rendimiento fomenta los impulsos morales y sociales dirigidos hacia el trabajo, educa a los hombres para la disciplina socialista y hace del trabajo una obligación para todos (38)”.

“Así se desarrolla también de manera simultánea con el principio del rendimiento el principio comunista de la distribución. Pero a pesar de ello, durante el período socialista, el principio del rendimiento seguirá siendo decisivo para que pueda responder durante esta etapa a las exigencias del desarrollo. Sólo en el futuro directamente (inmediatamente) posterior al comunismo, la presión se desplazará siempre más hacia la distribución según las necesidades” (39).

Entonces aquel estado con predominio del consumo social se describirá de la siguiente manera:

“Es típico (característico) que el consumo factible, independiente del rendimiento, es en gran medida un consumo colectivo, para el cual se crean cada vez mayor número de construcciones y proyectos: organizaciones colectivas, jardines infantiles y sanatorios, institutos culturales y asilos, grandes cocinas y organismos de servicio y abastecimiento, etc. (40)”.

Algo semejante ocurre con el aparato de planificación. Según Marx, se trata de una asociación de productores libres. Con ello se tiene la esperanza de una continuación del aparato de planificación actual, el cual debe estar unido a un máximo de iniciativa local.

“No cabe duda alguna de que la función de organizar la economía seguirá existiendo en alguna forma a través de una organización social cualquiera, como función de una dirección central del desarrollo económico proporcional planificado. Sin embargo, es indiscutible que esta función, según el principio del centralismo democrático, unirá una fuerte dirección central a un máximo de iniciativa local. La creciente colaboración y la participación directa de las masas en la dirección del Estado y de la economía, aquellas formas de organización como los constantes consejos de la producción de las empresas, la participación en continuo aumento de las comisiones de los soviéticos, etc., son elementos de un desarrollo de esta índole” (41).

Aquí encontramos nuevamente un tipo de expresión semejante al anterior. La iniciativa de las masas crece, pues, constantemente y siempre seguirá creciendo. En la Unión Soviética crece sin interrupción desde la Revolución de Octubre. El problema de la desaparición del Estado se trata de manera análoga.

“Sin embargo, en esta lucha, como en toda la actividad soviética, el elemento obligatorio (fuerza) va retrocediendo incesantemente en favor de los métodos educacionales, de la convicción, de la influencia de la colectividad y de la publicidad” (42).

Decisivas son aquí las palabras “siempre adelante” mediante las cuales se retira toda reivindicación. Queda entonces sólo una determinada manera de ver la realidad. Cada detalle (particularidad) de la actualidad debe considerarse momento de un proceso infinito. El crecimiento de la iniciativa local de las masas es parte de un proceso reforzado a través de los siglos, como también lo es la extinción del Estado y el descubrimiento del trabajo como primera necesidad de la vida. La meta final es únicamente el recuerdo de un proceso reducido a un solo punto. Tener capacidad de mirar de esta manera significa mirar en forma dialéctica. Por eso también Kruschew debió separar el paso hacia la más alta fase del comunismo y la llegada al comunismo pleno. En este sentido, el punto de partida es la representación comunista de la satisfacción completa de necesidades. Su definición de ese estado es sorprendente:

“Dentro de límites razonables y necesarios, la total satisfacción de las necesidades de alimentación, habitación y vestido del hombre soviético podrá realizarse seguramente en un futuro no muy lejano. No se necesita mucho tiempo para concebir, digamos, que todos los colegiales tengan desayuno y almuerzo gratuitos, que los niños vayan al jardín de infantes y que existan comedores en los internados cuyo mantenimiento estará a cargo de la sociedad. En lo que respecta a la población adulta, hay que considerar que el consumo de medios de existencia no es ilimitado. Por ejemplo, una persona no puede consumir en pan y otros alimentos más de lo que es necesario para su organismo. Claro está que, al tratarse de la satisfacción de necesidades del hombre, no nos referimos a los estados anímicos ni a las necesidades de lujo, sino a las sanas necesidades de un hombre culturalmente desarrollado” (43).

La completa satisfacción de las necesidades se logrará en una época no muy lejana, en el comienzo de la fase comunista; para llegar al comunismo pleno, en cambio, hace falta un período mucho más largo. Esto mismo es considerado ahora desde el punto de vista del trabajo:

“Un plazo más largo es necesario para que se desarrolle dentro del hombre la necesidad de trabajar según su capacidad. Mientras no sea este el caso, la sociedad no puede subsistir sin cierta norma (regularización) dentro del tiempo de trabajo, en el cual cada persona capacitada para trabajar deberá rendir

determinada cantidad de trabajo para la creación de los valores necesarios para la sociedad” (44).

De manera parecida se expresa frente al consumo:

“La necesidad de regular la distribución de los productos entre los miembros de la sociedad sólo se llevará a cabo en el comunismo, cuando ya las fuerzas productivas estén desarrolladas de manera tal que exista una sobreabundancia (exceso) de los bienes de consumo y cuando todos los hombres trabajen usando toda su capacidad de manera voluntaria, independientemente de la cantidad de bienes materiales obtenidos; en otras palabras, cuando tengan conciencia de que ello es necesario para la sociedad” (45).

En contraste con lo mencionado más arriba cuando nos referíamos a la completa satisfacción de necesidades, Kruschew habla de un exceso (sobreabundancia). Pero incluso sólo se menciona un “exceso de los bienes necesarios de consumo” de manera que habrá que seguir regulando la distribución de bienes de lujo.

Este cuadro de un estado de completa satisfacción de las necesidades humanas es muy diferente del presentado en la descripción de la meta final. Naturalmente que a los niños y escolares se los podrá mantener en forma gratuita, incluso se podrá distribuir de modo general algunos bienes gratuitamente. Si con el paso hacia la fase más elevada del comunismo no se pretende más que eso, por supuesto que este paso es realizable.

La ansiada fase más alta del comunismo se va interpretando cada vez más con características instrumentales factibles, para seguir pretendiendo un acercamiento a ella. El estado final mismo se concibe como una meta que va más allá aún con los elementos no factibles de la imagen comunista plena.

Para nuestra relación es esencial que, mediante esta nueva interpretación, el comunismo se transforme en una fase de desarrollo, en la cual la meta final comunista siga siendo el motor del desarrollo posterior. Haber alcanzado el comunismo y tender hacia (ansiar) el comunismo se han vuelto circunstancias compatibles.

Por consiguiente, el comunismo se transforma en una promesa permanente del futuro. Mañana será mejor que hoy y por lo tanto vale la pena esforzarse hoy día. Para el día de mañana valdrá nuevamente lo mismo. El comunismo se transforma en un “ideal concreto”

“El ideal comunista no es sólo un sueño, una hermosa meta, Un modelo ideal del futuro, sino que es también simultáneamente la afirmación práctica de todo lo bueno, como norma general, como modelo general. En tanto lo bueno se

transforma en norma, en el transcurso del desarrollo ulterior ésta será reemplazada por una ejecución aún mejor” (46).

La meta final del comunismo como un hecho realizado perfecto, estado de la perfecta solución de todas las contradicciones, se rechaza como objeto especulativo. Un proceso debe estar fundamentado en la imagen comunista y ésta no es el comunismo como un hecho realizado.

“Hacer de especulaciones sobre un futuro distante el centro de gravedad de reflexiones filosóficas es estéril, nos desvía de la vida y de la participación activa en la formación de nuestro presente y nuestro futuro próximo” (47).

“Los conocimientos del presente, sus condiciones de desarrollo, las leyes esenciales del desarrollo sólo posibilitan la previsión científica de las etapas próximas, hacia la cual se dirige la sociedad. Especulaciones relacionadas con la meta final son extrañas al marxismo” (48).

“Ni el propósito ni la meta final, sino el proceso infinito de finitas manifestaciones de la materia —esa y no otra— es la posición del materialismo histórico y dialéctico” (49).

Esto concuerda con las descripciones anteriores del ideal. Por lo tanto, el hombre opera en forma sensata sólo cuando dirige su acción hacia metas alcanzables durante su época. La época siguiente nuevamente va a perseguir metas alcanzables, de manera que se origina un proceso infinito. Aunque la imagen comunista está subordinada a este proceso de fuerza motriz, nunca se da como un estado perfecto que ya no sea posible superar.

Resulta así una división de la imagen del futuro. Existe la justificación de un proceso continuo y simultáneamente la imagen de una determinada etapa alcanzable que establece cada vez la próxima etapa del progreso social. Ambas se entrelazan de manera natural. Lo que debe justificarse es un proceso de perfección siempre mayor, hacia otra que nunca puede considerarse alcanzada, pero a la cual se aproxima cada vez más. Las etapas separadas, en cambio, reflejan un grado determinado de perfección. Las etapas están fijadas en un plazo tan corto que pueden ser materia del plan económico; el período más largo que se conoce es el de 20 años. En este período se encuentran las etapas de los años planificados con una duración de 5 a 7 años. Naturalmente, con esto la fantasía se ve bastante limitada. Pero mientras más larga sea la etapa elegida (de la que hay que hablar) menos esfuerzo necesita desarrollar; sólo se debe tener presente que como fantasía sigue siendo demasiado pobre; no puede abarcar la plenitud de los períodos más largos tendiendo hacia lo alcanzable. Esto es importante para que el proceso mismo pueda continuar presentándose como infinito.

Esta división tiene importancia determinante. Las metas por etapas son realizables, es decir, está permitido describir la grandeza del próximo estado por alcanzar, “que los jóvenes de 20 años de hoy aún podrán presenciar”. Las metas por etapas siempre son concretas, contienen grandezas realizables. Pero por supuesto, tampoco es necesario que esta meta por etapas sea realmente alcanzada; por ejemplo, superar en los próximos 10 años a EE. UU. en la producción per cápita es tal vez poco realista en lo que respecta al plazo establecido. Pero en principio es realista: establece una meta que quizá no se alcanzará en 10 años, pero en general es alcanzable. Sólo este tipo de metas pueden tener lugar en los planes por etapas.

En principio, entonces, realizar una crítica a estas metas por etapas no es posible.

Al colocar estas metas periódicas en una fila, el comunismo adquiere el carácter de una utopía técnica; se lo podría describir de la siguiente manera:

“Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 ó 200 años término medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente... Producir todas las materias (sustancias) conocidas de la tierra, hasta las más complicadas —las albúminas— así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias más duras que el diamante, más resistentes al calor que la tierra, materias con mayor grado de fusión que el osmio y el wolframio, más flexibles que la seda, más elásticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento más rápido para proveer más carne, leche, lana, cereales, fruta, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo... aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor” (50).

En todo este proceso de reinterpretación se puede apreciar el reemplazo de una mística revolucionaria y crítica por una mística tecnológica de conformidad hacia el proceso de crecimiento. Pero es necesario hacer algunas reflexiones adicionales sobre esta mística técnica. La ideología soviética establece un paralelismo entre desarrollo técnico y realización de los valores comunistas originales de la regulación comunista de la producción. Si bien no argumenta con todo el rigor necesario podríamos hacer una especulación adicional que lleva otra vez al concepto límite analizado con anterioridad. La especulación sería pensar teóricamente las consecuencias de un progreso técnico infinito para la estructura social y la convivencia humana. Una especie de cálculo infinitesimal de las tendencias inmanentes del progreso técnico infinito basado en extrapolaciones como las de la ciencia-ficción y, en los últimos años, las de una nueva ciencia, la futurología. Estudios en esta dirección hay muchos, pero nos podríamos referir en concreto a la publicación de Arthur C. Clarke: *Profiles of the*

Future. An Enquiry into the Limits of the Possible (51). Lo sorprendente de estas proyecciones a futuro es que, por una especie de lógica inmanente del progreso técnico infinito, los límites de lo posible llegan a coincidir con los valores del concepto límite que analizamos antes. Llevado el progreso técnico hacia su límite, estos valores realmente se revelan como valores implícitos de este progreso. La inmortalidad, la abundancia absoluta, el dominio se abre sobre tiempo y espacio, la igualdad sin dominación expresa en sentido de una interiorización total de los valores, la intercomunicación absoluta entre las personas, etc., describe el límite infinitesimal del progreso técnico. El concepto límite llega a tener una nueva dimensión, la dimensión del futuro. Otra vez hay un punto de convergencia entre los valores del orden espontáneo y las instituciones del desorden espontáneo actual. Pero se interpreta la institución como institución-herramienta para llevar la humanidad al orden espontáneo.

Tal como analizaremos más adelante, es posible descubrir el carácter ideológico del enfoque estructural-funcionalista precisamente en el concepto de la institución herramienta: el acercamiento gradual al concepto límite. Podemos comprobar también un proceso análogo a partir del análisis de la tecnocracia y de su ideología: interpretan sus estructuras también como institución-herramienta del acercamiento gradual (y asintótico) al concepto límite.

La ideología tecnócrata, por el anuncio de esta mística, se convierte en motivación del conformismo con la estructura y el esfuerzo máximo para desarrollar la técnica. La tasa de crecimiento dentro de la estructura socialista se convierte en máxima del comportamiento social.

El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas nos da la pauta del progreso de la humanidad y se vuelve su razón última. Entonces, las fuerzas productivas son encauzadas para servir al progreso humano mismo. Con esto, simultáneamente se ha encontrado un método para conducir a la humanidad en forma segura y calculable a grados cada vez más elevados de cultura y civilización. *Cuanto más mecánicamente puedan concebirse las fuerzas productivas y cuanto más exclusivamente su contenido pueda expresarse a través del estado de la técnica y de la productividad del trabajo, tanto más seguro parece ser el método.* Con esto, el materialismo histórico se concibe cada vez menos como una interpretación de relaciones sociales y económicas, y cada vez más como una guía del comportamiento político-económico. El materialismo histórico ya no es una explicación sino un programa.

Por lo tanto, la investigación no necesita averiguar si las fuerzas productivas son en realidad la causa del desarrollo económico. El interrogante sería más bien: ¿qué sucede con una sociedad donde se trata a las fuerzas productivas como su verdadera base, donde, por lo tanto, todos los otros sectores dependen de las fuerzas productivas, y son evaluados según la función que desempeñan en el desarrollo de las fuerzas productivas? Con esto nos acercamos al concepto político-económico básico de la Unión Soviética.

Naturalmente, enfrentado con la economía es posible un enfoque de este tipo. Cualquier decisión política se toma principalmente según su efecto sobre el crecimiento económico. Así, relaciona todos los sectores de la sociedad, de tal manera, que en lo posible la tasa de crecimiento sea elevada. Con tales principios, la distribución de los productos se fija entre inversión y consumo, entre consumo privado y social. Pero con esto se hace necesaria una constante selección. No es efectivo que creciendo la inversión aumente el crecimiento económico. Para mantener la eficacia de la fuerza del trabajo y dar lugar a nuevas capacidades, el consumo debe tener un nivel determinado y crecer con el aumento de los productos globales. De ello resultan proporciones que el político debe determinar de manera tal que el crecimiento sea el máximo.

Todos los sectores de la sociedad están organizados teniendo como meta maximizar el desarrollo de las fuerzas productivas. *El crecimiento de las fuerzas productivas es, en último término, la expresión positiva y siempre acertada de las actividades de todos los sectores de la sociedad.* Existe una unívoca relación de dependencia que orienta a todas las instituciones, sean científicas, culturales, legales o administrativas hacia la demanda de las fuerzas productivas. Esta orientación es claramente perceptible en la Unión Soviética. El cumplimiento de los planes en perspectiva es su meta principal. De ello resulta que casi no hay publicación, sea del sector científico o cultural, que no desee contribuir a la creación de bases materiales-técnicas para el consumo: su meta actual. No es casualidad descubrir la importancia de algún determinado sector de la sociedad, justamente porque allí es posible lograr una gran colaboración para solucionar la principal tarea económica o por última relacionarla con ella. En la Unión Soviética, la contribución al desarrollo de las fuerzas económicas es la forma en la cual cada sector de la sociedad encuentra su justificación.

En este sentido, como máxima del comportamiento político, el materialismo histórico pone en tela de juicio (niega) la propia existencia de los demás sectores de la sociedad. Esto lo lleva a cabo no sólo en la teoría, sino también en la práctica. Actúa como si los demás sectores de la sociedad realmente no tuvieran existencia propia. Aunque el materialismo histórico utiliza justamente las expresiones e instrumentos de análisis de Marx, no hay que equipararlo así no más con el concepto marxista del materialismo histórico.

A pesar de ello, Marx ya había negado la independencia de cada uno de los diferentes sectores de la sociedad, haciendo hincapié en su interdependencia. Así también, para Marx, el fundamento de la vida social era, en último término, las fuerzas productivas; pero el paso hacia la producción de la sociedad equipara a la superación de las leyes económicas mediante la ejecución comunista de la producción. De esta manera el comunismo es para Marx un mundo totalmente diferente; opera con premisas completamente distintas de las imperantes en el mundo capitalista. Las leyes económicas encontraron su total expresión en el orden (mundo) capitalista, pero con el paso hacia el comunismo

pierden su carácter obligatorio (de fuerza) y con ello, son abolidas como leyes. La economía es dominada, la división del trabajo desaparece, el trabajo se transforma en la primera necesidad de la vida, la distribución no es resultado del rendimiento sino de las necesidades. El desarrollo de las fuerzas productivas es la base que posibilita un orden económico de este tipo. El cambio es imperativo.

Desaparecen las leyes económicas, y con ellas también las instituciones sociales: Estado, religión, derecho, instituciones que se vuelve superfluas y dejan de existir. Que ellas desempeñan una función irremplazable para la sociedad es algo que no tiene lugar en el pensamiento de Marx y, por lo tanto, no es necesario que estas instituciones sean servidoras (lacayos) de las fuerzas productivas. El paso hacia la producción de la sociedad va a la par con la abolición de esas instituciones sociales: el mundo transformado es un mundo en el cual los hombres sin intervención del dinero, del Estado o del derecho conviven directamente entre sí (52).

En la perspectiva soviética esta transformación del mundo adquiere un contenido específico las instituciones de la sociedad, el carácter obligatorio de las leyes económicas, se ponen de manifiesto como medios absolutamente necesarios de la actividad social humana. La transformación del mundo ya no puede tener como meta eliminar estas necesidades. La actividad social humana tiene por objeto servir a las leyes económicas. La tarea consiste en llevar a cabo esta ley y la transformación del mundo se vuelve un mero desarrollo ordenado y continuo de las fuerzas productivas.

La evolución histórica, que para Marx significaba la evolución hacia la más grande perfección de la sociedad y del hombre, se transforma en una evolución mecánica y cuantitativa donde la perfección de la sociedad ya no se realiza: se la interpreta dentro de la evolución mecánica ascendente de la producción (53). Esto se debe a que la transformación del mundo no se interpreta como creación directa de una economía sin dinero, ni como una sociedad sin Estado ni leyes, etc., sino como un crecimiento continuo de las fuerzas productivas. Justamente el Estado, las leyes (y la moral) son puestos al servicio de estas fuerzas productivas. Marx consideró esta supraestructura como superflua, como también consideró superfluo el dinero; no les concedió el derecho de autonomía. Los soviéticos aceptaron la suposición de Marx de que esta supraestructura sólo era comprensible por su función; sólo entendible dentro del marco de toda la sociedad. Pero no la abolieron ni pudieron hacerlo. En realidad, el análisis de Marx fue el punto de partida de una praxis política-económica que originalmente no fue su intención. Se transforma en base de una actividad humana que, a pesar de mantener esta supraestructura, la llevó a un estado de total dependencia del desarrollo de las fuerzas productivas. *Si el análisis originalmente sostuvo la dependencia funcional de la supraestructura, más tarde, en la práctica, se eliminó todo aquello que presentó obstáculos a esta dependencia directa. Así la supraestructura, en vez de ser algo que debía descartarse, se transformó en algo que se usó.*

El derecho, el Estado, el dinero no son más que medios. Se los usa y reconoce sólo en la medida en que demuestren su necesidad como medios. Así también, sus modificaciones sólo se dirigen hacia el mejor cumplimiento de su función: el desarrollo de las fuerzas productivas. El resultado de la transformación del materialismo histórico ya no es considerar dinero, Estado y sistema legal como instituciones (fuerzas) a eliminar, sino que son fuerzas que deben ajustarse (adaptarse) para el desarrollo de las fuerzas productivas (54).

La ideología tecnócrata sirve precisamente para dar sentido a este tipo de racionalización.

La actividad humana orientada hacia el crecimiento económico se acepta como sensata; se la entiende como derivada directamente de la imagen comunista. Si esta imagen del comunismo fuera equivocada, la maximización del crecimiento como norma de la actividad humana no tendría sentido alguno. La imagen comunista es imprescindible para la actividad humana dentro de una economía de planificación coordinada. Queda demostrado que el esfuerzo desplegado se hace en aras de un mundo mejor y sólo de esta manera puede entenderse la actividad económica.

La economía soviética, por lo tanto, debe entenderse como necesitada del comunismo, meta final de la actividad económica. Concebida desde el punto de vista social, el crecimiento económico sólo se puede entender como un estado de la más alta perfección.

Pero al usarla así la ideología tecnócrata revela cierta contradicción. La imagen del comunismo hacia la cual se avanza es un concepto límite; los pasos cuantitativos dados son un acercamiento a este concepto límite infinitamente lejano. La ideología tecnócrata no puede solucionar esta contradicción, evita argumentarla; justifica un crecimiento principalmente infinito por una meta final infinitamente lejana; interpreta los pasos graduales del progreso técnico como acercamiento al fin. Por lo tanto, la Unión Soviética va avanzando de triunfo en triunfo hacia una meta inalcanzable. Luego, la tasa de crecimiento crea un nuevo tipo de irracionalidad: reemplaza la mistificación de la mercadería capitalista por una nueva mistificación del crecimiento económico

Este análisis de la ideología soviética nos remite a la definición de ideología de Mannheim. La ideología destierra las ideas capaces de cambiar una situación "a un mundo alejado de una historia y de la sociedad, donde no pudiesen afectar al statu quo" (55). La ideología soviética, al convertir la imagen del comunismo en el final de un proceso técnico infinito la destierra a un más allá de la sociedad actual. Sigue siendo una motivación de cambio, pero la misma interpretación tecnócrata limita estos posibles cambios en función del desarrollo económico de la sociedad. Se excluye, por toda la argumentación analizada, su utilización como una crítica de estructuras que vayan más allá de la aplicación de criterios

técnico-económicos dentro de la estabilidad del sistema económico-social como tal. Lógicamente, se afirma que el sistema socialista como se presenta en la Unión Soviética es el único sistema socialista posible y no hay otras alternativas. Con eso la argumentación llega a cerrarse.

2. Los elementos específicos de la ideología tecnócrata

Hemos visto como el marxismo original, al transformarse en interpretación de la sociedad soviética, se convierte en ideología tecnócrata. Mantiene ciertas partes del análisis marxista y omite o transforma otras. Sin embargo, este proceso productor de ideologías tecnócratas puede observarse en un plano más general que la ideología soviética. Puede pensarse, entonces, en la elaboración de una estructura de mayor generalidad de las ideologías tecnócratas.

Lo que las define, en nuestra opinión, es la extrapolación del concepto límite hacia el futuro de un progreso técnico ilimitado. Las grandes ideologías anteriores —sea el liberalismo o el marxismo— construyen el concepto límite como la idea de una nueva estructura social introducida revolucionariamente. Esta revolución establece la nueva sociedad; termina una prehistoria humana y la reemplaza por una historia verdadera. La época posterior a la revolución, en la visión de estas ideologías, no ofrece novedades en cuanto a la estructura social; significa estabilización constante de lo que la revolución ha logrado. No por ello la época posterior a la revolución en estas ideologías se concibe como estática. Es también una nueva historia en movimiento, pero se trata más bien de movimientos dentro de una misma estructura.

Allí precisamente se encuentra el error de Dahrendorf en su concepción del pensamiento utópico. Dahrendorf identifica utopía —lo que en estas ideologías es el concepto del mundo posrevolucionario— con la paz del cementerio. Está, en realidad, asfixiado por el tipo de utopía de Tomas Moro y trata todas las posteriores como simples copias de esta utopía original. Y ese es precisamente su error. La utopía de Tomas Moro es nada más que una precursora de las posteriores que condujeron a la Revolución Francesa y a la Revolución Rusa. Las utopías de estas revoluciones son muy dinámicas. Pero la dinámica admitida es una dinámica de formas de vivir y trabajar dentro de una sociedad que logra instalar un tipo de convivencia; presentando una especie de orden natural, canal de movimiento de las formas de vivir y de trabajar para todo futuro.

En la utopía de Tomas Moro eso es diferente. Allí el orden natural establecido determina una sola manera de vivir y trabajar; en este sentido es estática. Por otra parte, las utopías modernas que Dahrendorf menciona —las utopías de Orwell o de Huxley— ya reflejan el cambio del enfoque ideológico que llevó consigo el surgimiento de las ideologías tecnócratas (56).

El pensamiento marxista está muy vinculado con este cambio hacia las ideologías tecnócratas. Igualmente se vincula con todo el movimiento positivista que empezó con el ocaso de la ideología liberal en las sociedades capitalistas que, a través del criterio de la operacionalidad, introduce en ellas su orientación hacia el progreso técnico como criterio en última instancia.

Si bien Marx preanuncia una ideología revolucionaria de la dialéctica prehistoria-historia verdadera, su interpretación de la prehistoria abre paso a la ideología tecnócrata en los países socialistas. Si se prescinde del análisis trascendental que acompaña, explícita o implícitamente, todas las interpretaciones de la historia que hace Marx, podríamos resumir su posición por un análisis del concepto de la última instancia económica que presenta Mao Tsé-tung.

Mao Tsé-tung expresa su concepto de la sobredeterminación de las contradicciones y de los desplazamientos de la siguiente manera:

“Algunos estiman que esta tesis no es aplicable a ciertas contradicciones. Creer, por ejemplo, que los aspectos no cambian sus respectivas posiciones en la contradicción entre las fuerzas productivas (que constituyen el aspecto principal) y las relaciones de producción; o en la contradicción entre la práctica (que constituye el aspecto principal) y la teoría; o en la contradicción entre la base económica (que constituye el aspecto principal y su superestructura. Este punto de vista no corresponde al materialismo dialéctico, sino al materialismo mecanicista. Es verdad que las fuerzas productivas, la práctica y la base económica desempeñan por lo general el papel principal y decisivo. Quien niegue esto no es un materialista. Pero hay que admitir también que, en ciertas condiciones, aspectos tales como las relaciones de producción, la teoría y la superestructura constituyen, a su vez, el factor principal y decisivo. Como, según puntualizó Lenin ‘sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario’; la formulación y la difusión de la teoría revolucionaria desempeñan el papel principal y decisivo” (57).

Mao Tsé-tung usa aquí una distinción que aparece en el análisis de Althusser. Es la distinción entre la economía en última instancia por la economía como sector. Interpretar la determinación en última instancia por la economía en el sentido de la predominancia general de la economía como sector sería materialismo mecanicista. El materialismo dialéctico, por lo contrario, tiene una determinación en última instancia por la economía que se desplaza sobre toda la sociedad. Pero Mao Tsé-tung no es totalmente rígido en esto; sin ninguna necesidad insiste en que en general la economía como sector determina. Eso no es coherente dentro de su análisis. Coherentemente tendría que concebir la última instancia económica como determinante de la misma economía. Podemos presentar otra cita en la cual se acerca todavía más a un concepto de este tipo.

“Cuando las superestructuras, tales como la política, la cultura etc., impiden el desarrollo de la base económica, las reformas políticas y culturales pasan a ser

los factores principales y decisivos. Al manifestar esto ¿estamos acaso contradiciendo el materialismo? No. La razón es que mientras reconocemos que en el desarrollo de la historia en su conjunto son las cosas materiales las que determinan las cosas espirituales y la existencia social la que determina la conciencia social, al mismo tiempo reconocemos, y tenemos que hacerlo, la reacción de las cosas espirituales, la reacción de la conciencia social en la existencia social y la reacción de la superestructura sobre la base económica. Lejos de contradecir al materialismo, esto significa evitar el materialismo mecanicista y sostener firmemente el materialismo dialéctico” (58).

Mao Tsé-tung habla aquí del desarrollo de la base económica como determinación en última instancia, lo que es bien diferente del concepto de la economía como sector. El desarrollo de la base económica se mide por la tasa de crecimiento económico y en esta forma es un criterio de racionalidad. La tesis de la última instancia viene a mostrarse en toda su claridad. Lo que determina en última instancia y lo que sobredetermina a la sociedad es el criterio de la racionalidad económica o del crecimiento económico. Eso es un criterio que rige sobre la misma economía y la somete a una tensión continua pero que permite a la vez desplazamientos por toda la estructura social. La última instancia se revela como una norma de comportamiento general que rige la sociedad y que la sobredetermina. Rige tanto la economía como las otras esferas. Rige las relaciones sociales de producción, las supraestructuras, el Estado, el sistema educacional, las esferas ideológicas, etc.

Es perfectamente posible interpretar la historia hasta hoy por un movimiento continuo de desplazamientos de contradicciones en todos los planos en los cuales, en última instancia, se impone siempre la dinámica de las fuerzas productivas como hilo conductor de la determinación de la superioridad de una cultura sobre la otra. Es claro que la superioridad en este sentido no se refiere a la evaluación de cada cultura como tal. Se refiere al simple hecho de que una estructura social con todos los planos pertinentes a ella —ideología, economía, etc.— se impone a otra si es capaz de desarrollar fuerzas productivas más potentes. Eso tampoco es un determinismo economicista de un marxismo vulgar que ve todos los fenómenos de la historia como un reflejo de la economía que interpreta al hombre y su motivación como principalmente económico.

La teoría de los desplazamientos de las contradicciones, a través de las cuales en última instancia se impone la dinámica económica al movimiento histórico, no tiene nada que ver con este marxismo vulgar. La razón de tantas confusiones sobre la significación del materialismo histórico descansa precisamente en esta confusión con el marxismo vulgar; tan evidente, por ejemplo, en el libro de Plejanov acerca del materialismo histórico que tuvo mucha influencia en la formación de los cuadros comunistas a principios del siglo XX. Esta confusión llevó a Max Weber al error de creer que la vinculación del capitalismo con la ética protestante sería una falsación del materialismo histórico. Suponiendo que la tesis de Max Weber es correcta, resulta sólo una comprobación de esta

interpretación dialéctica del materialismo histórico. El razonamiento sería el siguiente: la ética protestante conquistó ciertas regiones del mundo y les permitió desarrollar estructuras de una productividad económica que nunca antes habían existido. El resultado de la ética protestante convirtió a estas regiones en la cultura superior de su tiempo. La tesis del materialismo histórico insiste en explicar esta conversión de las nuevas estructuras en dominantes como consecuencia de su superioridad económica. Es asunto del historiador explicar cuál fue la contradicción principal cuya solución permitió el surgimiento de esta estructura. La tesis de Max Weber es que esta contradicción principal fue de tipo ideológico. No se ve en qué sentido eso puede afectar al materialismo histórico como explicación del fenómeno. Sólo en su forma vulgar insistiría en que la contradicción principal necesariamente tiene que haber estado en el plano económico. Por ejemplo, los problemas del flujo del oro de España hacia Inglaterra. Para el materialismo vulgar, el pensamiento es puro reflejo de las contradicciones económicas. Para una interpretación como la de Mao Tsé-tung se trata de un desplazamiento cuya verdad investiga el historiador y allí deja el asunto.

No nos interesa ahora discutir el problema trascendental de esta interpretación de la historia. En el plano puramente estructural nos parece irrefutable y además imprescindible para entender la historia como un proceso. En este proceso las ideas se convierten en poder material y su vigencia depende de su posibilidad para esta conversión. Esta interpretación tampoco tiene por que negar que la dinámica viene por parte de las ideas, en el sentido de que las fuerzas materiales nunca pueden llegar más allá de la producción de contradicciones en las estructuras a las cuales nuevas ideas tienen que contestar. Si no hay nuevas ideas, la estructura permanece en la pura contradicción sin solucionarla nunca.

Lo decisivo de la tesis es que la relación idea-estructura es circular; que las estructuras producen contradicciones a las cuales las ideas contestan y a través de cuya solución se verifican. En su totalidad, este movimiento circular se determina en última instancia por el desarrollo de las fuerzas productivas. En este sentido, podemos hablar de la sobredeterminación en última instancia como la concibe Althusser sin aceptar por eso toda la dimensión que da —o mejor dicho, no da— a este concepto.

La ideología tecnócrata nace como inversión de esta interpretación retrospectiva de la historia. La explicación retrospectiva de la historia por el desarrollo de las fuerzas productivas como su hilo conductor se convierte en norma de comportamiento de una sociedad que conscientemente se orienta hacia un principio que en las sociedades anteriores dominó inconscientemente. El materialismo histórico de repente no es interpretación de la historia, sino que se convierte en norma de acción sobre la historia. Esta inversión es la clave de la nueva ideología que surgió. Es una ideología de racionalidad de la sociedad expresada en la tasa de crecimiento de las fuerzas productivas y de la productividad del trabajo.

A partir de esta inversión se puede entender toda la reinterpretación del pensamiento marxista. Su trasfondo, sin embargo, es la no factibilidad de la regulación comunista de la producción como concepto límite y la interpretación de todo el proceso económico-técnico futuro como un acercamiento gradual a este concepto límite. A partir de esta interpretación nace la mística técnica ya analizada. Un proceso técnico progresivo —pensado hasta sus últimos límites— realmente coincide con la realización del concepto límite, lo que la ideología tecnócrata aprovecha para la interpretación del sistema institucional en el cual se apoya, para tratarlo como herramienta que permite acercarse al concepto límite. Así se explica que la ideología marxista institucionalizada acepte los conceptos del Estado socialista, del dinero socialista, del mercado socialista, etc. Para esta ideología, este sistema socialista institucionalizado es el único camino para llegar, por el progreso técnico-económico, a la realización del fin último.

Esta conceptualización lleva la ideología tecnócrata hacia un nuevo concepto de las clases, diferente del concepto marxista. En Marx, las clases sociales surgen como consecuencia de la coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo; la sociedad sin clases, por lo tanto, se define como coordinación voluntaria y a priori de la división del trabajo. Según esta definición marxista, la sociedad socialista sin duda sería sociedad de clases porque descansa en una coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo; la misma ideología soviética no pone en duda este carácter de la coordinación a posteriori en la sociedad socialista. Stalin en su última publicación sobre *Problemas económicos del socialismo* dice que en el mismo socialismo existen todavía las leyes económicas anónimas de las cuales Engels había hablado. Es lo mismo decir que hay coordinación coactiva y a posteriori de la división social del trabajo; de hecho, significa, según la definición de Marx, que hay sociedad de clases.

La ideología tecnócrata, por lo tanto, tiene que separar el concepto de clases de Marx. En vez de vincularlo con el sistema de coordinación de la división del trabajo social, lo vincula con el sistema de propiedad, interpretado exclusivamente como un medio de apropiación. Explotación es el rasgo principal de la propiedad capitalista y el concepto de la sociedad clasista se vincula con el concepto de la propiedad privada directamente. Con eso se tiene un criterio para distinguir diferentes sistemas institucionales. Hay sistemas que se basan en la explotación, que son clasistas y cuyas clases reflejan la existencia de la propiedad privada por un lado y, por el otro, la existencia de un sistema institucional no enajenado, institución-herramienta en función del concepto límite del progreso técnico infinito. Pero este sistema socialista no conoce ni explotación ni enajenación. En este sistema socialista las leyes objetivas como consecuencia de la división del trabajo a posteriori son resultado de errores. Errores de la planificación, errores de la línea política, influencias o residuos de la sociedad capitalista, sabotajes, conspiraciones, etc.; son desviaciones que deben combatirse, pero no definen la institución misma. El sistema institucional

socialista en sí es un sistema no enajenado y no represivo cuya esencia es ser herramienta para llegar a la realización definitiva del concepto límite.

Es evidente que, con esta reinterpretación de la teoría de las clases, ésta pierde toda su criticidad; las clases se convierten en agregados sociales. La ideología tecnócrata en cuestión sigue usando el concepto de las clases en este sentido. Entre estos agregados hay sólo diferencias graduales sobre la base de las cuales esta ideología sigue hablando de clases. El progreso de la sociedad socialista se interpreta como eliminación gradual de estas diferencias residuales que en el comunismo realizado llega a la definitiva sociedad sin clases.

“El pueblo soviético es una comunidad humana nueva, formada históricamente en el proceso de construcción del socialismo. Se caracteriza tanto por la igualdad en el sentido más hondo de todos los grupos sociales de trabajadores como por la igualdad completa de decenas de naciones y grupos étnicos que integran el pueblo. La profunda cohesión de todos los grupos sociales y nacionales del pueblo soviético, donde no se conoce la hostilidad social o nacional, condiciona un incremento formidable del papel de las masas en todas las esferas de la vida” (59).

Pero el mismo autor insiste en que todavía hay clases en un sentido no antagónico:

“Las diferencias sociales de clase tienen, dentro del socialismo, características importantes que las hacen algo muy distinto de las que se producen en la sociedad basada en la explotación. Por su carácter ostentan un signo residual. Las clases sociales, el contraste entre los hombres del trabajo manual e intelectual, entre la ciudad y el campo, se estructuraron en las formaciones antagónicas y dentro de la sociedad explotadora constituyen un rasgo inseparable de ella. El socialismo suprime los rasgos principales de las clases en el sentido propio de la palabra: el antagonismo respecto de los medios de producción y la explotación, que de ahí se deriva, del hombre por el hombre, transformando radicalmente la situación de las clases en el sentido de aproximarlas” (60).

Esta argumentación en último término remite a la realización del principio socialista de la justicia: cada uno según su capacidad, a cada uno según su rendimiento. Eso confirma el punto de vista de que el problema de las clases es principalmente un problema de apropiación. En este sentido, el principio socialista podría contraponerse a lo que Friedman denomina el principio de la ética capitalista: “A cada uno según lo que él y los instrumentos que él posee producen” (61). Una vez aparecido el ingreso según lo que producen “los instrumentos que él posee”, la sociedad socialista según la ideología tecnócrata es una sociedad en la cual ha desaparecido el problema del poder económico.

Esta interpretación de las clases permite a la ideología soviética concebir el sistema socialista como una institución-herramienta que contiene en sí todas las promesas del futuro infinito. La economía tiene el más alto grado de racionalidad posible y avanza por el desarrollo de las fuerzas económicas; convierte el cambio técnico-económico en el único criterio admisible de la crítica. Es claro que con eso el criterio teoría-praxis de Marx cambia profundamente. La praxis revolucionaria que enfoca la institución como represiva por definición se convierte en praxis del desarrollo de las fuerzas productivas.

Todo esto tiene su significación máxima cuando llegamos al concepto del hombre y de la libertad. Marx define al hombre como un conjunto de relaciones sociales (tesis sobre Feuerbach) y a la vez mantiene siempre un concepto de libertad inspirado en Hegel: afirmación de una necesidad. Para Marx, por lo tanto, libertad no es arbitrariedad. Pero en la ideología tecnócrata estos conceptos adquieren una significación nueva. Como ya mostró nuestro análisis de la no factibilidad trascendental del concepto límite, la definición de libertad como afirmación de necesidad es ambigua. Para Marx la libertad es afirmar el concepto límite contra las estructuras porque ellas no presentan una necesidad real sino históricamente relativa. La necesidad verdadera del hombre es el comunismo realizado. Su definición de la libertad, en consecuencia, es extremadamente crítica; afirma el carácter provisional de cualquier estructura social dada. Pero una vez demostrada la no factibilidad de la abolición estructural, ésta llega a ser necesaria. Hay dos libertades derivadas de la definición de Marx: por una parte, la libertad como la asume la ideología tecnócrata: afirmación y sumisión a las leyes internas de la estructura. En este sentido libertad llega a ser conformismo social total. Por otra parte, la definición de Marx podría convertirse en una afirmación trascendental del concepto comunista en relación con la misma estructura socialista, lo que mantendría el carácter crítico del concepto marxista de la libertad.

Lo mismo ocurre con la definición del hombre como conjunto de relaciones sociales. Las relaciones sociales a las cuales se refiere Marx no son las estructuras institucionales, sino una relación dialéctica entre estructuras y el concepto del comunismo que trasciende las estructuras. En este punto la ideología tecnócrata cambia el sentido del concepto. El conjunto de relaciones sociales se interpreta como el conjunto de las estructuras. En este mismo sentido argumenta Althusser cuando contrapone el concepto humanista del hombre y la definición como conjunto de relaciones sociales.

“...el conocimiento del conjunto de relaciones sociales no es posible más que con la condición de prescindir por completo de los servicios teóricos del concepto de hombre...” (62).

Hasta ahora hemos identificado la ideología tecnócrata unilateralmente con la ideología soviética. Pero no hay duda de que en la sociedad capitalista se llevan a cabo procesos parecidos. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: la

sociedad tecnológica capitalista moderna no tiene ninguna ideología elaborada del progreso técnico infinito. Si bien la antigua ideología liberal-iluminista perdió su vigencia, ella no había dejado las bases para convertirla en una ideología elaborada del progreso técnico-económico. En la ideología liberal, por lo tanto, no ocurrió y no podría ocurrir esta inversión que notamos en el proceso de la institucionalización del marxismo cuando se reemplazó el concepto de la revolución total por el progreso técnico infinito. En nuestra opinión esto tiene raíces muy profundas que se relacionan con la existencia misma del sistema capitalista.

Podemos formular nuestra opinión en términos de una hipótesis: la ideología tecnócrata, como mistificación de la racionalización total de la sociedad alrededor del desarrollo de las fuerzas productivas, es intrínsecamente anticapitalista.

La comprobación de esta hipótesis hace necesario volver sobre algunos esquemas básicos de la teoría económica. Se trata de la formulación de la racionalidad de un circuito medio-fin que comprende toda la sociedad. Este circuito lleva a una oposición pertinente fundamental entre consumo y producción. Habría que ver la producción en función del consumo y el consumo en función de la producción. La maximización de este circuito lleva a diversas concepciones del máximo según suponemos relaciones capitalistas o relaciones socialistas de producción. Esta diferencia de concepciones sale a luz en cuanto se analiza la parte de este circuito que considera la producción en función del consumo.

Suponiendo la vigencia de relaciones socialistas de producción y un sistema de reparto del producto correspondiente (cada uno según su capacidad, a cada uno según su rendimiento), el circuito total de maximización se da de la siguiente manera: por una parte, hay una capacidad que genera un rendimiento y, por la otra, corresponde al rendimiento un ingreso que lleva al empleo de la capacidad. Las dos partes del circuito se corresponden entre sí; a partir de este circuito puede concebirse racionalmente un modelo de maximización total del producto con una cierta técnica dada.

En el caso de relaciones capitalistas de producción es diferente. La distribución se realiza no simplemente sobre la base de las capacidades y sus rendimientos, sino igualmente sobre la base de la propiedad de medios de producción y sus rendimientos correspondientes. La maximización del circuito medio-fin queda automáticamente excluida porque los ingresos sobre la base de la propiedad mantienen —o pueden mantener— una parte de la fuerza productiva del trabajo fuera del proceso. En realidad, las relaciones capitalistas de producción no son compatibles con la maximización de la racionalidad económica de una sociedad, si esta racionalidad se concibe en función de la maximización del crecimiento económico.

La teoría económica evita este problema en todo sentido. Es más evidente en la teoría económica del bienestar cuando trata el problema de la distribución optimal. El modelo básico más natural para discutir la distribución en la economía sería aquel en el cual la distribución lleva a la maximización de las fuerzas productivas en desarrollo. Este modelo daría el concepto teórico utilizable como punto de referencia para la discusión de distribuciones más deseables en términos de valores. Pero este modelo de la distribución al máximo sin “juicios de valores” previos es un modelo de la sociedad socialista. Sólo las relaciones socialistas de producción permiten construir este modelo del máximo económico total. En nuestra opinión, todos los problemas de la teoría económica del bienestar tienen sus raíces en la evasión de este hecho. Parte más bien de un modelo de relaciones capitalistas de producción y trata de definir dentro de este marco las condiciones del bienestar (el óptimo de Pareto). El modelo de la maximización absoluta, en cambio rebasa las relaciones capitalistas de producción.

Con eso podemos destacar una razón fundamental de la falta de una ideología tecnócrata en la sociedad capitalista. La ideología tecnócrata es una ideología de maximización del desarrollo de las fuerzas productivas y como ideología puede constituirse sólo si se concibe con referencia a un modelo de maximización absoluta de las fuerzas productivas. Por eso es intrínsecamente socialista; en la sociedad capitalista puede existir sólo de una manera muy confusa. La tecnocracia de estos países usa ideologías —como la teoría de la competencia perfecta— que no corresponden en nada a su realidad. Si la ideología tecnócrata soviética es una conciencia falsa, la ideología de la tecnocracia capitalista es la conciencia falsa de una conciencia falsa. Coexiste con cierta mística del progreso técnico que no esta relacionada de modo racional con la existencia de esta tecnocracia; se presenta como una ciencia-ficción apartada de la realidad vivida. No se puede mantener con un proyecto futuro parecido al proyecto de la ideología tecnócrata soviética; se mantiene más bien por la manipulación de un consumo artificial.

De esta realidad habla Marcuse; quizá la identifica de manera prematura con *la “sociedad tecnológica”*. Hay, por cierto, rasgos análogos entre la tecnocracia soviética y esta sociedad tecnológica capitalista. Pero no se debe olvidar que existen diferencias fundamentales entre las dos.

Marcuse define la sociedad tecnológica de la siguiente manera:

“Entiendo por sociedad tecnológica aquella que se caracteriza por la automatización progresiva del aparato material e intelectual que regula la producción, la distribución y el consumo, es decir, un aparato que se extiende tanto a las esferas públicas de la existencia como a las privadas, tanto al dominio cultural como al económico y político; en otras palabras, es un aparato total. Esa sociedad se caracteriza también por un alto grado de concentración y acoplamiento del poder político y económico” (63).

Marcuse insiste sobre todo en la manipulación creciente de la integración social hacia los fines de la tecnocracia.

“Al mismo tiempo, esta sociedad desarrolla nuevas formas de control social (las denominaremos formas de control tecnológicas y científicas) como consecuencia de las cuales la población (para usar el término de Weblin la ‘población subyacente’) se integra en el sistema de dominio y control científico y tecnológico que, sin embargo, nunca elimina las fuerzas políticas y económicas que hay tras él” (64).

Esta manipulación ha llevado a un nuevo tipo de enajenación que según Marcuse ya no tiene nada que ver con la alienación sentida del proletariado explotado del siglo XIX, es una alienación más bien aceptada o —para usar esta palabra— una enajenación feliz.

“La antigua definición filosófica de libertad, según la cual la libertad es y debe permanecer como un reconocimiento de la necesidad, en apariencia ha sido realizada por la sociedad tecnológica. Más aún, en esta sociedad la libertad no sólo es el reconocimiento de la necesidad sino la introyección de ésta, lo cual significa que la gente es libre de elegir los bienes, servicios y líderes que necesita para hacer su vida y defender y resguardar el sistema social existente no sólo en el sentido material sino en el cultural y político” (65).

Esta enajenación feliz es a la vez una enajenación objetiva de la cual el afectado no tiene conciencia.

“La enajenación existe, pero no sólo está enajenada la clase trabajadora, sino toda la población, aunque en grados y formas muy distintas. Pero insisto en la diferencia: ellos están enajenados de manera objetiva, es decir, en nuestros términos y no en los suyos; en los términos de aquellos que tienen conciencia de las posibilidades de la sociedad y de todas las represiones que deben utilizar para que estas posibilidades reales no lleguen a la conciencia de la gente. Pienso que es conveniente utilizar el término ‘enajenación objetiva’ para designar aquella que no es consciente” (66).

Siguiendo el razonamiento de Marcuse se podría hasta hablar de una sustitución de la explotación por salarios bajos por la de salarios altos.

Es notable en estos análisis que la sociedad capitalista ha producido una tecnocracia realmente definible por el círculo vicioso producción-consumo artificial. Pero estos análisis no reflejan la realidad de la ideología tecnócrata del marxismo institucionalizado constituida sobre la base de una mística constructora del futuro infinito. Es una ideología racionalmente pensada para dar una interpretación completa del mundo en el cual se mueve la tecnocracia soviética. Si bien la podemos analizar como conciencia falsa —eso será el

objetivo de los capítulos posteriores— se distingue claramente de la manipulación del consumidor por parte de una tecnocracia que no tiene capacidad para dar a su sociedad alguna autointerpretación convincente. Sería, a nuestro entender, muy equivocado interpretar esta sociedad opulenta del capitalismo moderno como el futuro visible de los países menos desarrollados o subdesarrollados: parece más bien una frustración de la historia.

La incapacidad de la sociedad capitalista actual de concebirse en función de la construcción de un futuro nuevo se refleja en muchas partes. Las ciencias sociales presentan un sinnúmero de ejemplos; por una parte, la metodología positivista y la negativa total al pensamiento utópico; por la otra, la incapacidad de esta ciencia social de concebir teorías dinámicas. La misma ciencia económica quizá sea el mejor ejemplo. Existe una teoría del crecimiento económico, pero no tiene la menor vinculación con el cuerpo básico de las teorías económicas existentes que son principalmente estáticas. El mismo cuadro se repite en las teorías sociológicas que no pueden escapar de los esquemas estáticos de la sociedad integrada del tipo estructural-funcionalista; hay intentos de dinamizarla mediante una sociología conflictiva, pero el análisis de estos conflictos queda totalmente ambiguo.

La explicación de estos fenómenos parece darse por la investigación de las raíces de la ideología tecnócrata del marxismo institucionalizado. Su concepto dinámico de la economía nace de la teoría del capital de Marx y su concepto dinámico de la historia, de la teoría marxista de las clases. Las dos teorías son intrínsecamente incompatibles con la existencia de la sociedad capitalista; presentan a la vez el enfoque de cualquier teoría dinámica de la sociedad posible. La sociedad capitalista, por lo tanto, vive una contradicción fundamental que no puede solucionar y que sólo puede prolongar. Comprenderse racionalmente significa desaparecer.

No puede decirse lo mismo en cuanto a la sociedad socialista actual. Su ideología tecnócrata, sin duda, es una conciencia falsa. Pero la toma de conciencia de este hecho no debería conducir necesariamente a su desaparición; sino, más bien, a su racionalización y por, consiguiente a su democratización. La búsqueda de un nuevo proyecto de la libertad socialista y de la democracia socialista sería un proyecto que puede nacer de las mismas raíces originarias de la ideología que la sustenta hoy.

NOTAS

1 Véase el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética. Prensa de la Unión Soviética, 1961, No. 143, págs. 3242-3243.

2 *Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Lehrbuch (Bases del Marxismo-Leninismo)*. Texto de Estudio. Berlín, 1960, pág. 812.

3 *Bases, op. cit.*, pág. 812.

4 *Ibid.*, pág. 814.

5 *Ibid.*, pág. 810.

- 6 *Ibid.*, págs. 816-820.
- 7 *Ibid.*, pág. 817.
- 8 *Ibid.*, pág. 819.
- 9 *Ibid.*, pág. 817.
- 10 *Ibid.*, pág. 815.
- 11 *Ibid.*, pág. 139.
- 12 *Idem.*
- 13 *Ibid.*, pág. 140.
- 14 *Ibid.*, pág. 141.
- 15 *Idem.*, pág. 143.
- 16 *Ibid.*, págs. 143-144.
- 17 Stepanjan, Z.: *O zakaonomernostjach pererastanija socializma v komnunistm.* Kommunist, 1959, No. 14, pág. 33 (*Sobre el tránsito gradual del socialismo al comunismo*).
- 18 Stepanjan, *op. cit.* Todas las contradicciones antagónicas serán entonces superadas (contradicciones nacionales y de clases) y el desarrollo se hará efectivo mediante la continua solución de contradicciones no antagónicas. Con esto, por lo tanto, el socialismo y el comunismo se vinculan como fases.
- 19 Stepanjan, *op. cit.*, pág. 34
- 20 *Ibid.*, pág. 36.
- 21 *Ibid.*, pág. 37.
- 22 *Ibid.*, pág. 35.
- 23 Glazerman, *op. cit.* “Un desarrollo gradual del paso del socialismo al comunismo significa, pues, que este no ocurre repentinamente de un golpe. Abarca un período histórico completo, en el cual nuestro país ha entrado desde hace más de dos décadas”. Pág. 59. “Después que la Unión Soviética construyó el socialismo desde sus mismas bases, se dio comienzo a la fase del perfeccionamiento de la construcción de la sociedad socialista y de la evolución paulatina hacia el comunismo, es decir, del desarrollo de la primera fase comunista hacia la segunda fase mediante un largo y lento proceso de desarrollo”. Pág. 8.
- 24 Stcpanjan, *op. cit.*, pág. 38.
- 25 *Ibid.*, pág. 38.
- 26 *Idem.*
- 27 *Ibid.*, pág. 38. Según esto el enfoque metafísico significa la llegada del comunismo pleno en un momento cualquiera dado.
- 28 *Idem.*, pág. 34.
- 29 *Ibid.*, pág. 35.
- 30 *Ibid.*, pág. 38.
- 31 *Ibid.*, pág. 46.
- 32 *Ibid.*, pág. 44.
- 33 Con respecto a las perspectivas de la extinción de la relación mercancía-dinero, Ostrovitjanow sostiene la idea de que en las fases más elevadas del comunismo la relación mercancía-dinero aún subsiste por un tiempo determinado en países que esencialmente ya han logrado dar el paso hacia el comunismo. Esto puede hacerse necesario como consecuencia de las

relaciones de cambio entre las formas de propiedad comunista y las formas de propiedad socialista en los países del sistema socialista mundial, como también a causa de las relaciones económicas con los países del sistema mundial capitalista. *bekonomische Probleme beim Aufbau des Ökonomische Probleme beim Aufbau des Kommunismus. (Problemas económicos durante la construcción del comunismo)*. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträe. Berlín, 1959, No. 2, pág. 173. Se trata de una publicación de materiales de un Congreso de la Sección de Ciencias Sociales de la Academia de la URSS.

34 *Bases, op. cit.*, pág. 783.

35 *Ibid.*, pág. 782.

36 Ljapin, A.: *Von der Sozialistischen zur Kommunistischen Arbeit. (Del trabajo socialista al trabajo comunista)*. Gesellschaftliche Beiträe. Berlín, 1961, No. 3, pág. 270.

37 Ljapin, *op. cit.*, pág. 283.

38 *Ibid.*, pág. 271.

39 Nobel, Genia. Entwicklung der Sowjetunion auf dem Wege zum Kommunismus. (El desarrollo de la Unión Soviética en el camino hacia el comunismo). Einheit, Berlín, 1960, NO. 7, pág. 1102.

40 Nobel, *op. cit.*, pág. 1102.

41 *Ibid.*, pág. 1110.

42 *Ibid.*, pág. 1111.

43 Krushev, Nikita: Informe Principal en el XXI Congreso del Partido.

44 Krushev, *op. cit.*

45 *Idem.*

46 Gromow J. S.: Das Problem des Ideals in der Philosophie (El problema del ideal en la filosofía). Gesellschaftswissenschaftliche Beiträe. Berlín, 1961, No. 5, págs. 543-544.

47 Schulz, Robert: *Bloch Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus (La Filosofía de la Esperanza de Bloch bajo la luz del materialismo Histórico)*. De: *Anti-Bloch, op. cit.*, pág. 61.

48 Schulz, *op. cit.*, pág. 63.

49 *Ibid.*, pág. 66.

50 *Bases, op. cit.*, págs. 825-826. Citado allí según: Ciencia y juventud. Moscú, 1958, pág. 63.

51 Clarke, Arthur C.: *Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible. (Perfiles del futuro. Una investigación hacia los límites de lo posible)*.

52 Bollnow, Hermann: Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen Grundsätzen des Kommunismus 1847. (La concepción de revolución y desarrollo de Engels en su obra *Bases del Comunismo 1847*). Marxismus Studien, tomo I, Tübingen, 1954, pág. 77 y sigs. "En lugar de la realización de la totalidad, con Engels aparece la 'infinitud mala' (Hegel) del progreso de la evolución, cuyos 'saltos' cualitativos se interpretan, sin embargo, en forma dialéctica. Esta progresiva eliminación de la cambiante función de la conciencia y de la categoría de totalidad caracteriza el desarrollo del materialismo desde sus principios hasta los últimos tiempos de Stalin". Pág. 40. "Pero si la filosofía —de acuerdo con su época— ya no se realiza a través del acto de liberación

colectivo, sino que es reemplazada por las ciencias, también aparece necesariamente en el lugar del único y determinante cambio histórico dialéctico, el proceso infinito del conocimiento de las ciencias naturales y de la producción material”. Pág. 43.

“Por último, los críticos de Bloch señalan como criterio único y suficiente del progreso el estándar de producción, que ya Stalin con su catecismo sobre el materialismo histórico y dialéctico había transformado en fetichismo. En lugar de una meta alcanzable aparece el progreso hacia la ‘infinitud mala’; en lugar de una posible solución aparece la misma presión hacia la expansión que caracteriza al proceso económico capitalista; en lugar de la liberación del hombre de la presión de la naturaleza propia del proceso económico, la total subordinación de los trabajadores, cuya humanidad se reduce a ser ‘los más valiosos medios de producción’”. Pág. 58.

53 Fetscher. Iring: *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung (Desde la filosofía del proletariado hacia la ideología proletaria)*. Marxismus Studien, tomo 2, Tübingen 1957, pág. 37 y sigs.

54 Originalmente, en Marx la relación entre teoría y práctica se refería a la práctica revolucionaria del proletariado, el cual, mediante la revolución, llegaría a constituir una nueva sociedad. Pero ahora Lenin interpreta esta revolución de manera diferente. Este concepto de la relación teoría-práctica es el que continúa vigente hasta la actualidad en la Unión Soviética. El reconocimiento de que una sociedad socialista no es capaz de superar las leyes objetivas de la realidad tuvo como consecuencia la adaptación a estas leyes. Relación teoría-práctica, según Lenin, describe el proceso mediante la imposición y reconocimiento de estas leyes objetivas de la realidad con lo cual durante su realización la teoría se vio obligada a llevar a cabo nuevas rectificaciones. Práctica ya no significa, de acuerdo con Marx, transformar mediante el acto revolucionario una falsa realidad en una verdadera, sino que la práctica es ahora una realidad en sí, que utiliza las leyes objetivas de la realidad, mientras que la teoría pone a su disposición los conocimientos para poder utilizar estas leyes. Esta reinterpretación empieza ya con Engels, Friedrich: *Dialéctica de la naturaleza*. Después se encuentra en Lenin: *Materialismo y empirio-criticismo*. Es actualmente el concepto dominante de la ideología soviética, “De hecho, el hombre no posee otro medio para comprobar la verdad de su saber que el de la praxis. Precisamente la actividad práctica, base y meta del saber, decide en última instancia cuales de los conocimientos adquiridos son equivocados y cuales están en lo cierto. La praxis es el criterio de la verdad”. *Bases, op. cit.*, pág. 124.

“En la producción industrial el medio más generalizado para llevar a cabo el control práctico de las ideas técnico-científicas es la experimentación de las obras y la aplicación masiva de máquinas, accesorios y procesos tecnológicos”. *Bases, op. cit.*, pág. 125. “El criterio de la verdad de las teorías sociales sólo puede serlo la producción y la actividad práctica revolucionaria de las masas”. *Bases, op. cit.*, pág. 125. “De esta manera la relación entre teoría y práctica, entre ciencia y producción, conservando la primacía de la praxis, es condición indispensable para el progreso material y técnico de la sociedad”. *Bases, op. cit.*, pág. 105.

Las expresiones más tajantes tal vez se encuentran en las críticas que se hicieron a la filosofía de Bloch: “No puede existir duda alguna respecto de que todo progreso debe medirse en primer lugar por el avance de la base económica, por el desarrollo de las fuerzas productivas y por las relaciones de producción, pues ellas son las que sostienen todo lo demás, aún cuando no siempre penetran adecuadamente las formas de la supraestructura”. *Anti-Bloch, op. cit.*, pág. 320. “En la base de la producción se mide, indudablemente, la totalidad del progreso”. *Anti-Bloch, op. cit.*, pág. 323.

55 Mannheim, *op. cit.*, pág. 261.

56 Dahrendorf, Ralf: *Pfade aus Utopia. (Más allá de la utopía)*. En. *Gesellschaft und Freiheit*. Munich, 1965.

57 Mao Tsé-tung: “Sobre la contradicción”. En: *Cuatro tesis filosóficas*. Pekín, pág. 64. 58 Mao Tsé-tung, *op. cit.*, pág. 65.

59 Glezerman G-Smenovs: *Clases y lucha de Clases*. México, 1968, pág. 107.

60 Glezerman, *op. cit.*, pág. 105.

61 Friedman, *op. cit.*, pág. 30.

62 Althusser L.: *La revolución teórica de Marx*. México. 1967, pág. 202.

63 Marcuse, Herbert: “Libertad y agresión en la sociedad tecnológica”. En: *La sociedad industrial contemporánea*. México, 1967, pág. 51.

64 *Idem*.

65 *Ibid.*, pág. 53.

66 *Ibid.*, pág. 62.

Capítulo IV

La sociedad socialista y la teoría de las clases

El concepto de las clases presenta una variedad muy grande. Por lo tanto, no es posible usarlo sin definirlo y, por otra parte, la definición del término de clase significa la expresión de alguna teoría de las clases subyacente. Nos enfrentamos con el fenómeno de que la palabra clase es una de las más frecuentes de la discusión política, pero que a la vez tiene un sentido muy ambiguo.

La teoría liberal-iluminista —si bien no usa la palabra clase— conoce bien un concepto de clases. Para ella este concepto se refiere a las sociedades de desigualdad en las cuales rige la ley del más fuerte. El nuevo principio de la libertad que rige esta ideología es el de una sociedad sin clases. La ideología liberal-iluminista identifica la vigencia de las normas universalistas de la propiedad privada con una sociedad de iguales. Ese concepto se mantiene hasta hoy en las definiciones del poder económico como un poder de compraventa o como un poder cuantitativo lineal. Este concepto ideológico del poder económico aún hoy se puede apreciar con claridad en toda la teoría económica neo-capitalista como también en toda la sociología funcionalista (1).

Es Marx quien desarrolla primero una teoría de las clases utilizando la palabra clase. Cuando la ideología liberal-iluminista distingue entre la sociedad liberal basada en la igualdad formal y todas las otras sociedades anteriores como sociedades formadas por el poder de los unos sobre los otros, Marx desarrolla la teoría de las clases como una conceptualización de una estructura de poder detrás de la igualdad formal de la sociedad capitalista liberal. Su teoría basa la existencia de este poder —que Marx denomina clase dominante— en dos líneas fundamentales que ya mencionamos con anterioridad:

- 1) La línea de la división del trabajo que se coordina de manera coactiva y a posteriori y cuya coordinación se lleva a cabo mediante un poder de represión especial, la propiedad y el intercambio de mercancías.
- 2) La línea de la apropiación, que se deduce del poder represivo que da la función de la coordinación a posteriori de la división social del trabajo.

Posteriormente, esta teoría de clases de Marx se desarrolló muy poco. La ciencia social en los sistemas capitalistas tiene poco interés en desarrollarla porque significa la revelación de relaciones de poder que contradicen a la ideología del sistema existente. En realidad, existe cierta ceguera respecto de este punto que se puede observar en todos los planos de esta ciencia social. Pero para los sistemas socialistas, la teoría marxista de clases es igualmente nefasta. Si la definición del concepto clase parte de una coordinación coactiva y

a posteriori de la división del trabajo, la teoría marxista de clases también revela una clase dominante, en el sentido de una burocracia externa dentro de la misma sociedad socialista, cuyo poder puede ser aprovechado simultáneamente para la apropiación del producto nacional. Para una sociedad como la soviética será difícil entonces interpretar la distribución de los ingresos, muy desigual, como una consecuencia de la aplicación del principio de la justicia socialista: cada uno según su capacidad, a cada uno según su rendimiento. De repente esta distribución desigual puede ser reflejo de un poder burocrático detrás de la apariencia de igualdad socialista.

Se explica, entonces, que el uso más generalizado de la palabra clase se refiera más bien a agregados sociales compuestos por algún principio de estratificación gradual y cuantitativo. Ese principio puede ser, por ejemplo, el de los ingresos o —como sucede en la teoría soviética de clases— de sectores sociales (obreros, campesinos, intelectuales). Elementos de la teoría marxista de clases se usan más bien en campañas propagandísticas de difamación entre los diferentes sistemas sociales. Pero en estos casos siempre se refieren a la línea de apropiación de la teoría marxista de clases. Así, el sistema soviético vincula el concepto de clases con la propiedad capitalista utilizando más bien el término de explotación, mientras que la sociedad capitalista, a la inversa, reprocha los privilegios de los funcionarios soviéticos. Pero desde un punto de vista científico todos estos conceptos tienen muy poca validez. La esencia de la teoría marxista de clases es su criticidad que no adquiere ninguna de estas formas.

Todos los diferentes usos del concepto de clase hasta aquí considerados podemos unirlos en una sola denominación: clases nominales. Lo que tienen en común es la ausencia del rigor científico. Será necesario entonces intentar restablecer el rigor científico de la teoría marxista de clases para poder definir la situación de la clase dominante en las sociedades actuales.

1. El concepto de clases en Dahrendorf

Antes de entrar en esta discusión, es necesario realizar un corto análisis del último intento de desarrollar el contenido racional de la teoría marxista de clases que presentó Dahrendorf en su libro *Clases sociales y el conflicto de clases en la sociedad industrial*. Antes que nada, debemos poner en duda si su concepto de clases tiene algo que ver con la teoría de clases de Marx. Creemos que Dahrendorf no logra interpretar realmente el punto de partida de Marx. En un capítulo muy ambicioso “Las Clases. El capítulo 52 no escrito del tercer tomo de *El Capital* de Marx”, Dahrendorf trata de restablecer la teoría de clases de Marx para dividirla posteriormente en dos partes: una correcta y una falsa.

En esa interpretación, Dahrendorf cae en el error básico de definir el concepto marxista de las clases a partir de la propiedad jurídica como un sistema de apropiación. Se le escapa por completo la relación que existe entre estructura de

clase y división social del trabajo que determina la criticidad y, por lo tanto, la esencia de la teoría de clases de Marx.

Por supuesto que esta crítica de Dahrendorf y su interpretación de lo que es la teoría de las clases de Marx, no es una crítica suficiente de la teoría de las clases que Dahrendorf propone. Pero el equívoco es significativo para la misma teoría de las clases de Dahrendorf, llevándolo a un concepto de clases profundamente diferente del concepto marxista. En Marx, la clase dominante es un producto no intencional de un sistema de valores universalistas basado en la propiedad privada. En Dahrendorf las clases se sitúan en el mismo plano de la institución intencional. De ahí ya se explica el punto de partida de la definición de las clases. Dahrendorf parte de las asociaciones de dominio (*Herrschaftsverbände* en el sentido de Max Weber). Dentro de ellas, las clases se forman a partir de grupos de intereses según la legitimidad de las estructuras del dominio que se ponen en juego. En este sentido el conflicto de clases es el origen del cambio social y surge, necesariamente, en todas las asociaciones de dominio existente en una sociedad (2). Hay, por lo tanto, una multiplicidad de clases como también una multiplicidad de asociaciones de dominio.

En el fondo, Dahrendorf sólo describe el hecho de que en cualquier asociación de dominio necesariamente surgen conflictos entre la autoridad —por lo general compuesta de personas específicamente preparadas que tienen a su disposición un aparato burocrático— y las bases. Esta autoridad, por su preparación y sus conocimientos específicos, tiene necesariamente cierto poder arbitrario, frente al cual las bases sobre las que se ejerce el poder forman un grupo de interés que lleva continuamente al conflicto. Pero Dahrendorf nada dice sobre la estructuración de estas asociaciones del dominio entre sí. Simplemente forman una multiplicidad. En cuanto a la sociedad, ella es un concepto pluralista que no revela ninguna estructura no aparente o no intencional. Este hecho se destaca con claridad cuando habla de la clase dominante. Esta es sencillamente la autoridad suprema de la asociación de dominio más completa, lo cual lleva a la trivialidad de afirmar que la clase dominante se concentra en los ejecutivos del Estado. El propio Dahrendorf se da cuenta de la trivialidad del resultado.

“A una respuesta de este tipo a la pregunta por la clase dominante política sin duda alguna se le reprochará no sólo su trivialidad, sino también su ingenuidad. Más hay que comprobar que es ingenua y trivial como lo es el modelo mismo de la teoría de las clases” (3).

Pero el modelo de la teoría de clases de Marx no es trivial ni ingenuo. Se trata más bien de especificar el modelo de Dahrendorf.

La cita indicada, sin embargo, nos revela otra ambigüedad. Esta surge en el capítulo “¿Quién es la clase dominante?” Aquí se trata de la clase dominante política. Pregunta y respuesta no se corresponden en realidad. La teoría de las clases de Marx sostiene que existe una clase dominante detrás de todos los

poderes aparentes de la sociedad. Dahrendorf supone simplemente que la clase dominante política, según su definición, es simplemente la clase dominante en general.

El resultado es simple: el poder dominante lo tienen los que gobiernan. La integración como concepto de la sociología funcionalista se reemplaza por el conflicto, pero el resultado es el mismo.

La teoría de las clases de Dahrendorf nos remite al punto de partida de Marx. En cuanto al análisis de este último, Dahrendorf no aporta ninguna novedad. Tanto en la sociología funcionalista como en esta sociología del conflicto, el punto de partida del análisis son los valores que se institucionalizan y que se cambian. La diferencia entre los dos consiste más bien en el distinto enfoque de la introducción de los valores en la sociedad. En cambio, para Marx se trata de revelar que, de un sistema de valores siempre derivan relaciones sociales de producción y que éstas, como forma de coordinación de la división social del trabajo, determinan el lugar de la clase dominante. En este sentido, el punto de vista de Marx es bidimensional.

1) La introducción de los valores va acompañada de la expresión última en el poder estatal represivo. El Estado en última instancia garantiza los valores por la reacción frente a la desviación. Con esto, el Estado garantiza las relaciones sociales de producción y el lugar en el cual nace y se reproduce la clase dominante.

2) La división social del trabajo, que concibe a toda la sociedad en todos sus sectores como un sistema en el cual surge, en caso de la coordinación coactiva y a posteriori, un poder represivo propio. El Estado actúa en función de ella y está estructuralmente determinado por las relaciones sociales de producción vigentes.

2. El análisis de Galbraith

2.1. La tesis sobre la tecnoestructura

Para acercarnos a un análisis de las sociedades modernas según la teoría de las clases de Marx, puede ser de utilidad un análisis de las tesis de Galbraith: *El nuevo Estado industrial* (4). Mientras Dahrendorf pretende actualizar la teoría de las clases de Marx y de hecho resulta en una teoría esencialmente diferente, a Galbraith le ocurre todo lo contrario. Galbraith, aunque pretende presentar una teoría esencialmente diferente de la teoría de las clases de Marx, desemboca en una teoría que tiene ciertas similitudes notorias.

En el fondo, el libro de Galbraith presenta un nuevo intento de la teoría de las clases. Tiene un esquema dicotómico de la sociedad, una dicotomía que él

establece entre lo que se denomina sistema industrial y el resto de la sociedad. El sistema social es conducido por la tecnoestructura, los gerentes o los administradores. Se enfrentan con la sociedad en forma dicotómica. Logran someter, a través de sus medios de manipulación, a la mayoría de la sociedad; sin embargo, debido a las necesidades de su propia actuación, crean como su antípoda, el estamento pedagógico y científico, los cuales, al tomar conciencia de ser simples entes manipulados del sistema industrial, tienden a la rebelión. Esta rebelión parte de las universidades y tiene como base social todo el conjunto intelectual del país. Galbraith plantea el problema de la emancipación de esta sociedad y el control sobre el poder de la tecnoestructura, siendo quizás este punto seguramente el más débil de su análisis.

Compartiendo gran parte de los análisis realizados por Galbraith, aquí nos interesa más bien aclarar la estructura de su teoría de clases y las debilidades teóricas de su argumentación.

2.2. Poder dominante y factor más escaso

Partiendo de su definición del poder dominante, ya llegamos al punto clave, en el cual el autor pretende reemplazar el concepto marxista de clase. Según él, el poder dominante de una sociedad está siempre en manos del grupo social que domina el factor de producción más escaso de la sociedad. Aplicando este criterio a la historia, habla de cambios del poder dominante según los factores de producción más escasos. En la sociedad precapitalista este factor era la tierra, y así el grupo social de los terratenientes se establecía como la clase dominante. Con el surgimiento del capitalismo, el capital reemplaza a la tierra, convirtiendo al capitalista en clase dominante; mientras que hoy ha tenido lugar un nuevo cambio, pues el factor de producción más escaso ha llegado a ser el conocimiento técnico y de organización, concentrados en la tecnoestructura, por lo cual se argumenta que la tecnoestructura reemplazó al capitalista como clase dominante. De esta manera, explica por qué existe en la actualidad en las empresas capitalistas —las grandes compañías—, una pérdida casi completa del poder del capitalista accionista; en realidad, según el autor, lo ha reemplazado el técnico, mucho más escaso y, por lo tanto, más poderoso que los capitalistas accionistas.

Sin conocimientos técnicos, estos capitalistas sólo dominan de derecho a las grandes compañías, pero no de hecho (5).

Para realizar la crítica, tomemos la definición del poder dominante de la sociedad a partir del factor de producción más escaso. Para poder mantener una definición de este tipo debe ser posible concebir todos los factores de producción como más o menos escasos. Aquí ya llegamos a la primera dificultad al hablar del factor producción-trabajo. El trabajo —o los hombres— nunca son escasos si no definen el conjunto de la sociedad dentro del cual puede surgir la

escasez. La escasez ya es un concepto muy limitado. Si, por ejemplo, en la sociedad capitalista se habla de escasez de trabajo, ya es un término muy relativo. Esta escasez de trabajo es más bien un producto de las relaciones de producción capitalistas y presupone el trabajo como medio de explotación para otro. Lo mismo ocurre en una sociedad capitalista con abundancia de trabajo. Lo que se describe es simplemente el desempleo, y por lo tanto, una falla del sistema. El trabajo nunca es escaso ni abundante, si se lo ve en el contexto de una teoría que quiere explicar el conjunto de las estructuras de una sociedad. Sólo cuando se determinan las estructuras el trabajo puede ser escaso o abundante.

La escasez puede referirse únicamente a ciertos grupos de trabajadores o a medios específicos de producción. Reformulando de esta manera la tesis de Galbraith, el poder dominante de la sociedad se establecería en función de la escasez relativa de ciertos medios de producción o de ciertos tipos de trabajo humano. Pero como los medios de producción pueden tener efectos sobre la sociedad, hay que suponer que tienen propietarios. La tesis es, entonces, que el poder dominante se establece por la propiedad de medios de producción más escasos o por tipos de trabajo más escasos. En la sociedad con trabajo poco especializado los dueños de los medios de producción siempre tendrían el dominio, mientras que el aumento de la especialización del trabajo conduce al traspaso del poder de los dueños de los medios de producción hacia los trabajadores más especializados, o sea, en el caso de Galbraith, a la tecnoestructura.

Lo aquí expresado nos lleva a una dificultad muy curiosa referente a la relación que existe entre propiedad en los medios de producción y la tecnoestructura como trabajo especializado. En último término, la tesis de Galbraith se reduce al argumento de que, con la especialización del trabajo, el propietario pierde automáticamente la posibilidad de determinar las decisiones sobre su propiedad; de que el trabajo especializado de la tecnoestructura, por una necesidad intrínseca del progreso técnico, convierte la propiedad jurídica en puro formalismo; con el poder de decisión, entrega a la tecnoestructura el medio de convertirse en clase dominante.

Interpretada así, la definición mistificada del poder dominante por la escasez se diluye. Lo que expresa Galbraith no es más que lo siguiente: la propiedad jurídica no es automáticamente poder sobre los medios de producción; reduciéndolo a términos marxistas, significa que en la sociedad moderna capitalista se han dividido las dos funciones principales de la propiedad:

- 1) El poder sobre la coordinación a posteriori de la división del trabajo pasa a la tecnoestructura que jurídicamente no tiene propiedad en los medios de producción.

2) El poder de apropiación se vincula con la propiedad jurídica convirtiéndose ahora en una propiedad parasitaria. La tecnoestructura respeta la legitimidad de apropiación por la propiedad privada, pero concentra en sus manos el poder dominante de decidir sobre la división social del trabajo y su coordinación.

Esto nos remite a la tesis marxista: el poder de la clase dominante nace de la función de la coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo social frente a la cual el poder de apropiación es secundario. Por ello, la revolución de Marx no se interesa tanto en el cambio del sistema de apropiación, sino que parte del cambio de los mecanismos establecidos por la clase dominante para coordinar la división social del trabajo.

La definición de Galbraith a partir de la escasez, en el fondo, esconde esta relación básica. Eso vale sobre todo en su interpretación del pasado precapitalista y del capitalismo del siglo XIX. Afirma que el factor de producción más escaso de la sociedad precapitalista es la tierra. Por lo tanto, el dueño de la tierra sería, automáticamente, poder dominante. Pero aún, un conocimiento histórico mínimo nos revela que eso no tiene nada ver con la escasez de la tierra. Si la tierra es abundante, el terrateniente la hace escasa. En realidad, el problema consiste en que en esa sociedad la tierra es el medio de producción principal y la clase dominante es siempre aquel grupo que logra monopolizar la tierra. La tierra como principal medio de producción nos indica entonces la estructura de clase de esta sociedad. Es indicador de la clase dominante, la cual tenemos que buscar a partir de los esfuerzos que se realizan para monopolizarla. Se debe distinguir muy bien este indicador principal de los moldes históricos por medio de los cuales se instala la clase dominante.

Tomemos, por ejemplo, el caso de una conquista. El conquistador que logra la victoria sobre una sociedad determinada no es por ello clase dominante, pero tiene el poder de convertirse en tal. Si lo hace, se transforma en terrateniente. Pero el indicador es la toma de la tierra. La argumentación de la escasez sólo conduce a confusiones. En el caso de la conquista de América Latina, los españoles y portugueses se convirtieron en clase dominante —por así decirlo— debido a la escasez de caballos y espadas de hierro por parte de los indios. Pero esto sólo es una mera causa histórica y no el *constituens* de la clase dominante.

Usando los caballos y sus armamentos se impusieron a los indios teniendo así el poder de convertirse en clase dominante. Pero llegaron a serlo por la toma de posesión de los medios claves de producción.

En el caso de la conquista de la antigua Rusia por los mongoles es a la inversa. Estos dejaron intacta la clase dominante rusa y establecieron un dominio exterior sobre la sociedad que se expresó mediante el pago de tributos que la clase dominante rusa debía entregar a los mongoles, los cuales preferían permanecer nómadas. No son por lo tanto clase dominante, sino un grupo que, mediante la

amenaza del poder militar, constituye un constante peligro para la clase dominante rusa.

Por otro lado, durante todo este tiempo la monopolización de la tierra por parte de la clase dominante exigía un esfuerzo continuo. La tierra es el principal medio de producción para el trabajo. Dada esta relación, el trabajo es más bien escaso y la clase dominante necesita mecanismos especiales para sojuzgar el trabajo a la tierra monopolizada. La clase dominante convierte la tierra en medio de producción, estableciendo una dependencia personal entre el hombre y la tierra. Esto queda demostrado precisamente a través de los mecanismos de la esclavitud y de la servidumbre. La clase dominante romana está en una caza continua de esclavos para poder mantenerse y el feudalismo empieza a implantarse sólo cuando ya no resulta esta caza de esclavos.

Por lo tanto, los pasos que determinan el dominio de la clase dominante en la sociedad precapitalista son: la tierra como medio de producción principal, la necesidad de esta clase dominante del trabajo forzado en la tierra y la coacción. Esto nada tiene que ver con la escasez de la tierra como tal.

Con el surgimiento del capitalismo del siglo XIX, el fenómeno es similar, aunque haya diferencias importantes. Dado el desarrollo técnico, la tierra pierde el carácter de medio de producción más importante y la sustituye la maquinaria industrial. Otra vez se constituye la clase dominante por el dominio de los medios de producción más importantes. El sistema capitalista entrega este dominio a la propiedad en el capital, lo que transforma al capitalista en clase dominante. Este capitalista toma a la vez las decisiones dentro de la empresa y se apropia del producto, mientras que las normas de las relaciones sociales de producción capitalistas son apoyadas por el Estado, que mantiene así a la nueva clase dominante en su poder.

2.3. La dinámica de las fuerzas tecnológicas

La tesis de Galbraith supone que esta unidad del capitalista empresario y propietario está disuelta en la actualidad. La consecuencia lógica de ello es afirmar que la tecnoestructura se ha convertido en la verdadera clase dominante, ya que tiene en sus manos el poder de la coordinación de los medios de producción más importantes.

Galbraith deduce esta tesis de un análisis del desarrollo autónomo de las fuerzas tecnológicas. La tecnología se ha desarrollado de una manera tal, que se puede comprobar un extraordinario aumento del riesgo económico. Ha aumentado el período de la preparación y planificación del producto hasta que pueda salir al mercado; se aumentó la inversión para el lanzamiento de un nuevo producto y, por lo tanto, la inseguridad del mercado se hizo mayor. Hoy hay que saber, con mucha más anticipación, lo que el mercado futuro va a

aceptar para poder aplicar la técnica moderna. Eso lleva a la necesidad de una manipulación del consumo siempre en aumento; hay que convencer al consumidor para consumir continuamente más, en lo general como en lo específico, el producto que una determinada gran compañía ofrece. Por otra parte, el aumento de los riesgos obliga a las compañías a crecer para contrarrestar la posible pérdida en un producto mediante la ganancia en otro.

Esta nueva tecnología, en todas sus aplicaciones, reemplaza al empresario antiguo. Ninguna persona puede tener los conocimientos técnicos suficientes y adecuados. La nueva tecnología se aplica más bien mediante comités. La tecnoestructura es una organización de comités y no de personas, a lo que se debe su gran estabilidad interna. Esta estabilidad y coherencia internas de la tecnoestructura hace aún más difícil la posibilidad de que la empresa sobreviva en tiempos de mala coyuntura económica. Necesita, por lo tanto, paralelamente con la seguridad de sus mercados principales, una seguridad en cuanto al consumo total. Eso explica el apoyo que la tecnoestructura le da a la política de pleno empleo.

Galbraith habla del cambio de la antigua secuencia consumidor-producción que, según él, rigió en el tiempo del capitalismo clásico y a la que sustituyó ahora una nueva secuencia producción-consumidor. Por esta razón, niega la validez de la antigua teoría de la competencia. Mientras que en esa teoría el empresario maximiza ganancias en función del consumo, según Galbraith la tecnoestructura ahora más bien maximiza el progreso técnico sobre la base de una ganancia suficiente, que permite pagar los intereses sobre el capital —lo que tranquiliza a los accionistas— para asegurar la auto-capitalización y además una vida cómoda para la tecnoestructura. Pero en este concepto, la clase dominada cambia totalmente su carácter: ya no es más el proletariado y el choque de intereses no es más un choque de intereses económicos sobre la base de alguna teoría de la explotación. Galbraith sostiene la tesis de que la clase obrera tiende a perder su coherencia dentro del sistema industrial, lo cual, según él, explicaría también el hecho de que el grado de sindicalización ha bajado sin cesar durante los últimos diez o quince años. Los obreros se califican más y llegan a convertirse en empleados, y como tales no tienen conciencia de clase propia. El conflicto entre proletariado y tecnoestructura, por lo tanto, ya no es un conflicto básico que puede fundamentar una dicotomía de clases.

La base del nuevo conflicto nace más bien de algunas necesidades de la misma tecnoestructura; primordialmente son dos: por una parte, el crecimiento colosal del estamento educativo y científico, que junto con la comunidad intelectual forma un gran grupo compacto de la sociedad, cuya existencia es decisiva para el progreso de la misma tecnoestructura. Por otra parte, la manipulación creciente de los consumidores, la cual choca con una toma de conciencia por parte de los intelectuales que se rebelan en contra de esta manipulación y que tienden a encabezar movimientos masivos de protesta. A diferencia de la antigua contradicción de clases, en la cual los intelectuales se identificaba con

los intereses de clases sociales ajenos a ellos, ahora en cambio son los principales afectados por la contradicción dicotómica de la sociedad. Galbraith distingue la línea de esta protesta en la insistencia en la autonomía de este estamento educativo y científico y en el rechazo a su conversión en un apéndice de la tecnoestructura. Se opone al financiamiento específico de investigaciones, a la actividad de las grandes fundaciones como la Ford y la Rockefeller y busca como primera meta la orientación autónoma de las investigaciones y de la educación por las mismas instituciones portadoras.

Pero después la crítica de Galbraith va aún más allá. Exige una orientación política que tampoco debe ser entendida como apéndice de la tecnoestructura, sino que tendría que orientarse más bien hacia las necesidades de la comunidad nacional. La tecnoestructura tiende más bien a satisfacer necesidades de consumo privado en desmedro del consumo colectivo. La orientación debería entonces influir en una reversión de estas tendencias. En cuanto a la tecnoestructura misma, él sostiene que esta se acercará cada vez más al Estado, terminando en alguna especie de propiedad pública dentro del sistema industrial. Habla de una convergencia de los sistemas sociales capitalistas y socialistas y distingue una especie de automatismo que llevará al control estatal y por lo tanto democrático de la tecnoestructura.

2.4. La crítica al análisis de Galbraith

Nuestro propósito no es criticar este análisis como tal. Sus tendencias nos parecen acertadas, a pesar de que consideramos demasiado tímidas las consecuencias que Galbraith extrae del análisis. No se trata simplemente de la mayor autonomía de las universidades, de la investigación y de la educación. En realidad, se trata de todo el concepto de libertad de opinión que tiene esta sociedad capitalista. Para ella, la libertad de opinión es la libertad del propietario de medios de comunicación para transmitir sus opiniones y las informaciones que a él le parecen interesantes y convenientes. Es una libertad de manipulación. La situación de dependencia de las universidades no es más que un reflejo de esta falsa libertad de opinión de la sociedad capitalista. Se trataría, por lo tanto, de mucho más. Habría que romper todo este círculo manipulativo, y reemplazar la libertad del dueño de los medios de comunicación por la entrega de estos a las instituciones sociales cuyo fin es el control de los poderes.

Sin profundizar más en esto, esta crítica nos revela otra debilidad del enfoque de Galbraith. Esta se expresa en la tesis de una convergencia de los sistemas sociales del capitalismo y del socialismo sin lograr definir lo que significa el tránsito del uno al otro. En Galbraith, la tecnoestructura aparece como algo que existe más allá de las diferencias de las relaciones sociales de producción capitalistas o socialistas.

Pero en realidad esto no es así: la tecnoestructura capitalista es capitalista y él lo sabe. Su carácter de poder dominante lo debe a la estructura capitalista y en consecuencia es defensora acérrima de ella como lo fueron los capitalistas del siglo XIX. Si bien los accionistas han perdido su control sobre la sociedad anónima moderna, no ha terminado la importancia de la estructura de esta sociedad anónima para el poder de la tecnoestructura. La tecnoestructura capitalista necesita al accionista para poder esconderse detrás de él. Galbraith se da cuenta de este hecho cuando denuncia a toda la teoría de la competencia como una ideología de la tecnoestructura. Pero esta denuncia no lo lleva a un análisis profundo de las relaciones sociales de producción capitalistas. Su ausencia se revela ya cuando comparte la opinión tan común de que esta teoría surgió en un capitalismo dentro del cual tenía realmente vigencia, mientras que sólo con los últimos cambios la perdió. Eso le impide ver que su análisis de la tecnoestructura nos demuestra una nueva etapa totalmente auténtica del desarrollo de la sociedad capitalista. Los rasgos que distingue en la tecnoestructura no tienen ese grado de novedad que a él le parece ver. La teoría de la competencia en modo alguno se convirtió hoy en una ideología sino más bien nació como tal. Anteriormente fue la ideología de una clase capitalista empresaria que usó esta teoría para defenderse de la teoría de clases de Marx. En la actualidad, esta teoría cumple la misma función, pero en manos de la tecnoestructura. En último término, la teoría de la competencia es una ideología falsa que presenta a la sociedad de clases capitalista como una sociedad sin clases, de pura estratificación gradual.

Esa es también la razón por la que Galbraith no llega realmente a un análisis de las clases en la sociedad capitalista. En los términos que él plantea, la diferencia entre el capitalismo clásico empresarial y el capitalismo moderno de la tecnoestructura nos parece artificial. En vez de presentarlas como dos etapas de una misma formación económica social, él las desvincula y las separa, tratando al capitalismo moderno de la tecnoestructura como algo totalmente diferente del capitalismo clásico empresarial.

Esta artificialidad de sus distinciones se revela mejor aún en el análisis que Galbraith hace de las motivaciones de la tecnoestructura (capítulo XIII). Según él, hay un cambio total de motivaciones. La tecnoestructura no maximiza directamente la ganancia, sino que más bien maximiza el aprovechamiento de la técnica sobre la base de una tasa de ganancia fija pero suficiente. En cambio, el capitalista clásico, según Galbraith, maximiza sólo la ganancia. Mientras que la tecnoestructura encuentra su motivación en el desarrollo técnico mismo, el capitalista empresario encuentra su motivación en el afán de ganancia pecuniaria. Hay aquí una confusión total entre el problema de las motivaciones y de la maximización de la técnica. Lo específico de la ganancia en todo sistema capitalista desarrollado y en todas sus etapas consiste en que la ganancia es un resultado mediado por un aprovechamiento metódico de la técnica. No se trata de una especificidad de la tecnoestructura sino del punto de partida del capitalismo moderno como tal. Precisamente, este elemento del capitalismo se

encuentra bien elaborado en los análisis de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo en el ascetismo inmanente. Se trata de una actitud frente a las estructuras capitalistas mismas, que es el vehículo de este aprovechamiento metódico de la técnica. Conocemos muy bien los casos en los cuales el interés pecuniario del capitalista no se encuentra mediado por el aprovechamiento metódico de la técnica. Este tipo de capitalismo tiene su expresión específica: el subdesarrollo.

De este plano de la actitud frente a las estructuras capitalistas hay que distinguir muy bien el plano de las motivaciones personales. Estas pueden ser de diversas índoles: egoístas o altruistas, afán de poder, una vida buena o el deseo de regalar el dinero ganado a los pobres. En el caso extremo, la actitud de maximización mediada por el aprovechamiento metódico de la técnica es perfectamente posible con una motivación que baje la tasa de ganancia a cero. Galbraith cae aquí en la trampa de la ideología falsa de la competencia, que identifica la motivación pecuniaria con el desarrollo tecnológico. La motivación pecuniaria existe desde las primeras civilizaciones y el desarrollo técnico consciente, sólo desde hace doscientos años. La ideología de la competencia enmascara este hecho para poder presentar a la sociedad capitalista como la única sociedad racional y para justificar el sometimiento de la sociedad capitalista a la ley de la selva.

3. Clase dominante y poder económico

Eso no significa negarle a Galbraith que ha habido cambios de motivaciones. Pero para la teoría de las clases, este cambio de motivaciones no tiene mayor interés en cuanto se lleva a cabo sobre la base de las relaciones sociales de producción capitalista. A la teoría de las clases le interesa más bien elaborar las razones a través de las cuales las relaciones sociales de producción capitalista generan una clase dominante. Es lo mismo que preguntar en qué términos la clase dominante capitalista se legitima y mediante qué mecanismos se impone a la sociedad.

Para aclarar esto, lo más indicado, nos parece, es presentar un esbozo de una teoría de clases más general. El punto de partida de esta teoría será la distinción entre la coordinación a priori y a posteriori de la división social del trabajo. La coordinación a priori de la división del trabajo es un concepto límite y en este sentido un concepto trascendental. Es lo que Marx denomina sociedad sin clases o regulación comunista de producción y lo que la teoría neoclásica de la competencia llama competencia perfecta. Jöhr lo describe como un equilibrio de decisiones simultáneas que se distinguen del equilibrio de decisiones sucesivas. En cualquier teoría matemática del óptimo, este concepto de la división a priori del trabajo se llama el máximo absoluto del producto económico que siempre supone algún tipo de supuestos de movilidad absoluta de factores y/o previsión perfecta. Es un concepto a la vez de instituciones perfectas y del orden

espontáneo. En lo económico describe la coordinación económica sin anomias y sirve para elaborar las leyes puras de la maximización económica. El análisis anterior de este concepto nos demostraba que lleva implícito un conjunto de valores interiorizados de manera espontánea; excluye, junto con la anomia en relación con la coordinación del trabajo, la anomia en relación con las mismas instituciones de la sociedad. Como es un modelo sin clases, el poder económico es puramente “cuantitativo lineal” (6). El tratamiento de la economía en la sociología funcionalista se desprende de modelos de ese tipo, lo que Parsons expresa directamente: “Un equilibrio estable de una organización competitiva pura naturalmente es concebible por completo, como lo ha demostrado la teoría económica” (7). Claro, Parsons sólo dice que es concebible tal equilibrio, pero el tratamiento de la economía lo deduce de esta concepción; no la enfrenta con la realidad porque lo obligaría a definir el poder económico de una manera totalmente distinta. Eso lo lleva al camino general de los neoliberales para los cuales el control del poder económico es un problema de evitar el fraude y la fuerza (8). Sólo de esta manera Parsons puede presentar el sistema social como el sistema global dentro del cual la economía es un subsistema.

Pero la realidad es diferente. El concepto de la sociedad sin clases que a la vez es el concepto de la institucionalización perfecta de las normas y de la coordinación del trabajo, se enfrenta con un mundo de desorden espontáneo en relación con las normas que, por lo tanto, logran institucionalizarse sólo en parte. Pero eso implica a la vez que, en la realidad, la coordinación de la división del trabajo siempre es a posteriori, una búsqueda del equilibrio por acercamientos sucesivos de mercados y planificaciones imperfectas. En el plano de la institucionalización de las normas, aparece el problema de las desviaciones; en el plano de la coordinación económica, el problema del poder económico represivo que impone las leyes de la división del trabajo a posteriori y por lo tanto por la fuerza. El poder económico ya no es un poder de lo más y de lo menos, sino un problema de arriba o abajo.

Tenemos que distinguir entonces dos tipos de equilibrio:

- 1) El equilibrio de los valores cuya garantía, en último término, es el poder político. Es también un equilibrio a posteriori introducido por la represión de las desviaciones del conjunto de los valores existentes de una sociedad. Es la ley realizada por la dialéctica de crimen y castigo.
- 2) El equilibrio de la coordinación de la división del trabajo, donde las normas sólo establecen marcos institucionales para la toma de decisiones.

Este plano de decisiones seguramente puede distinguirse en cada institución del equilibrio de las normas. Como es un plano de decisiones dentro de las normas, sigue sus propias leyes y no puede ser preestablecido por el equilibrio de las normas. Es un plano totalmente distinto, que puede demostrarse con facilidad en el caso de la empresa capitalista. Solucionado el problema del fraude y de la

coacción, falta decidir qué producir, en qué cantidades, qué invertir, etc. Un plano parecido de decisiones también surge en todas las otras instituciones. La decisión de una organización sindical, de una organización política, etc., puede distinguirse muy bien del marco de los valores institucionalizados, dentro del cual se lleva a cabo.

El problema del plano de las decisiones explica el surgimiento de poderes propios que tienden a escapar al control: necesitan personas con conocimientos y habilidades específicas para hacer estas decisiones, y que concentran en sus manos, entonces, medios propios de poder. El mismo análisis de Dahrendorf parte del fenómeno del surgimiento de poderes de este tipo dentro del marco de las normas institucionalizadas que constituyen las asociaciones del poder. Eso ya permite hablar en general del carácter represivo de las instituciones.

Entendido el poder en el sentido de Dahrendorf, el abuso del poder y, por consiguiente, el conflicto sobre las correcciones de los abusos es específico para todas las instituciones y por lo tanto todas tienen un carácter de represión. Pero en Dahrendorf este carácter represivo de la institución no está analizado en relación con el sistema social como totalidad. En la teoría de las clases, sin embargo, trata de analizar la distorsión de toda la estructura social por el poder de una clase dominante. En general, la teoría de las clases no puede hablar del carácter represivo de las instituciones sin determinar en última instancia el lugar en el cual se hace notoria esta represión. La teoría de las clases ubica este lugar en la coordinación a posteriori de la división del trabajo, punto de partida de la formación de un poder externo al control social que logra distorsionar la sociedad hacia sus intereses de clase como tal y, como consecuencia de ello, hacia intereses específicos de ciertos miembros de la clase dominante. La distorsión de la sociedad como totalidad por la clase dominante tiene, en consecuencia, dos niveles:

a) El nivel de la estructura misma que garantiza la forma en la cual surge la clase dominante. Aquí se trata de las relaciones sociales de producción y de las normas de propiedad de un sistema dado. Se trata de las distorsiones que nacen de las tendencias de la estructura misma. La crítica del sistema capitalista las enfocó en diferentes términos. Lo más notable es la tendencia hacia la explotación expresada en la apropiación particular de los rendimientos del capital. No se trata de negar un rendimiento del capital, si no más bien de enfocar la apropiación de este rendimiento en forma particular. A la vez, se criticó la tendencia de esta estructura capitalista hacia la creación del desempleo (el ejército de reserva). Esas son más bien las críticas tradicionales. En la actualidad se añaden la crítica de una orientación unilateral del consumo hacia el consumo particular en desmedro del consumo social (Galbraith) y la tendencia de todo el sistema a convertir la técnica en una máquina de agresión a la autonomía individual. Todos son fenómenos implícitos de las relaciones capitalistas de producción que dentro de estas estructuras no tienen solución. Frente a estas distorsiones, existe una tendencia continua en favor de la

estabilización de la sociedad capitalista que desemboca en las diversas ideologías de enmascaramiento de esta realidad y en la represión, disfrazada o abierta, de todos los movimientos que ponen en peligro estas relaciones sociales de producción.

b) El segundo tipo de distorsión se refiere al aprovechamiento del poder de la clase dominante para someter ciertos sectores de la sociedad o la sociedad entera a intereses de grupos particulares que componen la sociedad capitalista. En este plano, no se trata de la pura estabilización de las relaciones sociales de producción capitalistas, sino sobre todo del aprovechamiento del poder estatal en favor de algunos grupos. Se trata más bien de la influencia que ciertas grandes compañías pueden ejercer sobre la formulación de la política exterior, expresado ingenuamente en el famoso *slogan* de que los intereses de la General Motors y de los EE. UU. en ningún caso pueden diferir. Este es el plano que más se enfoca en la agitación anticapitalista, denunciando todos los tipos de presiones, de sobornos, etc., que grupos capitalistas particulares pueden ejercer sobre la sociedad y la formulación de sus actividades específicas. Este poder llega a su punto máximo cuando la clase dominante ejerce presión sobre los gobiernos a través de la formulación de condiciones para efectuar inversiones. De esa manera hace su “huelga” la clase dominante. Pero en todos estos casos se trata de un aprovechamiento del poder de la clase dominante latente e implícito en la estructura capitalista de la sociedad, pero que en ningún caso particular es consecuencia necesaria de esta estructura.

Estos problemas de la distorsión de la sociedad como totalidad por el surgimiento de una clase dominante se le escapan a la teoría liberal de la economía cuando define la propiedad y el mercado como fenómenos del intercambio. En el intercambio, el poder económico es el poder de compra-venta. Pero, en realidad, el intercambio es sólo la supraestructura de otra estructura oculta, que es la de la división social del trabajo. Propiedad e intercambio son un método de coordinar una división social del trabajo en el plano de la sociedad global. Su necesidad y su legitimación descansan, en último término, en la no factibilidad de una coordinación a priori de esta división del trabajo. Son entonces, por excelencia, fenómenos que reflejan una coordinación imperfecta de la división del trabajo. A la vez, son fenómenos universales de la división del trabajo con coordinación a posteriori y no pueden ser tratados como fenómenos específicos del sistema capitalista. Tanto el sistema socialista como el capitalista coordinan el trabajo a posteriori y crean por lo tanto instituciones de propiedad y de intercambio monetario. Los sistemas se distinguen más bien por la forma de usar las instituciones de propiedad y del sistema de mercados en el proceso de la coordinación.

Ahora bien, esta coordinación a posteriori, por su esencia, es conflictiva en el caso de la economía dinámica. El proceso de la innovación técnica cambia sin cesar la significación de los distintos sectores de la economía. La dinámica del proceso pasa de un sector al otro, posterga sectores otrora importantes y crea

nuevos sectores que reemplazan a los antiguos. Las expectativas a priori tienden a no coincidir con los resultados a posteriori. Dentro de la interdependencia de este proceso, nuevas actividades surgen y las antiguas desaparecen. Dada una movilidad limitada de los factores de producción y en especial del trabajo, el conflicto aparece primero entre las entidades relativamente autónomas y el dictamen de la interdependencia del proceso económico de maximización. Este conflicto sin duda es general y a primera vista afecta tanto a los trabajadores como a los coordinadores (en el caso de la sociedad capitalista, los capitalistas). Pero eso sólo ocurre a primera vista. Acto seguido, todo el proceso se revela en una dicotomía entre el poder de coordinación a posteriori —el poder económico dominante— y los coordinados. El poder de coordinación a posteriori se constituye a la vez como un poder de integración y de represión de todos los sectores de la sociedad hacia una división general del trabajo dirigida por el principio de la maximización económica. Entre coordinadores y coordinados se establece una relación de dominación cuyo medio precisamente, y en última instancia, es el dinero.

De esta manera, dinero y propiedad —vistos como medios de coordinación a posteriori— constituyen un poder sobre toda la sociedad que determina la integración represiva de todos los sectores de la sociedad en el equilibrio de la división del trabajo. Entonces, a partir de esta tesis es posible desarrollar los distintos modos de establecer y de controlar este poder represivo.

Hay que destacar que en este sentido el sistema de propiedad y el dinero como medios de represión afectan realmente a la sociedad entera y no sólo a la economía vista como un sector. Se trata de una integración represiva de la cual nadie escapa. Pero hay que aclarar también el lugar donde se ubica este poder. Parte del grupo social que lleva a cabo las decisiones sobre los medios de producción de bienes materiales en la sociedad. Como definimos el sistema de propiedad como forma de la coordinación de la división social del trabajo —lo que significa a la vez forma de la maximización del producto económico y del desarrollo de las fuerzas productivas— el coordinador de la producción de los bienes materiales automáticamente pasa a ser el poder dominante de la sociedad. Aceptar un sistema de propiedad por parte de la sociedad significa a la vez aceptar el sometimiento de toda la sociedad con todos sus fines a las exigencias de esta *forma de maximización*.

Esta definición del *poder dominante de la sociedad por el sistema de propiedad como forma de maximización de la producción de bienes* permite destacar la relación íntima que existe entre las normas vigentes de la sociedad, las relaciones de producción que engendra y el establecimiento del poder dominante al cual toda la sociedad está sometida. Pero constituyen naturalmente sólo una parte de la definición entera del poder dominante. La forma de maximización del producto de bienes determina a la vez la forma de apropiación del producto. Destacamos ya muchas veces que el problema de la

apropiación es secundario a pesar de que es lo primero que salta a la vista en el análisis del problema de la lucha de clases.

Sólo de esta manera podemos escapar del marxismo vulgar; para éste el poder dominante capitalista significa simplemente que la clase capitalista, en todos los planos de la sociedad, puede decidirlo todo. Si bien existe una alta posibilidad de inmiscuirse en los asuntos de todos los sectores de la sociedad, es más bien el sistema de clases el que determina los marcos de autonomía de cualquier sector social y no las decisiones mismas que se toman dentro de este marco.

Planteado en estos términos el problema de las clases va más allá de los límites de la sociedad capitalista. Anteriormente mencionábamos las teorías de clases que de alguna manera parten de una clasificación de los sistemas de apropiación, denominando a estas teorías nominalistas de clases nominales; ahora podemos establecer otro principio de clasificación que se establece a partir del sistema de coordinación a posteriori de la división social del trabajo. Las teorías nominalistas del primer tipo conciben las clases sólo como agregados sociales y según ventajas apropiadas de distinta índole: propiedad privada, prestigio, estatus, ingresos. Son más bien teorías que formulan las diferentes capas sociales según criterios intrínsecamente contingentes. El tipo de estratificación que generan es gradual y no dicotómico. Son, por lo tanto, teorías de una estratificación nominal en el sentido mencionado.

Este carácter de la teoría de clases cambia por completo si se parte del sistema de coordinación a posteriori de la división social del trabajo. En este plano podemos hablar de clases funcionales y de una estratificación funcional del poder económico. Una teoría funcional de este tipo, por supuesto, no tiene nada que ver con el "funcionalismo sociológico". A la inversa, es dicotómica y constituye el poder económico como un poder jerárquico que condiciona todos los otros sectores de la sociedad. Destaca el poder ejecutivo de la coordinación de la división del trabajo como poder central de la sociedad moderna. En consecuencia, a partir de este criterio puede clasificar distintos sistemas o, mejor dicho, formaciones sociales. Esta estratificación funcional está directamente ligada con el carácter a posteriori de la coordinación de la división social del trabajo y por lo tanto surge en todas las sociedades modernas, sean capitalistas o no. Tener una estratificación funcional realmente eficaz, de hecho, es condición de lo que llamamos un país desarrollado. Por lo tanto, el subdesarrollo se distingue del desarrollo precisamente en el plano de la estratificación funcional de la sociedad. Si bien la sociedad desarrollada tiene una estratificación nominal de clases, la subdesarrollada no la tiene. Por esta razón las teorías de clase vigentes son tan poco útiles para el análisis de este tipo de sociedades.

La estratificación funcional de la sociedad siempre constituye un poder, hasta cierto grado represivo. Pero se pueden distinguir con claridad las diferentes formas de su surgimiento y de su control. En este plano precisamente se

distinguen las sociedades capitalistas y las diferentes sociedades socialistas. Si bien todas tienen una estratificación funcional, hace falta elaborar estas diferencias. Hay que constituir los criterios a partir de los cuales se pueda hablar de sociedades de clase en el sentido peyorativo de la palabra y de sociedades con estratificación funcional que no llegan a tener este carácter clasista. Hay entonces un triple criterio: la sociedad capitalista como sociedad de clases por excelencia y definición, la sociedad socialista con la posibilidad de someter el poder económico de la estratificación funcional con su posible deformación por el sometimiento a una burocracia “clasista” y, la democracia socialista como sociedad que ha aprovechado la formación socialista del poder, para someterlo al control de la soberanía popular. Las tres son sociedades de estratificación funcional y, por lo tanto, ninguna puede presentarse como la realización definitiva de la sociedad sin clases en el sentido original de Marx. Pero la democracia socialista, puede llamarse legítimamente sociedad sin clases, en el sentido de una dominación del poder económico funcional por la soberanía popular.

A partir de estas consideraciones generales, podemos ubicar la clase dominante en el sistema capitalista y el principio de la legitimación del poder sobre la base del cual se impone a la sociedad. Su *constituens*, sin duda, es la propiedad privada que no podemos interpretar sencillamente como poder de compra-venta, sino como la legitimación de una clase dominante que integra a toda la sociedad en un sistema de división del trabajo. Dentro de los mecanismos de esa sociedad, se constituyen los poderes claves de la economía protegidos por el derecho de propiedad y que actúan a través de las leyes del mercado y de la maximización de las ganancias de sus empresas. Es un poder propio que principalmente tiene dos frentes: el de las luchas de clases y el de la integración del Estado en el sistema de propiedad sustentado por la clase dominante. En cuanto a su legitimidad, esta clase dominante depende de que el Estado acepte orientar sus actuaciones hacia la estabilidad del sistema de propiedad capitalista. En este sentido, la ideología capitalista le da un carácter subsidiario en relación con su “iniciativa privada”. En cuanto a la lucha de clases, la clase capitalista necesita que las reivindicaciones obreras en general se limiten a la participación económica y social en la empresa; en cuanto a la democracia política, que la parte obrera acepte la orientación del poder político hacia la estabilidad de los mecanismos de propiedad que sustenta la clase capitalista como clase dominante. Lo decisivo en todo ese proceso de legitimación de la clase dominante es la aceptación del ejercicio de su poder sobre la base de una relación no democrática entre dominadores y dominados en el plano de la represión que significa la realización de un equilibrio general de la división del trabajo.

La ideología de la clase capitalista niega la existencia de una relación jerárquica paralela al poder político, que lo condiciona. Pero el análisis de las normas sociales y su conversión en relaciones sociales de producción, marco en el cual

el poder económico se ejerce, ubica precisamente el carácter jerárquico que tiene el poder económico en la coordinación de la división social del trabajo.

Este poder económico jerárquico, por su parte, tiene un tipo de legitimación incompatible con el concepto democrático que el mismo liberalismo constituyó en el plano político. Se trata de un poder dominante cuya legitimidad es típicamente aristocrática. La clase dominante capitalista no es responsable frente a nadie y el control ejercido sobre ella es un control de la propiedad sobre la propiedad, pero no de la sociedad sobre la división del trabajo y la orientación de su desarrollo. Este carácter aristocrático de la clase capitalista dominante se refleja mejor en la constitución de la sociedad anónima. Esta empresa, vista como un conjunto humano, tiene un ejecutivo cuya responsabilidad se define exclusivamente frente a su consejo de administración, que es la representación de los propietarios de la empresa y que constituye la autoridad máxima que jerarquiza desde arriba hasta abajo la comunidad del trabajo de la empresa. La empresa no tiene nada que ver con la constitución del poder ejecutivo. La autoridad tiene una legitimidad externa frente a la empresa que escapa esencialmente al control de los que están sometidos a esta autoridad.

La propiedad controla a la propiedad, ese es el principio aristocrático de legitimidad de la clase dominante capitalista. Otros tipos de control —los hay— son puramente adicionales y secundarios por la exigencia de estar “de acuerdo con el mercado”.

La ideología neocapitalista trata de presentar este principio accesible a la democratización o al sometimiento del poder económico al control por la sociedad. En este sentido, se habla de capitalismo popular y de distribución de acciones en las grandes compañías de la sociedad capitalista moderna. Pero este principio aristocrático del control de la propiedad por la propiedad tiene sus propios mecanismos de escape al control. El análisis del efecto de la distribución de acciones sobre el control de las grandes compañías muestra una experiencia que Galbraith destacó de modo preponderante y que puede resumirse en una especie de ley: cuanto más numerosos son los accionistas, menos efectivo puede ser su control; se sustituye el control de los accionistas sobre la empresa por la representación de sus votos por el sistema financiero o por la simple emancipación de los ejecutivos, formándose una tecnoestructura autónoma. El carácter aristocrático del poder de la sociedad capitalista se mantiene. El control de las grandes compañías pasa de la asamblea general de accionistas hacia los consejos de administración constituidos por los representantes de la misma clase dominante que sigue controlándose mutuamente.

La falla de este concepto del capitalismo popular descansa, en último término, en su punto de partida capitalista. Admitiendo, hasta cierto grado, un problema de control del poder económico, queda encerrado en sí mismo. No puede saltar más allá de su último límite ideológico que es el control de la propiedad por la propiedad. Pero constituyendo la propiedad una aristocracia del poder que

convierte toda la sociedad en una dependencia de ella, el control del poder económico no tiene otra salida que romper el mismo marco de la legitimidad capitalista del poder. Tiene que pasar a un concepto en el cual el poder dominante se constituya a partir del trabajo y no del capital.

Pero la clase capitalista se defiende frente a esta solución. Sus defensas tienen diferentes etapas históricas. En el capitalismo del siglo XIX la defensa es muy simple: la ideología liberal identificando al individuo como el propietario identificó también al ciudadano con el propietario. Por lo tanto, el principio democrático del poder político se vinculó con el carácter de propietario del ciudadano. El concepto de la legitimidad capitalista de que la propiedad controla a la propiedad penetró al concepto mismo del Estado. En una gran parte de los países capitalistas el derecho de voto se vinculó con la propiedad misma. El propietario, abiertamente, controló al Estado. Un caso puro de este tipo lo da el sistema de elección prusiano que concentró el derecho de voto en proporción al pago de impuestos que el ciudadano efectuaba. El poder político en esta sociedad capitalista es tan aristocrático como lo es hoy el poder de la clase dominante. Se puede hablar, por lo tanto, de una dictadura de la burguesía como característica del capitalismo del siglo XIX.

Esta situación cambia profundamente con el voto general, que después de la Primera Guerra Mundial se introduce en todos los países capitalistas importantes y que va unido con el derecho de asociación de los trabajadores. Desde ahora en adelante la clase capitalista necesita hacer nuevos esfuerzos para mantenerse en el poder. Todos estos nuevos esfuerzos constituyen el neocapitalismo naciente y el pluralismo de la sociedad capitalista.

El problema reside en lo siguiente: puesto que la legitimación democrática es un principio generalmente aceptado de la sociedad moderna, la toma de conciencia de la existencia de una clase dominante con legitimación aristocrática-externa puede convertir el voto general en una amenaza para el sistema capitalista mismo. La teoría de las clases, aplicada a la sociedad capitalista, demuestra la incompatibilidad de la propiedad privada —una aristocracia— con la vigencia de un principio democrático de poder. Un voto general consciente, por definición, es un voto general anticapitalista. Pero una vez terminada la dictadura abierta de la burguesía con el voto general y el derecho de la asociación, la clase capitalista necesita escapar de esta consecuencia. Busca su salida en la preparación ideológica de las masas votantes. Si el voto consciente es anticapitalista se debe procurar un voto no consciente. Comienza la etapa de la manipulación de las opiniones.

Precisamente en este punto el análisis de Galbraith nos parece demasiado limitado. Galbraith vincula el surgimiento de la manipulación de las opiniones sólo con las necesidades del mercado capitalista y no con la existencia misma del sistema y su definición por la legitimidad capitalista. Una limitación análoga observamos en la crítica de Marcuse, quien tan acertadamente analiza los

mecanismos y las consecuencias de esta manipulación. Pero también Marcuse nos parece fallar al vincular insuficientemente este sistema de manipulación con la supervivencia de las relaciones capitalistas de producción, insistiendo demasiado en la interpretación de la manipulación como una consecuencia de la sociedad tecnológica como tal. Pero a nuestro entender se trata de un problema específico de la clase dominante capitalista. Se trata de una inversión consciente del mecanismo democrático del control.

Las bases eligen poderes, pero antes de elegir, los poderes predeterminan las bases. Esta inversión del control en el mecanismo democrático la estudiaremos más adelante en el problema de las clases en el socialismo.

Siguiendo los análisis de Marcuse en general, podemos interpretar ahora el concepto capitalista de libertad de opinión a la luz de la teoría de las clases. Esta libertad de opinión significa que cada uno puede expresarse libremente y comunicar sus opiniones según los medios de comunicación que tenga a su disposición. La segunda parte de la frase es la decisiva. Los medios de comunicación son propiedad. Convierte totalmente el sentido directo de la libertad de opinión. Significa ahora: a menor propiedad, corresponderá menor libertad de expresión de opiniones; a mayor propiedad corresponderá mayor libertad de expresión de opiniones. Al principio aristocrático del control de la propiedad por la propiedad, corresponde este principio aristocrático de la libertad de expresión. Pero a diferencia de la democracia capitalista del siglo XIX, la manipulación de las opiniones es mucho más importante, por cuanto la burguesía no puede ejercer directamente el control sobre el Estado sino sólo pasando por el voto general. La manipulación de opiniones se convierte en una de las armas más importantes para mantener el poder estatal orientado hacia su existencia.

En general, los medios de comunicación son un instrumento de control. La misma burguesía capitalista lo sabe y lo repite continuamente. Pero no son un control en sí. Hay que saber siempre quien controla a quien y eso si que nunca lo dice la burguesía capitalista. Y el principio capitalista de la libertad de opinión establece un control muy especial. Mediante esta libertad, la clase dominante capitalista controla a la sociedad. Primero controla al Estado, convirtiendo las elecciones políticas en un *camuflaje*. Controla al Estado creando un ambiente de convicción general de que la iniciativa privada es la base de la libertad. Pero la iniciativa privada no es más que un eufemismo del respeto al poder aristocrático de la clase capitalista dominante. Penetrando la sociedad con este falso principio de la libertad, la burguesía capitalista elige a los electores antes de que ellos puedan elegir el poder estatal. Los elige no en el sentido directo, sino en el sentido de determinarlos a priori, antes de la elección, y las alternativas que se presentan. Esta burguesía, a pesar de que introdujo el principio democrático en la historia, es intrínsecamente antidemocrática. Jamás en una disyuntiva entre sistema capitalista y democracia política se ha decidido en favor de la democracia. El sistema democrático para ella tiene valor en cuanto le sirva como

instrumento. Es preferible porque es más suave, pero no define a la libertad. La libertad para ella es el respeto a su poder predominante sobre la sociedad. Así se explica que el mundo llamado libre por esta burguesía tenga más sistemas políticos del tipo de dictaduras abiertas que sistemas de representación democrática capitalista.

4. La agresividad tecnológica en Marcuse

Los análisis de Galbraith y Marcuse sólo pueden ser ubicados en este contexto. El consumo artificial, la “enajenación feliz”, la deformación de la autonomía universitaria por el financiamiento directo de las investigaciones y el fomento de las fundaciones intermediarias para el apoyo a las ciencias, tienen aquí sus raíces. Más todavía, el desencadenamiento del progreso técnico en los países capitalistas se escapa, a causa del carácter capitalista de la sociedad, del control de la sociedad a la que convierte en un apéndice del consumo expansivo. No es simplemente el reflejo de una técnica automática. Es el reflejo de ciertas relaciones de producción dentro de las cuales el control de la clase dominante no es posible; ésta conduce el proceso y lo dirige en las direcciones que las relaciones sociales de producción capitalistas permiten. Otra vez volvemos con eso al problema de la ideología del progreso técnico. La sociedad capitalista no puede desarrollarla porque tendría que interpretar el progreso técnico en función de una sociedad que va hacia un futuro de estructuras sociales siempre renovadas. Disfraza, por lo tanto, la reflexión sobre el progreso técnico tras un fetichismo del consumo. No pudiendo controlar el progreso técnico sin destruir la sociedad capitalista misma, este progreso desarrolla lo que Marcuse denomina la agresividad de la técnica. El progreso técnico tiene que seguir forzosamente pero no puede formular sus fines. Se vuelve irracional.

Pero aquí nos encontramos en cierto desacuerdo con Marcuse por la falta de vinculación de sus análisis con la teoría de las clases. Partiendo más bien de la psicología que de un análisis sociológico, Marcuse llega a identificar la agresividad de la técnica con el concepto mismo de la técnica. Ubica la enajenación, que se expresa en esta agresividad de la técnica, en el trabajo como tal y no logra vincularla con las relaciones capitalistas de producción. En este punto él parece afectado por esta misma enajenación.

“El progreso técnico es, hasta cierto punto, la movilización de la energía agresiva en la conquista de la disciplina socialmente necesaria, ‘ascetismo del mundo exterior’ para usar el término de Max Weber y demás. Pero nuevamente de acuerdo con Freud, la agresividad opera de manera civilizadora y como factor de progreso sólo si se somete al servicio de los ‘intereses vitales’, si se restringe al poder y las necesidades de Eros y de la energía erótica. Si no es este el caso, se altera el equilibrio entre los dos instintos primarios: la energía agresiva gana ascendencia sobre los instintos vitales y llega a ser mortalmente destructora. Ahora, propongo la hipótesis de que, en las etapas avanzadas de la sociedad

tecnológica, y sobre todo en la denominada 'sociedad opulenta', la agresividad se llevó a un grado y un límite tales que pone en peligro el mismo desarrollo de los instintos vitales y la preservación de la sociedad human" (9).

Aquí él tiende a identificar la agresividad de la técnica con el trabajo mismo, en cuanto se lleva a cabo en forma enajenada en el sentido de Marx. Pero la agresividad de la técnica en la sociedad capitalista es la enajenación de una enajenación. No hay duda de que las ideologías del progreso técnico del tipo soviético reflejan también un trabajo enajenado, pero lo conceptualizan hacia un concepto del hombre como un ser que revela su esencia a través del trabajo. Y si bien este trabajo es enajenado, no por eso deja de ser la revelación progresiva de la esencia humana. El problema de la agresividad de la técnica en la sociedad capitalista consiste en que esta forma del progreso técnico ha perdido su carácter de revelación de la esencia humana. Así se explica la tesis de Marcuse de la abolición del trabajo:

"Ahora mi proposición consiste en que respecto de la primera manifestación (enajenación en el proceso de trabajo), este tipo de enajenación sólo se puede vencer con la abolición del trabajo y no con algún medio anterior a esta meta. No conozco ninguna sociedad industrial avanzada en la que el hombre desarrolle sus facultades humanas dentro del proceso productivo. El progreso técnico significa un continuo aumento de enajenación" (10).

Lo que Marcuse comprueba aquí es que tampoco la sociedad socialista ha realizado el concepto marxista original de la realización directa del hombre en el mundo del trabajo. El reivindica este concepto límite en contra del progreso técnico como tal. Pero eso lo lleva a un dualismo artificial entre progreso técnico y libertad. En este sentido, trata de interpretar a Marx.

"El dominio del trabajo socialmente necesario pertenece al reino de la necesidad, al reino de la enajenación. De acuerdo con Marx, lo único que puede hacerse en este punto es organizar estos procesos de modo tan racional como sea posible y reducir el tiempo de trabajo de igual manera, pero esto continuará siendo el reino de la necesidad y no el reino del desarrollo libre y de la aplicación de las verdaderas facultades humanas" (11).

Pero esta interpretación no nos parece acertada. En todo el contexto en el cual Marx habla de la diferencia entre el imperio de la libertad y el imperio de la necesidad en el socialismo, lo entiende como una relación mutua entre los dos. Según Marx, las verdaderas facultades humanas se desarrollan en el tiempo libre que presenta directamente el imperio de la libertad en el socialismo. Pero este imperio de la libertad depende del desarrollo de las fuerzas productivas y del progreso técnico dentro del imperio de la necesidad. El concepto del hombre sigue siendo un concepto de revelación de la esencia del hombre por el trabajo. Pero el trabajo se desarrolla bajo el imperio de la necesidad que encuentra su organización digna y humana, mientras que las nuevas facultades de realización

del hombre que el progreso técnico ofrece se realizan y se revelan en el imperio de la libertad del tiempo libre. Marx insiste expresamente en que este imperio de la libertad es real sólo sobre la base de un desarrollo continuo de las fuerzas productivas.

A pesar de ello, Marcuse anuncia la realización total de la imagen original de Marx:

“Este sería trabajo técnico y mecanizado, pero trabajo encaminado hacia metas muy distintas, hacia metas verdaderamente humanas, y en este sentido, desenajenadas. En otras palabras, la división marxista entre el reino de la libertad más allá del mundo del trabajo y el reino de la necesidad en el mundo del trabajo ya no parece válida para esta época: la libertad debería estar localizada en el mismo mundo del trabajo técnico” (12).

Esta es la visión de un mundo del trabajo no enajenado en el cual el trabajo es la expresión de la libertad y la libertad la expresión de la realización del hombre a través de la naturaleza. Pero es un anuncio abstractamente separado del análisis anterior de Marcuse. No lo vincula con el progreso técnico de hoy como su fin natural. Eso lo habría llevado a una interpretación positiva del trabajo en el mundo de hoy, en el sentido de que un trabajo enajenado, por sus rasgos enajenantes no deja de ser trabajo humano en el cual el hombre se realiza. Le falta un concepto de trabajo humano en estructuras enajenadas —que a pesar de todo tiene un sentido positivo intrínseco— que le permita distinguir entre un progreso técnico enajenado y deshumanizante y un progreso técnico que —si bien mantiene sus caracteres de enajenación— éste orientado hacia la humanización de la sociedad. Marcuse sólo admite la alternativa entre trabajo enajenado de la sociedad técnica como tal y la visión total del trabajo desenajenado de un concepto límite que, de hecho, es un a priori trascendental y no factible. El mundo del trabajo de hoy cae bajo el veredicto de la pura negatividad, quitándose a Marcuse la posibilidad de formular una ética del trabajo.

El peligro de esta posición consiste en conducir a la sociedad existente sólo a una frustración, a un activismo revolucionario artificial y en último término a una paralización de los movimientos revolucionarios. Una nueva revolución social sólo puede surgir de una nueva ética del trabajo, formulada a partir del reconocimiento de que las estructuras enajenadas de este trabajo no significan, como tales, la negatividad en sí del trabajo. Si bien Marcuse busca esta formulación, no la encuentra. Y a nuestro entender sólo se la puede encontrar a partir de una crítica de las ideologías del progreso técnico como están surgiendo hoy en el mundo socialista.

5. La estratificación funcional dicotómica en el sistema socialista

Esta crítica de las ideologías del progreso técnico nos conduce al análisis del problema de la estratificación funcional en la sociedad socialista. Notamos ya que la teoría de las clases es mordaz para la sociedad capitalista. Demuestra que los valores de esa sociedad sólo en apariencia son valores universales de igualdad; de hecho, son valores que constituyen un poder aristocrático y externo a la sociedad. La realidad capitalista y su pretensión universalista se contradicen intrínsecamente. Comprender la sociedad capitalista lleva a destruirla para superar esta contradicción. La estructura de clases capitalista es el producto de la aplicación de las normas que rigen a esta sociedad, y en este sentido la estructura de las clases es un producto no intencional de las normas aparentes. Pero esta estructura no intencional de clases contradice la vigencia de las normas. Es importante destacar esto cuando pasamos al análisis de la estratificación funcional en el socialismo.

El socialismo nace precisamente por el afán de realizar la sociedad sin clases. Las normas que definen la relación social de producción socialista se dirigen intencionalmente hacia un nuevo concepto de igualdad que no implique este surgimiento no intencional de una clase dominante. Como analizaremos acto seguido, el mismo socialismo no pudo evitar el surgimiento de una nueva estratificación funcional dicotómica: pero, en este caso, se trata de una estructura que es el resultado no intencional del afán de abolirla. La aplicación de la teoría de las clases a la sociedad socialista, por lo tanto, no contradice intrínsecamente la existencia de esta sociedad. No lleva a otra sociedad sino a una estructura socialista, constituida de acuerdo con el afán socialista de abolir las clases; lleva de manera no intencional a una estratificación funcional dicotómica que, dentro de la sociedad socialista, tiene que ser considerada para neutralizarla. La teoría de las clases aplicada al socialismo conduce, en consecuencia, a la discusión del problema de la democracia socialista como un control efectivo del poder económico de coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo. Es el problema del control de la burocracia en el socialismo. Este punto de vista no puede ser descubierto por la teoría social burguesa. Esta contrapone de manera artificial capitalismo y socialismo en un medio totalmente abstracto. Claro es el por qué. No haciéndolo, tendría que interpretar la sociedad socialista como la contestación a un problema, que la sociedad capitalista como tal no puede solucionar. El socialismo aparecería no sólo como posterior, sino a la vez superior a la sociedad capitalista. La sociedad socialista aparece entonces como una consecuencia implícita de la dinámica interna de la sociedad capitalista. Esa ya fue la tesis de Marx, y en forma negativa al menos se pueden mostrar indicios de que es valedera. Nos referimos al hecho de que las ciencias sociales burguesas no fueron capaces de formular teorías dinámicas. Para estas ciencias sociales los problemas del cambio continúan bastante oscuros, se introducen más bien a posteriori en forma de teorías estáticas de la integración social o del equilibrio económico estático. Eso también nos explica por qué las ciencias sociales burguesas no investigan en

dirección al fenómeno de la clase dominante. Nos parece que una ciencia social dinámica, por excelencia, debería desarrollarse a partir de la teoría de las clases. Pero la teoría de las clases lleva, a su vez, a la búsqueda de nuevas formaciones sociales más allá de las relaciones capitalistas de producción. Eso podría explicar ese hecho curioso de la falta de una teoría dinámica en las sociedades burguesas. Actuando según una teoría dinámica de la sociedad capitalista —una teoría de clases— esta sociedad tendría que desaparecer. Por lo tanto, se puede tranquilamente prever que la sociedad capitalista nunca desarrollará una teoría dinámica y que se defenderá frente a cualquier intento en ese sentido.

La contradicción entre una teoría coherente de la sociedad capitalista y la existencia de esta sociedad nos permite vislumbrar un fenómeno muchas veces percibido. En los países capitalistas la crítica social y la oposición radical generalmente son pro-socialistas y tendencialmente marxistas. Pero a la inversa no ocurre lo mismo. La crítica social y la oposición radical, en el mundo socialista, siguen siendo socialistas y tendencialmente marxistas. La crítica del capitalismo lleva a otra sociedad más allá del capitalismo, al socialismo. Pero no hay un más allá del socialismo. Llegada la sociedad socialista, la crítica interna sólo puede pronunciar los valores del marxismo en contra de su fetichización; es la afirmación continua del punto de partida de esta sociedad. La lógica del socialismo es el socialismo, mientras que la lógica del capitalismo es su transformación en sociedad socialista. Precisamente, en este sentido, hay que entender el análisis de la estratificación funcional en el socialismo. Es el análisis de estructuras no intencionales a partir del afán de abolir las clases. Pretende, por lo tanto, una explicación de la dialéctica de cambios dentro de la estructura socialista.

Partiremos de la ideología del progreso técnico que está intrínsecamente unida a los sistemas socialistas existentes del tipo marxista. En todos los casos, se trata de una ideología del trabajo humano, vinculada, a través del progreso técnico que va acompañado por reformas sociales en función de él, con la utopía absoluta del marxismo original. Vimos ya que, en cierto sentido, esa ideología tiene su propia lógica. Si pensamos el progreso técnico como infinito, necesariamente tiene que realizar, en algún momento, la imagen futura del marxismo original. Esta especulación es interesante en cuanto la ideología del progreso técnica infinito es la base de la ética del trabajo en el sistema socialista; es la argumentación racional que da al trabajo un sentido más allá del provecho personal del trabajador individual. El incentivo material para trabajar está, por lo tanto, envuelto en un marco general de sentido histórico: interpreta este trabajo más allá de su significación individual como un peldaño en la construcción del futuro total de la humanidad. Esta ética del trabajo motiva la integración de todos los sectores en el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad sobre la base del principio socialista de la distribución.

No entraremos a criticar esta ideología del progreso técnico infinito en cuanto a la vinculación del trabajo actual con la construcción de la utopía absoluta; nuestro punto de vista insistirá en que detrás de esta ideología existe a la vez un problema de la ideología de clases correspondiente a la estructura de dominación que rige en los países socialistas ortodoxos actuales.

Tenemos que recordar la vinculación de la teoría marxista de clases, aceptada por nosotros, entre relaciones de producción, coordinación coactiva y a posteriori del trabajo, poder dominante de la sociedad y sistema de apropiación en favor de este poder o clase dominante. La aplicación de esta teoría a la sociedad socialista nos lleva enseguida al reconocimiento de que la destrucción de las relaciones capitalistas de producción, y la consiguiente sustitución de la clase capitalista como clase dominante, no logró ni podía lograr la destrucción de los mecanismos sustentadores de posibles nuevas burocracias externas dominantes. La sociedad socialista —si bien en términos diferentes— sigue siendo una sociedad con coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo. Por lo tanto, los ejecutores de la división del trabajo mantienen el poder dominante de esta sociedad. Lo tienen necesariamente por definición.

A partir de esto, se plantea el problema de la burocracia externa en el sistema socialista. Usando el término de la legitimación exterior de este poder de coordinación de la división del trabajo, podemos definir el caso de una burocracia externa en el sistema socialista: en el sistema socialista nace una burocracia siempre y cuando el poder de coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo se legitime externamente y, por lo tanto, forme una *élite* aristocrática. Usando otro término, a la clase dominante de la sociedad socialista podríamos llamarla burocracia absolutista.

En el socialismo, el análisis de las clases tiene dos autores clásicos que por parte del sistema socialista institucionalizado fueron tratados de manera muy diferente. Por una parte, Rosa Luxemburgo escribió sobre la Revolución Rusa; se la sigue considerando como una de las autoras clásicas del marxismo-leninismo, tomando este escrito como una desviación. Así se explica que en los países socialistas se publiquen muchas obras de Rosa Luxemburgo, excluyendo sólo aquellas partes que se refieren al problema del surgimiento de clases. Por consiguiente, existen *Obras Escogidas* de ella, pero ninguna edición de sus obras completas. El otro autor es Trotsky, borrado de la historia del socialismo marxista ortodoxo, calumniado como traidor por la burocracia surgida en la Unión Soviética. En el futuro, este tratamiento de Trotsky colocó a cualquier autor, que se atreviese a tocar el problema de las clases en el socialismo, en peligro de ser declarado trotskysta, lo que en el movimiento marxista ortodoxo sigue significando la condenación máxima.

Como todas las burocracias externas, la socialista también teme a la razón crítica. La desestalinización no ha cambiado en nada esta situación. Se condenaron los crímenes de Stalin, pero nunca su actitud como tal. Así se

explica también por qué los condenados de la purga stalinista de los años 30 nunca fueron rehabilitados, a pesar de que se condenaron las purgas. La burocracia soviética deseaba borrar los malos recuerdos de su pasado, pero no quería renunciar a su poder.

El carácter de legitimación externa de la burocracia en el socialismo puede explicarse mejor a partir de algunos textos fundamentales tomados de un manual soviético oficial sobre el marxismo-leninismo del año 1960. Podemos citar dos análisis principales que aclaran el carácter de clase de la burocracia soviética. En primer lugar, mencionaremos una cita que define el “centralismo democrático” según la ortodoxia marxista de hoy: “Así, el centralismo del partido comunista es un centralismo democrático”, es decir, que está apoyado en la voluntad de la masa de los miembros del partido. En la práctica el “centralismo democrático” significa que:

- 1) Todos los órganos directivos del partido son elegidos de abajo hacia arriba.
- 2) Periódicamente los órganos del partido dan cuenta de sus actividades a las unidades de su organización respectiva.
- 3) Se observa una estricta disciplina de partido, con subordinación de las minorías frente a las mayorías.
- 4) Las conclusiones de los órganos superiores obligan de modo incondicional a los inferiores.

El principio del centralismo democrático tiene sus bases en los estatutos de todo partido comunista. El estatuto establece la estructura y las formas de constitución del partido, las normas de vida interna del partido, los métodos de las actividades prácticas de las organizaciones partidarias y las exigencias a los miembros del partido, así como también sus derechos (13).

Este centralismo democrático otra vez nos presenta en forma típica la inversión del principio democrático que en su formulación auténtica concibe el poder como una articulación de la voluntad de todos. En los cuatro principios mencionados de la cita, los dos primeros expresan este concepto del poder. Los dos siguientes, en cambio, los invierten. Si las minorías tienen que subordinarse a las mayorías (prohibición de fracciones) y los órganos superiores pueden obligar de manera incondicional a los inferiores, cambia totalmente el sentido de la base en el concepto democrático. Las bases eligen a las directivas, pero a través de estos principios adicionales, las directivas, antes de ser elegidas, eligen a las bases. La base se convierte en *camuflaje*. El establecimiento de una legitimidad externa es un proceso análogo al procedimiento de la clase capitalista frente a las elecciones libres manipuladas por la denominada libertad de opinión del sistema capitalista. Se establece una oligarquía centralizada y lo único que cambia es el lugar de la autoridad máxima de esta oligarquía, o sea, el comité central, el secretariado del comité central o —en el caso del culto a la personalidad— el propio secretario general. Los continuos llamados a la democratización interna del partido no cambian en nada la constelación

fundamental. La democracia interna es un control que ejerce la *élite* sobre sí misma y de ninguna manera un control del pueblo para obligarla a convertirse en articulación de la soberanía popular.

Por supuesto que el problema de este centralismo democrático sale realmente a la luz cuando este partido ejerce el poder sobre una sociedad. La *élite* del partido es entonces la burocracia dominante de esta sociedad, que la considera como su apéndice:

“Otro rasgo esencial de la directiva del partido consiste en que ésta se halla estrechamente vinculada con las masas, conoce a la perfección la vida de la gente sencilla y siempre está preocupada por su bienestar. En todos aquellos puntos importantes el partido solicita consejo a los obreros, a los campesinos del *koljuz* y a la *intelligentsia*. De esta manera conoce sus opiniones y estados anímicos para tomarlos en consideración en la preparación de los planes. Con ello va aplicando nuevas formas y métodos en un radio cada vez mayor. Lleva a cabo conferencias en relación con interrogantes individuales que se presentan en la construcción comunista, organiza conferencias sobre planes económicos y sobre proyectos de leyes en las cuales el pueblo participa. Los funcionarios guías se dedican constantemente a examinar los problemas urgentes de la vida de la sociedad para informarse mejor sobre el estado de las cosas en el mismo lugar del suceso. Los plenarios del Comité Central se plantean ante todo el país, en forma de tribuna, desde la cual se discuten las dudas esenciales más importantes de la construcción del comunismo. Desde esta tribuna no sólo hablan los líderes principales, los funcionarios del partido y sus organizaciones locales, si no que también participan en forma activa los obreros de mayor rendimiento, especialistas y científicos” (14).

Esta cita es la más pura expresión del paternalismo de una burocracia sobre la sociedad. El partido solicita consejos a los obreros, debe conocer la vida de la gente sencilla y debe estar preocupado por su bienestar, toma en consideración sus opiniones y se informa sobre el estado de las cosas. El Comité Central se presenta como una tribuna donde se escucha a obreros, especialistas, invitados, etc. Todo eso es lo contrario del control popular. Este partido rechaza el control popular, está externamente legitimado y desde su tribuna asegura la “participación”.

Esta inversión de la democracia, que auténticamente debería ser la articulación de la voluntad popular controlada por la misma base popular, se hace evidente con más intensidad aún en la siguiente cita:

“No cabe duda alguna de que la función organizativa-económica seguirá existiendo en alguna forma a través de una organización social cualquiera como función de una dirección central del desarrollo económico proporcional planificado. Sin embargo, es indiscutible que esta función, según el principio del centralismo democrático, unirá a una fuerte dirección central un máximo de

iniciativa local. La creciente colaboración y la participación directa de las masas en la dirección del Estado y de la economía, aquellas formas de organización como la constante orientación en la producción de las empresas, la participación en continuo aumento en las comisiones de los soviets, etc., son elementos de un desarrollo de esta índole” (15).

La Unión Soviética, que en su nombre se define por los soviets, o sea consejos de obreros y campesinos, da “participación” a estos soviets para que puedan aconsejar al partido que dirige el país. Es difícil expresar con más claridad que se trata de una burocracia externa: se presenta como un poder preestablecido alrededor del cual se organiza la sociedad.

Siguiendo estos términos, puede definirse el centralismo democrático como el principio fundador del nacimiento de una clase dominante en el socialismo. Por supuesto, ella puede ejercer su poder con más o menos rigidez o con más o menos cercanía a la base popular. Pero el concepto de la estratificación funcional es un concepto estructural y no de buena o mala voluntad. A la luz de este hecho, puede entenderse la feroz reacción de la burocracia soviética frente al intento checoslovaco de entregar el poder real a las masas obreras. Esta reacción sólo es comprensible si se la interpreta como reacción de una especie de “clase dominante” que se ve amenazada por una toma de conciencia de la clase obrera en su propio país.

En la crítica de estos fenómenos del centralismo democrático de ninguna manera se pretende negar la posible necesidad de una dictadura pasajera del proletariado. Por otra parte, Marx nunca admitió una dictadura de tal tipo. La dictadura del proletariado de Marx suprime los grupos capitalistas y su libertad de opinión, pero establece el voto general obrero como base del control de la sociedad y la libre expresión de sus corrientes. Puede ser que se haya equivocado. Pero de ninguna manera esta equivocación justifica la inversión total de los valores bajo los cuales el movimiento obrero se lanzó a la revolución. Son valores de la libertad y el descubrimiento de Marx fue que la libertad incluye ser libre de explotación. Pero el concepto marxista ortodoxo es economicista; la libertad es económica y por lo tanto participación en el progreso técnico conducido por una tecnocracia externa. Eso lleva a la perversión ridícula de denunciar la reivindicación del voto general efectivo y de la libertad de expresión en el socialismo como revisionismo pro-capitalista. Se podría preguntar: ¿qué significa un socialismo que después de cincuenta años en el poder no se atreve a someterse al voto general y a la libertad de expresión? No puede ni debe olvidarse que la Revolución de Octubre se ganó por el lema: “Todo el poder a los soviets’ (consejos). Una exigencia de este tipo hoy día es declarada anti-socialista como tal. Así el socialismo perdió su sentido original de ser un nuevo proyecto de libertad en la historia humana.

Esta crítica, por ejemplo, no trata de reprochar a Cuba su afirmación de la dictadura del proletariado que persiste en el país. Si algún país socialista puede

reclamar, por razones históricas especiales y de supervivencia, la necesidad de un régimen con una concentración extraordinaria del poder, ese país es, por excelencia, Cuba. Pero hay que distinguir entre hechos y su interpretación ideológica. A través de la perversión de los valores de la libertad socialista, la dictadura del proletariado tiende a perder su carácter pasajero y convertirse directamente en el proyecto histórico socialista. En última instancia, la afirmación de la libertad socialista es la única manera de declarar efectivamente pasajera la dictadura del proletariado. El socialismo comienza cuando termina la dictadura del proletariado y la dictadura del proletariado termina cuando se disuelve el centralismo democrático como legitimación del poder y se lo reemplaza por la entrega del poder efectivo a las bases obreras mismas.

Hace falta profundizar más sobre esta desvirtuación del socialismo a través del concepto de la dictadura del proletariado y de su conversión en proyecto histórico. Hasta ahora habíamos partido exclusivamente de la definición soviética de la relación entre el poder el partido y el centralismo democrático. La sociedad soviética se burocratizó cuando entregó al partido comunista la ejecución del poder burocrático y lo convirtió en burocracia dominante legitimada por el centralismo democrático frente a las bases populares. Pero este concepto soviético seguramente no es el único concepto de la dictadura del proletariado. Hay otras experiencias socialistas posteriores a la soviética, que buscaron una reformulación del concepto soviético del poder elitista de la burocracia dominante. Así en el concepto chino, por ejemplo, el partido —por lo menos a partir de la revolución cultural— no ejerce el poder. Se lo concibe como unificador de las masas populares frente a la burocracia existente que tiende a formarse en burocracia externa y absoluta. Esta fórmula va claramente contra las bases de poder de la burocracia soviética. Si bien hay un monolitismo de las masas, representado por la autoridad de Mao Tsé-tung, no es un monolitismo apéndice de la burocracia. Más bien es una organización monolítica de las masas frente a la burocracia.

Allí el concepto de sociedad es claramente dicotómico y sólo se puede entender a partir de un concepto de estratificación funcional de la sociedad socialista. Distinciones similares pueden encontrarse analizando la experiencia cubana o yugoslava. Pero en todos estos casos, si bien hay una toma de conciencia del peligro de la toma del poder por la burocracia, tampoco hay un análisis completo del fenómeno de la estratificación funcional de la sociedad socialista y de los problemas que ofrece a la constitución de una verdadera democracia socialista.

Este hecho nos permite concentrar la crítica en nombre de la democracia socialista, en el fenómeno de la burocratización de la sociedad soviética. Como ninguna de las otras experiencias socialistas ha planteado radicalmente la crítica, es necesario insistir en una elaboración teórica de los fundamentos de la democracia socialista.

6. El análisis de la burocracia socialista de Trotsky

Es interesante seguir el análisis que Trotsky hace del nacimiento de la nueva clase socialista y de la conversión del partido bolchevique en dirigente general de esta burocracia.

“La libertad crítica y la lucha de ideas formaban el contenido intangible de la democracia del partido. La doctrina actual, que proclama la incompatibilidad del bolcheviquismo con la existencia de fracciones, está en desacuerdo con los hechos. Es un mito de la decadencia” (16).

Trotsky ve el surgimiento de este mito de la decadencia en las razones históricas de la guerra civil posteriores a la Revolución de Octubre.

“Sin embargo, la conexión estrecha y a veces la fusión de los órganos del partido y del Estado acarrearón desde los primeros años un perjuicio evidente a la libertad y a la elasticidad del régimen interior del partido. La democracia disminuía a medida que crecían las dificultades. El partido quiso y confió en un principio en conservar en el cuadro de los soviets la libertad de las luchas políticas. La guerra civil trajo su severo correctivo. Uno después de otro se suprimieron los partidos de oposición. Los jefes del bolcheviquismo veían en estas medidas, en contradicción evidente con el espíritu de la democracia soviética, no decisiones de principio sino necesidades episódicas de la defensa. En marzo de 1921, en el momento de la sublevación de Cronstadt, que arrastró a no pocos bolcheviques, el X Congreso del partido se vio obligado a recurrir a la prohibición de las fracciones, es decir, a transportar a la vida interior del partido dirigente el régimen político del Estado” (17).

Este mismo análisis continúa luego de la siguiente manera:

“La prohibición de los partidos de la oposición acarreó la interdicción de las fracciones; la prohibición de las fracciones conduce a la prohibición de pensar de otro modo que el jefe infalible. El monopolismo policial del partido tuvo como consecuencia la impunidad burocrática que, a su turno, condujo a todas las variedades de desmoralización y de corrupción” (18). “En los primeros tiempos del régimen soviético el partido sirvió de contrapeso a la burocracia. El rol histórico de la fracción stalinista fue hacer cesar esta celosamente de que la desigualdad no rebasase los límites de lo necesario, el partido estaba siempre en lucha abierta o velada con la burocracia. El papel histórico de la fracción stalinista fue acabar con esta dualidad subordinando el partido a sus propios *burós* y fusionando los *burós* del partido y del Estado. Así se ha creado el régimen totalitario actual” (19).

Pero Trotsky no se limita al análisis puramente histórico. Aplicando la teoría marxista de las clases explica el surgimiento de la “burocracia absoluta” a partir del cumplimiento de una función: la función de la coordinación coactiva y a

posteriori de la división del trabajo convertida en un sistema de apropiación en favor de ella misma. El cumplimiento de la función lo destaca en lo siguiente:

“Sin economía planificada la URSS retrocedería decenas de años; al mantener esta economía, la burocracia continúa llenando una función necesaria, pero de una manera tal que prepara el torpedeamiento del sistema y amenaza todo el acervo de la revolución. Los obreros son realistas. Sin hacerse ilusiones sobre la casta dirigente o al menos sobre las capas de esta casta que conocen algo de cerca, ven por el momento en ella al guardián de una parte de sus propias conquistas” (20).

A partir del cumplimiento de esta función se desarrolla el sistema de apropiación correspondiente a la burocracia absoluta.

“La conquista del poder no modifica sólo la actitud del proletariado hacia las otras clases, sino que cambia también su estructura interior. El ejercicio del poder se convierte en especialidad de un grupo social determinado, que tiende, con, tanto mayor impaciencia, a resolver su propia ‘cuestión social, cuanto mayor es la idea que tiene de su misión” (21).

En relación con esta apropiación, podemos insistir en una crítica del concepto de la justicia socialista: a cada uno según su rendimiento. En la ideología tecnócrata, esto se presenta como la definición exacta de los rendimientos, suponiendo que la relación rendimientos-ingresos se puede definir técnica y, por lo tanto, neutralmente. Pero de hecho no es así. Si bien es una relación cuantitativa, en la realidad esta relación es totalmente ambigua. En ese sentido, Trotsky puede hablar de la necesidad de vigilar para que las desigualdades no rebasen lo absolutamente necesario. Pero siempre sigue siendo una cuestión relativamente arbitraria. La dificultad de su solución ya sale a la luz en los análisis de Marx en cuanto a la traducción de horas de trabajo simple en horas de trabajo especializado. También en los países socialistas se ha tratado de establecer criterios cuantitativos exactos. Pero el problema no tiene solución y hace falta un acuerdo en el cual jueguen las relaciones de poder. Hasta se podría comprobar en forma teórica que una solución del problema no es posible. Pero la tecnocracia presenta el problema como solucionable y esconde así su poder externamente constituido para convertir el principio socialista de la distribución en el enmascaramiento de una apropiación “clasista”. Toda la ideología de los incentivos materiales de la Unión Soviética debe entenderse en este sentido. Pero esta conversión del principio socialista de distribución en ideología de una burocracia no es una consecuencia estrictamente necesaria de la vigencia del centralismo democrático en la dictadura del proletariado. El igualitarismo del comunismo chino y la insistencia del comunismo cubano en los incentivos no materiales lo comprueban. Por lo tanto, es necesario mantener en el análisis de las clases socialistas la estricta dualidad de la cual partimos. Desde el punto de vista estructural, la burocracia externa del socialismo se instituye a partir del centralismo democrático. De esta estructura de clase hay

que distinguir el problema de la apropiación, que debe analizarse a partir del principio socialista de la distribución que puede ser interpretado de manera muy diferente por los distintos tipos de socialismo.

Pero según nuestro criterio, la conversión del poder de clase en poder de apropiación es secundaria. Se trata, de modo primordial, del problema de la estructura clasista como forma de legitimar el poder de coordinación de la división del trabajo. Sólo en este plano el problema de la democracia socialista llega a ser candente.

Volvamos a partir de un análisis de Trotsky, que interpreta el surgimiento de una burocracia externa en el socialismo como consecuencia del hecho de que la revolución socialista tuvo lugar en un país atrasado —es decir, subdesarrollado—. Por esta razón este primer socialismo necesita una segunda revolución que sería en favor de la democracia socialista.

“El proletariado de un país atrasado ha debido hacer la primera revolución socialista. Es muy posible que tenga que pagar este privilegio histórico con una segunda revolución, contra el absolutismo burocrático” (22).

Ya en los primeros tiempos del stalinismo, Trotsky notó una tendencia a esta reivindicación de la democracia socialista.

“La reivindicación de la vuelta del partido a la democracia fue en su tiempo la más obstinada y la más desesperada de las reivindicaciones de todos los grupos de la oposición” (23).

Pero con el desarrollo de las fuerzas productivas del socialismo, ve esta vuelta cada vez más necesaria:

“Todos los indicios nos permiten creer que los acontecimientos conducirán, de modo infalible, a un conflicto entre las fuerzas populares acrecentadas por el desarrollo de la cultura y la oligarquía burocrática. Esta crisis no tiene solución pacífica. La burocracia soviética no abandonará sus posiciones sin combate; de modo manifiesto, el país se encamina hacia una revolución” (24).

Pero Trotsky enfoca esta revolución como una revolución más bien política que no cuestiona las relaciones mismas de la producción.

“No se tratará de cambiar las bases económicas de la sociedad, de reemplazar una forma de propiedad por otra. La historia ha conocido, aparte de las revoluciones sociales que sustituyeron el feudalismo por el régimen burgués, revoluciones políticas que, sin llegar a los fundamentos económicos de la sociedad, derriban las antiguas formaciones dirigentes (1830-1848 en Francia, febrero de 1917 en Rusia) La caída de la casta bonapartista tendrá profundas

consecuencias sociales, pero se mantendrá dentro de los marcos de una transformación política” (25).

En breves términos, Trotsky se pronuncia sobre el proyecto de esta revolución.

“El arbitrio burocrático deberá ceder el puesto a la democracia soviética. El restablecimiento del derecho de crítica y de una libertad electoral auténtica son condiciones necesarias para el desarrollo del país. El restablecimiento de la libertad de los partidos soviéticos comenzando por el partido bolchevique y el renacimiento de los sindicatos, está incluido allí. En la economía, la democracia arrastrará la revisión radical de los planes en interés de los trabajadores. La libre discusión de las cuestiones económicas disminuirá los gastos generales impuestos por los errores y los zigzags de la burocracia. En vez de las empresas suntuarias, Palacio de los Soviets, nuevos teatros, ferrocarriles subterráneos construidos para deslumbrar, se levantarán habitaciones obreras. Las ‘normas burguesas de repartición’ se limitarán estrictamente a lo necesario, para retroceder, junto con el crecimiento de la riqueza social, ante la igualdad socialista. Los grados serán abolidos. La juventud podrá respirar libremente, criticar, equivocarse y madurar. La ciencia y el arte se sacudirán de sus cadenas. La política extranjera renovará la tradición del internacionalismo revolucionario” (26).

7. Toma de conciencia y control del poder

Todo este análisis de la crítica trotskista frente al problema de la burocracia en el socialismo nos permite ahora formular los problemas fundamentales de la democracia socialista. El punto de partida: la necesidad del socialismo de seguir coordinando la división del trabajo a posteriori deja abierta la posibilidad objetiva del surgimiento de una nueva burocracia con legitimación externa en el sistema socialista. Esta posibilidad está siempre presente y no se la puede suprimir como tal. Presenta una posibilidad estructural no intencional resultante del mismo afán de suprimir las clases. No reconocer esta posibilidad o negarla contribuye sólo a su surgimiento dentro del socialismo. Toda la idea de la sociedad sin clases, por lo tanto, tiene que transformarse y junto con ello todo concepto de democracia socialista. El socialismo es una sociedad construida sobre el conocimiento racional de las leyes sociales. Las leyes sociales que no se toman en cuenta en la construcción del socialismo se realizan de modo no intencional, convirtiéndose en leyes anónimas. La tendencia hacia la formación de una clase dominante en el socialismo a partir del cumplimiento de la función de coordinación de la división social del trabajo es precisamente una ley en este sentido. Una sociedad socialista que no la toma en cuenta cae necesariamente en poder de una clase dominante externa que la convierte en apéndice de sus intereses. Es una ley que puede desprenderse con facilidad del concepto marxista del surgimiento de la clase dominante.

La sociedad sin clases, por lo tanto, ya no se puede concebir en el sentido original del concepto límite. Hay que concebirla necesariamente como una sociedad en la cual esta tendencia continua a la formación de una “clase dominante” es contrarrestada. Es sociedad sin clases sólo en el grado en que logra convertir el poder económico y con ello el poder político, en articulación de la soberanía popular. No por eso desaparece como poder, pero surge como poder controlado y limitado. Si bien el poder institucionalizado es en esencia represivo, el control popular está destinado a convertirlo en lo posible en poder instrumental. Vemos ahí ya la doble cara que tiene el concepto de la institución-herramienta. En el uso por parte de las clases dominantes, es una ideología falsa que presenta el poder ilimitado y elitista de la clase dominante como una institución-herramienta. En ese sentido la institución-herramienta como concepto ideológico, existe tanto en la definición parsoniana del poder económico y del poder político como en las ideologías tecnócratas del tipo soviético. Por necesidad, la institución es represión y no herramienta. Siempre cumple funciones, pero la especificidad institucional de cumplir funciones no se define por lo instrumental sino por la arbitrariedad intrínsecamente posible del poder. Pero en la teoría de las clases, la instrumentalidad de la institución llega a ser precisamente el punto de partida de la crítica. La institución como especificidad tiene un marco de arbitrariedad represiva. La crítica y el control tienen como fin convertirla, lo más posible, en herramienta, en pura coordinación técnica de la economía. Pero el análisis de la no factibilidad trascendental del concepto límite permite desembocar otra vez en un concepto de una nueva sociedad sin clases. De modo realista, por lo tanto, la sociedad sin clases se puede concebir sólo como una sociedad con poderes controlados. Los valores del control y de la crítica entonces, están directamente vinculados con la instrumentalidad de las instituciones y de los poderes que dan. Como poder central concebimos el poder de la coordinación de la división del trabajo. Las relaciones sociales de producción determinan la forma de este poder la base a partir de la cual se forma como clase dominante. Vimos también que en la coordinación a posteriori estos poderes necesariamente son represivos. La institución, entonces, no es simplemente herramienta, sino que cumple su función mediante la represión de reacciones espontáneas que se le oponen.

La teoría de las clases desenmascara estos procesos, en los cuales ocurren deformaciones de la simple instrumentalidad de las instituciones. Critica los poderes con la pretensión de convertirlos, en lo posible, en puros poderes de coordinación. Apuntando hacia eso, su fin es doble, por una parte, puede expresarse como racionalidad económica —racionalidad económica es pura instrumentalidad de la coordinación a partir de la igualdad general— y por otra puede formularse como equilibrio de valores; la igualdad real incluye la realización de todos los valores racionales de la sociedad. Tanto la racionalidad económica como el equilibrio de los valores deben pasar, para lograrse, por el control continuo del carácter clasista de la sociedad. Entonces, entre los planos de la racionalidad económica y de los valores no hay contradicción sino correspondencia. La lucha por el control de los poderes de coordinación de la

división del trabajo es a la vez una de las líneas para asegurar racionalidad económica.

En la teoría neoliberal, en cambio, se confunden estos planos. Allí la maximización ilimitada de las ganancias capitalistas es el punto de partida del concepto de la racionalidad, mientras que las correcciones introducidas por las luchas sindicales son deformaciones de la racionalidad, que en ocasiones se justifican por razones doctrinales externas al concepto mismo de la racionalidad. Pero esta racionalidad es de antemano un concepto clasista.

Este análisis nos obliga a ir más allá de los conceptos leninistas de la democracia. Para Lenin, la dictadura del proletariado pasa a través de una ampliación gradual de las libertades; del control de las masas hacia la desaparición del Estado y con eso de la democracia como institución. No hay problema, por lo tanto, en cuanto a la formulación de la democracia socialista. Para Lenin este problema no tiene sentido, como lo expresa en *Estado y Revolución* al hablar sobre la desaparición del Estado en el tránsito del capitalismo hacia el comunismo. Pero el Estado no muere y no tiende a morir. Mientras los hombres mueren, el Estado no muere ahora ni más adelante, hasta aquel día en el que ya no exista la muerte para los hombres. Hay, por lo tanto, un problema de democracia socialista y de la formulación de un proyecto de libertad socialista.

Como ya dijimos, la democracia socialista tiene que convertir el poder en articulación de la voluntad expresa de las masas. Esta no es la libertad de la aclamación ni del conformismo manipulado; es la libertad del control de la formulación de opiniones y de su expresión. En cuanto al control, se basa en el antiguo concepto socialista del voto general, tan falsificado por las sociedades capitalistas y tan abandonado por las ideologías socialistas. Pero la base descansa en eso.

Voto general consciente no significa simplemente mecanismos electorales sobre la base de la igualdad formal. Ese es sólo el punto de partida. Es mucho más. Se trata de una desvinculación radical entre los poderes económicos y políticos y los medios de comunicación de opiniones. Hay un nuevo concepto de la libertad que nada tiene que ver con la libertad capitalista, ni tampoco con el monopolio del poder socialista sobre la formulación de las opiniones. Es el concepto de la autonomía de la expresión libre en función de las masas populares que ejercen el control electoral.

Para la burocracia socialista esta desvinculación tiene consecuencias poco deseadas y muy combatidas. Por lo tanto, denuncia la reivindicación de la libertad de opinión como una tendencia hacia el capitalismo. Pero no se trata en absoluto de eso. Desvincular los medios de comunicación de los poderes significa entregarlos a las organizaciones de las masas y a las instituciones autónomas como universidades, academias de ciencias, etc. Más también

incluye su independencia de cualquier tipo de financiamiento directo parecido al financiamiento por la propaganda comercial, etc. Significa, por lo tanto, convertir los medios de comunicación en medios de concientización y eso es entregar el control sobre la sociedad a aquellos que realmente deben controlar los poderes, los cuales pueden ser limitados a no ser más que una articulación funcional de la voluntad popular.

Esta democracia socialista en modo alguno se contrapone a la ideología del progreso técnico infinito como tal. Sólo la remodela y le quita el carácter de una ideología de clase. Sigue teniendo al progreso técnico infinito como la base material de su ética del trabajo. Como tal, la actitud crítica de la democracia socialista tiene algunos valores intrínsecos que son meras consecuencias de la negación de los abusos típicos del poder de clases.

Su punto de partida es, por supuesto, la igualdad. En última instancia, la libertad de opinión autónoma es el vehículo por el cual se reivindica esta igualdad. Pero se trata de una igualdad real y, en consecuencia, recibe sus contenidos de contradicciones históricas que se presentan en un momento dado. Es, en general, la crítica de la discriminación y de la limitación de las diferencias de ingresos hacia lo absolutamente necesario. Pero es a la vez la crítica que procura el equilibrio entre consumo social y consumo individual, excluyendo la expansión ilimitada del esfuerzo para el progreso técnico sobre el tiempo libre. Si bien sigue teniendo como base del trabajo el progreso infinito, la crítica debe impedir también que la sociedad sea un puro apéndice de una carrera hacia el progreso infinito.

En estos términos, la crítica, el control y la concientización son racionales. Nada tienen que ver con el concepto capitalista de la crítica. La crítica que parte de los valores capitalistas básicos es siempre un control que ejerce la clase dominante sobre la sociedad y, como tal, es manipulación. Pero también existe una manera de criticar el sistema capitalista que no parte de la visión del trabajo humano dentro del concepto de un progreso técnico ilimitado. En este sentido ya mencionamos a Marcuse, quien principalmente considera el progreso infinito como un aumento irracional de medios de consumo artificiales. Desde esta perspectiva, el progreso infinito es simplemente insensato y la infinitud del hombre se convierte en la irracionalidad de un animal con un estómago infinito. Partiendo de esta visión, una posición crítica exige terminar con el progreso mismo y entregarse al goce humanidad de la abundancia alcanzada.

Pero la democracia socialista no es eso. Es más bien la expresión de la humanización del trabajo en una estructura que sigue siendo estructura enajenada a pesar de ser socialista. En esta visión el progreso infinito llega a tener un significado de humanización. Es la vinculación del trabajo actual con una utopía total, cuya expresión es la conversión del trabajo enajenado en trabajo no enajenado, dentro del proceso de progreso infinito. Esa es precisamente la gran diferencia entre la concepción del progreso infinito a partir

del trabajo o a partir del consumo. El aumento constante e infinito del consumo lleva al concepto de un tope absoluto en el cual hay abundancia total y nada más. El concepto del trabajo infinito, en cambio, lleva a la idea de una renovación total de las formas sociales que condicionan el proceso a la enajenación. En este sentido, la comprensión del hombre, a través del trabajo, trasciende las estructuras, mientras que la concepción del hombre, a partir del consumo, lleva a la pura irracionalidad de un consumo artificial infinito. Concibiendo al hombre a través del trabajo, el proceso infinito del trabajo revela en forma de exterioridad la infinitud interior del hombre. Por lo tanto, como concepto trasciende las estructuras enajenantes y su infinitud no es irracional como tal.

Pero el análisis de las clases muestra que la misma estructura socialista está más acá del trabajo infinito desenajenado. Sigue siendo, por lo tanto, una estructura contradictoria con tendencia a producir una burocracia externa. Pero a pesar de ello, no es sencillamente estructura de clase en el mismo sentido usado en relación con la sociedad capitalista. Esta, por definición, no puede evitar el surgimiento de una clase dominante externa; es en esencia sociedad de clase. La sociedad socialista es más bien una sociedad que tiene estructuralmente una oportunidad de controlar sus poderes políticos y económicos y de reducirlos en una articulación de la voluntad de la base popular. Pero es una oportunidad y en modo alguno una necesidad intrínseca. Oportunidad que sólo es aprovechable a partir de esta toma de conciencia: la coordinación coactiva y a posteriori de la división del trabajo crea continuamente la posibilidad y la tentación de formar una clase dominante en el socialismo. Con ello cambia de manera definitiva el sentido del centralismo democrático. No podemos seguir confundiéndolo con la democracia socialista. Se convierte en un principio, que puede tener vigencia en la estructura de un partido revolucionario antes de la toma de poder y —si se da el caso— un principio formador de una dictadura popular como tránsito a una estructura de democracia socialista. Pierde su carácter de proyecto histórico, que la ortodoxia marxista le da; se convierte en medida de emergencia, que hay que evitar en lo posible y abreviarla todo lo que se pueda. Deja de ser el principio socialista de poder, que rige hasta la desaparición definitiva del Estado en el socialismo, para ser más bien un principio que, en caso de necesidad, rige el período de transición hasta la entrega definitiva del poder a la base popular: dentro de las estructuras socialistas, ellas deben vigilar a los grupos que ejercen el poder. El proyecto histórico es, por lo tanto, la democracia socialista; la desaparición del Estado está, a la larga, fuera de la factibilidad del movimiento socialista. Pasa a ser un concepto límite que racionaliza el progreso económico-técnico infinito.

Junto con eso desaparece la posibilidad de hablar de relaciones de producción socialistas, para referirse sólo a relaciones no capitalistas de producción. No hay un socialismo, hay socialismos. La clasificación, por supuesto, es difícil, pero necesaria si se quiere evitar una etapa histórica de competencia por el socialismo “verdadero”. Ya dentro del denominado campo socialista hay

relaciones de producción muy diferentes, no explicables como meras desviaciones del modelo verdadero ni tampoco por diferencias graduales entre los socialismos existentes. Las apreciaciones mutuas de los diversos socialismos entre sí nos atestiguan que las diferencias son cualitativas. Se refieren de modo principal al grado de exterioridad de las clases dominantes establecidas y a las formas de realización del centralismo democrático. El socialismo soviético seguramente ha ido más lejos en la formación de una burocracia externa, mientras que el igualitarismo chino produce una relación mucho más estrecha entre base popular y partido. Es distinta la interpretación cubana de la justicia socialista y su estrecha vinculación con la autoelección de los miembros del Partido Comunista y su designación a partir de las asambleas de trabajadores. Otra forma totalmente distinta presenta el modelo yugoslavo de la descentralización económica. Los mismos comunistas perciben estas diferencias como fundamentales, comprobando así que tienen estrecha vinculación con la estructura del poder en sus respectivos países. El igualitarismo chino es un peligro para la burocracia socialista soviética, y a la inversa, el efecto de demostración de esta puede destruir las bases del poder del PC chino, cuyo país económicamente no es capaz, dando al gran aparato del partido condiciones muy desiguales en relación con las masas. El socialismo yugoslavo con su fuerte tendencia a la destrucción del centralismo democrático mismo pone en peligro el poder absoluto del PC soviético, y con seguridad hay que entender la ocupación de Checoslovaquia, en parte por lo menos, por razones de este tipo. Checoslovaquia fue el primer país socialista orientado hacia la abolición del centralismo democrático, mismo mediante el voto general y la libertad de prensa. La burocracia soviética establecida tiene, por lo tanto, razón en temer una ampliación de conceptos de este tipo: pueden destruirla desde el interior. En nuestra opinión, se trata no sólo de un pluricentrismo del mundo socialista sino de la constitución de diversos socialismos, cuyas diferencias debe estudiarse a partir de una teoría de las clases en el socialismo.

Todo este análisis de las clases que hemos hecho descansa en una dualidad fundamental que Marx expresó en *El Capital* y que nos dio la pauta de la investigación. Se trata de la diferencia entre la coordinación a priori de la división del trabajo, por un lado, y la coordinación a posteriori de la coordinación del trabajo, por otro. Se trata de una dualidad entre estructura social contradictoria (como producto de la coordinación a posteriori) y un concepto límite nacido del mismo análisis de las estructuras contradictorias trascendiéndolas. A nuestro juicio, esta dualidad expresa, en último término, la clave para entender racionalmente todo el concepto marxista del hombre y de la sociedad.

Esta dualidad es simultáneamente la clave para la criticidad del pensamiento de Marx y para la fundamentación de su teoría de las clases. Insistiendo en esta dualidad, se insiste a la vez en la criticidad del pensamiento marxista en cuanto es aplicado al sistema socialista mismo. De esta manera, sirve tanto para superar el capitalismo como para vitalizar el socialismo.

NOTAS 4

- 1 Parsons, *op. cit.*, págs. 124-125.
- 2 Dahrendorf, Ralf: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt*. Stuttgart, 1957, págs. 172, 204.
- 3 Dahrendorf *op. cit.*, pág 253
- 4 Galbraith, John K. *El nuevo Estado industrial*. Barcelona, 1967.
- 5 Galbraith, *op. cit.*, capítulo VI.
- 6 Parsons, *op. cit.*, pág. 124.
- 7 *Ibid.*, pág. 134.
- 8 *Ibid.*, pág. 124.
- 9 Marcuse, *op. cit.*, pág. 55.
- 10 *Ibid.*, pág. 61.
- 11 *Ibid.*, págs. 61-62.
- 12 *Ibid.*, pág. 89.
- 13 *Bases, op. cit.*, págs. 391-392.
- 14 *Ibid.*, pág. 748.
- 15 Nobel, *op. cit.*, pág. 1102
- 16 Trotsky, León: *La revolución traicionada*. Buenos Aires, 1961, pág. 98.
- 17 *Ibid.*, págs. 98-99.
- 18 *Ibid.*, pág. 105.
- 19 *Ibid.*, pág. 240.
- 20 *Ibid.*, pág. 246.
- 21 *Ibid.*, pág. 103.
- 22 *Ibid.*, pág. 248.
- 23 *Ibid.*, pág. 101.
- 24 *Ibid.*, pág. 247.
- 25 *Ibid.*, pág. 248.
- 26 *Ibid.*, págs. 248-249.

Parte III

Metodología científica y dialéctica de la historia

Capítulo I

Metodología positivista y dialéctica

Hablar de la metodología positivista ya es una simplificación muy grande. Pero necesitamos un denominador común para unir las diversas corrientes de pensamiento que queremos incluir con el nombre de positivismo.

Este denominador común nos lo da el análisis anterior de las ideologías. En ese análisis se estableció como punto de partida un concepto central donde convergen el análisis funcional de la sociedad y el análisis de los valores. Tanto el pensamiento liberal-iluminista como el pensamiento marxista parten de la idea de la convergencia de ambos planos y tratan la diferencia entre las relaciones estructurales-funcionales y los valores como una apariencia detrás de la cual existe una identidad de los dos planos. Así, en el liberal-iluminismo el orden natural es a la vez concepto valorativo y concepto de maximización del producto económico. En el orden natural los dos planos convergen: el orden que maximiza el producto económico es a la vez el único que puede asegurar los valores de libertad y de igualdad. Maximizar el producto significa siempre maximizar la libertad.

La misma idea de convergencia de los dos planos aparece en el marxismo. La regulación comunista de la producción maximiza el rendimiento económico mediante lo cual logra la realización de la libertad humana. No hay contradicción entre los dos planos, al contrario, convergen en un mismo concepto.

Todo pensamiento en términos de igualdad, sea liberal o marxista, descansa en esta convergencia del aspecto funcional y valorativo de la sociedad. Con tal trasfondo estas ideologías procuran construir la sociedad que haga efectiva esa igualdad, dando por sentado que ella surge previamente en la teoría. Se presenta como una sociedad con dos tipos de identidad: entre los intereses generales y particulares y entre los intereses de las diferentes personas.

1. La concepción positivista

Podemos contraponer la metodología positivista a esta metodología de la convergencia, que lógicamente desemboca en el método dialéctico. La metodología positivista tal como la concebimos niega el nexo entre el plano de los valores y el plano del análisis funcional. Rompe la unidad y la reemplaza por un concepto de ciencia basado en un análisis estructural funcional. Este análisis funcional (técnico u operativo) se contrapone al análisis de los valores, los

cuales quedan fuera de la ciencia. Este cambio es total. Si bien el análisis funcional puede investigar los valores, ya no puede resultar en valores. Estos se convierten en objeto del análisis y se los trata como cualquier otro objeto. El pensamiento liberal-iluminista buscó siempre el punto de convergencia entre las relaciones funcionales y el sistema de valores; esta nueva metodología convierte, en cambio, los valores en objeto de la investigación funcional.

El nuevo enfoque comienza en la primera mitad del siglo XX. Un paso importante fue la introducción impetuosa del neokantismo en las ciencias sociales a través de los análisis metodológicos de Max Weber. El distingue entre actuación de acuerdo con fines, que es el campo de la ciencia social, y actuación de acuerdo con valores, que es el plano de los juicios de valor ajenos a la ciencia.

Usaremos el término positivismo para todas las metodologías que se ajustan a esa separación fundamental, llámense positivistas o no. De hecho, los metodólogos que se denominan positivistas en modo alguno se definen por la aceptación de esa separación básica. Separación tan común que ya no sirve mucho para distinguir las diferentes escuelas metodológicas modernas. Positivismo, neopositivismo, operacionalismo, conductismo, estructuralismo, se distinguen al definir las ciencias sociales a partir de la separación entre análisis funcional y análisis de valores. Hasta las corrientes opuestas al empirismo de estas escuelas aceptan la distinción básica y han renunciado a la búsqueda de la convergencia del análisis funcional con el análisis de valores. Aceptan los dos planos como separados e insisten sólo en la ampliación de la ciencia social más allá del empirismo puro. Si bien buscan una ciencia de los valores, no la buscan como concepto implícito en la base teórica del empirismo, sino más bien como un pensamiento distinto del positivista. Dejan a este último intacto y levantan separadamente un pensamiento distinto, el dialéctico o histórico (Adorno, Marcuse, Sartre). Criticando el positivismo aceptan su base metodológica y pierden la tradición racionalista-iluminista en nombre de la cual formulan la crítica. Olvidan, por lo tanto, el punto de partida del racionalismo iluminista: la convergencia del plano de los valores con el análisis funcional.

Definiendo el positivismo en estos términos amplios podemos enfocarlo a partir de su aspiración de explicar la realidad estructural en sus términos. En lo que respecta al criterio que nos interesa, hay unidad entre las corrientes más diversas; podemos partir de cualquier autor y siempre encontraremos el mismo enfoque.

En consecuencia, es un tanto arbitrario estudiar la posición positivista a partir de la metodología de Karl Popper. Pero hay que tener en cuenta que no pretendemos una evaluación de las diferentes corrientes del positivismo, sino más bien una crítica de la base común a todas esas corrientes. Popper nos parece interesante porque no evade totalmente el problema de la dialéctica; por

lo menos intenta entenderla, y es más fácil analizar las contradicciones de la metodología positivista en uno de sus representantes más genuinos.

El concepto de teoría de Popper proviene del que se usa corrientemente en las ciencias naturales. La propia teoría se desarrolla basándose en hipótesis informativas que se falsan en su aplicación a la realidad. En lo más profundo de su expresión, está vinculada a los resultados de su comparación con la realidad. Teoría, por lo tanto, tiene una significación específica que la distingue de la tautología. Una teoría que fundamentalmente no sea falsable en relación con la realidad, es una tautología. La tautología desvaloriza a la teoría.

El concepto de tautología es específico. Se distingue, por una parte, de la teoría que es falsable en principio y, por otra, de la lógica que en cierto sentido también es tautológica, pero cuyo objeto se limita a juzgar la coherencia interna de la teoría. La tautología, en cambio, es un pensamiento referido a la realidad, pero inmune a cualquier intento de falsación.

Popper distingue cuatro etapas en el desarrollo de una teoría:

1) La relación lógica de las conclusiones entre sí que le confiere coherencia interna. Ninguna teoría puede tener validez si contiene contradicciones lógicas: condición necesaria pero no suficiente de la validez de una teoría. Si es incoherente, por deducción es también falsa, pero no a la inversa.

2) La investigación de la forma lógica de la teoría para saber si es tautológica o científica. Se puede distinguir aquí entre los elementos de la teoría que hacen referencia a la realidad y la forma de esta referencia: informativa o tautológica. Si es tautológica, el argumento termina en un círculo (Ejemplo: El viento es fuerte porque Neptuno está furioso, como hipótesis. Prueba: El mar está intranquilo y el viento es fuerte. Esta tautología tiene referencia a la realidad, pero es circular y no verificable). En cambio, una teoría científica es informativa (Ejemplo: El viento es fuerte y por eso el mar está intranquilo, como hipótesis. Prueba: Cesando el viento el mar se tranquilizará. La hipótesis es principalmente falsable o tiene un alto grado de probabilidad de serlo). En este sentido la teoría científica tiene un contenido informativo.

3) La comparación con otras teorías para saber si la nueva significa un avance en relación con las antiguas.

4) La comprobación de la teoría por aplicación empírica de las conclusiones derivadas de ella (1).

Como se ve, según Popper, la hipótesis o la teoría precede a la observación a pesar de que, si ésta la falsea, motiva una hipótesis o una teoría nueva (falsacionismo ingenuo). Una hipótesis comprobada e integrada en un sistema de teorías llega a ser una ley (2).

Interesan para nuestro argumento los dos primeros pasos de la formulación de la teoría que Popper menciona. Por una parte, la evaluación de la lógica asegura la coherencia de la teoría y, por otra, la formulación no tautológica, su contenido informativo. No nos interesa si este concepto tiene validez para las ciencias naturales de las cuales parte Popper, pero sí nos preocupa su aplicabilidad en las ciencias sociales.

Popper afirma tal aplicabilidad y la encontramos argumentada específicamente en relación con la teoría económica en Hans Albert quien sigue muy de cerca la dirección indicada por aquel. Albert, refiriéndose al “platonismo del modelo”, denuncia los tipos ideales teóricos en las ciencias sociales como sistemas formales que, según su interpretación, pueden tener diferentes contenidos y significaciones y, por lo tanto, no son teoría ni ciencia (3). Se refiere a los supuestos que estos modelos usan. Albert construye una relación directa entre los supuestos y las prognosis correctas deducibles de ellos. Los supuestos valen tanto como las prognosis comprobadas que permiten. Entre supuesto y prognosis hay, pues, una vinculación lógica: la comprobación de la prognosis es a la vez la comprobación del supuesto (4). Entre supuesto y prognosis (hipótesis) no hay un problema de teoría especial, sino sólo un problema de lógica (5). Esto significa que la ciencia social en su formulación de teoría sólo podrá usar supuestos que se avengan a la realidad. Sobre la base de esto se puede negar la diferencia principal —referente a la problemática de los valores— entre ciencias sociales y ciencias naturales (6).

Evaluemos a continuación esta visión metodológica de las ciencias sociales. Siguiendo la diferenciación de Popper entre teoría y lógica tendríamos que preguntar si este esquema puede realmente interpretar la situación actual de las ciencias sociales. *Para que Popper tenga razón, debe demostrar que las teorías lógicamente coherentes, referentes a la realidad, pero sin contenido informativo, son realmente redundantes y, por lo tanto, sin valor.* Nuestra tesis es, en cambio, que el núcleo de las ciencias sociales está precisamente formado por conceptos que, según Popper son tautologías con coherencia interna y sin contenido informativo. Es decir, la lógica de las ciencias sociales no se puede describir en los términos de Popper, pues es una lógica diferente de la de las ciencias naturales. Siguiendo la tradición, la podemos denominar lógica dialéctica.

2. La dialéctica en las ciencias sociales

Que la ciencia social actual siga, sin saberlo, una lógica dialéctica puede sorprender. Hay unanimidad entre sus representantes y hasta entre los representantes de pensamientos dialécticos en la actualidad, de que la ciencia social positivista usa una pura lógica formal. Es necesario, pues, comprobar nuestra tesis analizando algunas teorías esenciales de la ciencia social actual en cuanto a su contenido dialéctico.

Como primer paso de esta argumentación, podemos comprobar que el núcleo de las teorías económicas y sociológicas más en boga en la actualidad está formado por conceptualizaciones sin contenido informativo y, por tanto, no falsables. En nuestra opinión, esto vale tanto para teorías económicas como la keynesiana, la teoría de la competencia perfecta, el análisis *input output*, como para teorías sociológicas como el estructural-funcionalismo.

En cuanto al núcleo de estas teorías pueden hacerse dos comprobaciones:

1) No se las puede verificar ni falsar. Son conceptualizaciones circulares y funcionales completamente tautológicas e inmunes en relación con los diferentes fenómenos de la realidad.

2) Se las formula en términos de lógica formal, pero no se agotan en esos términos. Tienen un contenido de realidad sin el cual carecerían de todo valor. Pero ese contenido real se refiere a la realidad como totalidad de los fenómenos, lo que las inmuniza frente a los criterios de falsación de Popper.

No son, por lo tanto, lógica formal ni teorías en el sentido de Popper, son herramientas necesarias para formular hipótesis sensatas en términos más específicos; son marcos categoriales que sustentan posibles hipótesis. Formulan el núcleo de una lógica dialéctica. La ciencia social positivista, al no tener conciencia de ello, malentendiendo estos marcos categoriales. Abusa de ellos y los lleva a diversos tipos de ideologización.

Pasemos revista a algunas de las teorías para demostrar nuestra argumentación. El caso más típico es el del núcleo analítico de la teoría keynesiana. Como en todas las teorías que estamos enfocando, su punto de partida es la concepción de la sociedad como un circuito o “flujo circular de la renta”. Keynes formula este circuito en dos niveles:

- 1) El nivel de (en lenguaje de la macroeconomía al uso) la demanda agregada, en el cual la renta nacional se concibe como la suma de consumo e inversión ($Y = C + I$).
- 2) El nivel de la oferta agregada, en el cual la renta nacional equivale a la suma de consumo y ahorro ($Y = C + S$).

De las dos fórmulas Keynes desprende su definición básica de la igualdad tautológica entre ahorro e inversión ($I = S$). Por lo tanto, la economía —vista como totalidad— está siempre en equilibrio, pero hay diferentes niveles de ese equilibrio y dentro de la multiplicidad de equilibrios posibles hay sólo uno con pleno empleo. Keynes formula mecanismos que determinan como la economía puede orientarse hacia el equilibrio con pleno empleo. Esto depende de conceptos adicionales como la propensión a la inversión, la propensión al ahorro, el efecto multiplicador de las inversiones, etc.

Sólo en este último nivel de la teoría es posible formular hipótesis a las cuales se puede aplicar un criterio de tipo “popperiano”: puede investigarse lo que es la real propensión al consumo, la real propensión a la inversión y el verdadero efecto multiplicador de la inversión. Pero el resultado de esas investigaciones concretas no tiene nada que ver con la falsación de la teoría. Según los diferentes resultados de investigación, cambia la significación de la teoría nuclear para la política de pleno empleo, pero no se pone en tela de juicio la teoría misma.

La explicación del hecho radica en la circularidad de las ecuaciones básicas (identidades contables) sobre las cuales se funda la formulación de las hipótesis. Como se ve, esta circularidad se expresa en términos de lógica formal pero no se agota en ellos. Contiene, además, una articulación tautológica de la economía como totalidad circular. En consecuencia, cumple con todos los requisitos del platonismo de los modelos —según los llama Popper— y habría que negarle el carácter de ciencia.

De la misma manera que la teoría de Keynes, podríamos presentar la sociología de Parsons, que también define la realidad como una totalidad articulada. Totalidad que denomina “sistema social” y que se articula mediante la relación estatus-roles en un círculo con cuatro sectores. Los sectores son interdependientes y constituyen el sistema social mediante definiciones tautológicas. Tenemos el mismo elemento que antes: de este esquema pueden desprenderse hipótesis verificables o falsables, o sea, con contenido informativo. El concepto en sí no tiene contenido informativo: es una articulación tautológica de la totalidad circular.

Esta es la verdadera razón de que, en general, los metodólogos positivistas muchas veces rechacen la totalidad social como posible objeto de las ciencias sociales (por ejemplo, Geiger) (7). El punto de partida de esta crítica es el concepto de totalidad que usa la sociología del conocimiento o la psicología de la Gestalt. Pero se les escapa por completo que las teorías funcionalistas en economía y sociología también se basan en un concepto de totalidad formulado en términos matemáticos y funcionalistas. Ahora bien, estos términos abarcan la totalidad de los fenómenos sociales; por ejemplo, la renta nacional es un concepto total vinculado con todos los fenómenos que puedan existir en la sociedad. Este tipo de análisis de la totalidad se realiza articulando las diferencias que la dividen en partes. Consumo e inversión, consumo y ahorro, etc., son diferencias que articulan la totalidad básica dándole un carácter circular. Lo mismo ocurre en la sociología estructural-funcionalista: articula el sistema social a partir de los cuatro sectores que lo convierten en totalidad circular. Se trata de un fenómeno estrictamente necesario para la ciencia social. Constituye el marco de las categorías dentro del cual deben ubicarse forzosamente los posibles pronunciamientos sobre la realidad. Con seguridad, hay diferentes maneras de articular circularmente la totalidad del sistema

económico o del sistema social. No se trata de defender las teorías mencionadas. Sólo queremos destacar que el método usado es propio de las ciencias sociales: la explicación tautológica de la totalidad es una condición de posibilidad (*die Bedingung der Moeglichkeit* en el sentido de Kant) para la formulación de teorías informativas y de hipótesis verificables en relación con la realidad social.

Dimos el primer paso hacia la definición del problema dialéctico en las ciencias sociales. Por lo menos hemos detectado un problema metodológico que el positivismo de Popper no puede captar. Corresponde ver ahora en qué sentido la lógica dialéctica se desarrolla más allá de las posiciones enunciadas para comprender mejor la relación del enfoque funcional de la sociedad con el sistema de valores.

Podemos volver a enfocar este segundo plano del desarrollo de la lógica dialéctica en las ciencias sociales a partir de una teoría económica. Veamos, por ejemplo, la teoría de la competencia perfecta. También ella se basa en una articulación circular de la totalidad económica, pero contiene un elemento extraño a la teoría de Keynes: el problema de la maximización del circuito económico. La teoría de la competencia perfecta parte del concepto de maximización del producto económico y formula los supuestos reales necesarios para que se alcance tal maximización: movilidad total de los factores y/o previsión perfecta por parte de los agentes. Mediante la introducción de estos supuestos puede construir un modelo para explicar los mecanismos que aseguran la maximización: el modelo de la competencia perfecta.

Tampoco en este caso pretendemos enjuiciar el modelo, sino más bien el método usado. Podemos encontrar el mismo método, empleado de manera menos rigurosa, en la sociología estructural-funcionalista cuando se habla de la optimización de las gratificaciones del sistema social. Siempre se parte de una totalidad económica o social articulada para ir hacia la investigación de la maximización del rendimiento del sistema. Este segundo paso de la lógica dialéctica apunta a la formulación de un concepto límite. Desde la totalidad articulada se hace una especie de cálculo infinitesimal de su rendimiento óptimo, lo cual permite formular un concepto límite de las sociedades. También este procedimiento escapa del juicio de una metodología positivista como la de Popper. Para este, el supuesto del modelo hipotético y su falsación hace ilegítima su aplicación. La contradicción es evidente, aclarando que el concepto límite sólo puede construirse con los supuestos de la movilidad completa de los factores y/o la previsión perfecta. Como esos dos supuestos no se dan en ningún caso, no será posible usarlos para la formulación de hipótesis. Además, es evidente que el concepto límite es una formulación tautológica de la realidad, tal como lo es el primer paso de la lógica dialéctica en las ciencias sociales.

Ahora bien, la formulación del concepto límite es el punto neurálgico de la lógica dialéctica. En consecuencia, es necesario profundizar más en lo que respecta a cómo surge y su relación con la conceptualización del actuar social.

Para ello partamos de una distinción básica del positivismo moderno fundada en la teoría de la acción de Max Weber. Nos referimos a la descripción de la relación medio-fin a través de los dos tipos principales de actuación que Max Weber menciona: por una parte, la actuación de acuerdo con fines y, por otra, la actuación de acuerdo con valores.

Esta distinción de los móviles de la acción se hizo famosa y llegó a impregnar toda la ciencia social moderna que ahora se interpreta a través de esa dualidad. La ciencia social positivista pretende ubicarse en el plano de la actuación de acuerdo con fines y descarta la actuación de acuerdo con valores como posible objeto de sus análisis. Esto presupone que puede discutirse la primera de estas actuaciones sin aplicar a la vez un sistema de valores. En este sentido, el concepto es dualista y los valores, por definición, son externos a la actuación de acuerdo con fines. La ciencia social se presenta como neutra.

Este punto de vista que considera los valores como externos al análisis de la actuación de acuerdo con fines, es precisamente el que queremos negar. Para la ciencia social positivista representa un dogma. Hay que demostrar que es un dogma vacío, una nueva ideología.

¿Como concibe Max Weber la actuación de acuerdo con fines? No parte de la totalidad de los actos —muy al contrario de la ciencia económica y social contemporáneas— sino de actos considerados de manera aislada. Efectivamente, en relación con el acto social aislado se puede distinguir entre medio y fin. No es necesario mencionar ninguna totalidad circular que englobe el acto parcial. Por lo menos esa es la apariencia. Un ejemplo de acto parcial: la producción de zapatos por el zapatero. El zapato es el fin y los factores de producción, incluso el trabajo del artesano, son los medios. La relación entre ambos se encuentra claramente determinada. Se puede complicar un poco más el ejemplo suponiendo que el zapatero tiene la posibilidad de elegir entre diferentes medios para lograr el mismo fin que es la producción del zapato. Puede, por ejemplo, usar trabajo infantil en vez de trabajo de adultos, etc. Esto no cambia el problema en su esencia. La actuación de acuerdo con fines se presenta con esta doble cara: a) diversos medios alternativos; b) un fin determinado. Según Max Weber, esta situación es el núcleo a partir del cual se desarrolla la ciencia social. La actuación de acuerdo con valores es externa a la relación medio-fin. Los valores se originan en un plano diferente —nadie sabe dónde y además no hace falta saberlo— y limitan de modo externo la relación medio-fin. Pueden hacerlo excluyendo: a) ciertas alternativas para lograr el mismo fin (por ejemplo, el caso del trabajo de los niños), o b) excluir el fin mismo por razones de valores (por ejemplo, la prohibición de abrigos de piel de animales en peligro de extinción).

Los valores, por lo tanto, limitan las alternativas de medios y fines y son exteriores a la relación medio-fin.

La problemática de este enfoque sale a luz en cuanto el análisis científico va más allá del estudio aislado de la relación entre un fin y diferentes medios. En realidad, el fin de un actor es siempre y a la vez un medio para otro. Quien elige fines determina los medios que otros pueden buscar para sus propios fines. El zapato es el fin del zapatero y es también medio para el consumidor, y el consumo en general es un fin de la producción y, a la vez, un medio para la reunión y organización de factores de producción. Pasando del análisis del acto aislado a la interdependencia circular de todos los actos, desaparece por completo la distinción medio-fin. Cada fin es medio y cada medio es fin.

Esta es la reflexión que partiendo del concepto weberiano de actuación de acuerdo con fines destruye ese mismo concepto reemplazándolo por una totalidad circular idéntica a lo que hemos denominado el primer paso de la formulación de una lógica dialéctica. Dentro de una totalidad circular, la diferencia entre medios y fines es una articulación tautológica del mismo tipo que la diferencia producción-consumo o la de los cuatro sectores de la sociología de Parsons.

Ahora, ¿por qué hace falta pasar del plano del acto aislado a la formulación de una totalidad circular medio-fin-medio? La contestación, en el fondo, es fácil. La división social del trabajo crea la interdependencia total de todos los actos y también impone la necesidad de investigarlos en su interdependencia. La división del trabajo en cuanto objeto básico de las ciencias sociales determina la especificidad de estas y exige el uso de una lógica dialéctica de la interdependencia. Este es un problema metodológico fundamental que la ciencia social positivista evita discutir. Por ejemplo, Parsons habla sencillamente de la conveniencia de no partir del acto parcial sino más bien de la estructura status-rol (8). Pero no es un problema de conveniencia, sino de necesidad. Más aún, es un problema cuya investigación destruiría la metodología positivista en sus mismas raíces.

Veamos el segundo paso de la lógica dialéctica. Partimos en el primer paso de la articulación de la totalidad social; articulación que, en términos generales, describimos por la relación medio-fin. En las teorías económicas y sociológicas más concretas la relación medio-fin se traduce en términos de consumo-inversión o de rol-expectativas y gratificación, etc. El segundo paso es una especie de cálculo infinitesimal del circuito medio-fin-medio. Para llegar a un modelo límite, podríamos suponer que no hay ningún tipo de actuación de acuerdo con valores, tal como la concibe Max Weber. Entonces se eligen siempre los medios más eficaces para alcanzar cada fin y se escogen los fines según la conveniencia individual. Es el modelo del concepto límite que introduce necesariamente los supuestos que permiten concebirlo. El modelo de la

competencia perfecta, el modelo de la planificación racional, el modelo funcionalista del equilibrio integrado, etc., tendrían ese carácter.

Esta segunda etapa de la dialéctica en general no se da de manera consciente en las ciencias sociales: se recurre a ella sin saber lo que se está haciendo. Aclaremos este paso siguiendo la lógica interna de las teorías que lo realizan. En cuanto al modelo matemático de la ciencia económica, habíamos comentado en el primer capítulo la significación de un cálculo infinitesimal para la formulación del concepto límite. Se comprobó que el concepto optimal del circuito medio-fin lleva al desdoblamiento dialéctico del resultado del análisis. El modelo matemático devela las instituciones de las cuales parte para poder analizar su funcionamiento en términos de su perfección: son la planificación perfecta o la competencia perfecta. Estas instituciones dentro del modelo perfecto de la teoría económica son el punto de referencia necesario de la actuación en la realidad, sin el cual no podrían existir actuaciones racionales. Pero el desdoblamiento dialéctico del modelo funcional perfecto se mostró mediante un análisis de los supuestos formulados para elaborar las leyes funcionales de las instituciones respectivas. Estos supuestos son la movilidad absoluta de los factores de producción y/o la previsión perfecta de los agentes. Ambos, por una parte, permiten la perfección institucional, pero, por otra, resulta que —cumplidos estos supuestos— las instituciones mismas no tienen razón de existir. Los supuestos del funcionamiento perfecto de las instituciones implican siempre la abolición de éstas. Para usar otro término se trata de los supuestos del orden espontáneo. La perfección institucional como cálculo infinitesimal de la eficiencia lleva implícitos los supuestos teóricos del modelo de convivencia social en un orden espontáneo.

3. Dialéctica institucional y orden espontáneo

El mismo análisis puede aplicarse a partir de la concepción funcionalista de la sociología de Parsons, quien confiere a la institución la función de interiorizar las normas en la personalidad de los actores. Parsons define la institucionalización en estos términos:

“En primer lugar, en virtud de la internalización del criterio, la conformidad con este tiende a poseer para el ego significación personal, expresiva o instrumental, o ambas cosas. En segundo lugar, la estructuración de las reacciones del alter ante la acción del ego, como sanciones, es una función de su conformidad con el criterio. Por ello, la conformidad, como modo directo de cumplimiento de sus propias disposiciones de necesidad, tiende a coincidir con la conformidad, como modo de conseguir las reacciones favorables de los otros y evitar las desfavorables. En este sentido, referente a las acciones de una pluralidad de actores, la conformidad con un criterio de orientación de valor cubre estos dos criterios; desde el punto de vista de cualquier actor dado en el sistema, es un modo de cumplimiento de sus propias disposiciones de necesidad y una

condición para 'hacer óptimas' las reacciones de los otros actores significativos; entonces puede decirse que el criterio está institucionalizado" (9).

Para Parsons, la institucionalización es la estructuración de las relaciones del alter a la acción del ego como sanciones. No hace una distinción, que es decisiva para el concepto de institucionalización de Marx, para quien el proceso social también se da como estructuración de acciones mutuas de personas. No obstante, Marx distingue claramente dos tipos de estructuración: a) espontánea, por medio del acuerdo mutuo y b) institucional, basada en la imposición de ciertas normas cuyo cumplimiento, por no surgir espontáneamente, hay que asegurar mediante la fuerza o la intimidación. Parsons trata ambos casos como si fueran esencialmente iguales. La institución exterior suple la falta de espontaneidad del orden social, pero no es distinta desde el punto de vista cualitativo. Por eso, para Parsons, la antípoda de la institucionalización es la anomia.

"La institucionalización de una serie de expectativas de rol y de las sanciones correspondientes es claramente una cuestión de grado. Este grado es función de dos series de variables; por una parte, las que afectan a las pautas de orientación de valor efectivamente compartidas; por otra, las que determinan la orientación motivacional u obligación de cumplir las expectativas relevantes. Como veremos, toda una variedad de factores puede influir sobre el grado de institucionalización a través de cada uno de esos canales. La antítesis polar de la completa institucionalización es la *anomia*: la ausencia de complementariedad estructurada del proceso de interacción o, lo que es igual, el quebrantamiento completo del orden normativo en ambos sentidos. Ahora bien, este es un concepto límite que nunca describe un sistema social concreto. De la misma manera como hay grados de institucionalización, hay también grados de anomia. La una es el reverso de la otra" (10).

La anomia, para Parsons, explica las desviaciones en el proceso de institucionalización. Esta, en cuanto interiorización de normas, nunca llega a perfeccionarse: la anomia no se puede superar, continuamente aparecen acciones desviadas.

El punto de partida de nuestra crítica es la comprobación de que la expresión anomia sólo insiste en la imperfección constante de la institucionalización. Como concepto es un contrasentido, porque expresa la irracionalidad pura de las relaciones humanas. El concepto de institucionalización perfecta es racional, pues puede concebirse de manera teórica. Una especie de "anomia perfecta" es inconcebible e incoherente en sí misma. Una sociedad llevada a la anomia muere. Entonces, la antípoda de la institucionalización perfecta es la anomia, es decir, lo contrario de lo racional es lo irracional o lo insensato. Parsons contrapone orden y caos. Llega a esta conclusión como consecuencia de su negativa a distinguir en el proceso de institucionalización, entre orden

espontáneo y orden asegurado por la represión de desviaciones realizada por un poder coactivo, objetivo y exterior a la personalidad de los actores.

Al distinguir entre orden espontáneo y orden asegurado por instituciones exteriores, cambian por completo los conceptos de anomia y de antípoda de la institucionalización. La antípoda como concepto límite de la institución exterior que reprime desviaciones es el orden espontáneo donde el acuerdo mutuo asegura la convivencia. Nace la dialéctica del concepto límite, que ya descubrimos en el plano de la teoría económica. La institución exterior tiene su antípoda en el concepto de orden espontáneo y el concepto límite de la institucionalización perfecta es, en el fondo, la descripción de un sistema social que puede prescindir de instituciones exteriores. A la luz de estas ideas, la anomia cambia totalmente de sentido: no es la antípoda de la institucionalización perfecta; su razón de ser se debe a la estructuración de las relaciones sociales por instituciones exteriores. Comprobamos que el desorden espontáneo se ordena a través de instituciones exteriores, cuya función consiste básicamente en reprimir las desviaciones. Para ello tomamos como punto de referencia el concepto límite de orden espontáneo que coincide con el de institucionalización perfecta. La especificidad de la institución exterior es la represión de las desviaciones. Usando los términos de Hegel, puede afirmarse que la institución exterior lleva al orden real por la negación de la negación. El desorden espontáneo es la negación simple del orden espontáneo y la institución exterior es la negación de esta negación en favor del orden.

De este análisis resulta que la especificidad de la institución exterior es la represión. Si desaparece la función represiva, también desaparece la institución como exterioridad. Esto modifica la imagen del problema del cambio. En la sociología funcionalista la visión del cambio es negativa. Vimos la dualidad a partir de la cual Parsons constituye la sociología: dualidad entre valores institucionalizados y anomia. Su concepción se basa en el rechazo de las desviaciones que podrían hacer peligrar un sistema institucional dado. Son valores estáticos por excelencia y cambian sólo con el impacto de las desviaciones. La sociedad cambia, por lo tanto, en función de las desviaciones o en función de la defensa frente al caos y la anomia. El sistema como tal únicamente cambia cuando ya no es capaz de manejar la sociedad en un grado suficiente. Este tipo de pensamiento no tiene un criterio para evaluar las desviaciones. Tanto la desviación como la rebelión se consideran crímenes. Esto revela el concepto fundamentalmente conservador subyacente en esta sociología. No puede admitir ni señalar razones para un cambio que trascienda las innovaciones tecnológicas. Se excluye cualquier acción consciente sobre la estructura social. Los valores están dados y hay que defenderlos.

Pero la dualidad entre valores institucionalizados y anomia es falsa. La sociología funcionalista disfraza la especificidad de la institución que no es una herramienta lineal del orden sino la negación del desorden con referencia a los valores del orden espontáneo. Así se vislumbra la dualidad que constituye una

auténtica dialéctica de la historia y que, por lo tanto, revela la dialéctica de la revolución. Esta es la dualidad entre institución exterior represiva y el concepto de la institucionalización perfecta que siempre y necesariamente coincide con el concepto de orden espontáneo a-institucional.

La dialéctica histórica entre institución y concepto de orden espontáneo ve la sociedad en términos exactamente contrarios a los de la sociología estructural-funcionalista. Bajo el prisma de los modelos del orden espontáneo, cada sistema de valores institucionalizados tiene sólo una legitimidad provisional que se desprende simplemente de la ubicación histórica de la sociedad. En un momento histórico, una sociedad puede ser la mejor realización de los valores del orden espontáneo y puede dejar de serlo en otro. Mientras se mantenga la distancia infinita entre instituciones exteriores y valores del orden espontáneo, cada realización social determinada es provisional. La legitimidad de los sistemas es necesariamente limitada y no se puede determinar por el límite señalado por la sociología estructural-funcionalista: la posibilidad del sistema de manejar las conciencias.

Pero esta dialéctica histórica es a la vez finalista. Recibe su vitalidad del anuncio de la realización de los valores del orden espontáneo y empuja a la historia hacia formas institucionales nuevas.

Es, en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo. La idea central de esta dialéctica es a-institucional y, en consecuencia, no permite presentar algún tipo de institución determinado como la realización verdadera y perfecta de los valores. Es una idea anarquizante, expresada con todo el rigor de los primeros anarquistas. Pero estos no la convierten en una dialéctica histórica, como lo hizo más bien Marx. El descubre que los sistemas institucionalizados son acercamientos sucesivos hacia la realización del orden espontáneo. Si bien concibe que la realización definitiva de ese orden perfecto por medio de la revolución total es factible, la crítica de este punto de su análisis no destruye la concepción dialéctica de la historia. La convierte en una especie de dialéctica trascendental. El mundo institucional del sistema social es una estructura que, en el afán de racionalizarse, produce sin cesar, de manera consciente o inconsciente, concepciones del orden espontáneo que sirven para criticar el orden establecido. Tales concepciones conducen a tomar conciencia de que la estructura existente no es más que una realización provisional de sus valores implícitos.

La dialéctica histórica descubre que toda estructura social está a disposición de la libertad del hombre en constante realización. Destruye así la pretensión de la sociedad capitalista de identificar la libertad humana con una estructura determinada: la propiedad privada. Si bien no permite deducir una forma determinada de sociedad, excluye todas las sociedades que vinculan directamente algún principio de continuidad estructural —como la propiedad privada o la sociedad “cristiana” medieval— con la realización definitiva del

hombre. Es intrínsecamente anticapitalista y, en este sentido, socialista. Pero su carácter socialista no se deriva de que propicie una estructura determinada, sino que orienta de manera racional los proyectos históricos de sociedades socialistas posibles.

Profundizaremos más este concepto de dialéctica histórica en la discusión del capítulo siguiente. Este pequeño esbozo sirve, no obstante, para evaluar mejor el concepto de institución-herramienta en la sociología de Parsons. Este se cuida mucho de presentar su sociología como una defensa de la sociedad capitalista. El concepto de dialéctica histórica nos revela su carácter de tal. La teoría de Parsons no sólo conserva el orden establecido, sino precisamente defiende el orden capitalista. Una teoría de este tipo no podría surgir en una sociedad socialista. El concepto de institución-herramienta como ideología de la sociedad socialista nace en un contexto totalmente diferente. La estática parsoniana sólo es útil si se trata de defender ideológicamente una sociedad que identifica los valores humanos con algún principio particular de continuidad estructural, como la propiedad privada. Sólo en ese tipo de sociedad es necesaria la mistificación de la relación entre el concepto límite del orden espontáneo o de la institucionalización perfecta y el plano institucional.

En el análisis de las ideologías del progreso técnico vimos que la sociedad socialista típica ubica el concepto límite en el más allá de un avance tecnológico infinito. Declara todo sistema institucional como accesible al cambio y puede discutir los cambios hacia el futuro. Mientras la sociedad capitalista admite cambios sólo dentro del marco estable de la propiedad privada —lo que excluye desde el principio un pensamiento racional sobre el progreso técnico infinito— la sociedad socialista abre su ideología hacia un futuro sin límites.

También vimos como surge en la ideología socialista el concepto de la institución-herramienta en función del progreso técnico infinito. Una crítica de este concepto revela las tendencias que existen en esa sociedad a formar una clase burocrática con una legitimación externa de su poder; la sociedad se convierte así en un puro apéndice del progreso técnico y se entrega el poder exclusivo y omnímodo a ese grupo. Entre el concepto de la institución-herramienta de la ideología capitalista moderna y el concepto correspondiente de la ideología socialista hay ciertas coincidencias. Sin embargo, una diferencia salta a la vista: la ideología capitalista rechaza la —dialéctica histórica y la socialista la desvirtúa. La primera es pre y antisocialista, la segunda plantea un problema dentro del socialismo.

La crítica de las ideologías en nombre de la dialéctica histórica tiene su lógica y fundamento en la formulación de las condiciones de la democracia socialista. Tal crítica no lleva ni puede llevar —aún de modo implícito— a posiciones que se limiten a la revisión de la sociedad capitalista. Rechaza el concepto de institución-herramienta en sus dos formas por ser expresión de una conciencia

falsa, pero permite formular un concepto teórico y anti-ideológico sólo a partir de una opción socialista.

4. Los pasos de la lógica dialéctica

Podemos volver ahora a la crítica de la metodología positivista de Popper, la cual se basa en un concepto de coherencia lógica formal. Este criterio, según Popper, es suficiente para formular teorías científicas. En nuestra opinión, Popper se salta una etapa intermedia caracterizada por el criterio de la coherencia dialéctica de la teoría, criterio capaz de descubrir el carácter ideológico de la teoría que el positivismo no puede percibir.

Ese criterio destruye la metodología positivista hasta sus cimientos. El criterio de coherencia dialéctica, paralelo al criterio de la coherencia lógica formal, no es accesible a la falsación como la define Popper. Por eso no es tautológico, en el sentido peyorativo de una teoría no falsable. Es más bien la metateoría de todas las teorías posibles. Analiza la estructura casi siempre inconsciente de las teorías de las ciencias sociales. Las obliga, por lo tanto, a clarificar el carácter dialéctico que necesariamente tienen. No hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos. No la hay y no puede haberla. Pero lo que sí hay es una confusión total de los diferentes planos de la argumentación. Vimos muchos ejemplos que muestran esa confusión. Recordemos la definición del poder económico como poder cuantitativo, definición típica en el nivel del concepto límite que en su aplicación ingenua a la realidad desemboca en la formulación de una ideología como conciencia falsa. Al tomar conciencia de ser la formulación de un concepto límite, la definición es crítica frente a la realidad y se vuelve anticapitalista; descubre que en la realidad el poder económico no es lo que se pensaba, pero tendría que serlo. La ciencia social burguesa contiene estas confusiones y se constituye así en ideología falsa a pesar de ser lógicamente coherente.

La coherencia dialéctica como principio metodológico podría resumirse en los siguientes pasos:

A) En su primera parte se analiza cómo las teorías de la sociedad formulan el concepto límite. Esta primera parte de la metodología dialéctica en general no es consciente en las diversas teorías. Es lo que Marx describe cuando reprocha a la filosofía bajar del Cielo a la Tierra, mientras que en verdad debería subir de la Tierra al Cielo. Así se llega a formular un concepto trascendental a través de dos pasos distintos:

1) La articulación de la totalidad social en un circuito medio-fin para la formulación —para usar un término estructuralista— de oposiciones pertinentes. Estas oposiciones subdividen la sociedad en dualidades, y se las puede interpretar como un círculo medio-fin. Las oposiciones pertinentes son, por

ejemplo, en la economía, la relación producción-consumo, inversión-consumo, etc., que pueden distinguirse a partir del concepto circular. En la sociología, oposiciones pertinentes de este tipo son, por ejemplo, el juego estatus-rol o expectativas de roles y gratificación por su cumplimiento. Para que estas oposiciones permitan una teoría racional de la sociedad, deben articularse siempre en términos de medio-fin.

2) La articulación de la totalidad social es sólo un punto de partida de la teoría. Tenemos que realizar el próximo paso en la investigación del círculo medio-fin, de las condiciones y mecanismos de su optimización. Esta etapa resulta inevitable en la formulación de un concepto límite de racionalidad. En economía es el concepto límite de racionalidad económica tanto en el modelo matemático de la planificación perfecta como en el de la competencia perfecta. En sociología se trata del concepto de equilibrio, por ejemplo, entre expectativas de roles y optimización de la gratificación. Fuera del modelo matemático-económico, la formulación del concepto límite se hace por lo general en forma disfrazada y enseguida se añade que en la realidad sólo se da en términos graduales. Esto no es realismo de los autores sino preparación de la ideologización de la teoría del concepto límite. La crítica dialéctica comienza aclarando el carácter trascendental del concepto límite: es necesariamente el concepto teórico de un orden espontáneo a-institucional. No rechaza el concepto límite, sino que lo pone en su lugar: es un punto de referencia de la interpretación de la realidad y no un simple reflejo de ella.

Es importante aclarar que el concepto límite es el punto de correspondencia de la teoría funcional de la sociedad y de la teoría de los valores. En el concepto límite de cualquier teoría social hay implícito necesaria e inevitablemente un conjunto de valores que en general puede describirse a partir de la idea de igualdad. La ciencia social, al formular sus conceptos límites, casi nunca menciona esos valores implícitos, sin los cuales la racionalidad de la sociedad como totalidad articulada es impensable. Los científicos sociales creen estar argumentando en un plano neutral en relación con los valores. Pero el concepto límite no es sólo el punto de partida de la interpretación funcional de la realidad, sino también de la ética de la sociedad respectiva. Por lo tanto, existe la posibilidad de formular una ética científica tal como se pueden formular teorías funcionales de la sociedad.

B) El paso más importante de la crítica dialéctica se refiere a la aplicación del concepto límite a la realidad. El punto clave en este paso es la crítica del concepto de institución-herramienta, entendida como acercamiento gradual y paulatino al concepto límite elaborado teóricamente. La crítica dialéctica contrapone al concepto de institución-herramienta el de la institución que realiza su función instrumental a través de la represión de un desorden espontáneo. Entre concepto límite e institución hay, pues, un salto dialéctico. La institución es una inversión del concepto límite y no un acercamiento gradual a él. Las teorías

sociales se ideologizan por el concepto de la institución-herramienta. Podemos distinguir dos tipos:

1) La institución-herramienta de la ideología capitalista parte de valores estáticos interpretados por diversas teorías a nivel del concepto límite. La realidad es desviación del concepto límite. Su punto de vista es la defensa frente a la anomia que amenaza continuamente al orden institucional. Anomia es el nombre ideológico que recibe el peligro de una toma de conciencia masiva del carácter represivo de la sociedad capitalista y su transformación en racionalidad socialista. Por eso el problema principal del mundo capitalista es el manejo de las conciencias. Los límites de la estabilidad y legitimidad de un sistema se conciben como fracasos de esta manipulación.

2) La institución-herramienta de la ideología del progreso técnico infinito parte de un concepto límite —el comunismo— expresado en términos a-institucionales. Trata la dinámica social en función del avance tecnológico, con el propósito de considerar todo el sistema social como un instrumento para la maximización del progreso.

Este tipo de institución-herramienta se concibe como un elemento necesario para realizar el progreso técnico, mientras que en la forma anterior la institución sirve sobre todo para evitar las desviaciones.

La crítica dialéctica revela el concepto de institución-herramienta como ideología de clases. Contrapone a él un sistema institucional que descansa en una coordinación coactiva y a posteriori de la división social del trabajo. Por lo tanto, el sistema social institucionalizado no es la desviación de un concepto límite de equilibrio total, sino la inversión de ese concepto límite mediante un salto dialéctico. La institución como tal representa una alienación en relación con el concepto límite, lo cual se revela en el hecho de que a partir de la coordinación coactiva ya posteriori de la división social del trabajo surjan tendencias a la formación de clases dominantes. Existe una dicotomía inherente a cualquier sociedad moderna entre los que gestionan la coordinación de la división del trabajo y las relaciones sociales de producción correspondientes, y los demás miembros de la sociedad. Esta dicotomía puede usarse para clasificar los diferentes tipos de sociedad: sociedades capitalistas donde existen relaciones de producción basadas en la propiedad privada y sociedades socialistas que mantienen la dicotomía en la forma anteriormente analizada.

Esta dicotomía entre los que mandan y los que obedecen representa verdaderamente la contradicción principal de las sociedades modernas en torno de la cual se realizan las luchas sociales más importantes.

El criterio de coherencia dialéctica de una teoría social contempla todos estos pasos. Según este punto de vista, una teoría sólo es coherente si da estos pasos de manera consciente y los aclara en cada momento del análisis. Pero

este criterio de coherencia se funda realmente en una lógica dialéctica: es la lógica del desenvolvimiento de estructuras sociales como una totalidad. Por lo tanto, sirve para distinguir las ciencias sociales de las ciencias naturales que no tienen ni pueden tener una lógica dialéctica. Consideramos que una dialéctica de la naturaleza no tiene ningún sentido, como lo demuestra con acierto Sartre en su crítica de la ortodoxia marxista.

El criterio de coherencia dialéctica no es falsable o verificable por métodos empiristas. Se verifica o falsea por el proceso histórico. En cambio, como metateoría es una deducción lógica del concepto de la sociedad como totalidad interdependiente. Es deductivo en el mismo sentido que la lógica formal: desarrolla relaciones de cantidades entre sí. La lógica dialéctica se distingue de la lógica formal sólo por su punto de partida: la sociedad como totalidad racional. En cuanto a su raciocinio, sigue el mismo proceso de la lógica formal. Las contradicciones dialécticas no son contradicciones en el plano de la lógica formal. La teoría de las contradicciones debe ser coherente en cuanto al uso de la lógica formal. Popper malentiende terriblemente el problema cuando contrapone la lógica de las contradicciones dialécticas a la lógica formal y reprocha a la primera la destrucción del pensamiento (11).

El equívoco de Popper es mayor aún cuando afirma que las teorías en las ciencias sociales están sujetas a una falsación, en el sentido que tiene ese término en las ciencias naturales. Sin embargo, hay teorías en el campo social que siguen este tipo de metodología. Pero todas aquellas que se refieren al sistema social como totalidad circular, por definición, no son falsables en el sentido expuesto. Son circulares y escapan de la falsación, como la lógica dialéctica misma que las penetra. Necesitamos, pues, otro criterio de evaluación diferente del de Popper: un criterio de conveniencia o utilidad de estas teorías. Las teorías circulares sirven para los fines de la práctica social y su grado de validez se mide exclusivamente según la utilidad que reporten a la praxis.

Podemos citar algunos ejemplos: la teoría económica de Keynes, las tablas y matrices *input-output*, los modelos matemáticos de la maximización económica, la sociología estructural-funcionalista, etc. Estas teorías no son falsables en ningún sentido. Son definiciones circulares que dan los pasos propios de la lógica dialéctica —consciente o inconscientemente— y sirven para la práctica. Permiten clasificar la totalidad social de alguna manera y definir los marcos categoriales dentro de los cuales se lleva a cabo la práctica. La teoría de Keynes, por ejemplo, es útil para combatir el desempleo en ciertas circunstancias y, por lo tanto, tiene validez. Desaparecido el desempleo surgen otros problemas y otras teorías tan circulares e irrefutables por la realidad como la de Keynes. Ya no hace falta la teoría anterior y un sistema categorial de interpretación de la realidad reemplaza a otro. La única crítica más allá de la pura conveniencia para una actividad determinada es la crítica dialéctica: metateoría por excelencia de todas estas teorías. Pero la lógica dialéctica, por su parte, no es una teoría. Lo que ella puede hacer es falsar teorías y no

reemplazar una teoría por otra. Falsea según criterios de coherencia dialéctica una teoría dada e indica la línea de desarrollo de nuevas teorías. Pero las teorías nuevas necesitan otra vez ser sometidas al criterio de la conveniencia práctica. Estamos, en este sentido, totalmente de acuerdo con la crítica de Sartre al marxismo ortodoxo en su *Crítica a la razón dialéctica*, cuando habla de las cuestiones de método. El marxismo ortodoxo confunde la dialéctica como metateoría con la teoría misma, dándole el aspecto de un saber absoluto (12). Es a la inversa: la dialéctica es una lógica de la sociedad como totalidad circular. Por eso precisamente no puede ser una teoría. Formula las leyes internas de las teorías sin predeterminedar su contenido concreto.

El fracaso de la acción también puede deberse a un factor de riesgo. Una acción puede fallar, aunque el marco categorial sea conveniente y las teorías particulares de concreción, correctas. En la acción ocurre un salto de la teoría a la realidad que posee en sí un marco de ambigüedad o de riesgo. Riesgo en este sentido es sólo otra expresión del hecho de que no haya una previsión perfecta. Las teorías enmarcan la acción, pero ésta no puede deducirse de las teorías que nunca dan un cuadro completo. Se trata, entonces, de un juicio de evaluación general a partir de los marcos teóricos dados, en el cual entran todos los factores casuales del carácter de la persona, inteligencia, circunstancias, etc. Es un juicio que ubica el acto particular en la totalidad, sin conocer la totalidad como tal. Es una especie de intuición sin la cual el acto no puede realizarse.

El criterio de conveniencia o utilidad de las teorías conduce, pues, a una especie de epistemología de la acción. Es el campo de la concreción práctica de la teoría por la acción. Sólo en este plano la metodología positivista tiene valor. Para concretar la teoría, como marco categorial, en la acción hay que complementarla con teorías parciales falsables. En la teoría de Keynes, por ejemplo, el marco categorial puede llevar a la acción sólo si existen teorías particulares de la propensión al consumo y al ahorro de las diferentes clases sociales. El éxito de la acción depende tanto de la conveniencia de la teoría como marco categorial como de la validez de estas teorías parciales de concreción. De las dos nace la acción. El éxito de la acción afirma la validez de las teorías. Su falla puede significar una falsación de las teorías de concreción del marco categorial, la inconveniencia del marco categorial mismo, o puro error individual de aplicación (riesgo político). Podemos resumir los pasos de esta metodología:

- 1) El criterio de la coherencia según la lógica formal.
- 2) El criterio de la coherencia según la lógica dialéctica.
- 3) La formulación de la teoría categorial de la sociedad como totalidad circular y como tal no falsable.
- 4) La formulación de teorías particulares de concreción de la acción según algún criterio de falsación (el de Popper -falsacionismo ingenuo- u otro más sofisticado).
- 5) La acción, cuyo éxito o no tiene incidencia sobre la conveniencia del marco categorial, como tal no falsable.

Todo este conjunto es muy complejo. La posibilidad del conflicto descansa, precisamente, en que las teorías pueden resultar justificadas según el éxito de la acción a pesar de faltarles coherencia dialéctica. Estas teorías son ideologías en acción. Como ejemplo, podemos señalar cierto tipo de sociología. Es conveniente para los intereses de la clase dominante del país en el cual nace; permite formular teorías parciales falsables— —por ejemplo, teorías concretas de manejo de conciencias— que llevan a una concreción exitosa. Pero este éxito es el triunfo de una ideología falsa, no coherente desde el punto de vista dialéctico. Por otra parte, vemos que la coherencia dialéctica no es un criterio externo a la misma teoría. La teoría de Parsons, pues, es la ideología falsa de una sociedad históricamente caduca —por lo tanto, doblemente falsa—; pero la misma lógica dialéctica puede desarrollarse a partir de la crítica interna de la teoría de Parsons. La ideología falsa ubica mal el concepto límite trascendental que usa; esconde las relaciones sociales de producción y, por lo tanto, la relación de clases del país en el cual nace.

Además, ubica toda concepción de la sociedad en un contexto típico de la sociedad capitalista. Es un juicio de valor falso e implícito.

Esto nos obliga a reelaborar una teoría de los valores. Si el criterio para evaluar los marcos categoriales es su conveniencia y no la falsación, esas teorías por definición contienen juicios de valor. Estos juicios de valor se refieren, por una parte, a la acción específica para la cual fueron elaborados y, por otra, a la validez de cierto sistema social, ocultando algunas partes de la realidad y destacando otras en exceso. De las teorías emanan fundamentales juicios de valor que, como tales están vinculados con ellas. El problema de la coherencia y de la crítica dialécticas se presenta como el enjuiciamiento de estos juicios de valor implícitos en las teorías categoriales. De la formulación de la dialéctica de los valores nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Con los pasos señalados de la lógica dialéctica podemos rechazar definitivamente la metodología de Popper. Lo que, sin embargo, tiene de valioso es una epistemología de la acción limitada, desde la cual se formula una especie de filosofía positivista. Así convierte la epistemología de la acción en una ideología vacía, imposibilitada de conocer los marcos categoriales dentro de los cuales actúa. Esto lleva a Popper a expresiones grotescas sobre la dialéctica a la cual considera una teoría empírica-descriptiva (I3), y que, según él, se describe mejor por el método *trial-and-error*.

“A la lógica se la puede denominar teoría de la deducción, pero no tenemos por qué suponer que la dialéctica tenga algo que ver con la deducción” (14).

Todavía es peor cuando Popper define el objeto de las ciencias sociales.

“¿En qué se distinguen normalmente los resultados de una conspiración de los resultados intencionales? ¿Por qué eso es el paso normal de los sucesos en la vida social, con conspiración o sin ella? Esta comprobación nos permite formular la tarea principal de las ciencias sociales teóricas. Consiste en la comprobación de los efectos sociales no intencionados de actividades humanas de acuerdo con intenciones” (15).

Esta definición de las ciencias sociales remite de modo implícito a la lógica dialéctica. El concepto límite es precisamente una formulación del sistema institucional bajo supuestos que lo describen como un sistema social por completo intencional. La estructura no intencional es el producto de una realidad espontáneamente desordenada que se institucionaliza con referencia al concepto límite. La explicación de la estructura no intencional necesariamente pasa por la formulación del modelo de una estructura puramente intencional. Esto permite entender la estructura no intencional como una negación de la negación o, si se quiere usar el término de Marx, como un equilibrio por el desequilibrio. Popper no se da cuenta de ello. Cuando habla del modelo estructural totalmente intencional, lo hace sólo como base para lo que denomina teoría conspirativa de la realidad. Si toda estructura fuese intencional, todo el mal sería intencional y, por lo tanto, una conspiración.

Popper no logra una crítica verdadera. Afirma que, por lo común, los resultados intencionales difieren de los resultados reales no intencionales. La lógica dialéctica es la afirmación de este hecho en relación con la estructura social misma. Investiga las estructuras intencionales que normalmente no coinciden con las estructuras realizadas, no intencionales. Insiste en que la institución-herramienta es un concepto nefasto, pues obstaculiza la investigación de los efectos no intencionales de una construcción social. Demuestra que una clase dominante no controlada es el efecto más importante de la institución concebida como herramienta. De donde resulta, entonces, que el concepto institución-herramienta es una ideología de clase.

Este análisis nos permite enunciar una tesis sobre la relación del concepto institución-herramienta y la teoría de la conspiración. Ambos están íntimamente ligados. Si la institución se acerca de manera gradual al concepto límite, las desviaciones pueden interpretarse con facilidad como conspiración. La ideología tiende a desdoblarse. Según ello, la institución-herramienta se acerca al concepto límite, pero una conspiración impide lograrlo. Esta ingenua concepción de la institución permite interpretar su imperfección como consecuencia de una conspiración. Este raciocinio facilita la división del mundo en buenos y malos, blanco y negro, Dios y el Diablo.

Popper no puede, sin embargo, enfocar este problema. De modo abstracto separa la teoría de la conspiración y la ciencia social para explicar estructuras no intencionales. La teoría de la conspiración es la conversión de un instrumento del análisis de estructuras no intencionales —el modelo del concepto límite— en

mito. Popper no puede ver esta conexión. Se lo impide justamente su negación a aceptar una lógica dialéctica. Sin quererlo, su propio análisis remite a la lógica dialéctica como esqueleto de la ciencia social y como base para la crítica de sus conceptualizaciones fundamentales.

NOTAS

- 1 Popper, Karl R.: *The Logic of Scientific Discovery*. Nueva York, 1965, págs. 32-33. Véase Albert, Hans: "Probleme der Theoriebildung". En: *Theorie und Realität*, editado por Albert Hans. Tübingen, 1964, pag. 31.
- 2 Popper, Karl R.: "Naturgesetze und theoretische Systeme". En: Albert Hans ed., *op. cit.*, págs. 91 y 101.
- 3 Albert, Hans, *op. cit.*, págg. 29.
- 4 *Ibid.*, pág. 32.
- 5 *Ibid.*, pág. 34.
- 6 *Ibid.*, pág. 44.
- 7 Geiger, Theodor: *Ideologie und Wahrheit*. Viena, 1953.
- 8 Parsons, Talcott: *El sistema social*. Madrid. 1966.
- 9 Parsons, Talcott, *op. cit.*, pág. 57.
- 10 *Ibid.*, pág. 56.
- 11 Popper, Karl R.: "Was ist Dialektik?" En: *Logik der Sozialwissenschaften*. Editado por Topitsch, Ernst, pág. 267.
- 12 Sartre, Jean Paul: *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I. Buenos Aires, 1963. Véase en especial el capítulo sobre "Dialéctica dogmática y dialéctica crítica".
- 13 Popper, Karl "Was ist Dialektik?" *Op. cit.*, pág. 273.
- 14 *Idem.*
- 15 Popper, Karl: "Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften". En: *Logik der Sozialwissenschaften*. *Op. cit.*, pág. 120.

Capítulo II

La dialéctica de la historia y producción social de los valores

La condición para elaborar una dialéctica de la historia es la ubicación del concepto límite trascendental en relación con la historia entendida como un proceso en curso. Para poder hacer esto es necesario un análisis comparativo de las coordenadas del tiempo/espacio real dentro del cual se desarrolla la historia y de las coordenadas del tiempo/espacio trascendental, en el cual se formula el concepto límite. La ciencia social hace uso continuamente de dos conceptos del tiempo/espacio. Por otra parte, podremos comprobar que los modelos del tiempo/espacio trascendental son el punto de partida tanto de las ideologías conservadoras como de las ideologías progresistas y sirven a la vez de punto de partida para la elaboración de los modelos de funcionamiento de la sociedad.

1. Las coordenadas de tiempo/espacio. Los modelos de las ciencias sociales

Hay un aspecto básico que determina la diferencia entre el tiempo/espacio real e histórico y el tiempo/espacio trascendental. En las conceptualizaciones respectivas se expresa este aspecto por la construcción de modelos de adaptación sucesiva y modelos de adaptación simultánea. En último término esta distinción entre los dos tipos de modelos nos servirá para diferenciar los conceptos de tiempo/espacio utilizados. Siempre que en la ciencia social se introduce un modelo de adaptación simultánea, la ciencia social se construye en el tiempo/espacio trascendental. Por otra parte, siempre que se usa un modelo de adaptación sucesiva, la ciencia social se mueve en el plano del tiempo/espacio real o histórico. Para la distinción de los dos planos hay, pues, un criterio claro y unívoco.

También es necesario llamar la atención sobre el hecho de que la adopción por parte de la ciencia social de algún modelo de tiempo/espacio trascendental no significa que se haga abstracción del espacio y del tiempo. En la discusión sobre el modelo de la competencia perfecta siempre ha habido un gran equívoco en este sentido. En el caso de este modelo la adaptación simultánea se funda en los supuestos de la movilidad absoluta de los factores de la producción y/o en la previsión perfecta de las conductas sociales relevantes para la actividad económica. Pero no se abstrae el tiempo/espacio en sentido estricto. El tiempo/espacio trascendental del modelo de las ciencias sociales es igualmente irreversible que el tiempo/espacio real. Sólo se abstrae el hecho de que las adecuaciones de una decisión a las de los otros actores en el plano del tiempo/espacio real son sucesivas. En esta abstracción descansa precisamente la posibilidad de elaborar modelos de equilibrio. Los modelos con adaptación

sucesiva presuponen la adopción de decisiones en un ambiente de inseguridad y de riesgo constantes.

Los modelos del tiempo/espacio trascendental surgen de modo principal en dos formas de análisis de las ciencias sociales. Con esta afirmación no pretendemos agotar todos los casos posibles:

A) *Los modelos circulares de funcionamiento perfecto*. Se trata, por ejemplo, de los modelos de la competencia perfecta, de la planificación perfecta, de la movilidad social total, etc. Son de primera importancia en la ciencia social. Se construyen a partir de las reglas conscientes que rigen el funcionamiento de un modo de producción dado. En el caso del modo de producción capitalista, por ejemplo, parten de la regla del libre intercambio entre propietarios basado en el cumplimiento de contratos de compraventa, suponiendo que todos los factores de producción se venden en el mercado. En el fondo se trata de la regla de la igualdad formal fundada en la existencia de la propiedad privada de cualquier tipo de bienes, servicios, etc. En el caso del modo de producción socialista parten más bien de las reglas de la planificación, suponiendo que la planificación central tiene a su libre disposición todos los factores de producción de la sociedad. A partir de estas reglas conscientes se construyen los modelos de funcionamiento perfecto. Para que el modelo llegue a ser coherente tiene que desarrollarse en relación directa con un modelo central de adaptación simultánea. Se trasplantan al tiempo/espacio trascendental las reglas conscientes del modo de producción en el plano del tiempo/espacio real, resultando entonces un modelo de equilibrio de la división del trabajo. La discusión sobre el valor científico de estos modelos es más bien una discusión sobre su significación e importancia para la toma de decisiones en el plano del tiempo/espacio real. El debate se originó sobre todo en cuanto al modelo de equilibrio de la competencia perfecta, que nació con una envoltura ideológica específica, concibiendo el modelo del equilibrio trascendental como una tendencia inmanente de las instituciones económicas que actúan en el tiempo/espacio real. La problemática de esta mezcla ya la tratamos en el análisis del neoliberalismo.

B) Hay otra manera de llevar el modelo hacia el plano del tiempo/espacio trascendental que es igualmente común en la ciencia económica como en todas las otras ciencias sociales. Se trata de los *modelos que aplican la cláusula ceteris paribus*. Su carácter trascendental es mucho menos evidente que en el caso anterior; no es explícito, sino más bien implícito. Estos modelos son de tipo particular: no tienen relación con una totalidad circular, como en el caso anterior. Extraen un fenómeno social particular de su ambiente de incertidumbre para aislar ciertas causas de él. Mientras que en el tiempo/espacio real cada fenómeno resulta de una multiplicidad infinita de interdependencias —este hecho explica la incertidumbre radical de cualquier decisión en el tiempo/espacio real— la cláusula *ceteris paribus* traslada el fenómeno particular a un plano en el cual se elimina esta incertidumbre reduciendo la multiplicidad de las

interdependencias a algunas pocas líneas que permiten al científico llegar a conclusiones unívocas. Mediante la cláusula *ceteris paribus* se pasa, por lo tanto, implícitamente a un plano de tiempo/espacio donde existe una segura previsibilidad de las decisiones, lo cual define precisamente el tiempo/espacio trascendental. Este paso de un plano a otro se hace evidente en la argumentación común que justifica la necesidad de la cláusula *ceteris paribus*. Suele decirse que hace falta porque el científico no puede prever todas las posibles influencias que condicionan o determinan una decisión. Si pudiera hacerlo, la cláusula *ceteris paribus* estaría de más. Esta reflexión hace evidente que la cláusula *ceteris paribus* no es nada más que una inversión del supuesto de previsión total en el modelo económico del funcionamiento perfecto. La defensa de la cláusula *ceteris paribus* muchas veces va unida con un concepto un tanto mítico del progreso de las ciencias sociales. Se dice entonces que todavía esta ciencia no ha progresado lo suficiente para poder prescindir de ella, y se concibe su progreso como una tendencia a la eliminación gradual de la necesidad de la cláusula *ceteris paribus*. Pero debe quedar totalmente claro que en este caso la mitología científica repite las mismas argumentaciones ideológicas que llevan a la ideología tecnócrata a interpretar el progreso técnico como un acercamiento paulatino hacia la totalidad del comunismo o de la ideología liberal que interpreta los precios del mercado como un lento acercamiento al equilibrio trascendental del modelo de la competencia.

Hay un caso interesante que puede servir como ejemplo heurístico para la comprensión de este fenómeno: el concepto del crimen perfecto. Desde el punto de vista dialéctico el crimen perfecto es contradictorio en sí. Cualquier modelo de crimen perfecto debe suponer el conocimiento total de todos los factores relevantes para su perpetración. Pero suponiendo esta previsión no sólo en el criminal, sino a la vez en todos los otros implicados, resulta imposible cometer el crimen. Por lo tanto, el crimen perfecto no existe. Puede existir únicamente en el plano del tiempo/espacio trascendental dentro de un modelo en cuya construcción se considere la aplicación de la cláusula *ceteris paribus*. Por lo tanto, sólo puede haber crímenes en el tiempo/espacio real, pero no en el tiempo/espacio trascendental. Pueden existir crímenes impunes, pero no crímenes perfectos. El tiempo/espacio trascendental es el del orden espontáneo.

Los dos tipos mencionados de modelos pueden caracterizarse como tipos ideales. Según esta definición, los tipos ideales son modelos de funcionamiento de la sociedad que argumentan explícita o implícitamente en el plano del tiempo/espacio trascendental. Max Weber, al referirse a estos modelos también los denomina tipos ideales, pero en su definición del tipo ideal incluye otros modelos de las ciencias sociales que no implican este traspaso al tiempo/espacio trascendental. El uso más limitado del concepto "ideal" que hemos adoptado sigue más bien la línea de la metodología de Walter Eucken (I). Pero, aunque Eucken sólo toma en cuenta el caso del modelo circular de funcionamiento perfecto de una totalidad, denominando al modo de actuar del

científico *pointierend-hervorhebende Abstraktion*, es claro que el caso de la cláusula *ceteris paribus* es metodológicamente equivalente.

A diferencia de los tipos ideales podría hablarse de tipos reales. Estos serían modelos descriptivos de los sistemas institucionales dentro de los cuales se aplican los resultados de los tipos ideales trascendentales. Tipos reales, en este sentido, podrían ser los modelos de la universidad, de la ciudad moderna, del conjunto institucional, de los mercados capitalistas, etc.

Prescindiendo del problema de la construcción de los tipos reales, tiene que interesarnos el análisis más profundo de la relación entre el tiempo/espacio trascendental y el tiempo/espacio real. En el capítulo anterior habíamos enfocado la relación entre los dos planos como una relación dialéctica. Habíamos hablado de la no factibilidad de la realización del modelo de funcionamiento del tiempo/espacio trascendental en el plano del tiempo/espacio real. Habíamos visto que las ideologías modernas en general, confunden los planos e interpretan las instituciones surgidas en el tiempo/espacio real como hitos en el camino hacia la realización de los conceptos elaborados en el tiempo/espacio trascendental. Habíamos hablado en este sentido de la concepción ideológica de la institución-herramienta. Pero también habíamos entrado en el análisis de la contradicción dialéctica que implica el uso del modelo del tiempo/espacio trascendental para la actuación dentro de las instituciones surgidas en el tiempo/espacio real. Se trata ahora de ahondar más la significación de esta contradicción dialéctica.

La profundización del tema nos lleva a la discusión del concepto de los valores en el análisis científico. Al analizar el modelo de funcionamiento perfecto a partir de las reglas de un modo de producción dado, podemos destacar una relación íntima entre funcionamiento y valores. Las reglas de comportamiento del modo de producción son valores institucionalizados: cumplimientos de contratos, renuncia a la violencia y su sustitución por el intercambio monetario, respeto a la propiedad privada, acatamiento de órdenes del sistema de planificación, respeto a la propiedad socialista, etc., son todos valores implícitos en el modo de producción respectivo. En consecuencia, son también valores implícitos del modelo de funcionamiento perfecto del modo de producción a partir del cual aquel se elabora. La contradicción dialéctica la encontramos hasta ahora en el traspaso de estas reglas de institucionalización al tiempo/espacio trascendental y al funcionamiento perfecto. Vimos que los supuestos de la adaptación simultánea del tiempo/espacio trascendental son compatibles con la existencia del modo de producción sólo porque se utilizan los términos de la lógica formal. En términos de la lógica dialéctica la existencia de las instituciones básicas del modo de producción contradice el suponer la existencia del tiempo/espacio trascendental. El funcionamiento en el tiempo/espacio trascendental puede prescindir de cualquier institucionalización externa. Pero si tal es el caso, en la dimensión del tiempo/espacio trascendental cada modelo, expresa una doble dimensión de valores:

1) Los valores implícitos del modo de producción que se manifiestan en las reglas de comportamiento, a partir de las cuales se elabora el modelo de funcionamiento perfecto. Estos valores pueden denominarse valores institucionalizados; no se debe olvidar que su expresión en el modelo del tiempo/espacio trascendental contiene una contradicción dialéctica.

2) Teniendo en cuenta esta contradicción dialéctica de los valores institucionalizados, todo modelo que usa el tiempo/espacio trascendental expresa de manera implícita —y a veces explícita— el concepto del orden espontáneo. Eso significa sólo que la suposición de la adaptación simultánea de unas decisiones a las otras es siempre necesariamente la descripción de los supuestos fundamentales para la existencia de un orden espontáneo. Orden espontáneo en este contexto significa que la espontaneidad pura de un sujeto en ningún caso puede llegar a contradecir la espontaneidad de otro. En el orden espontáneo las relaciones sociales no se imponen por instituciones externas al individuo: son producto de la espontaneidad pura de cada uno de los miembros de la sociedad.

Pero falta destacar todavía otra contradicción existente entre los dos planos de valores mencionados: entre las reglas (valores institucionalizados) del modo de producción y los valores del orden espontáneo. Si bien en el plano del tiempo/espacio trascendental ambos tipos de valores se identifican en el sentido de que las reglas del modo de producción implican la validez del orden espontáneo, la contradicción entre ambos se revela en cuanto se vuelve al plano del tiempo/espacio real e histórico. Aquí se contradicen. El modo de producción del cual partió el análisis no llega a realizar el orden espontáneo. La contra-reacción parte del orden espontáneo implícito en el análisis del mismo modo de producción y se contrapone como movimiento anarquista. Pero como tal movimiento, en su forma químicamente pura, no puede sobrevivir en el tiempo/espacio real e histórico, tiene que transformarse en otro modo de producción, fruto de la revolución social. El elemento que produce esta contradicción entre modo de producción institucionalizado (con sus reglas y valores institucionalizados) y los valores del orden espontáneo es precisamente lo que antes denominábamos la no factibilidad trascendental.

Pero para poder seguir este análisis tendiente a la constitución de una dialéctica de la historia es necesario volver a enfocar el proceso de institucionalización y las razones profundas que se expresan en la no factibilidad trascendental.

2. Institucionalización y estructura

Para entrar en el problema de la estructura comenzaremos por los modelos circulares del funcionamiento perfecto. La significación de estos modelos siempre ha estado en discusión y sigue estándolo. Por lo tanto, hace falta

aclarar bien qué relación tienen con la estructura y que función desempeña en esa relación el concepto de equilibrio desarrollado por estos modelos.

Tal como vimos, el punto de partida de estos modelos son las reglas de comportamiento —es decir, valores institucionalizados— que describen modelos de conducta intencionales que apuntan a la organización funcional de una sociedad. Este concepto de las reglas presenta varias dificultades. Una sociedad con reglas de funcionamiento concebidas sobre la base del concepto circular y por lo tanto recíproco de la sociedad es bastante reciente en la historia. La primera sociedad de este tipo es la capitalista. Las reglas en esta sociedad se formaron a partir de la propiedad privada, la igualdad formal entre los hombres y el intercambio mediante el dinero, en forma de producción capitalista de mercancías. La ideología capitalista entiende estas reglas como herramientas útiles para el acercamiento a una reciprocidad circular en el plano social.

Las reglas de este tipo pueden denominarse universalistas. Al surgir una sociedad constituida según reglas universalistas, éstas se hicieron permanentes en el curso posterior de la historia. No desaparecieron jamás de las formas sociales posteriores a la sociedad capitalista. El socialismo en todas sus formas hoy existentes se basa también en reglas universalistas, aunque éstas no parten de la propiedad privada como elemento mediador de la reciprocidad circular, sino de una propiedad pública dentro de la cual la planificación llega a ser el medio funcional institucional de esa reciprocidad. En cuanto a la evaluación del método estructuralista en las ciencias sociales, este concepto de las reglas en la sociedad moderna presenta dificultades muy especiales. Se ha pretendido ubicar la relación entre reglas conscientes y estructuras inconscientes a partir de los resultados de ciertas investigaciones etnológicas. No nos compete evaluar estos resultados en cuanto a las “sociedades primitivas”. Sin embargo, se intentó —tomando en cuenta que esos resultados deben mucho a la lingüística estructural— ampliarlos hacia todo el campo de las ciencias sociales modernas. En síntesis, en eso consiste el programa de Lévi-Strauss, quien parte de la base de que la lingüística es una ciencia social.

“En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos: sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis” (2).

Impresionado por los modelos exactos de la lingüística y extrapolando —a partir de la definición de la lingüística como ciencia social— la posibilidad de alcanzar la misma exactitud en todas las ciencias sociales, Lévi-Strauss se niega a aceptar una distinción común entre el método de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales. El evita la argumentación de que, en éstas, a diferencia de

aquéllas, el observador influye sobre el objeto observado y de ese modo imposibilita una ciencia social exacta, lo que no ocurre en la lingüística.

“En lingüística se puede, entonces, afirmar que la influencia del observador sobre el objeto de observación es despreciable: no basta que el observador tome conciencia del fenómeno para que este se modifique a causa de ello. El lenguaje es, pues, un fenómeno social, que constituye un objeto independiente del observador y para el cual se poseen largas series estadísticas” (3).

Lévi-Strauss quiere constituir la ciencia social completa como una ciencia de la comunicación.

“En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías” (4).

Comunicación equivale a reciprocidad en el concepto de Lévi-Strauss, quien explica sus leyes más generales de la siguiente manera:

“En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación, sino a la inversa. Si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje— es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, con la condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis” (5).

En esta búsqueda de la estructura inconsciente que subyace en cada institución, él encuentra un modelo generalizable de la reciprocidad.

“...de que todos los mecanismos de reciprocidad conocidos por la antropología clásica (es decir, aquellos basados en la organización dualista y el matrimonio por intercambio entre participantes en número de dos o de un múltiplo de dos) constituyen casos particulares de una forma de reciprocidad más general, entre un número cualquiera de participantes. Esta forma general de reciprocidad había permanecido en la sombra, porque los participantes no dan los unos a los otros (y no reciben los unos de los otros): no se recibe de aquel a quien se da: no se da a aquel de quien se recibe. Cada uno da a un participante y recibe de otro, en el seno de un ciclo de reciprocidad que funciona en un sólo sentido” (6).

Lévi-Strauss encuentra después estos círculos recíprocos como estructuras subconscientes de otros fenómenos, no sólo del parentesco. Pero siempre se trata de conjuntos circulares que reflejan juegos de oposiciones que se corresponden. Estas estructuras en toda la sociedad primitiva y en el pensamiento salvaje son inconscientes y se esconden detrás de los fenómenos conscientes.

Lévi-Strauss distingue entonces entre modelos conscientes y modelos inconscientes o, en sentido análogo, entre fenómenos intencionales y fenómenos no intencionales. Lo que nos interesa no es discutir la validez de todo esto para la investigación etnológica ni tampoco para ciertos fenómenos de la sociedad moderna, sino saber si concepciones de este tipo pueden considerarse como la médula de las ciencias sociales modernas.

Sorprende a primera vista como describe Lévi-Strauss la reciprocidad, aduciendo que en la sociedad que estudia el etnólogo ella permanece a la sombra de los participantes:

“No se recibe de aquel a quien se da: no se da a aquel de quien se recibe. Cada uno da a un participante y recibe de otro, en el seno de un ciclo de reciprocidad que funciona en un sólo sentido” (7).

La economía moderna denomina a ese mismo fenómeno división social del trabajo. Y lo que sorprende todavía más: las reglas aparentes de la sociedad moderna se derivan conscientemente de la conceptualización de la sociedad como un conjunto articulado a partir de la división social del trabajo. Las reglas del modo de producción capitalista o del modo de producción socialista son sólo eso. Hay entonces una diferencia fundamental entre la sociedad del etnólogo y la sociedad moderna. Lo que subyace en la sociedad del etnólogo inconscientemente a las reglas conscientes (la reciprocidad circular), en la sociedad moderna sirve precisamente de punto de partida a las reglas conscientes. La reciprocidad circular en la sociedad moderna llega a ser objeto de la teoría social, con todas las consecuencias metodológicas del empleo del tiempo/espacio trascendental que analizamos antes.

En cuanto a la posibilidad de constituir una teoría de las comunicaciones en la ciencia económica y a la vez en todas las ciencias sociales de la sociedad moderna, el concepto de la reciprocidad circular no da más que para una teoría general del equilibrio. Lévi-Strauss no se da cuenta de esta lógica fatal que está incluida en la descripción misma del círculo por oposiciones pertinentes, y sólo puede terminar en un modelo del tiempo/espacio trascendental. El intento de evitar eso —que él parece proponer en sus referencias a la teoría de los juegos de Morgenstern y von Neumann— lo lleva por mal camino. Las estructuras del parentesco que presenta son estructuras macrosociológicas referentes a sociedades globales enteras. La teoría de los juegos, por lo contrario, renuncia a un concepto macroeconómico y, por lo tanto, a todo concepto de equilibrio

general. Lévi-Strauss parece no caer en la cuenta de la diferencia fundamental que ello significa. Por eso puede escribir:

“Todo esto es esencial, porque el etnólogo, gracias a estos trabajos, puede tener la esperanza de hallar en una sociedad moderna y compleja unidades más pequeñas, de igual naturaleza que las que él habitualmente estudia” (8).

Las unidades que puede encontrar en la sociedad moderna serán siempre subunidades y no totalidades sociales. En estas subunidades puede haber ciertos circuitos recíprocos, pero nunca puede llegar a constituirse con un método tal la ciencia social, que no puede prescindir de una teoría macrosocial.

Si Lévi-Strauss, por lo contrario, partiera de las reglas del modo de producción moderno, tendría que buscar de alguna manera el surgimiento no intencional de una estructura no explícitamente contenida en ellas. Ese es el camino que siguió Marx y que lo llevó a la teoría de la plusvalía, a partir de la cual podía detectar una estructura no intencional detrás de las reglas capitalistas del circuito recíproco. Esta estructura no intencional Marx la expresó en términos de una dicotomía de clases. Pero no se ve ninguna manera de llegar, a partir de los conceptos de Lévi-Strauss, a la constitución de una teoría de las estructuras no intencionales en la sociedad moderna, cuando precisamente pretende hacer de esta teoría la médula de las ciencias sociales.

Si se sigue la lógica de Lévi-Strauss las consecuencias son otras. Por una parte, conduce a la teoría del equilibrio general cuya validez quizás el mismo Lévi-Strauss impugnaría. Por otra, podría llegarse a una concepción de los efectos no intencionales de las actividades intencionales, tal como la expresó Popper. Lévi-Strauss podría comprobar entonces que la orientación racional dentro de las reglas universales tiene siempre como consecuencia, a causa del ambiente de incertidumbre en que fatalmente tiene lugar, otros resultados que los previstos. Se puede hablar en este sentido de consecuencias no intencionales de las orientaciones intencionales. Pero este enfoque no lleva más allá de la pura comprobación del hecho, y termina necesariamente, de una manera u otra, en el concepto funcionalista que comprende la actuación racional como un acercamiento gradual al equilibrio.

En consecuencia, para llegar a una investigación de estructuras no intencionales en el plano de las ciencias sociales es necesario ir más allá de los pasos que da Lévi-Strauss. No basta con enfocar el problema de las estructuras a partir de la relación entre reglas conscientes y estructuras inconscientes. Eso puede tener cierto éxito en etnología, pero en nuestra opinión Lévi-Strauss se equivoca de modo fundamental cuando interpreta la ciencia social contemporánea como una especie de etnología de las sociedades modernas.

Para la ciencia social moderna el problema de la estructura es triple:

1) Podemos hablar de una estructura de primer grado, que se refiere al plano de las reglas universalistas y de los modelos de conducta correspondientes. Como dijimos, estas reglas se deducen de un concepto general de reciprocidad circular.

2) El plano del modelo del equilibrio de las reciprocidades explicitado en el tiempo/espacio trascendental de adaptación simultánea. Este es el plano a partir del cual se constituyen los mecanismos de funcionamiento de la sociedad, sus valores y sus ideologías (o mitologías si se prefiere).

3) Las reglas interpretadas por el modelo del equilibrio de las reciprocidades se institucionalizan y constituyen una estructura de segundo grado que corresponde, por lo menos en forma análoga, al plano de las estructuras inconscientes de Lévi-Strauss. El análisis de estas estructuras de segundo grado es precisamente el estudio del proceso de institucionalización. El modelo de la estructura nace aquí por el enfrentamiento entre el modelo del equilibrio recíproco derivado de las reglas y el proceso de realización del equilibrio en el tiempo/espacio real mediante adaptaciones sucesivas. A partir de este enfrentamiento surgen tanto la teoría de la plusvalía en lo económico como la teoría dicotómica de las clases en cuanto espina dorsal de toda la ciencia social.

Se trata en realidad de tres planos diferentes del análisis, aunque la estructura social aparezca sólo en dos de ellos: el plano de las reglas universalistas y el de la estructura de dominación. Pero desde el punto de vista analítico el plano del modelo trascendental es imprescindible. Precisamente en este plano el análisis estructural va más allá de las estructuras. La ciencia social, pasando a este plano, trasciende las estructuras. No hay que malentender esta idea de que las estructuras se trascienden. No pretendemos contraponer a la estructura un contenido o a la sincronía una diacronía. De ninguna manera se trata de contraponer a la estructura algo que sea externo a ella. Sólo nos referiremos a lo que antes habíamos denominado la contradicción dialéctica del modelo de funcionamiento perfecto. Es decir, la estructura misma trasciende a la estructura y el concepto de estructura no es racionalmente concebible sino llevando el análisis hacia supuestos teóricos que lo trascienden.

El hecho de que la estructura se trascienda a sí misma es inaccesible a toda la corriente estructuralista moderna, sea de la línea etnológica o de la línea del estructuralismo marxista. Este estructuralismo se derrumba, pues, a partir de esta falla. Eso ocurre a causa de la falsa oposición que sostiene entre estructura y contenido. “La forma se decide por oposición a un contenido que le es exterior. Pero la estructura no tiene contenido, es el contenido mismo”. (Lévi-Strauss). Podemos aceptar perfectamente que el contenido de la estructura es la estructura misma, pero eso sólo tiene sentido en una concepción en que la estructura se trasciende a sí misma.

El primer análisis en las ciencias sociales que concibe el contenido de la estructura como la estructura misma que se trasciende, es el enfoque marxista del sistema capitalista. Por no entenderlo así, Althusser es incapaz de expresar realmente la metodología de Marx en *El Capital* y la diferencia que existe entre el humanismo filosófico del joven Marx y el humanismo científico estructural del Marx maduro. No obstante, es fácil encontrar en Marx los tres planos del análisis de la estructura que mencionamos anteriormente:

1) *El Capital* comienza con el estudio de la mercancía como una estructura de primer grado, con sus correspondientes reglas universalistas. En el primer capítulo, este análisis llega hasta el concepto de la forma general del valor y del dinero como su medio de intercambio.

2) En el mismo capítulo Marx traslada este análisis al plano del tiempo/espacio trascendental cuando interpreta la sociedad socialista en el sentido de un Robinson social: una sociedad que prescinde de las reglas conscientes de la estructura de primer grado. Por supuesto, Marx no se da cuenta de que realmente pasa a un modelo de tiempo/espacio trascendental. Pero para nosotros es suficiente comprobar que de hecho es así.

3) De la contraposición de la estructura de primer grado (la forma general del valor) con el equilibrio en el tiempo/espacio trascendental, Marx pasa al análisis de las estructuras de segundo grado. Este análisis demuestra que el proceso capitalista es un proceso de realización del equilibrio por el desequilibrio o, si se quiere, del equilibrio por la crisis (negación de la negación).

A través de todo *El Capital* puede verse como Marx continúa el enfoque del sistema capitalista desde este punto de vista tridimensional. Gracias a esta metodología puede prescindir del humanismo filosófico que contrapone un contenido humanista a una estructura científicamente neutral. Pero cuando descubre que el estudio analítico del capitalismo no puede hacerse sino trascendiendo la estructura a partir de la estructura, llega a constituir definitivamente su propio método dialéctico. El análisis de la estructura de primer grado lo lleva, por lógica, al concepto de orden espontáneo (él lo llama regulación comunista de la producción o simplemente socialista o asociación de hombres libres). A partir de la contradicción entre ambos Marx desarrolla la dialéctica de la negación de la negación (del equilibrio por el desequilibrio) de la sociedad capitalista, de la cual surge una estructura de segundo grado que él expresa en la teoría de la plusvalía y en la teoría dicotómica de la dominación de clase. Pero todo este análisis de Marx carecería de sentido si él no hubiera fundado su raciocinio en la concepción de una estructura de primer grado que se trasciende a sí misma. Ahí descansa, entonces, el nuevo humanismo marxista, expresando el contenido de la estructura no en sentido filosófico, sino como el horizonte límite de la propia estructura. Es el humanismo del orden espontáneo —concepto derivado de la estructura— que pone continuamente en jaque a la propia estructura. La estructura de primer grado (la producción de mercancías) a

la cual Marx contrapone el orden espontáneo como su horizonte límite, puede enfocarse a la vez como la inversión (*Verkehrung*) de aquél. Este carácter de inversión que tiene la estructura de primer grado se revela para Marx en el surgimiento de la estructura de segundo grado. La concepción del desenmascaramiento de una estructura de primer grado como punto de partida de otra estructura de segundo grado, reemplaza en *El Capital* el anterior concepto marxista de la alienación. Marx lo llama ahora fetichismo. Pero la relación entre fetichismo y alienación es exactamente la misma que existe entre humanismo científico estructural y humanismo filosófico. Los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva praxis. El defecto de la interpretación que Althusser hace de Marx consiste en la incompreensión de que la aplicación de la razón analítica a las estructuras sociales necesariamente desemboca en la razón dialéctica que —sin contradecir o eliminar la razón analítica— la ubica en la praxis.

Pero la discusión de la metodología de *El Capital* va todavía más lejos. Marx demuestra como una estructura de primer grado (una estructura aparente, visible, consciente, intencional o como se la quiera denominar) es en realidad el disfraz de una estructura de dominación (segundo grado), que no se expresa abiertamente pero que convierte los valores de la estructura de primer grado en su contrario. Si el valor principal de la estructura de primer grado capitalista es la igualdad, el valor principal de la de segundo grado es la desigualdad: la dicotomía de clases. Si la estructura de primer grado se define por oposiciones equivalentes como las que existen entre producción y consumo, inversión y ahorro, etc., la estructura de segundo grado se define por oposiciones no equivalentes: la dicotomía de clases y la relación entre dominadores y dominados, explotadores y explotados. En la estructura del primer grado los hombres son consumidores y propietarios suplidores de factores de producción, mientras que en la de segundo grado son capitalistas y proletarios, etc. Las dos estructuras, por lo tanto, se corresponden inversamente, siendo la de segundo grado el punto de partida para una interpretación científica de la sociedad capitalista.

Marx comprueba entonces que la sociedad capitalista no es lo que parece ser. Pero a la vez insiste en que la sociedad humana tiene que ser lo que la sociedad capitalista pretende ser. Marx niega la sociedad capitalista en nombre de la sociedad capitalista. La concepción dialéctica de su enfoque estructural se demuestra cuando exige que la praxis destruya la sociedad capitalista en favor de la realización de lo que esta sociedad pretendía ser. No busca solucionar el problema del capitalismo mediante la realización del capitalismo verdadero. Sabe que eso sería una contradicción. Su juicio dialéctico sobre la sociedad capitalista es que la realización de sus pretensiones significa su desaparición. A

partir de este juicio su método llega a ser triangular. Marx interpreta teóricamente a partir de un concepto sintético el desdoblamiento de la sociedad capitalista en dos estructuras inversamente correspondientes: del concepto del equilibrio inmediato, de la coordinación voluntaria y a priori de la división social del trabajo, la idea de la sociedad socialista concebida según el modelo del Robinson, la adaptación simultánea en la división del trabajo, el concepto del hombre total, en una palabra, el concepto del tiempo/espacio trascendental. Pero esta síntesis no es sólo teórica; Marx la entiende a la vez como la meta de la praxis. Como no cae en la cuenta de que su concepción de la síntesis se mueve en el tiempo/espacio trascendental, llega a vincular linealmente la praxis con esa concepción al visualizar la nueva sociedad.

Sin entrar todavía en las consecuencias que este concepto de la praxis tiene para la política marxista posterior, nos debe preocupar ahora la relación triangular entre la síntesis trascendental y las estructuras inversamente desdobladas, sobre todo en lo que respecta al carácter intencional de la estructura de primer grado de la sociedad capitalista. Las reglas universalistas de la producción de mercancías implican necesariamente el surgimiento de una estructura de segundo grado inversamente correspondiente que convierte esas reglas en su contrario. Si ello es efectivo, estas reglas en sí tienen una contradicción. Significan algo diferente de lo que expresan. Expresan la síntesis trascendental que está en contradicción dialéctica con la existencia de las mismas reglas y significan lo contrario de lo que expresan. Según el carácter triangular de la metodología dialéctica de Marx, podríamos distinguir entonces tres pasos de la intencionalidad frente a las estructuras:

1) La intencionalidad que se refiere a la síntesis total en el tiempo/espacio trascendental. Si tal intencionalidad llega a convertirse en la motivación directa de la praxis, el concepto consiguiente de la sociedad que se busca será a-institucional, fundada en el orden espontáneo. Se trata aquí de una intencionalidad que subyace a toda otra intencionalidad referida a la estructura.

2) La intencionalidad de la estructura de primer grado. Los estructuralistas por lo general califican a esta estructura de intencional, consciente o visible. Pero con respecto a la intencionalidad del primer punto, no es intencional. La estructura de primer grado surge porque no se da espontáneamente el orden sino el desorden. Frente a ese desorden, las reglas constituyen estructuras de primer grado con el objeto de introducir mediante las instituciones el orden del tiempo/espacio trascendental. Interiorizando el individuo la necesidad de estructuras de primer grado, éstas vuelven a ser intencionales. Pero se trata de una intención que se da en un plano diferente del de la intención en favor de la realización del equilibrio del tiempo/espacio trascendental.

3) Al nacer la estructura de primer grado surge a la vez la estructura de segundo grado, que niega las intenciones interiorizadas de las reglas de la primera. Pero también esta estructura de segundo grado puede volverse intencional respecto

de los grupos que se benefician de la inversión de las estructuras de primer grado.

En concreto, las clases dominantes introyectan las intenciones en los tres planos mencionados. Interiorizan el concepto trascendental junto con las estructuras de primer grado, que son vinculadas con el concepto trascendental. Pero cuando la sociedad toma conciencia de la existencia de la estructura de segundo grado, las clases dominantes llegan a interiorizar también esta estructura. Así se genera en ellas una conciencia tres veces contradictoria: 1) identifican su dominio de clase con la vigencia de la igualdad en la sociedad; 2) identifican las reglas universalistas de la producción de mercancías con la vigencia de la igualdad; 3) interpretan esta igualdad ilusoria con la vigencia del modelo de equilibrio propio del tiempo/espacio trascendental.

Todo este análisis nos permite definir el concepto de falsa conciencia. Esta es una conciencia que interpreta la estructura como herramienta indispensable para el acercamiento a cualquier concepto del tiempo/espacio trascendental.

Toda esta metodología que se distingue de la metodología estructuralista por su carácter triangular, y sólo podría negarse si se lograra comprobar:

- 1) Que los modelos del tiempo/espacio trascendental son evitables para la explicación del objeto de la ciencia social. Ello se refiere de modo principal al modelo del equilibrio general, en cualquiera de sus formas.
- 2) Que el concepto del orden espontáneo no está implícito en los modelos del tiempo/espacio trascendental.

Tanto el modelo del equilibrio en el tiempo/espacio trascendental como el orden espontáneo implícito en ese modelo describen el hecho de que la estructura trasciende a la estructura y que esta trascendencia implica un modelo de valores del cual puede partir la constitución de un humanismo científico.

- 3) Que el proceso de institucionalización no es la realización del equilibrio del tiempo/espacio trascendental sino a través del desequilibrio real. Esta realización del equilibrio por el desequilibrio desemboca de manera necesaria en una estructura desdoblada inversamente correspondiente: una estructura de primer grado que afirma a través de sus reglas universalistas la institución en su apariencia y una estructura de segundo grado que es lo contrario de la anterior.

Cuando insistimos en la validez de esta metodología triangular lo hacemos exclusivamente para las sociedades capitalistas y poscapitalistas y no para otras. Su surgimiento presupone que las reglas de la estructura de primer grado se deriven conscientemente de una concepción de la sociedad como conjunto circular de reciprocidades. Ello sólo ocurre en las sociedades mencionadas y coincide con lo que Marx denomina la producción de mercancías, en la cual el

dinero circula como capital. Frente a todas las sociedades que tienen una estructura de primer grado de este tipo vale también la metodología mencionada. Por lo tanto, también para la sociedad socialista que —aunque no quiera serlo— es una sociedad que descansa sobre la producción de mercancías en el sentido indicado. No nos interesa por el momento la discusión del modo de producción de las sociedades precapitalistas y de la metodología adecuada para su explicación, que abordaremos más adelante.

3. El surgimiento de la ética en el proceso de institucionalización

Podemos definir ahora el modo de producción moderno —capitalista y poscapitalista (socialista)— como la institucionalización de valores derivados del concepto de la sociedad como un conjunto circular de reciprocidades. De esta manera, el modo de producción moderno descansa siempre en un sistema de producción de mercancías. Pero como esta producción se da a partir de la institucionalización de las reglas de comportamiento de la estructura de primer grado, implica siempre cierta ética. Así, por ejemplo, el modo de producción capitalista va acompañado por una ética del respeto a la propiedad privada, al intercambio por contratos celebrados entre sujetos formalmente libres, a la sustitución de la violencia por el acuerdo, etc. Esta ética es *constituens* del modo de producción capitalista y sólo puede cambiar cuando éste cambie. En este punto del análisis, por lo tanto, no tiene ningún sentido distinguir entre la vigencia de una ética y la vigencia de un modo de producción.

Pero como la estructura de primer grado va siempre acompañada por una estructura de segundo grado inversa, la ética correspondiente al modo de producción es siempre y necesariamente la ética de la clase dominante.

Hasta ahora todo nuestro análisis sigue de cerca la conceptualización de Marx. Pero ahora que pretendemos entrar en la discusión sobre el modo de producción socialista y de su ética correspondiente, ya no podemos seguir en términos literales a Marx. Este concibe el modo de producción socialista como la realización definitiva del equilibrio del tiempo/espacio trascendental. No prevé para el socialismo el problema de la realización del equilibrio por el desequilibrio y de la consiguiente generación de estructuras de primero y segundo grado inversamente correspondientes. O, para decirlo en otras palabras, no concibe el modo de producción socialista como un modo de producción de mercancías. Pero la historia nos enseña que todas las sociedades socialistas se constituyeron basándose en un modo de producción de mercancías. Además, la reflexión teórica nos hace concluir que la concepción marxista original del modo de producción socialista implica un traspaso de las coordenadas del tiempo/espacio real a las coordenadas del tiempo/espacio trascendental. La praxis socialista ha chocado con la no factibilidad de este traspaso. En capítulos anteriores hablábamos de la no factibilidad de la realización histórica de los conceptos trascendentales. Por lo cual, el modo de producción socialista nace

como modo de producción de mercancías. En consecuencia, es necesario describir en términos estructurales la diferencia entre modo de producción capitalista y modo de producción socialista, teniendo en cuenta que los dos son especies de un mismo género: el modo de producción de mercancías (modo de producción moderno).

Por supuesto, no podemos buscar la diferencia entre ambos tipos en el plano de las estructuras de primer grado. No se puede encontrar sino en los cambios ocurridos en la estructura de segundo grado, los cuales, por su parte, se reflejan en las diferencias de la estructura de primer grado. La relación de dominación que define la estructura de segundo grado cambia con el paso de un tipo a otro de modo de producción. La relación de dominación determina la estructura del grupo dominante que concentra en sus manos el poder de decisión económica. Es, por lo tanto, un producto del sistema de propiedad imperante. En términos generales el modo de producción socialista descansa sobre la propiedad pública, y existen diferentes tipos de socialismo según las formas de administración de esa propiedad.

De ello se desprende una conclusión sobre la ética en la sociedad moderna: siempre se trata de una ética de la igualdad y las diferencias que existen corresponden a las diversas estructuras de segundo grado que determinan —parafraseando a Orwell— quienes son los más iguales y quienes los menos iguales. Del concepto de igualdad nacen entonces las diferencias éticas, según los distintos modos de producción.

Así podemos hablar de sistemas éticos a partir de los sistemas de legitimación que rigen la estructura de segundo grado (la estructura de clases). Hay, por lo tanto, una ética capitalista fundada en la propiedad privada y hay éticas socialistas basadas en los diversos sistemas de legitimación del poder dominante en la estructura de segundo grado del modo de producción socialista. En este sentido podemos hablar de la existencia de una estructura de clases en la sociedad socialista cuando el poder dominante en la estructura de segundo grado surge de un principio elitista. Por eso, el centralismo democrático como se lo entiende, por ejemplo, en la Unión Soviética, forma parte de una ética de clase tal como la propiedad privada en la sociedad capitalista.

Surge entonces la pregunta sobre cuál es y cuál puede ser el contenido del concepto de democratización. En la sociedad capitalista la democracia es un principio que rige exclusivamente la estructura de primer grado, de tal manera que se convierte en un instrumento de dominación de la clase capitalista cuyo poder no se ve afectado por la democratización .

Esa fue siempre la crítica marxista del capitalismo y su punto de partida para exigir una democracia socialista en la cual la soberanía popular se ejerciera sobre las relaciones de poder de la estructura de segundo grado. Marx formuló esta crítica y precisó la solución, pero no logró indicar caminos viables para

alcanzarla, porque identificó democracia socialista (democracia real) con la desaparición del problema del desdoblamiento de la estructura. A eso se debe que, en el movimiento marxista, después de la primera revolución socialista, no hubiera ninguna conciencia de la problemática vinculada con la realización de la democracia socialista. El surgimiento de una nueva clase burocrática dominante tomó por sorpresa al movimiento marxista.

En cuanto a la ética socialista, se puede notar en la actualidad la existencia de tendencias que buscan un nuevo tipo de democratización compatible con la supervivencia del desdoblamiento de las estructuras una soberanía popular ejercida para generar y controlar el poder dominante de la estructura de segundo grado. Si antes hablamos de la constitución de la ética moderna a partir del poder dominante capitalista o del poder dominante de una burocracia socialista, ahora se trata del proyecto de constituir una ética a partir de un poder dominante sometido a la soberanía popular. Si el *constituens* de la ética capitalista es la propiedad privada y el de la ética de las sociedades de tipo soviético el centralismo democrático, el *constituens* de esta ética es la democratización real. Esta democratización no puede confundirse con la democracia capitalista formal que sólo sirve de disfraz al poder capitalista elitista que maneja la sociedad a partir de la estructura de segundo grado.

4. La ética de la clase dominante como ética de la eficiencia

Hasta ahora hemos comprobado que los valores implícitos en el modo de producción constituyen la ética de la clase dominante. Esta ética se expresa en las reglas de comportamiento de la estructura de primer grado y nunca aparece de manera explícita como ética de la clase dominante. A la inversa: explícitamente se presenta como ética de la igualdad y de la representación del interés general.

Además, al vincularlas con el concepto del equilibrio del tiempo/espacio trascendental, esas reglas adquieren la forma de una ética de la identidad entre eficiencia y valores de la igualdad.

La estructura de primer grado, entonces, aparece como la estructura esencial de la sociedad, y ésta como sociedad sin clases.

La estructura de primer grado —como vimos— se expresa también como reglas que representan normas institucionales y un modelo de equilibrio trascendental, del cual ellas se derivan. Las ideologías de la clase dominante interpretan las reglas como acercamiento al equilibrio (el caso de la teoría del equilibrio general neoclásico) o como la mejor condición para realizar con mecanismos adicionales el equilibrio (la teoría burguesa posclásica). Un caso similar puede encontrarse en la interpretación que la teoría socialista de la planificación hace del equilibrio. La planificación aparece como institución indispensable para el acercamiento

lineal al equilibrio. Pero surge entonces una dificultad adicional que desde el punto de vista ideológico no es fácil de superar. La planificación socialista sólo puede funcionar sobre la base de la producción de mercancías y la teoría socialista mantiene, por lo menos como recuerdo, la tesis de Marx de que la producción de mercancías es, en esencia, la realización del equilibrio por el desequilibrio. Ello excluye la interpretación exclusiva de la producción de mercancías como una tendencia al equilibrio.

Pero llama la atención que algunos conceptos básicos de la teoría burguesa del equilibrio económico vuelvan a surgir en la teoría socialista y que, por otra parte, la teoría de la planificación socialista opere con instrumentos que de alguna manera provienen de la teoría económica burguesa. Así encontramos, por ejemplo, en las teorías económicas de los dos modos de producción, el concepto de costo de oportunidad o, en lo referente a la teoría de la división internacional del trabajo, el de las ventajas comparativas. También existe en ambas teorías el concepto de comportamiento optimal. Las dos teorías hoy llegan expresamente a un punto de encuentro: sus teóricos se dieron cuenta del denominado problema dual a partir del cual ciertos coeficientes de la teoría de la planificación pueden interpretarse como precios optimales en el sentido de una representación de los costos de oportunidad. Este encuentro sólo es posible si el contenido de la teoría del equilibrio sobrepasa los límites de algún modo de producción específico. Análogamente a los modos de producción, la teoría económica se desarrolla en dos polos opuestos: 1) la teoría de la planificación perfecta que prescinde de manera explícita de los precios, y 2) la teoría de los precios en competencia perfecta, que prescinde deliberadamente del instrumental de la planificación. Pero las dos teorías no son contradictorias: pueden transformarse la una en la otra siguiendo ciertas reglas.

Si se lleva la teoría del equilibrio a este grado de abstracción se la despoja a la vez de cualquier tipo de referencia específica sobre el modo de producción dentro del cual sirve como herramienta. Esta teoría se revela, entonces, como lo que verdaderamente es: un marco categorial para el análisis de las relaciones formales de maximización económica en el tiempo/espacio trascendental y, por lo tanto, con supuestos que en el caso de su vigencia real harían imposible la existencia de cualquier tipo de sistemas de propiedad institucionalizados y, por ende, de cualquier estructura de dominación. En esta teoría se encuentran implícitos los valores universalistas de igualdad o —lo que es lo mismo— los valores y condiciones del orden espontáneo. Sin embargo, no existe ninguna necesidad teórica de incluir alguna expresión sobre el sistema de propiedad y por consiguiente sobre el sistema de clase: esta teoría describe las relaciones formales de un orden espontáneo sin propiedad ni clases.

Por la incompreensión del carácter metodológico del modelo de equilibrio, la teoría económica todavía no ha logrado este grado de pureza científica. Siempre se incluyen de alguna manera condiciones de determinado sistema de

propiedad, con la intención consciente o inconsciente de demostrar que ese sistema es un mecanismo cuya inercia lleva a la realización del equilibrio.

Pero cuando se trata de la constitución de un determinado modo de producción en el tiempo/espacio real, surge de modo necesario un sistema de propiedad a partir del cual nacen estructuras de primero y de segundo grados inversamente opuestas, que necesariamente engendran una ética basada en la posición de la clase dominante, que invierte los valores de igualdad del orden espontáneo. En cuanto el sistema de propiedad legitima los poderes de coordinación de la división social del trabajo, produce modelos de decisión y sus mecanismos correspondientes, que deben tener necesariamente las relaciones formales de los modelos de equilibrio como punto de referencia para sus soluciones, sin que éstas puedan entenderse como un acercamiento gradual al equilibrio. Estos mecanismos de decisión no pueden realizar el equilibrio sino corrigiendo de manera consciente los desequilibrios producidos mediante una reacción racional frente a esos desequilibrios. Luego, son instituciones que logran el equilibrio mediante el desequilibrio o por la negación de la negación. La estructura de primer grado se presenta como la institucionalización de los valores universalistas y a la vez el sistema de propiedad aparece como parte intrínseca de esos valores propios del orden espontáneo. La estructura de segundo grado revela que el sistema de propiedad, por la constitución de la clase dominante, lleva a una inversión de los valores de igualdad de la estructura de primer grado y a un acercamiento del equilibrio por el desequilibrio. Los modelos de decisión en este plano son por lo tanto modelos de adaptación sucesiva y los valores se constituyen en función de una clase dominante que pretende ser la representante del interés general. En el proceso de la institucionalización se produce entonces una doble inversión del modelo del equilibrio del tiempo/espacio trascendental: en primer lugar, la inversión del equilibrio en la búsqueda del equilibrio mediante el desequilibrio y en segundo lugar, la transformación de los valores igualitarios en valores de la clase dominante, que se presenta como portadora de un interés general resultante de la inercia del sistema.

Este análisis se mantiene aún en un plano aparentemente estático. Pero en realidad no es así. La clase dominante constituida de la manera señalada representa un principio de eficiencia cuya consecuencia intrínseca es el dinamismo económico del sistema. Buscar en cada momento la racionalidad de las decisiones implica una actitud nueva frente al mundo, que lo convierte en un medio para un continuo aumento de la racionalización de los medios de producción. Es la misma conciencia que constituye el modo de producción moderno la que hace posible la ciencia natural moderna y con ello el progreso tecnológico, al cual se aplican los criterios de racionalidad derivados de la teoría del equilibrio. El problema de la racionalización se presenta entonces en esta doble perspectiva:

- 1) La estática, referente a la combinación racional de los factores en cada momento;
- 2) La dinámica, del cambio de la calidad y de las combinaciones tecnológicamente posibles de los factores a los cuales se aplica el criterio de racionalidad derivado del concepto de equilibrio.

Puesto el problema del equilibrio en estos términos, no es nada más que el aspecto sincrónico trascendental de un proceso diacrónico real. Pero es, sin embargo, un aspecto imprescindible. Por ejemplo, para realizar una política de división internacional del trabajo el concepto de ventajas comparadas es esencial y previo. Sin él no se pueden buscar las fallas de la división internacional del trabajo. Pero, por otra parte, es claro que este concepto no define los instrumentos para llegar a un aprovechamiento racional de las ventajas comparativas y no define tampoco un punto de llegada hacia el cual el mecanismo institucional pueda avanzar. Es un punto de referencia teórico que sirve en cualquier momento del proceso económico dinámico y que lleva continuamente a comprobar la existencia de desequilibrios y a proponer los ajustes necesarios del proceso tomando en cuenta tales desequilibrios.

La teoría ideológica liberal, por lo contrario, interpreta el sistema de precios como un camino hacia el equilibrio confiando en la inercia automática de este sistema e interpretando el desequilibrio como una anomalía, mientras que en realidad es a la inversa; el desequilibrio es lo normal y la anomalía consiste en confiar en que tales desajustes puedan ser superados por la inercia de un sistema de precios y mercados. Lo anormal es la interpretación del fenómeno y la política para contrarrestarlo y lo normal es que el fenómeno surja. En cuanto a la relación entre costos de oportunidad y precios de mercado se podría hacer un razonamiento completamente análogo.

El problema de la ubicación del equilibrio surge de manera similar en la sociología. El estructural-funcionalismo sociológico parte de un concepto de equilibrio general análogo al de la teoría económica neoclásica, suponiendo la existencia de un mecanismo de control social automático que tiende a la realización del equilibrio y que debería ser reforzado por el sistema institucional. La relación equilibrio-desequilibrio se presenta entonces como una relación entre conformidad y desviación. La conformidad se interpreta, tal como en la concepción de la economía neoclásica, como tendencia a un equilibrio estático que continuamente está amenazado y distorsionado por ciertas desviaciones.

En su formulación más extrema, la relación entre conformismo y desviación se expresa como relación entre rutina estacionaria y cambio de cualquier índole, desde el acto innovador hasta el crimen o la neurosis. El control social aparece entonces como una inercia del sistema social que lo lleva a la rutina y, por lo tanto, a la integración perfecta. Pero es evidente que en el plano sociológico la interpretación del control como función de la sociedad puede también llevar a concebir el equilibrio en términos análogos a los de las ciencias económicas. En

realidad, no hay duda de que el modo de producción moderno es, en esencia, dinámico, por lo cual la conformidad con cualquier sociedad donde predomine un modo de producción moderno es en el fondo una aceptación del cambio. El cambio es la esencia de este tipo de sociedad. Pero no se debe olvidar que el equilibrio es un concepto trascendental que se realiza mediante reacciones sucesivas frente a los desequilibrios surgidos en el proceso de cambio continuo. Visto en estos términos, el control social tiene un aspecto diferente que lo vincula con el modo de producción dentro del cual se ejerce y que lo hace dependiente de la orientación de la sociedad impuesta por la clase dominante. Dijimos antes que la clase dominante de un modo de producción moderno es dinámica en esencia. La innovación es su rutina. Pero la clase dominante, para ejercer el control social, sabe distinguir muy bien entre las innovaciones que son compatibles con su supervivencia de clase y las que no lo son. Desde el punto de vista de esta clase, el conformismo no se rompe por cualquier cambio. Acepta y promueve cambios compatibles con la estructura de clases que por lo general son innovaciones tecnológicas y reajustes de la estructura social. La clase dominante rechaza e impide los cambios que se refieren a la misma estructura de clases de una sociedad. De esos dos tipos de cambio podrían distinguirse las desviaciones en un sentido más propio y estricto, como el crimen y la neurosis. Son acciones individuales contra el sistema que no pretenden alterarlo.

La principal función del control social, entonces, consiste en lograr que cualquier aspiración al cambio estructural se encuadre dentro de marcos reformistas. De ello depende la supervivencia de la estructura de clases y cualquiera que intente alterarla es un enemigo mortal para la clase dominante. El control social se convierte en lucha ideológica. Al identificarse la clase dominante con el interés general, se siente legitimada para realizar cualquier acción de manipulación, represiva o violenta. En este punto todas las leyes de la humanidad pierden su vigencia para la clase dominante. No hay infamia o brutalidad que no pueda llevar a cabo apenas surja algo que haga peligrar su situación de clase. El nombre de control social se convierte en un eufemismo para esconder la verdadera realidad: la violencia institucionalizada.

Hasta ahora hemos visto surgir la clase dominante en medio de la inversión del equilibrio y de los valores del orden espontáneo. Esta inversión se vincula con la dinámica innovadora de la misma clase dominante cuando existen modos de producción modernos. Este dinamismo se expresa socialmente como el principio de la eficacia abstracta. La clase dominante siempre se presenta como garante de la eficiencia e impone a todas las esferas de la sociedad una orientación que apunta hacia el éxito técnico-económico.

Puesto que es eficaz y emplea todos los medios de control social, desde la manipulación hasta la violencia institucionalizada, el orden establecido puede alcanzar un crecimiento económico y una estabilidad social autosustentados. Pero esta eficacia se reviste de un carácter tecnocrático, no aparece como clasista.

La clase dominante se vuelve tecnócrata y precisamente en este sentido Marcuse habla de sociedad tecnológica. La tecnocracia y el principio mecánico de la eficiencia se convierten en la otra cara de la ideología de la clase dominante. De esta manera el sistema se disfraza, ofreciendo a las mayorías la participación creciente en los frutos del constante aumento de la riqueza total. Y como hay que consumir la riqueza, se constituye un circuito dinámico que se convierte en un aparato independiente de cualquier agente social.

Hasta cierto punto estos mecanismos existen en todos los modos de producción modernos, pero en realidad su propia eficacia es limitada. Cuando empezamos a distinguir los modos de producción, nos damos cuenta enseguida de que, sobre todo en lo que respecta al sistema capitalista, su eficacia es más aparente que real. Sólo en algunos centros de poder se ha instalado este circuito dinámico eficiente que permite participar a las mayorías en la vertiginosa euforia de un proceso de consumo por el consumo y de dominación por la eficiencia. En cuanto al sistema capitalista mundial, sólo entraron en esta carrera minorías relativamente pequeñas y la eficacia real tiene límites fácilmente visibles.

Pero para nosotros ahora se trata más bien de descubrir los mecanismos por los cuales esta eficacia se transmite en los centros de poder y las estructuras en que se apoya para mantener un aparato dentro del cual el hombre se agota en la abundancia.

Ahora bien, desde el punto de vista de la clase dominante la eficiencia se expresa en las tasas de crecimiento del producto nacional y en los índices de ganancia que indican el crecimiento de las empresas o compañías particulares. En esta concepción la eficiencia es puramente abstracta: se realiza por la maximización de las tasas cuantitativas mencionadas y expresa la dinámica inerte de las estructuras de producción de mercancías, sean capitalistas o socialistas. Si bien tenemos conciencia de que no cabe identificar o confundir estos diferentes modos de producción modernos, en cuanto a la interpretación de la eficacia como inercia dinámica de un sistema —y por lo tanto como eficiencia abstracta— ambos se asemejan. Pero si la eficiencia e inercia se confunden, el principio de la eficiencia abstracta expresa de modo automático el punto de vista de la clase dominante. Es un principio anti-humanista-fetichista y mistificador, pero a pesar de ello es el vehículo mediante el cual la clase dominante se impone a la sociedad entera. Esta imposición, por lo tanto, no es explícita. Se expresa sólo por el imperio universal del principio de una eficiencia abstracta. Pero siempre se trata de una eficiencia concebida en los términos de la estructura de clases del sistema. Este hecho se hace evidente en la lucha ideológica por medio de la cual el control social mantiene todos los ámbitos de la sociedad.

Esta eficiencia abstracta, con sus medidas cuantitativas, se expresa en última instancia en términos económicos. La clase dominante, surgida a partir de la necesidad de que se cumpla la función de coordinar la división social del trabajo,

pone a su servicio todos los planos de la sociedad, los cuales tienen que transformarse de tal manera que sirvan a esta eficiencia abstracta institucionalizada en las relaciones que se fundan en el modo de producción dinámico. En este sentido podemos hablar de una funcionalización de toda la sociedad hacia el aumento cuantitativo de la eficiencia, que corresponde a la estructura de clases de la sociedad y que se expresa en una medida económica cuantitativa que dirige en última instancia todas las expresiones sociales.

Esta funcionalización de la sociedad hacia el crecimiento económico en su expresión cuantitativa y, por consiguiente, en favor de su clase dominante, no es necesariamente consciente ni tampoco rompe con la autonomía de los otros sectores de la sociedad en relación con la economía. Pero los condiciona.

Hay entonces un círculo completo de imposición de la clase dominante y de sus estructuras de segundo grado, a la sociedad. Existe un control restrictivo, como el ideológico, sobre cualquier cambio estructural y sobre las nuevas ideas que puedan surgir en la sociedad, con el fin de mantenerlos en los límites de tolerancia de la estabilidad del poder de clase existente. Este control es restrictivo en el sentido de que no exige necesariamente la afirmación positiva del dominio de clase sino, por lo menos, la neutralidad al respecto. A este control restrictivo de los diferentes planos de la sociedad corresponde un fomento positivo de todas las medidas que aumentan, dentro de los márgenes del control restrictivo, la eficiencia económica del sistema y el mantenimiento de su inercia a través del tiempo.

5. La interiorización de las estructuras

Del funcionamiento de este circuito completo depende la supervivencia de una estructura de clases. Pero antes de seguir este análisis hay que insistir todavía en un mecanismo adicional que es importante para conseguir este circuito completo. Hablamos anteriormente del control social sólo en el sentido restrictivo, del control ideológico sobre todos los planos de la sociedad en términos más bien de una acción represiva (de sanciones). Pero este control represivo se acompaña de un proceso de interiorización de su contenido ideológico cuyo fin es limitar la represión exterior (la sanción institucional) a un mínimo y conseguir lo más posible un consenso manejado mediante la introyección de los valores de la sociedad. Esta interiorización se lleva a cabo principalmente a través de dos instituciones.

1) El sistema educativo. Junto con la transmisión de los conocimientos necesarios para el funcionamiento de la sociedad, a través de la educación se efectúa una “mentalización”; no cabe aquí hablar de concientización pues ésta implica por definición una postura crítica. En realidad, se transmiten las normas de la estructura de primer grado de la sociedad de clases. Como estas normas

son igualitarias y el sistema de propiedad se presenta como una norma totalitaria más, este proceso de “mentalización” es en el fondo un pre-condicionamiento para la aceptación del control ideológico exterior. La “mentalización” presenta las normas de la estructura de primer grado en vinculación lineal con el sistema de propiedad o, para decirlo en otras palabras, presenta la sociedad como un reflejo directo de la forma que tendría la relación entre las normas de la estructura de primer grado y el sistema de propiedad de la estructura de segundo grado en el tiempo/espacio trascendental. Produce, pues, un mito. La desigualdad efectiva en lo que respecta a la relación de clases aparece como igualdad profunda, y la igualdad formal de la estructura de primer grado se presenta como una igualdad realizada o, en relación con ciertos grupos, todavía por realizar. En el caso extremo del racismo, la igualdad se presenta como irrealizable en relación con los grupos considerados inferiores y, entonces, como realizada para el resto.

2) La segunda línea de “mentalización” y de manejo de las conciencias parte de la familia. El grado en que el sistema educacional o la estructura familiar predominan en el cumplimiento de la función de “mentalización” (de interiorización de la estructura de clases vigente) varía en las diversas etapas históricas. En todo caso ambos tienen siempre su importancia relativa. No es una simple casualidad que hayan sido sobre todo los autores alemanes los que llamaron la atención sobre el problema de que la estructura familiar reproduce la estructura de clases de la sociedad moderna, por lo cual es una de sus fuentes principales de sustentación. Esta fuente de estabilización debe su importancia extraordinaria al hecho de que cumple su función, no tanto por la transmisión de los valores de la sociedad clasista mediante la enseñanza, sino más bien por la reproducción en su seno de las estructuras clasistas de la sociedad. Se produce así la transmisión concreta de las estructuras de dominación que esperan al niño o niña cuando sea adultos e ingresen en la pirámide ocupacional de la sociedad ella.

En este punto hay que hacer algunas advertencias sobre el concepto de parentesco en el estructuralismo de Lévi-Strauss. Además, estas advertencias pueden aclarar la razón por la cual hablamos de estructuras de primero y segundo grados y no de estructuras conscientes e inconscientes. Todo el trabajo de Lévi-Strauss insiste en descubrir detrás de las reglas conscientes y explícitas estructuras inconscientes e implícitas. Pero esta formulación del problema, en nuestra opinión, lo llevó por una pista equivocada que sólo sale a luz cuando se pasa de la investigación de la denominada sociedad primitiva a la sociedad moderna.

Teniendo en mente la diferencia entre estructuras de primero y de segundo grados, uno se da cuenta enseguida de que las estructuras inconscientes del parentesco que Lévi-Strauss descubre en la sociedad primitiva son equivalentes a las estructuras de primer grado y nada más. El no descubre detrás de ésta una estructura de segundo grado, de dominación. A nuestro entender, no la descubre porque en la sociedad primitiva no se distingue del parentesco: el

parentesco es al mismo tiempo modo de producción, y no deja lugar a una estructura de clases. En este sentido la sociedad primitiva no es una sociedad de clases y se distingue de todas las sociedades posteriores porque las reglas de funcionamiento del modo de producción no se expresan como modo de producción. En consecuencia, las estructuras de primero y segundo grados son inconscientes (9).

Pero cuando se produce la separación entre parentesco y modo de producción, la situación cambia por completo. No nos interesa hablar de la situación de las sociedades precapitalistas. En las sociedades modernas se da el fenómeno de que también la estructura de parentesco entra en el dualismo estructural. La estructura de primer grado —el plano de comunicación de las mujeres, para seguir la denominación de Lévi-Strauss— sigue siendo inconsciente. Pero detrás de esta estructura existe ahora una estructura de segundo grado, idéntica a la del modo de producción, es decir, la estructura clasista de dominación. Esta distinción puede explicar la diferencia sensible que existe entre los análisis que hace Lévi-Strauss del parentesco en la sociedad primitiva y sus reflexiones sobre el parentesco en la sociedad moderna. Mientras que las primeras revelan toda la envergadura de un científico brillante, las segundas adolecen de una gran debilidad. No explican nada o, por lo menos, nada que tenga significación real para evaluar la función de la familia en la sociedad moderna.

La función de la familia en relación con la estructura de segundo grado de la sociedad clasista la expuso por primera vez Wilhelm Reich en la tercera década del siglo XX en una serie de artículos y en su libro sobre la *Psicología de masas del fascismo* (10). En los análisis de Reich la familia burguesa reproduce de manera no intencional la estructura de clases, y, a la vez, todas las represiones que la clase dominante ejerce dentro del modo de producción. Tomando como objeto de su crítica especialmente al fascismo naciente, hace un análisis interesantísimo de la represión sexual en la familia burguesa en analogía con la represión explotadora de la sociedad de clases. Mientras la represión capitalista lleva a un servilismo de la clase dominada en favor de los intereses capitalistas y, por lo tanto, sacrifica su espontaneidad de vivir, la familia burguesa prepara esta represión de clase mediante una represión sexual que convierte a la mujer en madre, creando el mito represivo de la maternidad que tiende a sustituir la espontaneidad de los instintos por una funcionalidad reproductora. El mito de la madre, que aparentemente da a la mujer un lugar principal en las relaciones familiares, en realidad la condena al cumplimiento de una función. Este mito se corresponde con el del trabajo de la sociedad capitalista que condena al hombre que trabaja a no ser más que trabajador. La apariencia del mito demuestra la realidad de su contrario. Al reinteriorizar la mujer esta función de madre, cae en un fetichismo enajenante: se siente realizada renunciando a su autorrealización como ser sensual. El mito de la madre, por lo tanto, es un mito de la clase dominante. Reich añade a esto un análisis interesantísimo sobre el símbolo de la cruz esvástica. Siendo esta en la mitología hindú un símbolo de la sexualidad, su contenido se transforma en su contrario y llega a ser el símbolo de la sustitución

de la sexualidad por la función maternal. Reich hace este análisis para criticar la lucha antifascista del partido comunista alemán en los años veinte, acusándolo de caer en la contradicción de ser anticapitalista en cuanto al modo de producción vigente e inconscientemente procapitalista en cuanto a la aceptación de una estructura familiar cuya interpretación ideológica es el mito de la mujer-madre. Reich entonces afirma que la toma del poder por los fascistas se debe a que el proletariado sólo es capaz de tomar conciencia de sus intereses económicos si antes se destruyen los mitos que enmascaran la sociedad.

El análisis de la familia en relación con la estructura de segundo grado continua después en autores como Marcuse y Reimut Reiche. El título del libro principal del último autor ya indica la dirección de sus análisis: *Sexualidad y lucha de clases* (11). Pero mientras que Reich hablaba de una sociedad capitalista en la cual la lucha de clases todavía es abierta y no se ha establecido todavía un circuito producción/consumo con participación de las mayorías manejadas en función de la estructura clasista capitalista, Reiche trata de interpretar la función de la familia en relación con la estructura de clases en nuevas condiciones. Reich se enfrentaba todavía con el capitalismo que reprimía la participación material del proletariado en el circuito económico; Reiche ahora se enfrenta con un capitalismo que se ha convertido en sociedad del bienestar —en este punto sigue el análisis de Marcuse— dando origen a un *establishment* de la mayoría (sociedad tecnológica de Marcuse) y que reemplaza la liberación humana por el vértigo de la maximización cuantitativa del consumo. En esta situación, según Reiche, el capitalismo ya no necesita a la familia como lugar de represión de la sexualidad: la convierte en un lugar donde priva un desencadenamiento sexual que reproduce a nivel sexual el mismo vértigo de intercambio que la sociedad total necesita en cuanto a los bienes de consumo. Pero este desenfreno de la sexualidad no significa que la represión sexual haya terminado. Sólo la convierte en su contrario, cumpliendo la misma función estabilizadora de la sociedad de clases. En vez de la libre espontaneidad del amor, se reemplaza la monogamia anti-sexual de la familia burguesa por la prostitución gratuita generalizada.

A partir de estos análisis de la sexualidad y de la familia nace una nueva imagen del concepto tiempo/espacio trascendental: la imagen de la libre espontaneidad del amor.

“En otras palabras, la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad” (12). “Así, la hipótesis de una civilización no represiva debe ser válida teóricamente, demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido en las condiciones de la civilización madura” (13).

Pero esta nueva imagen trascendental se une enseguida con el modelo trascendental del modo de producción y del equilibrio de la división social del trabajo.

“Por ejemplo, si el trabajo estuviera acompañado del erotismo polimorfo pregenital, tendería a llegar a ser gratificante en sí mismo, sin perder su contenido como trabajo. Y precisamente tal rectificación del erotismo polimorfo aparece como consecuencia de la conquista de la escasez y la enajenación. Las condiciones sociales alteradas crearían, por tanto, una base instintiva para la transformación del trabajo en juego” (14).

En este concepto de libertad el orden nace precisamente del placer, y no lo reprime en nombre del principio de realidad (15). Principio de realidad en esta formulación se convierte en otra designación para el fenómeno que denominamos la eficiencia abstracta que nace de la inercia de la sociedad clasista. Marcuse entonces presenta el principio del placer como el punto de partida de un orden diferente. Tiene en sí una espontaneidad hacia el orden que, dada la abundancia, no hace falta imponer.

“Lo que distingue al placer de la ciega satisfacción de la necesidad es la negativa de los instintos a agotarse en sí mismos en la satisfacción inmediata, su capacidad para construir y utilizar barreras que intensifiquen la realización” (16).

Marcuse encuentra este principio ya en Freud:

“Más aún, Freud considera la ‘extraña’ posibilidad de que ‘algo en la naturaleza del instinto sexual sea desfavorable al logro de una gratificación absoluta’. La idea es ambigua y se presta con facilidad a justificaciones ideológicas: las consecuencias desfavorables de la satisfacción inmediatamente disponible fueron que los ‘obstáculos naturales’ en el instinto, lejos de negar el placer pueden funcionar como un premio al placer separando los arcaicos tabúes y restricciones exógenas. El placer contiene un elemento de autodeterminación que es la señal del triunfo humano sobre la ciega necesidad” (17).

Es claramente un concepto de orden espontáneo, por lo tanto, idéntico a cualquier modelo de equilibrio del tiempo/espacio trascendental. Marcuse no se da cuenta de ello de manera cabal y, por lo tanto, hace una reflexión sobre la muerte como posible negación de la libertad.

“En contraste, una filosofía que no trabaja como servidora de la represión responde al hecho de la muerte con el Gran Rechazo, la negativa de Orfeo, el libertador. La muerte puede llegar a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no niega la posibilidad de una liberación final. Como las otras necesidades, se la puede hacer racional, indolora. El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí morir, en un momento que él mismo elija. Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de

la humanidad contra sus víctimas lo que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión” (18).

No se trata de discutir aquí el deseo de aliviar la suerte humana de tener que morir, sino más bien de criticar la insuficiencia del argumento en relación con la sociedad sin represión. Sociedad sin represión es orden espontáneo, por lo tanto, modelo de tiempo/espacio trascendental. Pero el tiempo/espacio trascendental excluye la casualidad, pues se basa en la concepción de una sociedad sin riesgos. Y la muerte es la presencia visible de la casualidad. Cualquier modelo de orden espontáneo o de equilibrio en el tiempo/espacio trascendental hace abstracción de la muerte. Si no lo hiciera, no sería posible un modelo de equilibrio con previsión perfecta u previsible o de adaptación instantánea. Sin duda, la muerte es el factor que expresa de modo más notable la ausencia de ese equilibrio.

El mismo Max Weber da cuenta de ello en una crítica que hace a una posición de Robert Liefmann en su artículo sobre “El sentido de la ‘no-valoración’ (*Wertfreiheit*) en las ciencias sociales”. Dice allí que en el modelo económico teórico se sustituyen los hombres vivos por intereses perennes.

“Los hombres vivos se sustituyen aquí más bien por intereses que usan ‘capitales’ en ‘empresas’ y que existen en función de estas empresas. Eso es una ficción útil para fines teóricos” (19).

Como Weber interpreta el modelo como construcción teórica arbitraria frente a una realidad no inteligible en su totalidad, no puede percibir los alcances de esta afirmación. Pero en verdad en el modelo trascendental —del cual de hecho habla— la sustitución de hombres vivos por intereses es una suposición lógicamente idéntica a la abstracción de la muerte.

Pero si el concepto de la liberación de Marcuse es trascendental, la liberación no se puede entender en los términos en que él la concibe. Nos parece que un autor como Reiche llega más allá de esta reivindicación estéril de la liberación total que frente a su no-factibilidad sólo puede desembocar en la frustración. Reiche busca la salida más bien en un cambio del punto de partida del concepto de familia. Si en la moral represiva (clasista) el punto de partida es la procreación, por lo tanto, una función social-estructural, en su concepción el punto de partida debe ser el encuentro sexual como placer que obedece en su esencia a la libertad espontánea del amor. Pero este concepto de libertad se enfrenta en la realidad con su contrario, la procreación que, como función existente de hecho contradice esta libertad original. La moral burguesa represiva interpreta la familia a partir de esta función, concluyendo en la concepción de la institución matrimonial como un contrato del cual emanan derechos mutuos y recíprocos entre los padres.

Una interpretación como la de Reiche, por lo contrario, interpretará la procreación como limitación a la libertad preliminar del amor espontáneo. Reemplaza entonces el derecho de los padres (el matrimonio como propiedad mutua de los padres) por el derecho de los niños, cuyo proceso de socialización tiene que ser asegurado (20). El grado de libertad dependerá del grado en que la sociedad misma asuma la función de socializar al niño descargando a la familia.

En este análisis se da también una dialéctica triple del mismo tipo de la que se analizó con respecto al modo de producción. La libertad del orden espontáneo se convierte en su contrario, en una institución en función de un fin y la liberación consiste en una acción sobre esta institución, que la acerque en la mayor medida posible al orden espontáneo del cual es el contrario.

Democratización en cuanto a la estructura de segundo grado y constitución de la familia a partir del amor espontáneo, que tiene sentido en sí mismo, son pues reivindicaciones paralelas de la liberación.

Podemos volver ahora a la proposición de Lévi-Strauss de fundar la ciencia social sobre la base de una teoría de la comunicación en los tres planos ya conocidos: comunicación de mensajes, de mujeres y de bienes y servicios (21). El problema clave es saber si se pueden interpretar la teoría económica, la del parentesco y la del lenguaje como teorías de la comunicación y del intercambio. Pero en este punto ya se quiebra el propósito de Lévi-Strauss. Entonces, si nuestra tesis de que la estructura trasciende a la estructura es verdadera —y la hemos argumentado suficientemente— la ciencia social no puede definirse como ciencia del intercambio o de la comunicación. Comprobamos esta tesis en cuanto a la teoría económica: el concepto de orden espontáneo trasciende la estructura del intercambio. La estructura es sólo realización invertida (en el sentido de *verkehrte Welt*) del orden espontáneo y no es inteligible sino como tal. No existe en este punto ninguna posibilidad de distinguir entre inteligibilidad analítica e inteligibilidad dialéctica. La inteligibilidad analítica de las estructuras es dialéctica; la cuestión es sólo saber si el investigador tiene conciencia de ello. Si no la tiene, vive en una conciencia falsa, lo que vale para todos los estructuralistas en conjunto. Pero eso se puede decir también a la inversa. No hay inteligibilidad dialéctica de las estructuras sociales que no sea a la vez analítica.

Este es precisamente el problema fundamental del pensamiento dialéctico en la actualidad. Sin excepción —en lo que sabemos— esta crítica puede hacerse a todos los autores que utilizan el método dialéctico en las ciencias sociales. La razón dialéctica se entiende como algo externo al pensamiento analítico; como algo superior, por supuesto, pero externo. Se entiende el razonamiento analítico como algo autosuficiente, al cual hay que añadir una ubicación dialéctica. Eso vale hasta para Sartre, cuando trata la dialéctica como razón constituyente de la razón analítica. Pero lo que hace falta comprender es que la razón analítica no es de por sí coherente. La teoría analítica es mala en cuanto tal, si no se elabora

a partir de una razón dialéctica. Estamos de acuerdo con Sartre, entonces, en llamar a la dialéctica la razón constituyente de la razón analítica, pero vamos más allá de él al insistir en que el problema de la razón dialéctica existe en el interior mismo de la razón analítica. El problema se presenta porque de hecho las teorías analíticas de la sociedad —económicas, sociológicas, etc.— conducen a contradicciones que se expresan en los términos de la razón analítica y que no son solucionables sino utilizando los términos de la razón dialéctica. Nuestro estudio de los diferentes planos del tiempo/espacio real y trascendental comprueba precisamente este hecho, al cual Sartre no puede llegar porque confunde la dialéctica trascendental con la dialéctica idealista y porque, por consiguiente, no puede concebir una dialéctica materialista de la historia como dialéctica trascendental.

“Desde luego que todo sería más fácil en una dialéctica trascendental o idealista: veríamos como el movimiento de integración por cada organismo contiene y domina sus pluralidades orgánicas, se transforma por sí mismo, en el nivel de la pluralidad social, en integración de los individuos en una totalidad orgánica. Así en relación con los organismos singulares, el grupo funcionaría como un hiperorganismo” (22).

No se ve ninguna razón para que Sartre hable en este contexto de la dialéctica trascendental. Él trata la dialéctica idealista y nada más. Pero como no desarrolla la razón dialéctica en el interior de un análisis de la razón analítica y de sus teorías, para él la dialéctica trascendental no llega a tener una faz propia. Es simplemente oscura. En el fondo también por esta razón otros pensadores dialécticos (Marcuse, Adorno) no llegan al concepto trascendental de la dialéctica. Pero por lo mismo se da el hecho curioso de que en la actualidad nadie entiende por qué Marx escribió su obra principal sobre el capital y no sobre la dialéctica. La razón es muy sencilla: Marx descubrió la dialéctica en el interior de las teorías analíticas y como solución para las contradicciones de éstas, cuya solución no le era factible a la razón analítica. En vez de seguir esta pista, el pensador dialéctico actual se dedica más bien a filosofar sobre la dialéctica.

Pero hasta cierto punto, dentro de este cuadro general, Sartre constituye una excepción. Lo que dijimos en páginas anteriores sobre Marx, lo podemos argumentar también en relación con Sartre. Marx desarrolla la razón dialéctica en el interior de la razón analítica. Al hacerlo, formula inconscientemente una dialéctica trascendental: su concepto de la sociedad capitalista como realización del equilibrio por el desequilibrio sólo es coherente si se interpreta el equilibrio en forma trascendental. En *La crítica de la razón dialéctica* de Sartre ocurre algo parecido. Si bien no desarrolla la dialéctica en el interior de la razón analítica a partir de un concepto de estructura que se trasciende a sí misma, el carácter trascendental de su concepción de la dialéctica aparece en cuanto se haga una crítica radical de su concepto de escasez. De hecho, Sartre desarrolla su concepción de estructura social como una inversión de la sociedad sin escasez,

que es una idea claramente trascendental. Pero su dialéctica —que inconscientemente es trascendental— desemboca en problemas insolubles si no se toma conciencia de su verdadero carácter.

Esta reflexión nos obliga a abandonar a Lévi-Strauss y a definir de manera distinta las ciencias sociales. En primer lugar, podemos hacer referencia a la ciencia económica, que en la visión estructuralista es la ciencia del intercambio de bienes, entendiendo las estructuras económicas —mercados, planificación, etc.— como medios para realizar el intercambio (23). En la visión dialéctica, la economía es la ciencia del trabajo social y sus formas de coordinación. La diferencia es significativa. La primera definición la adopta en general el análisis burgués; la segunda es el punto de partida del enfoque marxista. Para esta segunda corriente, la estructura de intercambio es el trabajo social “invertido”, disfrazado; éste no es transparente y se manifiesta a través de ciertos mecanismos que lo hacen presente en forma opaca. La ciencia económica no es la ciencia del intercambio de bienes, sino aquella que muestra como en la necesidad del intercambio de bienes (y, por consiguiente, de la propiedad) se realiza la coordinación del trabajo social.

Un cambio parecido tiene que ocurrir con la definición del parentesco como intercambio de mujeres. Si realmente la estructura de primer grado del parentesco tiene por detrás una estructura de segundo grado que es la totalidad social, necesariamente la teoría del parentesco debe partir de otra definición: del encuentro de los sexos, el cual se manifiesta de manera invertida en la institución del parentesco. Como se ve, con el parentesco sucede algo totalmente similar a lo que ocurre con el fenómeno económico.

En lo que respecta al problema del lenguaje, nos sentimos incompetentes para pronunciarnos. Pero de manera puramente especulativa se podría pensar que tampoco el lenguaje puede definirse como intercambio de mensajes. Al parecer el problema de la contradicción dialéctica tal como la hemos definido también existe en la lingüística. ¿El concepto de lenguaje unívoco— —como existe en la teoría de las comunicaciones— no nos indica la presencia de una contradicción dialéctica en el sentido de que un lenguaje sin equívocos entraña un concepto trascendental de comunicación directa y total, que no es reducible a ningún lenguaje existente en el tiempo/espacio real? ¿No ocurre lo mismo que en el caso del crimen perfecto: si se dan las condiciones el crimen no existe? En el caso del lenguaje: si se dieran las condiciones de un lenguaje perfecto, ¿no implicaría ello la supresión de la objetivación del pensamiento en palabras y, por lo tanto, la comunicación no mediada, directa? En cuanto a la teoría de Jakobson, según la cual la función metalingüística es una función del lenguaje común, podemos citar una frase de Lefèbvre:

“Pero ¿es posible que Jakobson quiera decir que ya el lenguaje transgrede el lenguaje, que el pensamiento lo atraviesa para ir más lejos de él, utilizándolo? Se trata entonces de una idea muy distinta de la de ‘función metalingüística’

centrada en el código. Pues el 'principio de inmanencia' se pone en tela de juicio" (24).

Si es así, debería definirse el lenguaje a partir de una reflexión social de la humanidad en común que se invierte en el lenguaje objetivado. Pero para el lenguaje valdría entonces lo dicho respecto del dinero y la producción de mercancías: sería la presencia de una enajenación. En este contexto puede ser interesante la frase del joven Marx que llama al dinero la lógica formal de la acción.

De todas maneras, se acepte o se rechace esta interpretación dialéctica del lenguaje, en los términos de Lévi-Strauss no hay posibilidad de constituir una ciencia social con rigor. Una ciencia en estos tres planos —económico, de parentesco y lingüístico— no es concebible sino con la condición de que se defina la estructura como la presencia invertida de una concepción del tiempo/espacio trascendental. Es una condición sine qua non para lograr el rigor científico, al cual se llega siempre por el hecho de que las estructuras se trascienden a sí mismas.

6. La estructura como presencia invertida del orden espontáneo

Hemos constituido hasta ahora la teoría del modo de producción en la sociedad de clases. La dominación de clase es circular. Parte de la función de coordinar el trabajo social dentro del sistema de propiedad dado, constituyéndose siempre estructuras de primero y segundo grado, las cuales se corresponden inversamente y se presentan como una realización invertida del concepto de orden espontáneo (equilibrio por el desequilibrio, igualdad por la desigualdad). Es el círculo de la reciprocidad en las líneas de la eficiencia abstracta y de la imposición ideológica. La eficiencia económica abstracta determina desde el interior todos los planos de la sociedad, funcionalizándolos hacia el crecimiento económico, sin destruir su autonomía relativa. La línea de la dominación actúa también en todos los planos de la sociedad, alternando entre dos extremos:

1) la imposición ideológica desde el interior de cada plano de la sociedad que apunta hacia la interiorización de los valores de la estructura de primer grado y la interpretación de los principios constituyentes de la estructura de segundo grado (de la dominación de clase) como parte integrante y garante de todos los otros valores de la estructura de primer grado.

2) La imposición en forma de sanción a las desviaciones (a través del poder político y utilizando la coacción jurídica) de la ideología expresada por la estructura de primer grado.

La sociedad clasista se ve amenazada y en peligro en todas estas actividades de estabilización. Defiende sin cesar una ideología que interpreta a la clase

dominante como representante del interés general, a la institución familiar correspondiente e insiste en la eficacia del sistema económico que por su propia inercia conducirá a la realización de los valores expuestos en la ideología.

Un sistema como el descrito está determinado en dos líneas:

- 1) La eficiencia abstracta de la economía orienta todos los planos de la sociedad hacia la dinámica económica (como al equilibrio por el desequilibrio).
- 2) El sistema de clases dentro del cual se efectúa esta funcionalización de la sociedad hacia la dinámica económica se interpreta como una institución cuya inercia realiza, junto con el éxito económico, los valores de igualdad a partir de los cuales se definen las reglas de la estructura de primer grado y que son los valores del orden espontáneo.

Podríamos llamar a la primera línea infraestructura y a la segunda supraestructura. En conjunto definen el modo de producción. Hemos hablado ya varias veces del modo de producción moderno: sería el que tiene una infraestructura dinámica perseguida y obtenida de manera consciente y que está acompañado, en consecuencia, por una tecnología metódica basada en las ciencias naturales. Esta dinámica consciente tiene un comienzo histórico determinado, que es a la vez el comienzo del capitalismo, y es la época que se desarrolla durante la Reforma, el renacimiento y la filosofía del iluminismo y que culmina en la revolución industrial.

En cuanto al concepto de modo de producción, podemos sostener entonces una determinación económica en última instancia en dos sentidos precisos:

- 1) La determinación en última instancia que ejerce la infraestructura sobre la supraestructura. La sociedad que no logra la eficiencia abstracta entra en una contradicción que conduce necesariamente al cambio de su supraestructura.
- 2) Todo el sistema es una inversión del orden espontáneo o del modelo de equilibrio en el tiempo/espacio trascendental. Definiendo la ciencia económica como ciencia de la coordinación del trabajo social y entendiendo por trabajo el proceso de asimilación y transformación de la naturaleza en función de las necesidades del hombre, el concepto de orden espontáneo es un concepto esencialmente económico: es el concepto de un trabajo no enajenado, lo que implica la desaparición de cualquier tipo de enajenación.

Aquí aparece una posible contradicción entre la eficiencia abstracta y los valores del orden espontáneo. La primera contradicción se hace más visible en la actualidad en los países subdesarrollados, donde una superestructura capitalista parece incapaz de lograr y consolidar esta eficiencia, lo cual provoca una tendencia a la revolución socialista. La segunda contradicción es más propia del mundo desarrollado, donde se presenta de manera más aguda el problema de la relación entre eficiencia abstracta y liberación humana. Pero las dos

contradicciones no deben separarse de modo abstracto. Se imbrican y sólo un concepto de determinación en última instancia económica que comprenda los dos sentidos mencionados puede servir para elaborar una dialéctica de la historia que interprete la dialéctica desde el interior de la ciencia analítica. Pero para ser científica, debe ser una dialéctica trascendental.

Antes de tratar algunos problemas específicos de la dialéctica de la historia, tenemos que aclarar un poco más nuestro concepto de modo de producción. Por una parte, es claro que este concepto no es sino la interpretación de los modos de producción modernos a partir de su estructura de segundo grado. No vale automáticamente para las sociedades precapitalistas. Si bien contiene los conceptos necesarios para interpretarlas de manera adecuada, tal interpretación exige abordar cuestiones adicionales, por lo cual haremos más adelante el análisis de esas sociedades. Por otra parte, nuestra concepción se presenta muy distinta del concepto marxista tradicional que expresa la última instancia económica a partir del influjo de las Fuerzas Productivas en las relaciones sociales de producción (que son reducidas al sistema de propiedad), el Estado, el sistema ideológico. Se trata de distintos planos de la sociedad que se conciben como si fuesen superpuestos. Tradicionalmente, la infraestructura se trata de forma equiparable con el conjunto de Fuerzas Productivas, mientras que la supraestructura abarca todo el resto (Estado, Ideología, etc.).

Nuestro esquema aparece como un corte transversal en el esquema tradicional de los distintos planos superpuestos de la sociedad. La infraestructura pasa a ser un principio de eficiencia abstracta que atraviesa todos esos planos, funcionalizándolos hacia el crecimiento cuantitativo del sector económico; y la supraestructura, un principio de legitimación del poder de la clase dominante que atraviesa también todos los planos de la sociedad, ubicando en su interior el respeto a la legitimidad de la estructura de clases. Estas dos líneas de funcionalización —atravesando todos los planos de la sociedad— se vinculan entre sí por una orientación de la segunda línea —la de la legitimación de clase— hacia la última instancia económica en su doble aspecto: la eficiencia abstracta de crecimiento de las fuerzas productivas y el concepto trascendental de equilibrio, que en la tradición se denomina regulación comunista de la producción y que equivale al concepto de orden espontáneo.

Pero, si bien el uso de las palabras infraestructura y supraestructura es distinto, los dos esquemas son equivalentes y uno se puede transformar en otro sin que cambie de sentido. Por lo tanto, es necesario justificar el cambio de enfoque. Esta justificación no puede hacerse sino por argumentos de conveniencia y no por una necesidad de principio. El esquema tradicional se presta con demasiada facilidad a interpretaciones mecanicistas que causan confusiones continuas en la concepción de la dialéctica histórica. El mecanicismo concibe los distintos planos de la sociedad a partir de las fuerzas productivas como si fuesen simples reflejos de la base, y el conjunto de la estructura como reflejo de una técnica de producción externa a la dinámica de la propia sociedad. La dinámica de las

fuerzas productivas, entonces, no se entiende como un producto del conjunto de la sociedad, sino como un factor externo que construye y determina a la sociedad. En nuestra definición es más fácil evitar este mecanicismo. El conjunto de la sociedad produce la dinámica de las fuerzas productivas. La funcionalización hacia la eficiencia abstracta de la economía es la valorización de la contribución que todos esos planos hacen. La superestructura, por su parte, es el condicionamiento de esta funcionalización por una cierta estructura de clases que se expresa en la institucionalización en todos los planos de la sociedad de un sistema de valores correspondiente a la clase dominante. A esta se la sigue definiendo a partir del sistema de propiedad, entendiéndolo, por supuesto, no en sentido jurídico sino como legitimación del poder de coordinación de la división social del trabajo.

Una desventaja adicional del esquema tradicional es que dificulta el análisis de la estructura como inversión (ausencia-presencia) del orden espontáneo y, por consiguiente, el estudio de los procesos de mistificación y del fetichismo de las estructuras.

Pero donde mejor se expresa la ventaja de esta definición del modo de producción es en el plano de la formulación de la lucha de clases. Si bien todo el modo de producción es un conjunto que se unifica mediante conflictos, la lucha de clases expresa un tipo determinado de conflicto que necesariamente llega a ser el conflicto básico de la sociedad. Es el enfrentamiento entre clase dominante y clase dominada que sigue las dos líneas de la determinación en última instancia por la economía: la eficiencia y no eficiencia de la economía que delimitan el marco de participación económica que puede dar la clase dominante y la no coincidencia de los valores del orden espontáneo con una eficiencia abstracta e inerte, que desemboca en la lucha por la liberación. En la misma lucha de clases, entonces, juega una última instancia económica, pero la lucha se realiza en todos los planos sectoriales de la sociedad. La preocupación de la clase dominante en esta lucha es la continua transformación de las aspiraciones revolucionarias en reivindicaciones de participación económica reformista sabiendo siempre que el marco de la eficiencia económica desempeña un papel de última instancia. Por el lado de las clases dominadas, el carácter de la lucha de clases depende por completo del grado de madurez de su conciencia de clase en relación con el problema de la liberación. Si acepta la eficiencia abstracta del sistema como criterio para definir su conciencia de clase, pierde automáticamente su solidaridad. Y la necesidad de la clase dominante de preocuparse de la eficiencia es en sí limitada: necesita un grado de eficiencia que otorgue la base material del manejo reformista de las mayorías dominadas de los centros más organizados de esa clase. Sólo la toma de conciencia de la necesidad de la liberación puede llevar a la clase dominada hacia una postura revolucionaria. Si bien la última instancia de la lucha de clases es económica, la primera es ideológica: toma de conciencia de la liberación en relación con la estructura de segundo grado de la sociedad (la estructura de clases). Pero esta lucha de clases, por su parte, se lleva a cabo en todos los planos de la sociedad,

enfrentándose siempre con el esfuerzo de estabilizar las estructuras de clases vigentes. Pero la necesidad de entablar la lucha de clases en todos los planos de la sociedad, eligiendo el más apropiado según la situación histórica, se da para los dos tipos de conciencia de clases:

- 1) para la conciencia reformista;
- 2) para la conciencia de liberación.

Hablamos intencionalmente de conciencia de liberación para evitar la confusión con la idea mecanicista de la revolución que cree poder desencadenarla a partir de la toma de conciencia de la ineficiencia de un cierto modo de producción. Pero las revoluciones no nacen de una manera mecánica; exigen un alto grado de mística para poder luchar por la liberación.

7. El estructuralismo marxista

Todavía nos hace falta aclarar otro problema. Para el lector es evidente que nuestra definición de modo de producción parte de conceptos elaborados por Althusser y Nicos Poulantzas (25). Lo que hicimos, en el fondo, fue reelaborarlos a partir de una concepción dialéctica de la estructura, en la cual ésta se trasciende a sí misma. Necesitamos, entonces, insistir en las diferencias conceptuales entre nuestra posición y la del estructuralismo marxista.

Nos referiremos sobre todo a algunas definiciones de Althusser sobre la determinación económica en última instancia. El efectúa el corte transversal a través del esquema marxista tradicional que divide a la sociedad en distintos planos, dándole el nombre de sobredeterminación. Veamos como entiende Althusser este análisis:

“Las ‘relaciones de producción’ no son un simple fenómeno de las fuerzas de producción: son al mismo tiempo su condición de existencia; la supraestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es a la vez su condición de existencia. Esto resulta del principio mismo enunciado anteriormente por Marx: que en ninguna parte existe una producción sin sociedad, es decir, sin relaciones sociales; que la unidad, más allá de la cual es imposible remontarse, es la de un todo en el que, si bien las relaciones de producción tienen por condición de existencia la producción misma la producción a su vez tiene por condición de existencia su forma: las relaciones de producción. Aquí es importante comprender bien que este mutuo condicionamiento de existencia de las ‘contradicciones’ no anula la estructura dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso la determinación en última instancia de la economía). Este condicionamiento, en su aparente circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy por lo contrario, la manifestación de esta estructura dominante es la que, dentro mismo de la realidad que condiciona la existencia

de cada contradicción, constituye la unidad del todo. Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente, a través del concepto de 'sobredeterminación'" (26).

Esta larga cita era necesaria para comprender la concepción de Althusser: la sociedad como unidad existente gracias a la sobredeterminación de todas las contradicciones por una estructura dominante. A diferencia de nuestro análisis, para Althusser esta sobredeterminación no nace de ningún sector de la sociedad en particular. Mantiene la tesis de la determinación económica en última instancia, pero rechaza la ubicación de esta última instancia en la economía misma; la ubica más bien en una interpretación en términos muy generales de la sociedad como práctica de transformación de la naturaleza en productos útiles.

"Esta unidad compleja de la práctica social está estructurada, veremos de qué manera, de tal modo que la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinadas" (27).

Althusser toma esta posición para evitar y superar un mecanicismo en la interpretación de las relaciones entre la economía y las otras partes de la sociedad. En el esquema de fuerzas de producción, relaciones de producción, etc., y en las definiciones de supra e infraestructura consiguientes, hay un peligro de caer en el mecanicismo. Para evitarlo hacía falta insistir en que tanto en la economía como en los otros planos está presente el todo de la sociedad. Pero Althusser no insiste lo suficiente en que esta presencia del todo en cada plano de la sociedad es específica. Sólo si comprendemos este hecho podremos distinguir los diversos planos. Por no hacer aquí hincapié en ello la determinación económica en última instancia se ejerce, según Althusser, "justamente en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política y la teoría, etc." (28).

Así la última instancia económica pierde su lugar concreto, y resulta totalmente imposible expresar el concepto althusseriano de última instancia con los términos del esquema tradicional.

Según lo entendemos nosotros, la especificidad de la economía consiste en la eficiencia abstracta en la producción de bienes materiales y constituye un sector o un plano específico de la sociedad. Pero, como todo está en todo, esta especificidad de la economía vuelve a aparecer en los otros planos de la sociedad como orientación en última instancia de sus actuaciones propias hacia la especificidad que define la economía como sector. Por ejemplo, la

especificidad del sistema educacional es la educación, pero en última instancia está presente en ella la economía y, por lo tanto, la educación tiende hacia la eficiencia económica expresada cuantitativamente en bienes materiales. Esta determinación principal no cambia y no sufre permutaciones. Pero en el curso de la determinación en última instancia se producen contradicciones que pueden surgir en cualquier plano de la sociedad. La contradicción principal podría estar en un momento dado en el plano de la conciencia cultural que puede ser incompatible con cierta eficiencia del sector económico.

En este caso, la revolución cultural sería la condición principal para que la economía moderna pudiera funcionar. La transformación cultural sería el lugar donde aparecería la determinación económica en última instancia. Pero esta determinación siempre tiene un lugar específico e invariable en la sociedad. Lo mismo vale para el problema de las clases. La contradicción de clase está presente en todo, pero a pesar de ello tiene una especificidad definida por la coordinación del trabajo social en el sector propiamente económico: la propiedad de los medios de producción como legitimación del poder de la clase dominante. Vuelve a surgir en todos los planos de la sociedad, pero es también una especificidad que no cambia su lugar, aunque las contradicciones principales para la imposición del poder de clase varían entre los diferentes planos de la sociedad. Por su parte, sobre esta forma específica de la clase dominante rige otra vez el principio de la determinación económica en última instancia. Significa que la base material del poder de la clase dominante parte del cumplimiento de su función económica específica. Althusser no entra en el problema mismo de las clases; lo hace Nicos Poulantzas siguiendo las concepciones generales de Althusser. Pero, así como Althusser no logra vincular la determinación económica en última instancia con un sector específico de la sociedad, Poulantzas, por su parte, no consigue dar un lugar propio a la clase dominante. Al renunciar a esta vinculación con sectores específicos, el corte transversal del esquema clásico resulta ser una tesis ambigua. Se trata de un todo que está en todo. En realidad, no está en nada.

Todo ello hace necesaria una breve discusión del concepto de sistema de “fuerzas productivas” que Poulantzas usa y que explica, según creemos, su enfoque del problema de las clases. Esta concepción sigue de cerca a Althusser, pero preferimos discutirla a partir de Poulantzas.

El concepto de sistema de fuerzas productivas nos parece confuso y extremadamente mecanicista. De hecho, queriendo superar el mecanicismo tradicional, cae en otra forma de mecanicismo. Poulantzas no logra definir el sistema de fuerzas productivas en su especificidad propia, en su autonomía relativa y en su eficacia propia, como lo reivindica para todos los otros niveles de la estructura global. En vez de eso menciona algunas fuerzas productivas aisladas e introduce una definición del sistema de fuerzas productivas que las sustituye por las relaciones sociales de producción. Poulantzas llega a este resultado a partir de una cita de Marx:

“Sean cuales fueren las formas sociales de producción, serán siempre sus factores los trabajadores, los medios de producción y los no trabajadores. Pero los unos y los otros no lo serán más que en un estado virtual mientras permanezcan separados. Es la manera especial de operar de esta combinación que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social” (29).

Esta cita es clave para Poulantzas, porque basa en ella su propia posición frente a la formulación del concepto de sistema de fuerzas productivas. Pero él no la ubica realmente en el contexto al cual pertenece. Esta escrita con referencia expresa al análisis del primer tomo de *El Capital* (30), y por lo tanto se la debe interpretar tomando en cuenta ese hecho. No haciendo eso, Poulantzas llega a las siguientes formulaciones:

“Estos elementos invariables de lo económico en general son los siguientes: 1) el trabajador —productor directo—, es decir, la fuerza de trabajo; 2) los medios de producción, es decir, el objeto y los medios de trabajo; 3) el no trabajador que se apropia de la plusvalía, es decir, del producto”.

“La combinación específica de estos elementos, que constituyen lo económico, en un modo de producción dado, está compuesta por una doble relación de estos elementos:”

“1) Una relación de apropiación real (que a veces Marx designó como ‘posesión’): se aplica a la relación entre el trabajador y los medios de producción, es decir, al proceso de trabajo, al sistema de fuerzas productivas”;

“2) Una relación de propiedad: distinta de la primera, pues hace intervenir al no trabajador como propietario sea de los medios de producción, sea de la fuerza de trabajo, sea de los dos, y así del producto. Se trata aquí de la relación que define las relaciones de producción propiamente dichas” (31).

Poulantzas habla por una parte de lo económico, constituido por los elementos invariables, y por otra, del sistema de fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Lo económico está reducido a un mecanicismo puro, y lo que Poulantzas llama sistema de fuerzas productivas (la apropiación real) es simplemente un aspecto del sistema de propiedad y, por tanto, de las relaciones sociales de producción. Cualquier sistema de propiedad tiene siempre este doble aspecto: 1) una función de coordinación de la división social del trabajo que se institucionaliza en lo que Poulantzas denomina apropiación real o sistema de fuerzas de producción, y 2) una relación de apropiación que parte del cumplimiento de la función de coordinación.

Para aclarar el concepto de Marx acerca de las fuerzas productivas hay que recurrir a los análisis del primer tomo de *El Capital*. Allí desarrolla este concepto en los acápites referentes a la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa. Mientras

el análisis de Poulantzas podría encajar en el desarrollo del proceso de trabajo tratado en la parte sobre la plusvalía absoluta, Marx usa este concepto sólo para el análisis de la plusvalía absoluta y lo transforma y supera después en la parte sobre la plusvalía relativa. No habla más de los elementos invariables del proceso de trabajo, sino más bien del sistema de división social del trabajo y desarrolla toda una teoría sobre ella. Mientras el análisis de la plusvalía absoluta es estático, el de la relativa necesariamente es dinámico y, por lo tanto, concibe las fuerzas productivas como un sistema con su eficacia propia, su autonomía relativa y especificidad inherente. La división capitalista del trabajo es sólo un caso particular de este sistema de fuerzas productivas:

“Mientras la división del trabajo en el conjunto de una sociedad —sea mediada o no por el intercambio de mercancías— pertenece a las más diversas formaciones económicas de la sociedad, la división del trabajo del tipo de la manufactura es una creación específica del modo de producción capitalista” (32).

Y cuando Marx combina el análisis de la plusvalía absoluta y relativa, aclara definitivamente el concepto de sistema de fuerzas productivas, como sistema de la división social del trabajo:

“El producto se convierte en suma de un producto inmediato del productor individual en un producto social común de un trabajador total, es decir de un personal de trabajo combinado cuyos miembros se encuentran más o menos cerca del manejo del objeto de trabajo. Por lo tanto, con el carácter cooperativo del proceso de trabajo mismo se amplía necesariamente el concepto del trabajo productivo y de su agente, el trabajador productivo. Para trabajar de manera productiva ya no hace falta participar directamente en el trabajo; basta con ser el órgano del trabajador total y de realizar una de sus subfunciones. La definición anterior original del trabajo productivo, derivada directamente de la naturaleza de la producción material, siempre sigue siendo verdadera para el trabajador total visto como totalidad. Pero ya no vale para cada uno de sus miembros tomado de modo particular”. (33).

En todas estas citas se nota la concepción del trabajo humano fundada en el concepto de la sociedad como trabajador total. Ya no existen los elementos invariables de la producción económica que Poulantzas llama lo económico y que Marx considera sólo en el capítulo anterior a la discusión de la plusvalía relativa. A partir de este capítulo el concepto de fuerzas productivas se vuelve sinónimo del concepto de división social del trabajo, que no es sino otra forma de designar la economía como trabajador total. La historia de las fuerzas productivas, por lo tanto, es sencillamente la historia de este trabajador total o del sistema de la división social del trabajo.

Habría que preguntar por qué Poulantzas no llega a concebir el sistema de fuerzas productivas como un sistema de división social del trabajo. Sabemos ya

las consecuencias de esta negligencia: 1) lo económico se entiende de manera mecanicista a partir de algunas invariantes económicas dispersas que acompañan la historia humana, como la Luna acompaña a la Tierra; 2) como siempre el mecanicismo economicista va unido a algún tipo de idealismo, en el caso de Poulantzas se trata de un idealismo de las estructuras.

Pero ¿por qué ocurre eso? En nuestra opinión la base de esta mala interpretación de Marx se encuentra en la negativa de los estructuralistas marxistas a desarrollar la teoría marxista hacia una dialéctica trascendental. El concepto del trabajador total o de la división social del trabajo como base de la sociedad va necesariamente en ese sentido. El mismo Marx nunca se dio cuenta de esta consecuencia de su pensamiento. Pero una verdadera reinterpretación de Marx no puede sino llegar a esta conclusión. Por esta razón consideramos tan importante su concepto de división social del trabajo a priori y a posteriori, que aparece en el capítulo central de la parte sobre la producción de la plusvalía relativa de *El Capital*, en el primer tomo, con el título: “La división del trabajo al interior de la manufactura y la división del trabajo en el interior de la sociedad”. Siguiendo esta concepción, la coordinación del trabajo a posteriori es la base material de toda la estructura y el medio a través del cual se impone la economía en última instancia a la sociedad. Eso no tiene nada que ver con la sobredeterminación. Si bien un sistema de división del trabajo social puede existir sólo en medio de la estructura y, por lo tanto, suponiendo la existencia de los otros niveles de la estructura, el carácter a posteriori de la coordinación de esa división determina unilateralmente la existencia de estos otros niveles de la estructura, su orientación y la existencia de la estructura global.

La razón fundamental de esta falla parece ser la negativa del estructuralismo marxista a desarrollar la dialéctica desde el interior de la razón analítica y, en consecuencia, el rechazo a interpretar la estructura como una estructura que se trasciende a sí misma. Plantear la determinación económica en los términos específicos desarrollados en este trabajo lleva automáticamente al análisis de la relación entre eficiencia abstracta y liberación humana usando los conceptos de fetichismo de las estructuras, enajenación, negatividad, etc. Los conceptos de este tipo obligan al científico a colocarse más allá de la estructura, lo cual, según Althusser, rompe el marco de la ciencia y lleva a adoptar posturas que Marx ya había superado. Sin entrar de nuevo en la discusión de las muchas veces que Althusser interpreta mal a Marx, veamos en qué términos él niega un concepto trascendental.

“Sólo una concepción ideológica del mundo puede imaginar sociedades sin ideologías y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia. Esta utopía se encuentra, por ejemplo, en el origen de la idea de que la moral ideológica, en su esencia, podría ser reemplazada por la ciencia o llegar a ser totalmente científica; o la religión disipada por la ciencia, la que

tomaría en cierto modo un lugar; que el arte podría confundirse con el conocimiento o llegar a ser “vida cotidiana”, etc. (34).

Esta es la negación de cualquier concepto trascendental por considerarlo como fruto de una ideología. Sin embargo, Althusser no toma en cuenta ni percibe el hecho de que la ciencia social use sin cesar conceptos trascendentales. Y cuando tal fenómeno aparece en la economía burguesa, lo trata sin más como algo ideológico.

“Es necesario reconocer que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política burguesa. Y ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente —trátase de Hobbes en la composición de los *conatus*; de Locke y de Rousseau en la generación de la voluntad general; de Helvetio o de Holbach en la producción del interés general; de Smith y de Ricardo en los comportamientos de atomismos; del enfrentamiento de estas famosas voluntades individuales que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, si no un punto de partida para una representación de la realidad, para un mito a fundar (eternamente) en la naturaleza (es decir, eternamente) los objetivos de la burguesía? Si Marx criticó tan bien en esta premisa explícita el mito del *homo economicus*, ¿cómo pudo Engels tan ingenuamente hacerlo suyo? (35).

Esta supuesta contradicción entre Marx y Engels simplemente no existe. Lo que Marx criticaba en la economía política burguesa era la vinculación de las categorías de “individuo” y “propietario”, pero nunca criticó el planteo del problema económico en el plano de las reciprocidades individuales. Marx es iluminista en toda su metodología y critica el concepto iluminista precisamente en nombre de ese mismo concepto. Interpretar la sociedad a partir de reciprocidades individuales sigue siendo el punto de partida de Marx. Marx comprueba que un concepto de tal tipo trasciende la misma sociedad capitalista. No dándose cuenta de esto, Althusser no percibe que Marx basa toda su argumentación de *El Capital* en eso. Ello sale a luz en su concepción de la sociedad capitalista como una estructura que realiza su equilibrio por el desequilibrio. Pero este equilibrio que se realiza por el desequilibrio es precisamente el modelo de las reciprocidades individuales. Marx explica —y precisamente en *El Capital*— la estructura capitalista como una presencia invertida de este equilibrio. Pero Althusser dice lo contrario.

“No existe más, por lo tanto (en ninguna forma) la unidad simple originaria, sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada” (36).

Por lo tanto, en Marx desaparecen

“...las categorías que acuñan el tema de la unidad simple originaria, es decir la ‘escisión’ de lo Uno, la enajenación, la abstracción (en su sentido hegeliano) que une los contrarios, la negación de la negación, la *Aufhebung*”, etc. (37).

Pero la concepción del equilibrio por el desequilibrio es precisamente la reformulación de la negación de la negación. Y, ¿cómo se puede negar que esté presente en todos los análisis de *El Capital*? Su fenómeno es precisamente la mercancía y el dinero, presencia estructural de la negatividad. Pero Althusser afirma:

“...el principio motor del desarrollo no puede reducirse al desarrollo de la idea en su propia enajenación. Negatividad y enajenación son, por lo tanto, dos conceptos ideológicos que no pueden designar, para el marxismo, sino su propio contenido ideológico” (38).

No entiendo que en Marx la estructura trasciende a la estructura insiste en

“...una inadecuación entre el concepto de hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales” (39).

Por lo tanto,

“...el conocimiento del conjunto de relaciones sociales no es posible más que con la condición de prescindir por completo de los servicios teóricos del concepto de hombre”.

Pero el hecho de que Marx renuncie al concepto de hombre no significa nada más que la constitución de un humanismo nuevo de índole no filosófica. Su definición del hombre como conjunto de relaciones sociales está totalmente mal interpretada por Althusser. En Marx las relaciones sociales se presentan desdobladas en una estructura que se trasciende a sí misma. En cambio, Althusser lo entiende en términos de un positivismo unidimensional que separa de manera abstracta estructuras y valores, humanismo y ciencia, etc. Así se explica su curiosa tesis del antihumanismo o a-humanismo de Marx.

“Sólo esto era lo que yo quería decir al mostrar que el humanismo real o socialista puede ser objeto de un reconocimiento o de un equívoco, según el status que se le asigne en relación con la teoría: que puede servir de consigna práctica, ideológica, en la misma medida en que esté adaptado a su función y que no se lo confunda con una función totalmente diferente, que no puede de ninguna manera hacer suyos los atributos de un concepto teórico” (40).

El gran descubrimiento de Marx es, al contrario, que se puede constituir un humanismo prescindiendo del concepto filosófico de hombre. Así se logra superar el antiguo dualismo tierra-cielo que Althusser ahora resucita en su dualismo estructura-ideología. Como Althusser niega la validez teórica del concepto trascendental, tiene también que negar consecuentemente su factibilidad.

“Y para no evitar el problema más candente, el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología, trátase de moral, de arte o de ‘representación del mundo’... no puede concebirse que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes” (41).

Repite eso en otros términos diciendo:

“...jamás la dialéctica económica juega al ‘estado puro’. Jamás se ve en la historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” (42).

Althusser renuncia aquí al concepto total del comunismo. Esta tesis parece ser semejante a la nuestra de la no factibilidad trascendental. Pero hay una diferencia profunda. Althusser expresa esta no factibilidad como inherente a la esencia del hombre. Hace una profecía negativa, un juicio totalmente ilegítimo en el plano en el cual argumenta. Nosotros hablamos más bien de una no factibilidad trascendental en el sentido de que cualquier sociedad tiene que constituirse a partir de este juicio de no factibilidad si no quiere caer en la ideología falsa. Esto significa: en cuanto sea necesario institucionalizar la sociedad esta misma necesidad indica la no factibilidad del concepto trascendental. Pero no es un juicio sobre la esencia humana en el sentido de que la factibilidad trascendental nunca se dará. Sería un juicio ilegítimo. En estos mismos términos Althusser habla de la opacidad estructural que existirá siempre y de modo inevitable. Olvida añadir que la opacidad es precisamente el *constituens* de la estructura. Pero como no puede pensar en forma dialéctica, no se da cuenta de que una estructura no opaca o transparente sería precisamente la desaparición de la estructura, lo que nos llevaría a un concepto trascendental. Decir entonces que la estructura es opaca es lo mismo que decir que es la inversión de un concepto trascendental que trasciende la estructura. Althusser expresa entonces lo factible en los siguientes términos:

“El mundo al que se compromete la Unión Soviética es un mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación, un mundo que abre a los soviéticos el espacio infinito del progreso...” (43).

Althusser, consecuentemente, cae en la mediocridad de la ideología tecnócrata y sustituye el humanismo científico real de Marx por la infinitud vertiginosa del espacio del progreso ilimitado. Es la mala infinitud que ya denunció Hegel. Es la renuncia a la elaboración y la entrega del destino humano a la inercia de una estructura socialista en marcha. Es el fetichismo de los tecnócratas de la

burocracia socialista. El a-humanismo teórico de Althusser se convierte entonces en un antihumanismo práctico: la inercia de las estructuras (44).

Esto nos permite referirnos brevemente al denominado “redescubrimiento de Marx” por Althusser. Estamos de acuerdo en que Althusser llamó la atención sobre un problema que en la tradición marxista no se había discutido a fondo: la relación entre el joven Marx filósofo y el Marx maduro científico. En la reflexión de Marx ocurre un cambio y precisamente en este cambio hay que buscar la grandeza de su pensamiento. En vez de ver solucionados los problemas filosóficos del Marx joven en las reflexiones científicas de su madurez —lo que implica un cambio radical del planteo de los problemas sin perder su esencia— Althusser establece una separación radical entre ambos momentos. Pero lo curioso de este corte es que al final ninguna obra de Marx resulta ser auténticamente marxista. *El Capital* no lo es, como nos comunica Althusser en *La teoría como arma de la revolución*. Marx no escribió ninguna obra marxista, nos dice, y tenemos que deducir que las primeras obras enteramente marxistas son las de Althusser. Eso rebasa toda sensatez en el juicio histórico. Si Althusser tiene discrepancias con Marx que lo diga; es lícito tenerlas. Pero que no juzgue si Marx es auténtico o no lo es. Marx es uno sólo en su propio desarrollo. Que después el pensamiento vaya más allá de lo expresado por Marx es normal. No esperamos revelaciones. Pero que nadie se erija en juez de la autenticidad. Así se va a terminar en una nueva escolástica casuística. Marx es el mismo y tiene el derecho de que se lo respete hasta en sus errores y contradicciones.

8. Las raíces de la institucionalización: negatividad y escasez

Entremos brevemente en la discusión de las raíces de las estructuras. El estructuralismo no se plantea la pregunta sobre la causa de las estructuras pues le parece análoga a la preocupación de una filosofía, hoy superada, por encontrar las raíces causales del mundo.

Pero la interrogación por las raíces causales de las estructuras es inevitable en cuanto surgen conceptos que se ubican en el plano del tiempo/espacio trascendental. En relación con estos conceptos —que salen de la conceptualización de los modelos de la acción— hace falta establecer un juicio sobre las raíces de las estructuras como condición previa para una orientación consciente de la acción. Frente al modelo del tiempo/espacio trascendental —el orden espontáneo— se definen las características de la acción, sus ideologías y sus mitos. Todos ellos salen del juicio sobre el tiempo/espacio real en relación con el tiempo/espacio trascendental.

La respuesta de Althusser al respecto no es satisfactoria. Para él, el modelo del tiempo/espacio trascendental es pura ideología y no ciencia y afirma sin más, como una profecía negativa, su no factibilidad. Pero hemos visto que las

ideologías interpretan la relación entre los distintos planos del tiempo/espacio, de otra manera. De hecho, existen dos posiciones sobre este punto:

l) La que considera la relación entre los dos modelos como un continuo. Esta argumentación se analizó anteriormente cuando tratamos la concepción de la institución-herramienta. Si bien en estas concepciones ideológicas hay también una conciencia de no factibilidad, la institución se entiende como un acercamiento gradual al concepto del tiempo/espacio trascendental. Acercamiento que se debe a la inercia del sistema institucional o de la estructura. Vimos las dos formas de esta concepción: a) la estructural-funcionalista, que ubica la institución en un *continuum* entre institucionalización y anomia total; b) la ideología tecnócrata, que concibe la dinámica técnico-económica proyectada al infinito como el acercamiento hacia el modelo del tiempo/espacio trascendental. Ambas concepciones son profundamente fetichistas y mistificadoras por conectar directamente y de manera unidimensional la esencia de la sociedad con la inercia del sistema institucional. La libertad humana se define por la institución y la estructura se identifica con la conformidad. Los valores fuera de estos contextos se denuncian como irracionales: simplemente se los puede mantener, tolerar o suprimir según la conveniencia del sistema y su necesidad de manipulación.

En la sociología estructural-funcionalista la conceptualización de la institución utiliza una argumentación bastante común. Trata a la institución como paradigma de la situación de pequeños grupos humanos. La espontaneidad de la producción de valores y del control social observable en la actuación de los pequeños grupos, se ve como equivalente a la institución, a pesar de que esta es algo exterior a los individuos y ejerce ese control mediante sanciones coercitivas. En esta concepción la diferencia es puramente cuantitativa. Cuando los grupos humanos son numerosos necesitan de la institucionalización como herramienta para hacer posible la convivencia humana, y la espontaneidad de los grupos pequeños debe ser apoyada por la institución exterior coercitiva (45). Esta argumentación es típica de la sociología estructural-funcionalista y también de muchos sociólogos que no se adhieren explícitamente a esa corriente. Se encuentra explicitada en la sociología burguesa, pero se puede suponer que las sociedades socialistas que identifican la libertad humana con la inercia de la dinámica del proceso técnico-económico, usan racionalizaciones parecidas para justificar la necesidad de las instituciones. Pero ello no aparece con claridad en las teorías marxistas de la sociedad, porque en ese contexto la ideología tecnócrata —aunque sea en forma mistificada y fetichista— mantiene siempre algún concepto de la institución como producto de la negatividad. Se sobrepasa siempre el tratamiento de la institución como paradigma de la espontaneidad de los grupos pequeños.

2) Si se acepta nuestra tesis de que la estructura es una inversión del concepto trascendental de orden espontáneo, lógicamente habrá que argumentar que entre orden espontáneo y orden institucional existe una diferencia cualitativa,

que se expresa por el término *inversión* y que sale a luz en la teoría de las clases. La institucionalidad y la estructura correspondientes están impregnadas entonces por la negatividad y se encuentran en relación dialéctica —y no en un *continuum*— con el orden espontáneo.

En el plano del análisis dialéctico, Sartre se ha preocupado más decidida y claramente de la explicación de las raíces causales de la inversión dialéctica del mundo social. Él ve la causa del fenómeno en la escasez que en última instancia es económica pero que impregna la sociedad en todas sus expresiones. Sartre contrapone las relaciones caracterizadas por la escasez con aquellas propias de la reciprocidad pura:

“En la reciprocidad pura, el otro que no soy yo es también el mismo. En la reciprocidad modificada por la rareza, nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto que este mismo hombre aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte)” (46).

Con gran claridad expresa el problema de la relación entre orden espontáneo y estructura en los siguientes términos:

“Puede decirse que queda por explicar cómo la materia como rareza puede unir a los hombres en un campo práctico común, si las libres relaciones humanas, tomadas fuera de la presión económica, se reducen a constelaciones de reciprocidad. Dicho de otra manera, ya que el poder totalizador proviene de la praxis, ¿cómo gobierna la materia a las acciones totalizadoras por la rareza de manera que les haga operar la totalización de todas las totalizaciones individuales?” (47).

La diferencia entre esta posición y la adoptada por el estructural-funcionalismo es clara. Sartre afirma que las “libres relaciones humanas tomadas fuera de la presión económica se reducen a constelaciones de reciprocidad”. Pero la sociología estructural-funcionalista sostiene precisamente lo contrario: que las libres relaciones humanas se reducen a constelaciones de reciprocidad, interpretando la estructura como producto del tamaño de la sociedad dentro de la cual se da la reciprocidad. Si seguimos la argumentación de Sartre, esta concepción estructural-funcionalista de las relaciones humanas las considera haciendo abstracción de la presión económica. Es precisamente lo mismo que comprobamos en nuestro análisis. Esta sociología o simplemente no toma en cuenta el fenómeno económico o lo trata —como vimos en la definición de poder económico de Parsons— en el contexto del modelo de la competencia perfecta que se ubica en el tiempo/espacio trascendental. Si no fuera así, tendría que abordar el problema de las estructuras en el plano de la presión económica y llegar de manera lógica a la formulación de una teoría de las clases dejando de ser lo que es.

Pero, por otra parte, no nos podemos contentar simplemente con la interpretación sartriana del fenómeno. Por ello, será necesario un análisis más detenido del concepto de escasez, que sirve a Sartre para interpretar la inversión de la sociedad y de la negatividad vinculada con ella. Sartre desarrolla su idea de la sociedad impregnada por la escasez a partir de una concepción de la sociedad sin escasez (y, por lo tanto, sin negatividad). No desarrolla este último punto tal como lo hace con la espontaneidad individual de “las libres relaciones humanas tomadas fuera de la presión económica”, es decir, en forma de una simple síntesis de esta abstracción económica, sino desarrollando la idea del trabajo no impregnado por la escasez.

“Sin la rareza, se puede concebir perfectamente una praxis dialéctica y hasta el trabajo: en efecto, nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen inagotables y que a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra” (48).

Por lo tanto, la relación de escasez es contingente.

“Por nuestra parte, la contingencia de la relación rareza no nos molesta. Claro que, lógicamente, es posible concebir para otros organismos y en otros planetas una relación con el medio que no se deba a la rareza (aunque seamos un tanto incapaces de imaginar lo que podría ser) y que, aceptada la hipótesis de que otros planetas están habitados, la coyuntura más verosímil es que el ser vivo sufre por la rareza tanto allí como aquí” (49).

Aquí Sartre afirma que se puede concebir una relación con el medio que no se deba a la rareza y, por otra parte, dice que ello es inverosímil. Al mismo hecho se refiere otra vez:

“...En el caso en que las transformaciones técnicas y sociales rompan el marco de la rareza (con esto no sólo quiero decir que no sabemos si, en otro lugar, la relación de los seres orgánicos con los inorgánicos puede ser otra distinta de la rareza, sino, sobre todo, si esos seres existen) es decididamente imposible decidir a priori si su temporalización tomará o no la forma de una historia” (50).

Con esta cita ya nos acercamos al problema central de la concepción sartriana de la escasez.

“En verdad, la rareza como tensión y como campo de fuerzas es la expresión de un hecho cuantitativo (más o menos rigurosamente definido): tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, dado el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque no hay bastante para todos” (51).

Se nota como este concepto de escasez es ambiguo. Después de todos nuestros análisis anteriores, es claro que el concepto de la sociedad sin escasez

en Sartre es de tipo trascendental. Se trata de un concepto desarrollado a partir de coordenadas del tiempo/espacio trascendentales. Es —como dice Sartre— lógicamente concebible pero inverosímil. Si es así, interesa indagar la causa de esa inverosimilitud. Y él contesta anotando un hecho cuantitativo: la escasez. Un hecho cuantitativo que sólo después, mediante un salto dialéctico, se convierte en cualitativo. Lo contrario de la rareza, por lo tanto, será la abundancia. Llega a expresar que la abundancia es compatible con el trabajo.

“...nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen inagotables y que a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra” (52).

La sociedad sin escasez puede entonces escoger libremente el grado de su productividad. No depende de ninguna técnica que limite la productividad por hora. Esta está condicionada a la libre arbitrariedad del trabajador. La frase mencionada es, pues, contradictoria. Si la productividad depende de la arbitrariedad del trabajador, no se puede sostener a la vez que sea necesaria una operación práctica para arrancar los productos de la tierra, porque el trabajador puede limitar infinitamente su tiempo de trabajo. Este concepto de abundancia aparece en cierto grado como incoherente.

En el modelo del tiempo/espacio trascendental no ocurre esta contradicción. Por eso se puede afirmar a priori que su temporalización tomará la forma de una historia (porque mantiene un concepto de progreso dentro de un tiempo irreversible de tipo trascendental).

Basándonos en esta crítica aceptamos que la sociedad sin escasez es lógicamente concebible (además es necesario concebirla), pero en el análisis de Sartre no se ve una argumentación convincente acerca de su inverosimilitud. No se ve por qué el hecho cuantitativo de la escasez se convierte en el hecho cualitativo de una negatividad que impregna toda la estructura. Sartre escamotea este punto y analiza entonces la escasez como el medio dentro del cual surge la historia.

“Lo único que podemos concluir en tanto que examinamos la validez de una dialéctica, es que la rareza —en toda hipótesis— no es suficiente por sí sola para provocar el desarrollo histórico o para hacer que estalle durante el desarrollo un gollete de embotellamiento que transforme la Historia en repetición. Por lo contrario, es ella —como tensión real y perpetua entre el hombre y lo circundante, entre los hombres— la que en cualquier caso da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones): no en tanto que las habría producido como una fuerza real sino en tanto que fueron hechas en el medio de la rareza por hombres cuya praxis interioriza esta rareza aún queriendo superarla” (53).

La historia entonces comienza con la negatividad, que reviste la forma de escasez.

“¿Por qué estas transformaciones directas, que incluso tienen una apariencia contractual a lo Rousseau, tienen que hacerse necesariamente antagonistas? ¿Por qué la división del trabajo social, que es una diferenciación positiva, se transforma en lucha de clases, es decir, una diferenciación negativa? La única respuesta posible —no como Razón histórica de tal o cual proceso particular, sino como fundamento de la inteligibilidad de la Historia— es que la negación tiene que darse primero y en la primera indiferenciación, sea comuna agrícola u horda nómada. Y esta negación, como se comprende, es la negación interiorizada de determinados hombres por la rareza, es decir, la necesidad para la sociedad de elegir a sus muertos y a sus subalimentados. Dicho de otra manera, es la existencia en el hombre de la rareza, de una dimensión práctica de no-humanidad” (54).

La idea de que la sociedad en medio de la escasez elige a sus muertos vuelve a aparecer continuamente.

“...veremos las instituciones sociales como elección estratificada e inerte que hace una sociedad de sus muertos (naturalmente, sólo es uno de los aspectos de la institución)” (55).

Esta necesidad de elegir a los muertos y subalimentados expresa toda la negatividad en la historia.

“El proceso histórico no se comprende sin un elemento permanente de la negatividad, simultáneamente exterior e interior en el hombre, que es la perpetua posibilidad, en su propia existencia, de ser el que hace morir a los Otros o que los Otros hacen morir o, dicho de otra manera, la rareza” (56).

Toda esta dialéctica de la negatividad la encontramos concentrada en la siguiente frase:

“La unidad negativa de la rareza interiorizada en la reificación de la reciprocidad se reexterioriza para todos nosotros en unidad del mundo como lugar común de nuestras oposiciones; y esta unidad la reinteriorizamos como nueva unidad negativa: estamos unidos por el hecho de vivir todos en un mundo definido por la rareza” (57).

La oposición fundamental a partir de la cual Sartre desarrolla esta dialéctica es la que existe entre escasez y abundancia cuantitativas. El salto dialéctico de la sociedad impregnada por la negatividad hacia la sociedad nueva se produce por la abundancia cuantitativa que en el fondo es otra vez una mala infinitud en el sentido de Hegel. Esta concepción de Sartre es, en esencia, distinta de la de

Marx y se acerca más a la actual ortodoxia. Ello se puede notar en la siguiente expresión sobre socialismo y escasez:

“Esta rareza existe como determinación fundamental del hombre: ya se sabe que la socialización de la producción no la suprime sino en el curso de un largo proceso dialéctico del que aún no conocemos el término. *La rareza del consumidor en relación con tal o cual producto está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores*” (58).

Sartre no explica en qué consiste ese largo proceso e insiste en que aún no conocemos su término. Pero hay que preguntar por qué supone que tendrá un término. La abundancia absoluta, según él, debería definir el final del proceso y la abundancia es infinita. El proceso, por lo tanto, tendría que ser también infinito si nos ubicamos en la oposición fundamental entre la escasez cuantitativa y la abundancia cuantitativa, concebidas como las respectivas bases materiales de la sociedad impregnada por la negatividad y de la sociedad sin escasez. Lo contradictorio de esta concepción salta a la vista.

El mismo Sartre lo expresa en forma indirecta diciendo:

“Y la rareza no es ni la de los bienes ni la de las herramientas, ni la de los hombres: es la rareza del tiempo. Naturalmente, esta refleja en ella a todas las otras: como el tiempo es raro para el trabajador... hay que pensar, evidentemente, que la rareza de los bienes y de los productores se ha transpuesto y se ha convertido en rareza temporal” (59).

Si la escasez en último término es una expresión del tiempo, ¿cómo va a poder superarla un largo proceso de desarrollo? ¿No cae Sartre, en su afán de evitar una dialéctica trascendental, en una metafísica ciega, que entrega la humanización definitiva a un proceso infinito?

Pero en realidad no es esta la línea en la cual desarrolla su dialéctica. Propone otra definición de la sociedad humanizada, que es en el fondo también la de Marx.

“La realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica *por intentar* de un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible” (60).

Las dos citas —la que se refiere a la liberación a través de un proceso largo cuyo término aún no se conoce y aquella sobre el mundo humanizado como un mundo en el cual la imposibilidad de la vida humana sería lo único imposible— contienen una diferencia que es necesario analizar. Este análisis debe recurrir al concepto de la negatividad en Marx y su relación con la escasez. Marx tampoco desvincula del todo la escasez y la negatividad. Su tesis es que las fuerzas productivas tienen que haber alcanzado cierto nivel para que la revolución

socialista pueda producir la reversión de la inversión del mundo de la sociedad capitalista. Pero para Marx este nivel de desarrollo de las fuerzas productivas ya se había alcanzado en el siglo XIX, y no se vinculó con el logro de la abundancia absoluta. Como el mismo Sartre menciona, para Marx es compatible la existencia de una sociedad impregnada por la escasez y un nivel de producción que da suficiente para todos. Marx no reduce la negatividad a la escasez. Como vimos ya en análisis anteriores, la reduce más bien a un término que no tiene relación directa con el nivel de producción: la forma de coordinación de la división social del trabajo. La estructura social estará impregnada por la negatividad mientras la división social del trabajo se realice a posteriori. Nacen entonces la escasez, la propiedad privada, el dinero y las clases sociales. La misma escasez para Marx es un epifenómeno de esta coordinación a posteriori, o de la realización del equilibrio por el desequilibrio. Por lo menos tal afirmación es verdadera hasta cierto punto. La escasez como expresión de la negatividad desaparece, según Marx, con la instalación de una coordinación a priori de la división del trabajo. Pero para él esta reversión no coincide del todo con la abundancia. Realizada la coordinación a priori, la historia, y con ella el proceso continuo de la superación de la escasez, puede continuar hasta el infinito. Pero continua —utilizando la expresión de Sartre— en un mundo en el cual la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible. En nuestra crítica de Marx destacamos ya que la idea de la coordinación a priori de la división del trabajo implica un concepto de tiempo de adaptación simultánea y, por lo tanto, un concepto de tiempo/espacio trascendental. La idea de la liberación total se convierte entonces en una idea trascendental, lo que lleva a una dialéctica de la liberación diferente de la de Marx: una dialéctica de la democratización de un poder que nace de la coordinación a posteriori de la división social del trabajo y que, como tal, no es factible eliminar. Aun en la estructura socialista el hombre sigue alienándose y la liberación es la lucha continua por superar esta alienación. Elaboramos esta dialéctica de liberación a partir de la tesis de la no factibilidad trascendental del concepto de tiempo/espacio trascendental. Utilizándolo podríamos expresar esta dialéctica en los términos de Sartre, siguiendo los pasos de una liberación por la negación de la negación. Estos pasos son tres:

- 1) la realidad en la cual la necesidad de vivir impone a la vez la imposibilidad de vivir: la sociedad escoge a sus muertos y subalimentados;
- 2) la sociedad en la cual es imposible la imposibilidad de vivir;
- 3) la revolución permanente de liberación que protesta en contra de la imposibilidad de vivir. Es la protesta que parte del juicio de que es imposible que sea imposible la imposibilidad de vivir.

Y esta lucha de liberación es una positividad realizada a través de la negación de la negación. Protegiéndola, la sociedad se acerca lo más posible a un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería lo único imposible.

Sartre no lleva su análisis hasta este punto. Nos parece, sin embargo, haber expresado la única posición que puede hacer coherente su dialéctica, convirtiéndola en una dialéctica trascendental.

La dialéctica de Sartre es de hecho una dialéctica de la pura negatividad. El no puede decir lo que mueve a la historia, porque a la negatividad de la escasez no corresponde ninguna negación de la negación que actúe en el interior como fuerza motriz de una dialéctica histórica. El mismo dice que la escasez no es suficiente por sí sola para provocar el desarrollo histórico, sino que lo condiciona:

“...no en tanto que la habría producido como una fuerza real sino en tanto que han sido hechas en el medio de la rareza por hombres cuya praxis interioriza esta rareza aun queriendo superarla” (61).

A Sartre se le escapa que en la negatividad de la escasez está presente de manera invertida una positividad que hemos expresado como un concepto del tiempo/espacio trascendental. Si la escasez es la interioridad negativa de la dialéctica histórica, su interioridad positiva es este concepto trascendental. Para evitar este concepto trascendental Sartre recurre a la infinitud mala de la abundancia absoluta; expresa que la escasez de los productos particulares en relación con el consumidor particular refleja linealmente la escasez absoluta.

“La rareza del consumidor en relación con tal o cual producto está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores” (62).

La escasez, negatividad en el interior de la historia, tendría a la abundancia absoluta como elemento de positividad, lo cual se aviene con la lógica de la ideología del progreso técnico-económico infinito como objeto de maximización. Se entrega la liberación humana a la inercia de una estructura. Esto es precisamente lo contrario de lo que Sartre pretende cuando expresa la necesidad de luchar por una sociedad en la cual lo único imposible sea la imposibilidad de vivir.

Encontramos, por lo tanto, dos líneas contradictorias en la dialéctica de Sartre. Por una parte, la línea de la mala infinitud, basada en la oposición escasez cuantitativa-abundancia cuantitativa; y, por otra, la línea de la liberación humana con la oposición imposibilidad de vivir —imposibilidad de la imposibilidad de vivir—. La crítica de la ideología del progreso técnico-económico ya nos mostró la imposibilidad de constituir, basándose en la primera oposición, una dialéctica coherente de la historia. La segunda línea presentada por Sartre puede llevar, en cambio, a una dialéctica coherente de la historia si se convierte en una dialéctica trascendental fundada en la oposición desorden espontáneo-orden espontáneo. Lo que Sartre llama escasez y trata como la presencia de la negatividad en la historia habría que tratarlo como el fenómeno de una situación

de desorden espontáneo —en el tiempo/espacio de adaptación sucesiva— que sólo puede equilibrarse mediante un proceso de institucionalización. El concepto de abundancia debería reemplazarse por el de orden espontáneo, concepto teórico desarrollado en el tiempo/espacio de adaptación simultánea. En estos términos la negatividad en la historia o la escasez pasa a ser la presencia invertida, en el interior de la misma historia, del orden espontáneo, como motor dialéctico de su progreso. Los hechos de la negatividad que menciona Sartre — la aparición del contra-hombre, la formación de los colectivos, el campo de lo práctico inerte, etc.— no se reducen simplemente a la escasez cuantitativa, sino a la vigencia de coordenadas de tiempo/espacio de adaptación sucesiva. El concepto trascendental se convierte en negación constante de los efectos enajenantes de esas coordenadas.

Es, pues, una verdadera inversión de la dialéctica de Sartre, que parece ser la única posibilidad de hacerla coherente. Pero nace enseguida una nueva concepción de las infinitudes, dentro de las cuales una dialéctica de la historia tiene que moverse. Se trata más bien de una infinitud sincrónica y de otra diacrónica que, en nuestra opinión, subyacen en la misma dialéctica de Marx, cuando éste distingue entre prehistoria e historia verdadera. La infinitud sincrónica podemos verla en el salto de la prehistoria a la historia verdadera; y la infinitud diacrónica, en el futuro infinito de la historia verdadera. Interpretando esto desde el punto de vista de una dialéctica trascendental, se dan dos infinitudes:

1) Infinitud sincrónica que describe el paso del tiempo/espacio de adaptación sucesiva al de adaptación simultánea. Siguiendo esta línea y suponiendo poder dar ese salto, la escasez como negatividad desaparece; desaparece también toda negatividad y toda necesidad de institucionalizar el proceso social. Se trata de la infinitud del tránsito al orden espontáneo, infinitud a partir de la cual el pensamiento social llega a ser crítico. Y cualquier pensamiento crítico sobre la sociedad se orienta de modo implícito hacia esta infinitud sincrónica, que no tiene que ver con la abundancia absoluta.

2) Pero el salto hacia la infinitud sincrónica no es un paso a la abundancia cuantitativa infinita. No acaba con la historia; define la condición de una historia verdadera que, por su parte, tiene una infinitud en el tiempo/espacio trascendental irreversible. Es la infinitud en la cual el hombre desarrolla, en sus relaciones con el mundo exterior, su infinitud interior. Es la concepción de una infinitud por etapas infinitas que puede resumirse como un proceso de trabajo no alienado. Es un trabajo con perspectivas infinitas, que ya no se realiza dentro de una objetivación de las relaciones humanas en estructuras institucionalizadas.

Con las dos infinitudes podemos también hacer una distinción que desempeña un importante papel en la crítica de Marx a Hegel. Se trata de la distinción entre objetivación y alienación. La infinitud sincrónica describe la línea de la alienación y de la necesidad de objetivar relaciones humanas en estructuras sociales. La

diacrónica, en cambio, describe la infinitud de la objetivación. En nuestro concepto —como en el de Marx—las líneas de la objetivación y de la alienación son distinguibles. La infinitud de la objetivación —la relación de trabajo hombre-mundo— para nosotros es esencialmente diferenciable de la alienación, mientras que para Hegel objetivación necesariamente implica alienación. Los dos conceptos son sinónimos. Pero hay que destacar el hecho de que tal distinción sólo es posible desde el punto de vista trascendental que implica una clara diferenciación entre las dos infinitudes.

Todavía es necesario aclarar esta distinción entre infinitud sincrónica y diacrónica, por un lado, y entre alienación y objetivación por otro. Hace falta distinguir con todo rigor científico en el tiempo/espacio real. Así se hace evidente que la infinitud diacrónica, y con ella el proceso de objetivación, tienen caracteres totalmente distintos según la ubicación de la línea sincrónica en el tiempo/espacio. Para explicar este hecho debemos recurrir a los supuestos básicos que rigen el tiempo/espacio trascendental o de adaptación simultánea. Como indica el modelo económico del equilibrio, en el tiempo/espacio de adaptación simultánea rigen los supuestos de la velocidad de reacción infinita de los factores (adaptación instantánea) y del conocimiento perfecto. Ambos son equivalentes hasta cierto grado. El conocimiento perfecto no significa saber todo lo que pasa hoy y lo que pasaría en el futuro. Este supuesto concebido en estos términos conduciría otra vez a la identificación de las dos infinitudes. La infinitud simultánea incluiría la infinitud diacrónica y, por lo tanto, alienación y objetivación se identificarían. El presupuesto de la velocidad infinita de los factores indica mucho mejor el contenido del conocimiento perfecto dentro del modelo del tiempo/espacio trascendental. Es un presupuesto de conocimiento de todos los elementos significativos para cualquier decisión en cualquier momento. Pero el conocimiento absoluto debe entenderse como un corte sincrónico en cualquier momento correspondiente a la velocidad infinita de reacción de los factores de producción. Ambos supuestos se condicionan uno a otro para ser lógicamente posibles. Suponer una previsión perfecta en el tiempo/espacio de decisiones sucesivas es una contradicción en sí; Morgenstern tiene toda la razón al llamar la atención sobre este hecho. En el tiempo/espacio real la previsión perfecta implica la previsión de todo el futuro en toda la infinitud diacrónica.

Por lo tanto, conviene aclarar también que significado tiene insistir en la distinción entre objetivación y alienación en el tiempo/espacio trascendental. Esta distinción contiene de modo implícito una especie de cosmología. La velocidad infinita de la reacción de los factores de producción se refiere por una parte al trabajo, pero, por otra, a las objetivaciones del trabajo derivadas de la naturaleza. Esto implica una visión de la naturaleza —en la cual se objetiviza el trabajo— en términos completamente nuevos. En el tiempo/espacio real la naturaleza no es simplemente el otro polo de la humanidad mediante el cual —trabajándola— el hombre exterioriza a través de un proceso infinito su propia infinitud interior. Además, la naturaleza, siguiendo sus leyes propias, se opone al hombre, lo cual significa que los objetos particulares chocan en forma continua

con la voluntad del hombre trabajador. En el tiempo/espacio real el hombre domina la naturaleza desde el exterior, sin llegar a su interioridad. En el tiempo/espacio de adaptación simultánea, sin embargo, es diferente: el supuesto de la velocidad infinita de los factores de producción implica una dominación de la naturaleza desde su interior. La voluntad del hombre trabajador y las leyes internas de la naturaleza coinciden.

Esto nos permite profundizar en la relación alienación-objetivación. Para que haya objetivación sin alienación, la naturaleza debe cumplir con los supuestos de una velocidad infinita de los factores de producción y, por lo tanto, debe existir una coincidencia entre voluntad del hombre trabajador que se objetiviza y las leyes interiores de la naturaleza. La objetivación sin alienación supone un tiempo/espacio trascendental y una naturaleza que sea —utilizando una expresión de Bloch— amiga del hombre. Coincidimos también con Bloch en que, en el tiempo/espacio real, el accidente en el trabajo equivale a la explotación, mientras que en el tiempo/espacio trascendental existe la posibilidad de distinguir las dos infinitudes y de concebir una objetivación sin alienación, lo cual no sería posible argumentando en el tiempo y espacio real. La contradicción con la tesis de Hegel que identifica alienación con objetivación se produce sólo si la argumentación pasa al tiempo/espacio trascendental.

El desarrollo del concepto de infinitud diacrónica en el tiempo/espacio trascendental nos hace posible concebir una especie de infinitud de las infinitudes. Sería la suma integral de las etapas infinitas de un trabajo humano que se desarrolla en la infinitud diacrónica del tiempo/espacio trascendental. Esta idea puede parecer artificial y puramente especulativa, pero sin duda sirve para analizar el concepto básico de la ideología del progreso técnico-económico infinito en la que la infinitud sincrónica aparece como el horizonte de la infinitud diacrónica en el tiempo/espacio real. La infinitud sincrónica aparece, entonces, como la infinitud de las infinitudes diacrónicas. Ya vimos este problema cuando Sartre sostiene que la negatividad de la escasez desaparece sólo en la abundancia absoluta cuantitativa.

Ahora podemos definirnos frente a la dialéctica de la historia ofrecida por Sartre. Sustituimos la oposición escasez —abundancia por la oposición desorden espontáneo— orden espontáneo, única manera de tener un pensamiento dialéctico coherente. Al establecer la tesis de una no factibilidad trascendental que impide el salto efectivo desde el desorden espontáneo al orden espontáneo, las estructuras práctico-inertes que representan la negatividad en la historia humana se revelan como una presencia-ausencia del orden espontáneo. Se produce una contradicción en el seno mismo de la historia.

Esta praxis no se confunde con las prácticas de las cuales habla Althusser; estas son fetichismos. La praxis es lo que constituye la historia misma y sus estructuras, pero se la desarrolla a partir de la dialéctica implícita en la razón analítica. Es la praxis que reivindica, ante una estructura de alienación que surge

de modo inevitable, la recuperación de lo humano de donde empezó; reivindica el orden espontáneo frente a una estructura que invierte los valores en sus contrarios. Es una praxis que en última instancia exige la desaparición de la estructura invertida. Pero es también una praxis consciente de la inevitabilidad de esta estructura que formula frente a aquella el gran rechazo. Las prácticas se entregan a la estructura y a su inercia. La praxis se niega a la entrega incondicional que las estructuras exigen y colabora garantizando mediante la rebelión continua, la orientación de estas estructuras hacia el orden espontáneo trascendental que por su parte no es más que el concepto de las estructuras que se trascienden a sí mismas.

Es necesario ahora desarrollar esta contradicción a partir de una concepción de las etapas de la dialéctica de la historia.

9. La dialéctica de la historia. Transformaciones y saltos cualitativos en la historia

Hasta ahora hemos concebido la dialéctica de la historia a partir de la contradicción inmanente al modo de producción moderno. Esta contradicción surgió en un doble sentido:

- 1) la contradicción entre estructura —desorden espontáneo ordenado por la institucionalización— y orden espontáneo.
- 2) Esta contradicción primaria se desdobló en el interior de la estructura misma como contradicción entre una estructura de primer grado, estructura de la reciprocidad singular, y una estructura de segundo grado, estructura de la dominación que asegura el funcionamiento de la de primer grado siendo a la vez su inversión.

De hecho, las dos estructuras son inversamente opuestas, y se condicionan de manera tal que ninguna de las dos puede subsistir sin la otra.

Hemos definido la estructura de primer grado como aquella que se expresa directamente en las reglas universalistas del modo de producción moderno, mientras que la de segundo grado surge y está presente como la inversión de esas reglas. La dialéctica de la historia nace de la praxis que toma conciencia de esta contradicción en el seno de la estructura misma y que produce su desarrollo actuando sobre ella a partir de la negación de tales contradicciones. Como la contradicción de la estructura es la aparición de la negatividad en ella, la praxis histórica es la negación de la negación.

Esta concepción de la dialéctica de la historia la considera como inversión del orden espontáneo y ve en el progreso histórico una continua toma de conciencia de esta contradicción que trae consigo cambios de estructuras.

Este concepto es radicalmente distinto de una concepción estructuralista de la historia. El estructuralista insiste en que el cambio histórico consiste en una serie de transformaciones estructurales, que de hecho se definen de tal manera que excluyen la posibilidad de interpretar la historia como progreso y, en consecuencia, deja de ser finalista en cualquier sentido del término. Veamos como desarrolla Lévi-Strauss este concepto de transformación de las estructuras:

“En efecto, pensamos que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones. En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás”.

“En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos”.

“En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en cada caso en que uno de sus elementos se modifique”.

“En fin, el modelo debe construirse de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados” (63).

Esta concepción lleva a la evaluación de todas las épocas de la historia en términos iguales. Un tipo de sociedad no puede ser en ningún sentido superior a otro, sino sólo distinto.

“La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales como en la naturaleza de las cosas sobre las que esas operaciones recaen. Los tecnólogos, en su dominio, se han dado cuenta de esto hace mucho tiempo: un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque una esté ‘mejor hecha’ que la otra. Ambas están igualmente bien hechas, pero el hierro no es lo mismo que la piedra” (64).

Pero es notable que Lévi-Strauss se olvide de algo muy importante. Ambas hachas pueden ser igualmente bien hechas, sin embargo, el hierro no es lo mismo que la piedra. El cambio de la estructura solo se expresa en hechos exteriores a la estructura misma: no puede explicar por qué se reemplaza la piedra por el hierro. Esta sustitución parece una pura casualidad extrínseca; pero en realidad debe entenderse como producto de procesos ocurridos dentro

de la estructura y de la mente humana. Pero Lévi-Strauss excluye el análisis de estos procesos cayendo en una especie de mecanicismo, única condición que le permite negar un proceso ascendente de la historia. Parece saberlo y hasta llega a confesar expresamente ser un materialista mecanicista. Y vemos ahora que realmente lo es.

Sólo a partir de este mecanicismo puede pensar en una ciencia social que busque un código para todos los sistemas sociales posibles para poder compararlos.

“Ya se limite el examen a una sola sociedad o bien se lo extienda a varias, es preciso llevar el análisis de los diferentes aspectos de la vida social lo bastante lejos como para alcanzar un nivel en el cual sea posible el pasaje de uno a otro; es decir, elaborar una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas que dependen de cada aspecto. El empleo de este código deberá ser legítimo para cada sistema tomado en forma aislada y para todos cuando se trate de compararlos” (80).

Este pensamiento sobre la historia sin duda se distingue del concepto de historia implícito en la sociología estructural-funcionalista. En el pensamiento funcional-estructuralista hay ciertas invariantes alrededor de las cuales se forman las estructuras, de manera que toda la historia no es sino el cambio de una misma estructura a partir de formas muy primitivas hasta otras más complicadas. La historia desarrolla un sólo sistema social desde sus comienzos primitivos y poco complejos hasta las estructuras modernas. En el pensamiento estructuralista se concibe la historia como secuencia de distintos sistemas sociales que no son comparables siguiendo ciertas invariantes generalizadas que se repiten en las distintas estructuras. Sólo lo son a la luz de un código universal que explica la transformación de una forma de estructura en otra. El resultado es que, en apariencia, las diversas estructuras pueden ser totalmente distintas, mientras que en un nivel no intencional todas se explican a partir de ciertas leyes de transformación contenidas en ese código universal.

Pero ese código expresa la presencia en la estructura de ciertas leyes invariables. A la vez el concepto de código universal excluye la posibilidad de interpretarlo como un concepto que trasciende a la estructura, entendiendo ésta como inversión de ese concepto. En el primer caso —el de Lévi-Strauss— el código universal actúa de modo inconsciente y está pensado en analogía con la lingüística estructural. La toma de conciencia de las estructuras subyacentes está excluida como motor de las transformaciones. El científico es puro observador.

“El lenguaje es, pues, un fenómeno social que constituye un objeto independiente del observador y para el cual se poseen largas series estadísticas” (66).

En rigor, pues, Lévi-Strauss entiende por transformaciones de las estructuras aquellas que se realizan de manera inconsciente frente al observador sin que éste se preocupe por denominarlas y por código universal, aquel conjunto de criterios a la luz de los cuales se pueden conocer las leyes internas que rigen esas transformaciones.

Nos parece que esta concepción de la historia es sólo una extrapolación abusiva de la experiencia de Lévi-Strauss como etnólogo a la interpretación de toda la realidad social. A partir de tal experiencia pretende extender su concepto de transformaciones a la sociedad moderna, considerando, por ejemplo, la *Crítica de la razón dialéctica* como un objeto de primer orden para el estudio etnológico de la sociedad moderna. Pero su propia obra contradice esta pretensión. Frente a las sociedades primitivas investigadas por él, Lévi-Strauss realmente puede situarse como observador sin dejar por ello de entenderlas. Pero no por decisión suya, sino porque los resultados de su investigación no conducen a la sociedad primitiva a tomar conciencia de sus estructuras internas, lo que haría cambiar esas estructuras y llevaría a un desarrollo dialéctico de la sociedad. Algo muy distinto ocurre en la sociedad cuyo producto es el mismo Lévi-Strauss. Su método conduce a tomar conciencia de ciertas estructuras y, por consiguiente, produce nuevas actitudes de cambio social. Lévi-Strauss no se da cuenta de que la etnología es producto de una sociedad que busca la toma de conciencia de sus estructuras para poder cambiarlas. Su falsa conciencia sale a luz precisamente porque no comprende que su análisis de la sociedad primitiva deriva del enfoque de la sociedad moderna frente a sus estructuras y que el resultado de sus estudios es precisamente que las sociedades primitivas carecen de historia. Por definición, la sociedad sin historia es aquella dónde la toma de conciencia de las estructuras no está conectada con el cambio de estas. El punto de vista del etnólogo ante la sociedad moderna podría adoptarlo sólo un ser que fuera tan extraño a nuestra sociedad como Lévi-Strauss lo es respecto de la sociedad primitiva. Como todavía este hombre de otra galaxia no ha llegado, no hay ni puede haber etnología de la sociedad moderna. Pero hasta este supuesto parece inconcebible. Un etnólogo de otra galaxia que viniera a investigar nuestra sociedad desencadenaría rápidamente una nueva concientización de nuestras estructuras y, por lo tanto, cambios inducidos por ella.

10. Problemas de interpretación de la sociedad primitiva

Nos parece necesario hacer algunas consideraciones acerca de ciertos resultados de los estudios de Lévi-Strauss en relación con la sociedad primitiva. Tenemos conciencia de que en este punto no podemos pretender alcanzar un elevado rigor científico. Para eso habría que ser etnólogo. Sin embargo, no podemos prescindir de estas anotaciones para destacar la tesis de que la sociedad primitiva es radicalmente distinta de la sociedad moderna y que, por lo tanto, los resultados de la etnología no pueden servir para explicar la sociedad

moderna sino en cuanto a lo que ella no es. En este punto habría que insistir precisamente en la tesis de Sartre de que la sociedad primitiva es una sociedad sin historia, lo cual nos permite definir mejor la historia.

Lévi-Strauss es muy sensible en este plano. Pero él también se atreve a incursionar en ciencias totalmente ajenas a su especialidad para justificar su pretensión de hacer de la etnología la ciencia social exacta modelo. Así, por ejemplo, se refiere a la teoría económica moderna, diciendo:

“Ante todo, el objeto de la ciencia económica —aunque ella aspire, según estos autores, a una expresión rigurosa— no consiste ya en nociones abstractas sino en individuos o grupos concretos, que se manifiestan en vínculos empíricos de cooperación o competencia. Por insólita que pueda parecer la comparación, este formalismo se aproxima entonces a ciertos aspectos del pensamiento marxista”.

Esta afirmación es un sinsentido. Lo que realmente sucede en la ciencia económica moderna es una reubicación de las nociones abstractas en la interpretación de individuos o grupos concretos y nada más. Esperamos no habernos alejado en la interpretación del verdadero alcance de la etnología más allá de lo que hace Lévi-Strauss en cuanto a la teoría económica moderna.

En cuanto a la sociedad primitiva Lévi-Strauss distingue entre reglas conscientes y estructuras no conscientes realizadas a través de aquellas. Esas estructuras no conscientes permiten elaborar el código a partir del cual pueden interpretarse los diferentes sistemas de reglas conscientes como reflejos de la transformación de una estructura en otra.

“Los modelos conscientes, en efecto —que por lo común se denominan normas—, se cuentan entre los más pobres, a causa de que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos” (67).

Lévi-Strauss no evalúa mayormente los modelos aparentes derivados de reglas explícitas. Equivalen a lo que nosotros llamábamos estructuras de primer grado, detrás de las cuales existen las estructuras de segundo grado que Lévi-Strauss denomina, en el caso de la sociedad primitiva, modelos estructurales. En esa sociedad son verdaderos modelos circulares subyacentes al parentesco de la estructura de primer grado. Son modelos estructurales del intercambio de las mujeres, suponiendo que la sociedad sea patriarcal.

A este análisis pueden añadirse dos elementos fundamentales:

- 1) Las reglas conscientes —el parentesco— no contienen ninguna estructura consciente, ni de primer, ni de segundo grado. Pero junto con la estructura de intercambio —que es inconsciente— parece existir otra estructura inconsciente, que es de dominación. Una dominación que puede ser de tipo matriarcal o

patriarcal determina el carácter de la estructura de comunicación de hombres o de mujeres. Los dos casos de dominación, dentro del parentesco, serían simplemente dos formas inversas de un mismo fenómeno. Pero el carácter de estructura de dominación es poco visible y, por lo tanto, inconsciente. De hecho, son estructuras de desigualdad y, por ende, de dominación basadas en el hecho biológico de las diferencias de los sexos. La percepción del carácter de dominación es, sin embargo, muy difícil porque los sexos biológicamente diferentes son a la vez biológicamente complementarios. La estructura de dominación se esconde, a nuestro juicio, detrás de esta complementariedad biológica. La sociedad no toma conciencia de ello y, según parece, tampoco el etnólogo.

El parentesco como dominación constituye una estructura: encontramos la otra en el intercambio de mujeres, que se oculta también y que, por su parte, también es inconsciente. Lo es para la sociedad primitiva misma. Pero en los modelos estructurales llega a ser patente para el etnólogo, sin que la sociedad primitiva interiorice esa toma de conciencia. Podríamos hablar en cuanto a la estructura de dominación de estructura de primer grado y en cuanto al intercambio de mujeres (u hombres) de estructura de segundo grado, porque es la primera que da el carácter a la segunda. Pero hace falta tener presente que las dos son inconscientes para la sociedad primitiva.

2) Hay que insistir —siguiendo la interpretación de Godelier— en que en la sociedad primitiva el parentesco es a la vez modo de producción. Eso significa que la comunicación de mujeres es al mismo tiempo el canal más importante de la comunicación de los bienes y servicios. Esta comunicación, sin embargo, no se basa en una división del trabajo, sino —si lo entendemos bien— en una comunicación entre entidades relativamente autónomas que componen la división. La reciprocidad de la comunicación de mujeres es a la vez base de la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios que no utiliza (como, por ejemplo, el dinero) para su realización instrumentos específicos. El hecho de que el parentesco sea modo de producción puede explicar la importancia extraordinaria del incesto para la existencia de la sociedad primitiva. Es el único método de asegurar un intercambio de mujeres y de bienes y servicios más allá de la célula biológica más elemental. Pero se puede dudar de que, después de la separación entre parentesco y modo de producción, propia de las sociedades tradicionales de clases el incesto siga desempeñando un papel tan fundamental. Se alcanza entonces, una situación donde la división del trabajo exige un sistema de intercambio de bienes y servicios que muy bien puede ser el impulso del cual se deriva el intercambio de mujeres.

En la sociedad primitiva, entonces, tanto las estructuras de segundo grado como las de primer grado son inconscientes. Dada esta situación los cambios de las estructuras de segundo grado en las sociedades primitivas pueden considerarse como transformaciones explicables por un código universal de las estructuras de comunicación dentro de la sociedad primitiva, porque puede suponerse que no

derivan de una toma de conciencia de la existencia de alguna estructura. Ello es válido sobre todo para los cambios ocurridos en el tiempo, probablemente con la excepción de un cambio de línea: del matriarcado al patriarcado. Poniendo entre paréntesis esta excepción, la sociedad primitiva podría ser considerada como carente de historia, o más bien, como una sociedad cuya historia puede escribirse basándose en los acontecimientos sin considerar en la descripción de estos el proceso autónomo de cambio estructural que sigue una dialéctica estructural, toma de conciencia de la estructura. Sería entonces una historia parecida más bien a la de los grupos animales. Vista la historia en el puro plano de los acontecimientos, una familia de leones también tiene historia, que sólo se diferencia de la sociedad primitiva en que ésta tiene cierta conciencia de que tal historia ocurre y, por lo tanto, la mantiene en cierto grado en la memoria.

Junto con las estructuras sociales no conscientes, Lévi-Strauss analiza las estructuras no conscientes de los mitos de la sociedad primitiva. Encuentra en el plano inconsciente de los mitos un reflejo de la estructura inconsciente de comunicación, siendo aquellos una especie de estructura circular constituida por la vinculación de oposiciones pertinentes. De manera análoga a la fonología estructural, habla de los mitemas como los elementos básicos de esta estructura circular que subyace de modo inconsciente en el mito oral.

Lévi-Strauss descarta de este análisis la mayor importancia que puede tener el contenido del mito. A partir de nuestro análisis de la estructura como presencia invertida de un orden espontáneo que parte de la estructura para trascenderla podríamos preguntar si de alguna manera en los mitos de la sociedad primitiva no se hace presente —también en forma inconsciente— una denuncia del carácter enajenante de las estructuras, que no se revela al método estructuralista. Nos preguntamos si no pueden interpretarse algunos mitos precisamente en este sentido. Pensamos en los mitos del paraíso perdido de la edad de oro anterior, etc., que parecen revelar inconscientemente una referencia al carácter enajenante de las estructuras o sea al hecho de la dominación. Pero no hay que malentender este punto como lo hace, a nuestro juicio, Ricoeur al contraponer la estructura del mito y su contenido (68). Los mitos referidos no revelan a través del contenido su significación, sino que el mismo mito inconscientemente hace un juicio sobre la estructura. Es necesario contraponer, entonces, la estructura inconsciente del mito, la estructura inconsciente de la sociedad y el juicio también inconsciente sobre el carácter enajenante de ésta a causa de que expresa de manera invertida el orden espontáneo. Para el estructuralista esta línea de investigación no se revela por su prejuicio básico: las estructuras revelan simplemente las estructuras y nada más.

Tenemos que distinguir lo que expresa el contenido de un mito conscientemente y lo que expresa de manera inconsciente. Esto último se nos presenta en dos planos: 1) la estructura inconsciente del mito y 2) el juicio sobre el carácter enajenante y sobre el hecho de que la estructura trasciende a la estructura, expresado de modo inconsciente en el contenido del mito. Pero el carácter no

histórico de la sociedad primitiva se muestra precisamente en que el juicio sobre la estructura se presenta como un pasado perdido y no como un desafío al esfuerzo humano. Este último juicio podría ponerse en duda por el hecho de que los mitos del paraíso perdido se mantienen en las sociedades tradicionales de tipo histórico. Eso nos obliga a analizar la función de tales mitos en el surgimiento de las sociedades históricas, donde se convierten en ideologías de las clases dominantes usadas contra el despertar de las clases dominadas. Para comprender este fenómeno es necesario estudiar brevemente las estructuras de la sociedad tradicional histórica del tipo precapitalista.

11. La sociedad tradicional histórica precapitalista

La sociedad tradicional nace de un salto que, en nuestra opinión, no puede interpretarse como una transformación de estructura en el sentido estricto de Lévi-Strauss. El cambio visible sucede en la estructura de primer grado. Se separan el parentesco y el modo de producción y se reemplaza una estructura de dominación basada en la correspondencia biológica de los sexos por una estructura de primer grado que también es de dominación, pero que no sigue la línea biológica, sino que establece la desigualdad a partir de la ubicación del hombre en el modo de producción y, por lo tanto, en la división del trabajo. Esta desigualdad es de amo y esclavo, señor y siervo, etc., y por ende es una desigualdad formal. Puede seguir una línea biológica si la desigualdad se determina de manera racista, pero entonces no se trata de una complementariedad biológica sino de una línea de desigualdad formal que usa la línea biológica racista como pretexto casual.

El surgimiento de la sociedad tradicional presupone una toma de conciencia de la estructura de dominación de la sociedad primitiva, convirtiéndola en estructura de dominación consciente. Hay dominantes y dominados, y la dominación como estructura de primer grado llega a ser consciente en el interior mismo de la sociedad. No se trata de una toma de conciencia por parte de algún observador extraño al grupo social. Se trata más bien de una toma de conciencia en el interior de la sociedad, que lleva al cambio. Precisamente por eso no se lo puede concebir como “transformación” en sentido de Lévi-Strauss. En la “transformación” la toma de conciencia de la estructura no puede influir sobre el cambio, lo que le permite distinguir entre estructura y observador. Pero solamente mediante esta toma de conciencia una sociedad se puede yuxtaponer a otra, naciendo una división del trabajo a partir de la estructura de dominación, que bien puede empezar con la coexistencia de la administración política por parte de los grupos dominantes y del trabajo realizado en los mismos términos de la sociedad primitiva. Es posible que esta situación se transforme rápidamente en una división del trabajo entre guerrero y agricultor. El desarrollo posterior de esto lleva hacia la producción simple de mercancías en los centros de poder, las ciudades y una apropiación de la tierra por la clase dominante. Esta clase pasa a coordinar la división del trabajo inherente a la producción

agrícola, que rebasa ahora el marco de la pequeña propiedad familiar y entra en intercambio con la ciudad.

Pero sea como fuere, hay un momento crítico en el cual la propiedad de la tierra, base principal del producto económico, se transforma en objeto de disputa entre el poder dominante y el pequeño agricultor (o comunidad local), mientras que la producción simple de mercancías siempre queda algo marginada del proceso económico global. Sólo después de la apropiación por el grupo dominante guerrero, que obliga al agricultor al pago de tributo, se convierte en clase dominante propiamente dicha. A partir de este momento la desigualdad formal penetra la sociedad en todas sus expresiones. El agricultor se convierte en siervo, o el esclavo en trabajador explotado de manera sistemática.

No nos compete y tampoco nos interesa demasiado, destacar las fases de este proceso en su particularidad. Nos preocupa saber qué sucede con la estructura de segundo grado cuando la estructura de dominación se convierte en estructura consciente y expresa la desigualdad formal. Como el modo de producción y parentesco se han separado de manera definitiva, ahora la estructura de comunicación de bienes prácticamente se une con la estructura de dominación. Las reglas de la desigualdad formal expresan también los términos de la reciprocidad de la estructura de comunicación de bienes y servicios. Esta última llega a ser transparente como la estructura de dominación y es simplemente un reflejo de ella.

Esta afirmación es válida por lo menos para el grueso de esas sociedades. En cuanto a los sectores más bien marginales de la producción simple de mercancías, empiezan a desarrollarse reglas de intercambio de tipo monetario y, por consiguiente, también aparecen los valores correspondientes. Pero de ninguna manera son islas donde privaría un modo de producción moderno. Se trata más bien de grupos que logran escapar a la dicotomía rígida impuesta por la estructura de dominación y que acompañan a la clase dominante estableciendo ciertas reglas de igualdad entre sí. Pero no se trata de reglas de igualdad formal contrapuestas a las reglas vigentes de desigualdad, sino más bien de la formulación de condiciones de existencia de un sector de producción simple de mercancías que logra cierta autonomía. Por lo menos con respecto a la ciudad europea, se puede sostener que estos productores establecen reglamentaciones del mercado que tienen como fin impedir una igualdad formal y que se contentan con lo que permite una ideología del precio justo que sólo exige que se la respete en lo que respecta al nivel de vida medio. Sólo entra en conflicto con la clase dominante cuando ésta no respeta el límite de su autonomía.

Por lo tanto, la estructura de intercambio está totalmente predefinida por la desigualdad formal vigente en la sociedad tradicional. Además, es transparente para los miembros de esas sociedades a partir de la desigualdad formal institucionalizada. En consecuencia, no se puede buscar la estructura de

segundo grado en esta línea. Pero, en nuestra opinión, aquella tiene existencia real y nace como una estructura inversamente opuesta a la de primer grado. Otro punto esencial es que en la sociedad tradicional esa estructura es de tipo inconsciente y la toma de conciencia de ella destruye la sociedad tradicional.

Esta estructura de segundo grado está presente precisamente en los mecanismos de dominación: la desigualdad puede mantenerse a partir de un aparato represivo que —de modo consciente o inconsciente— sólo puede resultar eficaz en la medida en que la igualdad del dominado se objetiviza en el aparato represivo mismo. Como dice Sartre, hay que tratar al hombre como hombre antes de convertirlo en sub-hombre. Sin este reconocimiento continuo del hombre no puede mantenerse constantemente su situación de sub-hombre. La desigualdad formal, como estructura de primer grado, tiene detrás otra de segundo grado que es la oposición invertida de la de primer grado en tanto estructura de igualdad. Pero esta igualdad no existe sino como inversión de la desigualdad nacida en el interior del aparato de represión. Sólo en este sentido se puede hablar de un desdoblamiento en el interior de la estructura de la sociedad tradicional: es una contradicción entre dos planos, difícilmente visible. Como lo demuestra la historia de estas sociedades, hace falta un largo proceso de toma de conciencia para percibir que lo contrario de la desigualdad es la igualdad y que esta siempre se encuentra presente en forma invertida en aquella y que puede, por lo mismo, ser reivindicada. Llamamos a esta reivindicación conciencia de clase. Así podemos afirmar que el rasgo más sobresaliente de las luchas de clase en la sociedad tradicional es que no van acompañadas por una conciencia de clase. La adquisición de esa conciencia a lo largo de una serie de luchas de clase caracteriza la última época de la sociedad tradicional y la primera del modo de producción moderno.

Sin una conciencia de clase las luchas propias de las sociedades tradicionales no pueden reivindicar sino algún tipo de salario justo o la independencia nacional, y, en el caso más extremo, el reemplazo de un tipo de desigualdad por otro más soportable. Si se entiende por conciencia de clase la reivindicación de la igualdad, se puede comprobar que en la sociedad tradicional no existe. No obstante, en ella tiene lugar una reflexión inconsciente sobre la igualdad que en ningún caso llega a ser una verdadera conciencia de clase y que expresa la igualdad como superación de la desigualdad en términos mitológicos. Podemos hablar de un proceso acumulativo de una conciencia no consciente que culmina en la conciencia de clase y, por tanto, en el modo de producción moderno.

En el aspecto cualitativo lo que distingue la mitología de la sociedad tradicional de la que existe en la sociedad primitiva es la reflexión no consciente sobre las estructuras en términos de superación de estas. Expresándolo de manera exagerada, podemos decir que la tierra prometida reemplaza al paraíso perdido, sin desaparecer por ello el primer mito que ocupa ahora otro lugar: sirve de explicación de la dificultad de llegar a la tierra prometida. Se integra totalmente —cumpliendo una nueva función— en la mitología de la sociedad tradicional. Lo

que distingue, por otra parte, la mitología de esa sociedad de la ideología de los modos de producción modernos es la percepción de la superación como algo que viene a la humanidad desde el exterior, una superación que no depende de la decisión humana y que puede tomar cualquier forma.

No es posible hacer ahora un análisis de los pasos seguidos por esta reflexión inconsciente sobre la superación de las estructuras, que caracteriza al mundo tradicional.

Ella siempre parte de la desigualdad formal existente: si es la clase dominante la que reflexiona sobre el problema, interpretará la situación de desigualdad como simple consecuencia del paraíso perdido; si la reflexión la hace la clase dominada, culminará en la reivindicación de la justicia dentro de los marcos de la desigualdad imperante. Lo que nos interesa en cuanto a las primeras percepciones de la igualdad dentro de las profecías hebraicas es el surgimiento de una vinculación entre la justicia en la actualidad y la imagen de un nuevo mundo de igualdad: una nueva tierra prometida que incluye, en un futuro todavía indefinido, a la sociedad humana entera. Nace así la imagen de un proceso de liberación. Pero el mundo nuevo de la profecía sigue dependiente de un poder exterior que decide sobre su realización. Lo más interesante de la concepción de igualdad de esta profecía precristiana —y creemos que ello es significativo para toda profecía precristiana— es la falta de radicalidad en la expresión de esa igualdad. Se espera al Mesías para la salvación, pero él vendrá en un futuro lejano. La salvación expresada como igualdad vendrá, pero no beneficiará a los que reciben la profecía. De hecho, esta profecía contiene una contradicción: detrás de su dinámica aparente hay una estática real. Existe, entonces, una contradicción explicable en dos oposiciones: 1) se contraponen a la miseria actual un mundo futuro de igualdad, de paz y de justicia; 2) se divide fatalmente la humanidad en dos partes: los que viven antes del acontecimiento definitivo y aquellos que vivirán en el nuevo mundo.

Por consiguiente, en las profecías precristianas la imagen de la igualdad confirma precisamente una desigualdad totalmente arbitraria, que es la aparición no consciente de la estructura de desigualdad contra la cual protesta el profeta. El dualismo de la desigualdad de la estructura de primer grado (de dominación) vuelve a aparecer en la forma de presentar la superación del problema. La razón de esta contradicción radica en el hecho de presentar el tránsito de la sociedad de dominación hacia la sociedad de igualdad como un *continuum* en el tiempo histórico real. Haciendo eso, la conciencia de esta profecía es la espera paciente del Mesías y la renuncia a la participación en la sociedad por venir. Esta profecía no hace más que protestar contra la injusticia vigente constituyendo la imagen del mundo nuevo en forma de sueño. Esta contradicción interna de la profecía constituye un *impasse* del pensamiento crítico, *impasse* sólo solucionable a partir de la profecía cristiana que es la primera expresión radical y coherente de la relación entre el mundo real con una estructura de dominación de primer grado y la imagen de una sociedad de igualdad. En la expresión de esa imagen

coherente se dan algunos pasos decisivos que marcan el desarrollo de la sociedad tradicional hasta el nacimiento del modo de producción moderno. El Mesías viene y muere. Pero a su muerte sigue la Resurrección. Su triunfo ya no se concibe como la salvación de algún hombre individual que haya llegado a la inmortalidad, sino como anticipación de la resurrección de todos los hombres que han vivido y que van a vivir. La resurrección es la entrada en el nuevo mundo de la igualdad.

La confrontación con la estructura adquiere, entonces, coherencia, aunque siga siendo una reflexión inconsciente. Como tal no lleva a la conciencia de clase, pero sí a la más aguda expresión de la dicotomía que domina la estructura de la sociedad tradicional. Ello se logra en la profecía cristiana estableciendo un *discontinuum* entre la sociedad de desigualdad vigente y la sociedad de igualdad por alcanzar. Este *discontinuum* se centra en la pareja muerte-resurrección. Su máxima expresión se encuentra en la denominada sociedad cristiana de la Edad Media. Es una sociedad que reconoce la desigualdad formal, como una imperfección, estableciendo un criterio de igualdad que rige de manera estricta para todos. Es el criterio de la muerte y de la resurrección frente al cual todos son iguales. Más allá de la muerte, el pensamiento medieval construye la imagen de un mundo totalmente correspondiente al de la desigualdad, pero inverso. Decir que el mundo del más allá es inversamente correspondiente al mundo de la desigualdad formal del más acá tiene una significación precisa: en el más acá la jerarquía desigual se constituye por determinaciones exteriores (por ejemplo, la determinación de la aristocracia por la sangre azul); por lo contrario, en el más allá, la desigualdad se establece por determinaciones interiores al hombre. En el más allá la desigualdad se determina por los méritos inherentes de la persona. En el más acá, por leyes exteriores de determinación. La desigualdad del más allá —por su vinculación con los méritos interiores de la persona— sólo lo es en apariencia. En realidad, es la primera concepción de una igualdad verdadera, no mecánica. Porque la igualdad consiste en expresar en las relaciones con los otros lo que uno verdaderamente es. Desigualdad sería, en cambio, expresar en las relaciones con los demás, posiciones determinadas por leyes exteriores a esas relaciones pensadas en términos de reciprocidad.

Esta expresión de la sociedad cristiana nos presenta el grado más alto posible de reflexión inconsciente de la contradicción inherente a la sociedad tradicional. Pero sigue siendo una reflexión que se refiere a la sociedad tradicional, lo que conduce precisamente a una nueva contradicción. La moral de esta sociedad está constituida de manera tal que presupone la aceptación incondicional de la desigualdad en el más acá como requisito para entrar en la igualdad del más allá. En el más allá, el peón puede ser de más alto rango que el señor feudal, pero él se asegura eso sí es un buen peón renunciando a un alto rango en el más acá. A la inversa, el Papa en el más allá puede ir al infierno, pero en el más acá es infalible sin más. Además, el señor aristócrata en el más allá tendrá un rango que se determina a partir de su comportamiento aristocrático en el más

acá y ese comportamiento es bueno si trata bien al peón conservando siempre con claridad la distinción jerárquica entre señor y peón.

Esta es la última y más perfecta reflexión inconsciente de la sociedad tradicional y, por lo tanto, también su más alta expresión. La historia, desde el punto de vista de esta sociedad, ya no puede avanzar más. Se convierte en una sala de espera en la cual uno hace méritos para entrar en el mundo que esta más allá de la muerte. Se establece entonces una especie de no factibilidad del avance de la historia, derivado del concepto de paraíso perdido. Esta no factibilidad limita la libertad humana, más acá de la muerte. La desigualdad es necesaria e inevitable y rebelarse contra ella es hacerlo contra Dios. Pues, es El quien ha determinado la sociedad, de tal manera que necesita la desigualdad para no caer en el caos. En este sentido, la autoridad viene de Dios y atacarla es una negación propia del hombre pecador, pues el pecado —el paraíso perdido— determina la necesidad de la desigualdad. En la reflexión de la cristiandad se da verdaderamente el desdoblamiento del mundo que Marx considera como la esencia de la religión. Pero, en un sentido cabal, este desdoblamiento sólo se produce en la sociedad cristiana y es resultado del corte muerte-resurrección entre los dos mundos que se corresponden inversamente: el mundo real y el mundo ilusorio. Fuera de este desdoblamiento total, la reflexión de la sociedad tradicional no constituye más que proyecciones imaginarias opuestas a la realidad negativa vivida, proyecciones pensadas dentro de un *continuum*. Ello es válido incluso para la filosofía griega. Idea y mundo real se piensan diferentes, pero siempre la cosa refleja la idea de manera lineal. Su acercamiento a la idea es un problema cuantitativo de más o menos, no las relaciones entre dos calidades distintas y mutuamente opuestas.

Como desdoblamiento del mundo, la religión de la sociedad cristiana es también un pensamiento de la clase dominante. Eso es evidente. La clase dominada en ese tiempo tiende más bien a la producción de una toma de conciencia de clase —a la herejía— y con ello apunta a la superación del sistema.

Sólo en este trasfondo es comprensible la reacción de la sociedad tradicional frente a la amenaza de un avance de la historia. Precisamente el contenido de la herejía que acompaña a la construcción de esta sociedad cristiana expresa la contradicción fundamental de esa sociedad: alcanzar la igualdad por la aceptación incondicional de la desigualdad. La herejía, por lo tanto, es la primera etapa de la toma de conciencia de clase que lleva a la revolución y la consiguiente destrucción de la sociedad cristiana y de toda sociedad tradicional. Esta contradicción describe el *impasse* de la profecía cristiana basada en la sociedad tradicional. Expresa una incompatibilidad y, por consiguiente, una contradicción entre esa sociedad y la coherencia de la reflexión cristiana sobre ella. La toma de conciencia de clase reivindica para el más acá una igualdad que la sociedad cristiana había ubicado en el más allá. Las herejías escatológicas del fin de la Edad Media (Thomas Münzer, los hussitas, los bautistas de Münster, etc.) hacen esta reivindicación dentro del marco de referencia cristiano.

Pero muy rápidamente la toma de conciencia de la igualdad como reivindicación en el más acá rompe ese marco. La reflexión consciente se dirige ahora a las estructuras y exige su reformulación, lo que significa propiciar una completa inversión de la estructura de la sociedad tradicional. En ella la estructura de primer grado es de desigualdad formal; de ahora en adelante la igualdad formal llega a impregnar la estructura de primer grado. Incluso las herejías medievales propician esta inversión vinculándola todavía con la parusía de Cristo. En ellas hay un elemento que espera la parusía como consecuencia de la toma de conciencia de la igualdad, que sería el indicio de la madurez de los tiempos para la venida de la nueva Jerusalén. Comparten todavía perfectamente la idea de que la sociedad cristiana es la última sociedad de la historia, pero creen estar ya en el momento histórico del tránsito definitivo al nuevo mundo prometido que la cristiandad había puesto en el más allá.

Todo este marco de referencia en la sociedad cristiana y, en consecuencia, toda reflexión basada de modo consciente en los conceptos cristianos se termina cuando el pensamiento moderno decididamente comienza a pensar al hombre a partir del hombre y se convierte en una reflexión consciente sobre las estructuras de la sociedad. Es también el momento en que comienzan los movimientos ateos masivos y a partir del cual se puede hablar de una toma de conciencia de clase. A la vez, pasa a tener plena vigencia el concepto de clase.

12. Dialéctica del modo de producción moderno. El impasse de la sociedad sin clases

El modo de producción moderno marca realmente un nuevo paso en la historia de las estructuras sociales. En la sociedad tradicional precapitalista la estructura como tal todavía no era objeto de reflexión. La toma de conciencia de sus características y de sus con tradiciones, por lo tanto, era inconsciente o no intencional, por lo cual el mismo cambio estructural tampoco era deliberado. Pero la historia progresa. La reflexión tradicional —si bien no era conscientemente una reflexión sobre las estructuras— expresaba ya el anhelo de superar sus contradicciones internas. La estructura misma, producto de la praxis humana, cambia al compás de las diferentes presentaciones de sus contradicciones, y estos cambios se acompañan necesariamente de los pasos de la reflexión. El resultado es una sociedad tradicional que no sabe que tiene una historia, es decir, se produce una historia no vivida conscientemente como tal. Esto explica que la sociedad tradicional careciera de historiadores. Se recuerda el pasado sin tener una visión histórica de él. Se relatan los acontecimientos en la secuencia temporal. Si bien comienzan a darse algunas explicaciones o visiones de la historia, estas son más bien precursoras de la historia moderna y presentan concepciones de la historia basadas en una historia de la salvación (*Heilsgeschichte*).

12.1. La ideología liberal-capitalista

Esta situación cambió de manera radical. La filosofía liberal-iluminista realizó la transformación más fundamental. El concepto de igualdad pasa del más allá al más acá y se contraponen concretamente a la estructura de dominación heredada de la sociedad tradicional. La igualdad se convierte en bandera de lucha política: se la concibe a partir del hombre en sociedad. En este plano, igualdad significa reconocimiento mutuo, reciprocidad. Es poder ser lo que uno es y, por lo tanto, coincide con la libertad.

Es innecesario repetir los pasos dados por esta reflexión sobre la estructura a la luz del nuevo concepto de igualdad. Hemos visto que la igualdad se concibe en términos de propiedad privada y, por lo tanto, el individuo libre se hace reconocer como propietario. La relación de reciprocidad se convierte en relación monetaria entre propietarios. Esto lleva al modo de producción moderno, en el cual la relación monetaria es el criterio universal de evaluación de los hombres. Nace la producción de mercancías en términos generales, convirtiendo tanto el trabajo como la naturaleza en mercancías y en objetos del principio de eficiencia. La eficiencia se da en dos sentidos diversos: 1) La eficiencia técnica que implica una nueva visión del mundo como objeto de las ciencias naturales al servicio de la producción, y 2) la minimización de los costos en el curso de la aplicación de la técnica. Resulta la economía capitalista como primera forma del modo de producción moderno.

En cuanto a la estructura de primer grado y las consiguientes reglas de comportamiento, la sociedad capitalista es contraria a la tradicional. En esta última la estructura de primer grado es de dominación y, por consiguiente, de desigualdad formal. En la sociedad capitalista, en cambio, la estructura de primer grado tiene relación con reglas universalistas implícitas en la producción generalizada de mercancías, derivadas de un concepto de circularidad recíproca entre individuos-propietarios. En la imaginación de sus ideólogos y en sus primeras etapas, la sociedad capitalista se presenta como sociedad sin clases. Al no tomar conciencia del eventual surgimiento de otra estructura de segundo grado, la ideología liberal refleja convenientemente la apariencia: el reemplazo de una estructura de dominación por una de igualdad.

A partir de esta apariencia, se formula una identidad que impregna todas las ideologías correspondientes al modo de producción moderno hasta la actualidad y aparece la problemática de la crítica de las ideologías. Se trata de la identidad entre igualdad formal, eficiencia, libertad e inercia de las estructuras; identidad que se resume en una sola expresión: la estructura no enajenada. Según este concepto, la inercia estructural capitalista lleva, por el automatismo de sus mecanismos, a la conquista de la eficiencia y de la libertad. Y la eficiencia en libertad equivale a la realización plena de la igualdad.

Pero la estructura capitalista que pretende ser la realización auténtica de la igualdad desarrolla en su interior una contradicción que le es inherente. Ya expresamos tal contradicción en el análisis de la estructura de segundo grado: estructura de dominación necesariamente inversa y opuesta a la estructura de igualdad de primer grado. La idea de una estructura no enajenada de tipo capitalista se desvanece cuando aparece esta contradicción como contradicción de clase. La reacción de la clase dominada frente a ella desemboca en un proceso de lucha de clases y, a través de esta, se produce una toma de conciencia de la contradicción interna del sistema capitalista.

A partir de este momento es posible emplear el concepto de ideología como conciencia falsa. Este concepto es fruto de una reflexión consciente sobre las estructuras: es una conciencia falsa en la medida en que contiene incoherencias dialécticas. Una reflexión sobre las estructuras constituye una conciencia falsa cuando es parcialmente correcta en los términos de la razón analítica y, por lo tanto, puede ser útil para ciertos grupos. Sin embargo, preferimos usar el concepto de ideología como conciencia falsa para designar de modo primordial las reflexiones teóricas incoherentes surgidas a partir del nacimiento del modo de producción moderno. Con respecto a la sociedad tradicional, preferimos hablar de reflexión no consciente sobre las estructuras en vez de conciencia falsa.

La desigualdad intrínseca a la igualdad formal capitalista se revela en la existencia de una clase dominada y de las luchas de clases que acompañan todo el desarrollo capitalista. En estas luchas se produce una progresiva toma de conciencia: la de una clase dominada, a diferencia de la toma de conciencia de clase que condujo al surgimiento de la sociedad capitalista. Vimos antes que en la sociedad precapitalista la burguesía no era, como tal, una clase dominada. La clase dominada se encuentra más bien en el campo y los movimientos campesinos sirvieron de apoyo a la burguesía en algunos casos. De ninguna manera son el punto de partida de la clase capitalista o su precursor directo. La ideología capitalista nace más bien de una clase que existe al margen de la clase dominante precapitalista, que vive en una especie de alianza con ella. Esta burguesía toma conciencia de la igualdad expresada en la filosofía liberal-iluminista y en las ideologías posteriores, que presentan la sociedad capitalista como una estructura de igualdad sin más. En cambio, con la lucha de clases tiene lugar una toma de conciencia por parte de las clases dominadas, cuyos antecedentes se hallan en las guerras de los campesinos precapitalistas y en los conceptos y mitologías que acompañaron a esos movimientos.

12.2. Anarquismo e ideología marxista

Esta nueva conciencia de clase tiene muchas fases que marcan las etapas de la lucha de clases. Podemos renunciar al análisis detenido de tales etapas y

destacar sólo los extremos dialécticos del movimiento de toma de conciencia de la clase dominada.

La ideología liberal de la estructura no enajenada (una estructura de igualdad, que no expresa la estructura de desigualdad detrás de ella) se confronta con su contraposición más radical, el anarquismo. Este es en esencia anti-estructural. Es una expresión directa del orden espontáneo frente al orden institucionalizado:

“No creo en las instituciones ni en las leyes. La mejor constitución me dejaría insatisfecho. Necesitamos algo diferente. Tempestad y vitalidad y un nuevo mundo sin ley y, por consiguiente, libre” (69).

En una dialéctica de la conciencia de clase propia del modo de producción moderno, este anarquismo es la contraposición clara pero abstracta a la estructura no enajenada del liberalismo. Desde el punto de vista dialéctico los dos conceptos se corresponden. Según los resultados del análisis trascendental anterior, ambos representan una conciencia falsa y, a la vez, a-histórica en relación con el tiempo/espacio real. El concepto liberal de estructura no enajenada es coherente sólo en el tiempo/espacio trascendental. Lo mismo sucede con el concepto anarquista anti-institucional. Dialécticamente son idénticos, pero en el primero se habla de una estructura capitalista en el tiempo/espacio real idéntica al orden espontáneo, mientras que en el anarquismo el orden espontáneo se expresa de manera directa. En este sentido, el anarquismo representa un avance frente al liberalismo. Expresa un proyecto anti-estructural del orden espontáneo, que está inconscientemente presente en el proyecto liberal de una estructura no enajenada. Además, el anarquismo contiene ya la toma de conciencia de un hecho importante: sabe que la desaparición de cualquier estructura de dominación equivale a la desaparición de la estructura como tal, es decir, equivale al orden espontáneo. Contrapone a la opresión debida a la desigualdad real de la estructura capitalista, la liberación humana total en el orden espontáneo sin estructura.

Pero el anarquismo, si bien es un avance respecto de la posición liberal, expresa su concepto de orden espontáneo de manera ingenua. Revela una contradicción reflejada en las luchas de clases que inspira, lo cual lo lleva a un choque frontal con el marxismo. La lucha por el orden espontáneo inmediato tiene un elemento quiliasta, que fue destacado con razón por Mannheim. Irrumpe verticalmente en la estructura social vigente sin las herramientas necesarias para reestructurar la realidad; destruye la estructura y renuncia a la construcción de una nueva; entrega las actividades sociales a la pura espontaneidad de los grupos de trabajadores. Sale a luz la no factibilidad del orden espontáneo. Pero esta no factibilidad no se concibe como no factibilidad trascendental.

La contradicción implícita del anarquismo entre proyecto de orden espontáneo y no factibilidad en su realización, subyace en la crítica de Marx a Bakunin y en los

conflictos internos del movimiento obrero organizado en la Primera Internacional. En último término, explica la desaparición de esta Internacional.

La discusión entre Bakunin y Marx se refiere más bien a la estrategia política. Gira en torno de la función del Estado y de la lucha política en la revolución obrera. El anarquismo destruye el Estado y lo reemplaza por la espontaneidad de las asociaciones obreras. El concepto marxista, reafirmado por Lenin en *El Estado y la Revolución*, concibe el poder político como objeto principal de la revolución obrera; se lo debe usar como instrumento básico para la construcción de la nueva sociedad durante la dictadura del proletariado, y sólo posteriormente se logrará la libertad plena anunciada por el anarquismo. Bakunin alega en esta discusión que el uso del Estado por el proletariado trae consigo el peligro de una nueva imposición del Estado obrero a la libre espontaneidad de las masas obreras de base.

En cuanto al fin último de la revolución obrera, las diferencias entre anarquismo y marxismo son mínimas: ambos apuntan al orden espontáneo. Marx lo expresa con claridad en su principio comunista de distribución: cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades. Los anarquistas usaron antes este mismo principio para interpretar el nuevo orden social. Marx es bien explícito en la interpretación de este principio. Según él va acompañado por la desaparición del Estado y de la producción de mercancías. Se nota la clara coincidencia con el anarquismo.

Pero en lo que respecta a la contradicción del anarquismo —expresado por la relación de no factibilidad entre el proyecto de orden espontáneo y la política de la revolución— Marx expresa un concepto nuevo destinado a superar tal contradicción. Ese concepto aparece en él como una estrategia para llegar al fin anunciado por el anarquismo, pero la historia posterior del marxismo, siguiendo una dinámica propia, se aleja definitivamente del anarquismo.

Se trata otra vez del concepto de una estructura no enajenada: la estructura socialista. Para Marx seguramente no es un concepto a largo plazo, pero desempeña un papel en su toma de posición frente a la dictadura del proletariado. Es el concepto de un Estado no clasista, que representa a la mayoría para oprimir a una minoría ínfima. Para Marx es un concepto puramente transitorio. El Estado proletario es una especie de máquina que se autodestruye. Su fin es desaparecer y su desaparición marca el comienzo del comunismo. Pero, con respecto al socialismo, Marx deja traslucir un concepto de estructura no enajenada. Entiende la estructura socialista como una planificación que representa una igualdad real. La planificación socialista es, en la visión marxista, una estructura no enajenada, porque no descansa sobre una producción de mercancías. Es, por lo tanto, una estructura no opaca, sino transparente. Como tal, los poderes estructurales son accesibles al control inmediato propio de la democracia directa.

Esta concepción es más realista que el anarquismo y posibilita un nuevo tipo de lucha de clases, a la vez político y económico, y que lleva a la primera revolución socialista victoriosa en la Unión Soviética. Pero en realidad contiene también una contradicción que sale a luz en la construcción del socialismo y que surge en el interior del concepto de estructura socialista no enajenada (es decir no opaca). Se expresa en lo que Marx denomina el principio socialista de la distribución: cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus rendimientos. Sin ser consciente de ello, Marx expresa aquí un principio cuya realización presupone la producción de mercancías, aunque sea de tipo socialista. Se puede pagar según los rendimientos sólo si las diferencias entre estos tienen alguna medida cuantitativa. Marx creía que este problema era superable en términos no monetarios y lo trata en *El Capital* cuando se refiere a la transformación del trabajo complicado en trabajo simple. Pero su argumentación en este punto es extremadamente débil y, en último término, solo llega a comprobar que el sistema capitalista soluciona este problema a través de un sistema de precios.

Después de la revolución socialista esta contradicción interna de la concepción marxista de la estructura no enajenada sale a luz, a causa de la necesidad política de concebir el socialismo como un nuevo tipo de producción de mercancías. Aunque ningún marxista expresa este hecho abiertamente, la realidad socialista es lo bastante clara a este respecto: no hay sistema socialista en el mundo actual que no se base en la producción de mercancías. Es importante subrayar que ello también ocurre en el socialismo cubano, aunque el modelo de desarrollo cubano entre los diferentes socialismos es el que tiene más conciencia de los problemas que plantea la introducción de la producción de mercancías en el sistema socialista.

En el análisis de la ideología tecnocrática socialista vimos la adaptación y modificación que sufrieron los conceptos marxistas. El sistema monetario, la producción de mercancías y la opacidad estructural se mantienen en el socialismo. Ideológicamente el socialismo soviético expresa la perspectiva a largo plazo por una contradicción muy curiosa que indica una especie de *impasse* de este tipo de sistema socialista. Se trata de una contradicción que puede formularse de la siguiente manera: el reforzamiento de la producción socialista de mercancías y del Estado socialista es el camino más corto y directo para la desaparición de éstos.

Pero no cabe duda de que ello nos lleva otra vez a la identidad expresada por la ideología liberal: la identidad entre inercia estructural, eficiencia y libertad que en conjunto constituyen las condiciones de la igualdad. Es una ideología del fetichismo de las estructuras paralela al fetichismo capitalista del dinero. La estructura de hecho es muy diferente. Se forma en el modo de producción socialista una estructura de primer grado con igualdad formal (aunque sea limitada) y detrás de ella una estructura de segundo grado de dominación. Resultado: la identidad mencionada se revela como una nueva ideología de

clase, la ideología de la burocracia socialista. Siguiendo la inercia estructural socialista esta burocracia asegura eficiencia cuantitativa según las tasas de crecimiento, cuya mistificación sirve como sostén de su poder elitista basado en la legitimación por el centralismo democrático. De esa manera la burocracia entiende la libertad y la igualdad.

12.3. El *impasse* de la sociedad sin clases

La contradicción fundamental de este socialismo conduce no sólo al *impasse* del sistema, sino también al *impasse* de la idea de la sociedad sin clases. Como vimos hasta ahora, esta tenía tres expresiones fundamentales que marcan la dialéctica del modo de producción moderno hasta el comienzo del siglo XX:

1) la idea liberal de la sociedad sin clases como estructura no enajenada basada en la igualdad formal y en la identidad entre inercia de la estructura capitalista (fetichismo de las estructuras capitalistas), eficiencia y libertad. Su contradicción fundamental se revela en la estructura de dominación de segundo grado que hace que la sociedad capitalista sea una sociedad de clases.

2) La idea anarquista del orden espontáneo y de la liberación total que identifica eficiencia y libertad en la desaparición de la estructura en cuanto tal. Su contradicción sale a luz en la no factibilidad de una política revolucionaria mediante la proclamación del orden espontáneo. Esta ideología sin clases, por lo tanto, produce sólo algunas revoluciones frustradas, sin posibilidad de construir una nueva sociedad en función de la superación del capitalismo.

3) La ideología de la sociedad sin clases basada en una igualdad real con su consiguiente estructura socialista que nuevamente identifica inercia de la estructura socialista (fetichismo de esta estructura), eficiencia y libertad. La contradicción de esta estructura se revela en la necesidad de basarse en una producción de mercancías. Esto lleva de nuevo a la aparición del desdoblamiento de las estructuras: una estructura de primer grado, de igualdad formal y de reglas universalistas y una estructura de segundo grado, de dominación. La contradicción principal es concebir la producción socialista de mercancías y su desarrollo como un paso hacia su propia desaparición y a la consiguiente constitución de una igualdad real, directa, que puede prescindir de la intermediación de la igualdad formal.

Estos tres momentos consecutivos de la dialéctica del modo de producción moderno son a la vez superaciones de sí mismos. El anarquismo supera al liberalismo confrontándolo con el orden espontáneo sin estructuras como su verdad inconsciente. El marxismo, por su parte, es la superación del anarquismo revelando la no factibilidad del orden espontáneo y, por consiguiente, demostrando la necesidad de encarnar el socialismo en una estructura. Pero superando al anarquismo, simultáneamente se la da la razón. No puede haber

sociedad sin clases sino en la forma de un orden espontáneo, y un socialismo que no toma en cuenta este hecho no superará el sistema capitalista en cuanto sociedad de clases. Lo supera sólo en otro sentido: prepara condiciones para enfocar el problema de la sociedad sin clases en términos radicalmente distintos.

Comprobamos un *impasse* en la lucha por la sociedad sin clases que se hace evidente en las contradicciones mencionadas. Este *impasse* nos revela cierto rasgo que todos estos pensamientos ideológicos tienen en común, visible sólo a partir de una concepción trascendental de la dialéctica de la historia. Este triángulo puede comprenderse, entonces, como el desarrollo del concepto de equilibrio trascendental. La ideología liberal lo presenta como competencia perfecta, el anarquismo como orden espontáneo y el marxismo como planificación perfecta. Se explicitan así los tres aspectos que el equilibrio ofrece en el plano del tiempo/espacio trascendental. Además, los tres tienen en común una interpretación no dialéctica (o en el caso de la ideología soviética, una dialéctica aparente e incoherente) de la relación entre el concepto trascendental y la formación de las estructuras. No conciben esta formación como un proceso de negación de la negación, sino como un *continuum* lineal en el cual la estructura no es más que un paradigma del orden espontáneo. En este sentido son mitos y contienen un elemento de irracionalidad no consciente que dentro de sus respectivos pensamientos no es posible eliminar. Esta irracionalidad es un reflejo de su falta de coherencia dialéctica. El pensamiento ideológico, en nuestra interpretación, es un pensamiento trascendental sin conciencia de serlo. Reflexiona sobre las estructuras, pero no toma conciencia del carácter trascendental de esa reflexión suya. En este sentido constituye una conciencia falsa. Pero el carácter de conciencia falsa no sólo tiene que ver con los aspectos teóricos de esta reflexión, sino que impregna por completo el carácter de las luchas de clases y de las estructuras sociales formadas en medio de esta conciencia falsa. De todas maneras, se trata de sociedades entregadas a un fetichismo de las estructuras y a la identificación simplista de su modo de producción respectivo con el destino humano. Las clases dominantes, por lo tanto, desarrollan una conciencia de dominación ilimitada, aceptando a las clases dominadas exclusivamente como eventuales participantes en la dominación de clase establecida.

Dado el *impasse* de la lucha por la sociedad sin clases y la falta de conciencia del carácter trascendental de las ideologías de las sociedades de clases, en la actualidad se ha producido un cambio total respecto de la actitud revolucionaria de las clases dominadas y del optimismo de liberación que impregnaba las luchas de clases del siglo XIX. Esta paralización puede resumirse en una frase muy breve: siempre habrá clases dominantes. La mística de la liberación en el siglo XX después de la Revolución de Octubre pasa más bien a la lucha antiimperialista y de independencia nacional vinculada en muchos casos con los movimientos socialistas existentes, que sustituyen la mística de la sociedad sin clases por la de la independencia nacional. Pero esta nueva mística es ambigua. En apariencia se puede separar la independencia nacional del problema del

socialismo. Cuando después de la Segunda Guerra Mundial tuvo lugar la descolonización del Tercer Mundo, sólo una parte de los nuevos países independientes adoptó una vía socialista de desarrollo, mientras que la mayoría se mantuvo dentro del sistema capitalista, condenada al destino de subdesarrollarse dentro del macrosistema capitalista mundial que adopta nuevos mecanismos neoimperialistas.

Pero con anterioridad al desafío del desarrollo del Tercer Mundo, el *impasse* de la sociedad sin clases tuvo consecuencias muy directas sobre los países desarrollados. Sin descartar las muchas razones de otra índole, a partir de este *impasse* podemos entender algunas transformaciones elementales sufridas por esas sociedades. Por ejemplo, en el plano de la ciencia social desaparece el concepto de liberación humana en la interpretación de las estructuras. En los países capitalistas el pensamiento positivista reemplaza al pensamiento ideológico anterior y el sentido de cambio social se limita a una visión más bien tecnicista del mundo. Con el revisionismo de los movimientos obreros, este tecnicismo penetra en las relaciones de trabajo (*human relations*) y la sociedad se convierte en lo que Marcuse denomina sociedad tecnocrática. Se restablece de nuevo la identidad entre inercia de las estructuras, eficiencia y libertad sobre la base de una participación creciente de las masas en la sociedad con la condición tácita de no atacar el poder de la clase dominante.

12.4. Conservadurismo y fascismo

Este *impasse* de la sociedad sin clases se hace quizá más visible con el renacimiento de los movimientos conservadores y posteriormente con los movimientos fascistas. Esos movimientos son claramente irracionales y antirracionales con referencia a la tradición racionalista del pensamiento ideológico a partir del iluminismo del siglo XVIII.

El pensamiento conservador que nos interesa en este contexto pretende revitalizar en las nuevas condiciones del mundo moderno la posición y la contradicción de la sociedad cristiana. El conservadurismo se deriva de los pensamientos referentes a la cristiandad y expresa de nuevo su contradicción: la aceptación de la desigualdad presente prepara la igualdad post-mortem. Este pensamiento conservador acompaña al pensamiento racionalista —sea liberal, iluminista o marxista— como una corriente que nunca logró imponerse a la formación de la sociedad capitalista. Pero al ponerse de manifiesto el capitalismo como sociedad de clases, la ideología liberal ya no es capaz de contrarrestar los movimientos revolucionarios, momento preciso en que el conservadurismo cristiano se ofrece como un aliado ideal. La estructura fundamental de su pensamiento puede mantenerse, pero tiene que pasar por algunos cambios para adaptarse a las necesidades estructurales capitalistas. El cambio principal se refiere al concepto de desigualdad. La cristiandad basaba su concepción de la desigualdad en un ideal aristocrático. Esta desigualdad se

vincula con la igualdad post-mortem. El nuevo conservadorismo cristiano reemplaza la relación aristocracia-pueblo por la relación propietario-proletario. En esta nueva forma la estructura del pensamiento conservador puede servir a la clase alta de la sociedad capitalista, introduciendo el concepto moralista de salario justo. Pero el carácter conservador siempre es claro. El respeto a la desigualdad es un imperativo categórico de la ideología conservadora. La exigencia del precio y del salario justo es un principio de moral cuyo incumplimiento no legitima la rebelión contra el imperativo categórico de la desigualdad fundamental.

Este conservadorismo sigue presentándose como anticapitalista. Por lo que respecta a la ideología liberal, realmente lo es. La ideología liberal es la de una sociedad sin clases a partir del esfuerzo humano ejercido sobre las estructuras, tesis que cualquier conservadorismo rechaza. En relación con la lucha de clases este conservadorismo es tajante: se debe soportar la desigualdad propia de la dominación capitalista y el problema del salario justo es primordialmente de carácter moral y de buena voluntad. La lucha de clases como tal es condenable. Es natural que a partir de esta posición se planteen también ideales de una sociedad sin lucha de clases para sustituir los conceptos de sociedad sin clases. El ideal de sociedad sin lucha de clases se basa en el reconocimiento de la desigualdad estructural de segundo grado propia del sistema capitalista y tiende naturalmente hacia conceptos de tipo corporativista. En el corporativismo la dominación sigue ejerciéndose, pero la organización común de la empresa se interpreta como una posibilidad de asegurar el salario justo dentro de la dominación de la propiedad privada.

El pensamiento corporativista comienza a partir de la revitalización de los conceptos conservadores de la sociedad cristiana prerracionalista pero no expresa todavía la situación completa del *impasse* de la sociedad sin clases. Eso ocurre más bien cuando la primera sociedad socialista se presenta también como una sociedad de dominación. Pasa, entonces, a primer plano un tipo de ideología distinto del pensamiento conservador —derivado de la idea de la sociedad cristiana— aunque apoyado en elementos importantes de ese conservadorismo. Se trata del fascismo basado de modo principal en los pensamientos irracionales del siglo XIX que nacieron y se desarrollaron paralelos al pensamiento conservador cristiano.

El fascismo expresa claramente la imposibilidad de la sociedad sin clases y de la eliminación de la dominación en la sociedad humana. Pero en su expresión pura —por lo menos al comienzo— se distingue con claridad del conservadorismo cristiano. Para el fascismo la dominación y la desigualdad son un destino fatal igual que para el conservadorismo. Pero no es prerracionalista como este último, sino irracional y antirracionalista. No vincula la desigualdad del más acá con la igualdad del más allá. Interpreta la idea de la igualdad como la verdadera desviación de la humanidad, como su pecado original. En esta primera interpretación el fascismo nace como antiliberalismo, anticomunismo y

anticristianismo a la vez. El mecanismo de dominación y, por tanto, la guerra, llegan a ser la única y auténtica autorrealización humana. En la dominación y en la guerra se revela lo que es el hombre y lo que es un pueblo. Todos los mecanismos racionales de las estructuras son para el fascismo enajenaciones humanas, en un sentido inverso a la interpretación marxista. Son mecanismos que impiden la plena libertad de la dominación y de la guerra, mientras que en la visión marxista precisamente son los mecanismos que producen la dominación y la guerra.

En la concepción fascista la igualdad precisamente impide la realización humana, y el racionalismo en cuanto tal es su enemigo mortal. Esto lo expresa claramente José Antonio Primo de Rivera cuando habla de la sustitución de la dialéctica de la razón por la dialéctica de los puños y de los revólveres. La realización humana se ejerce en la dominación que muestra quien es superior y quien es inferior. Donde mejor se muestra esta mística de la violencia es en el grito de la Falange Española al entrar en la Universidad de Salamanca: "Afuera la inteligencia, viva la muerte".

El pensamiento fascista expresa abiertamente la contradicción disfrazada del sistema capitalista. Expresa el carácter enajenante de las estructuras, pero rechaza la dialéctica de la razón para superarlo. Propicia, más bien, el proyecto de superar estas estructuras por el ejercicio directo de la desigualdad sin ningún trasfondo racional o trascendental. Mientras que la línea de la crítica marxista estaba dada por la superación de la dominación disfrazada ejercida en el sistema capitalista, el fascismo sustituye la realización del hombre en el más acá de la estructura por la mística de la dominación y la guerra.

De este breve análisis de la ideología fascista se desprende que no hay que confundir el fascismo con el racismo. Este equívoco explica la discusión vana acerca de quienes son los precursores filosóficos de la ideología fascista, sobre todo en cuanto a la significación de Nietzsche. Este, sin embargo, es el primero que expone con claridad un pensamiento de autorrealización humana mediante el ejercicio de la dominación y que insiste en el carácter antirracionalista y antimetafísico de esta posición. Pero a la vez es el primero en darse cuenta de que tanto el racionalismo iluminista como el marxista son pensamientos de tipo trascendental y, por lo mismo, inconscientemente cristianos. Reemplaza entonces el ateísmo racionalista por el ateísmo irracionalista de la realización del hombre por el ejercicio de la dominación.

Nos parece que Lukács, en su libro *Destrucción de la razón*, interpreta el movimiento fascista de manera muy idealista. Si bien se trata de una ideología capitalista que expresa abiertamente la irracionalidad implícita en el racionalismo liberal, Lukács no ve la vinculación que tiene el surgimiento de esta ideología y sus éxitos en ciertos países capitalistas de situación prerrevolucionaria, con la pérdida de la mística de liberación sufrida por el movimiento marxista. Cuando la primera sociedad socialista aparece como dominación, tiene lugar una

paralización del movimiento revolucionario marxista: ya no puede presentarse como alternativa de liberación. En esta situación nace el *impasse* de la sociedad sin clases y deja libre el camino a la perversión fascista.

Hemos visto ciertos rasgos comunes del conservadorismo cristiano y del pensamiento fascista. Para ambos la dominación es el destino humano. Para el primero, como antesala a la igualdad post-mortem y, para el segundo, como expresión de la esencia interior de la vida humana. Estos rasgos comunes a la vez aclaran las diferencias que existen entre ambos tipos de pensamiento. El primero tiene una perspectiva trascendente y el segundo, una perspectiva puramente inmanente desarrollada de manera tal que resulta ser, hasta ahora, el único pensamiento esencialmente anticristiano de la historia.

Mencionemos, sin embargo, otra vinculación entre los dos tipos de pensamiento que a la vez destaca similitudes y diferencias. Este elemento se da en cuanto el fascismo se vuelve racista. El único caso de este fenómeno se da en el fascismo alemán. No se trata de un racismo de explotación que cualquier fascismo tiene, hasta cierto punto común a toda sociedad capitalista, sea en su interior o como explotación colonial. El racismo fascista es diferente por ser específicamente antisemita y por rechazar a la raza discriminada como objeto de explotación. La raza judía se convierte en la objetivación de las raíces profundas de toda la miseria de la historia pasada; en síntesis, es el símbolo del racionalismo y del pensamiento de la igualdad que impidió a la humanidad su autorrealización plena en la dominación y la guerra. Sin descartar las varias razones sociales y económicas que influyeron en el surgimiento del antisemitismo fascista, hay que comprobar que ellas nunca pueden explicar la radicalidad y la totalidad destructora en que desembocó. Para el fascismo racista el judío como raza es la encarnación de todo movimiento humanista en la historia, lo que para el fascista es sólo un movimiento antihumanista. Allí, éste realmente invierte todos los valores. Lo que en la ética racionalista desde los principios de la humanidad nace como esencia verdadera del hombre, en esta inversión fascista de los valores es precisamente la pérdida y la degeneración del hombre. De esta manera, la paz es una degeneración, el valor es la guerra. Y así sucesivamente con todos los valores de igualdad. Para el antisemitismo fascista el judío representa como raza esta degeneración humana en los valores de paz, de no explotación, de igualdad, etc.

Este racismo fascista antisemita —eso es lo que lo vincula con los pensamientos de la sociedad cristiana medieval— sustituye el antisemitismo subyacente en el pensamiento cristiano conservador. Antisemitismo que, por supuesto, tenía otras raíces, desprendidas de la estructura de la sociedad cristiana y de la reflexión existente acerca de ella. Ya vimos que la cristiandad surge en medio de una contradicción profunda: la desigualdad presente que es preciso aguantar para lograr la igualdad post-mortem. Hay que esperar la parusía de Cristo y en esa espera se experimenta el mundo como un valle de miseria. Esta situación dentro de la mitología de la sociedad cristiana tiene una razón clara: la no aceptación

de Jesús como Mesías por parte de los judíos y el consiguiente asesinato de Dios. Ya vimos que la conciencia de esta sociedad no es histórica. Por lo tanto, la reflexión de culpabilidad es muy simple: si los judíos hubieran aceptado a Jesús como Mesías ya no existiría este mundo de miseria. Se explica por qué los primeros movimientos antisemitas comenzaron con la constitución de las sociedades cristianas en la Edad Media. Para la conciencia de la cristiandad la existencia del pueblo judío es la presencia viva de la razón de su propia miseria. Se ha insistido mucho en que este antisemitismo de la sociedad cristiana se distingue esencialmente del antisemitismo racista del fascismo. De hecho, este problema no importa mucho y además tiene una validez muy relativa.

Si bien podemos destacar diferencias profundas entre el conservadorismo cristiano y el fascismo, racista o no, subsiste una base de posible acuerdo realizado en ciertos casos abiertamente y que se hace sentir en otros por una pasividad tolerante casi inexplicable. Lo primero se refiere, más bien, al fascismo español; lo segundo, más al fascismo alemán. Lo que llama la atención es que este acuerdo común fuera establecido por el conservadorismo cristiano precisamente con la única ideología moderna auténticamente anticristiana y antitrascendental. El mismo conservadorismo cristiano rechazó el acuerdo con los pensamientos racionalistas inconscientemente trascendentales. En el caso del acuerdo abierto entre conservadorismo cristiano y fascismo —como lo impuso Franco al comienzo de la Guerra Civil en la coalición entre los conservadores y la Falange— el anticristianismo del fascismo no llegó a ser consciente y abierto; pero se mantenía a través de la aceptación de la tesis conservadora —la desigualdad presente en favor de la igualdad postmortem—, la mística de la desigualdad y de la autorrealización humana por la dominación. Se llegó a una alianza contradictoria cuyo éxito se refleja en la estabilidad de la sociedad capitalista subdesarrollada española. Precisamente en esa forma llega el fascismo en la actualidad a América Latina y se instala en ciertos regímenes militares, como los de Brasil y Argentina.

Paralelamente al cristianismo conservador, en acuerdo directo o tácito con las ideologías fascistas, existe otra corriente orientada más bien hacia un acuerdo con la sociedad capitalista y neocapitalista. En apariencia ambas ideologías tienden a coincidir en esta doctrina cristiana: las dos aceptan una identidad entre libertad humana y propiedad privada. El conservadorismo de estas doctrinas cristianas se mantiene en la diferente interpretación de esa identidad. La ideología neoliberal la interpreta en el sentido racionalista de una sociedad sin clases a partir del modelo racionalista-liberal. Las ideologías tecnocráticas toman esta identidad sin más reflexión e interpretan la propiedad privada como un juicio de valor no accesible a la interpretación científica. Pero esta doctrina conservadora sigue interpretando tal identidad según los términos de la contradicción de la sociedad cristiana. La aceptación de la desigualdad es la manera de entrar en la igualdad post-mortem. Sigue siendo una posición contra la lucha de clases e interpreta los conflictos laborales como conflictos que aseguran el salario justo. Es una doctrina, por lo tanto, que no puede y no quiere

concebir la lucha de clases como una continua toma de conciencia de las contradicciones estructurales en función de su superación hacia la igualdad de la sociedad sin clases.

13. El desarrollismo socialista

Hemos hablado anteriormente del *impasse* de la sociedad sin clases que es el resultado de la lucha de clases del siglo XIX que, buscando conscientemente la construcción de una sociedad sin clases, desembocó a la postre otra vez en una sociedad de clases. Fracasó así un tipo de lucha de clases y hasta cierto punto la tesis de la sociedad sin clases se convierte en la ideología de las respectivas clases dominantes. A partir de la no factibilidad de la sociedad sin clases se puede comprobar en cualquier momento y en cualquier lugar la existencia de la sociedad de clases. Toda sociedad que pretende ser una sociedad sin clases o que presenta sus estructuras como estructuras no clasistas es una sociedad de clases.

Frente al *impasse* de la sociedad sin clases el movimiento revolucionario — cualquiera que sea su índole— tiene las siguientes alternativas: 1) renunciar a la idea de la sociedad sin clases como ideal máximo de su lucha revolucionaria, o 2) concebir de una manera totalmente nueva el camino hacia la sociedad sin clases, una manera que supere la contradicción que ha llevado el movimiento revolucionario del siglo XIX hacia el *impasse* de la sociedad sin clases.

13.1. El bloqueo ideológico de los movimientos marxistas

De todas maneras, dentro de la primera alternativa la idea de la sociedad sin clases pierde su fuerza de convicción y su mística. Pero, por otra parte, el movimiento marxista no ha sido capaz de dar el salto hacia la superación de la contradicción interna del antiguo concepto de sociedad sin clases y su ideología se convierte entonces en una especie de economicismo. El marxismo se ha transformado en una especie de desarrollismo económico que ha reemplazado a la ideología de la liberación del siglo XIX. Este fenómeno se puede notar en la argumentación actual del movimiento marxista. Durante el siglo XIX argumentaba a partir de la oposición opresión-liberación, mientras que ahora lo hace más bien sobre la base de la oposición explotación-desarrollo económico socialista.

Mencionamos antes la tesis de Reich de que la toma del poder por el fascismo en Alemania y la debilidad de los movimientos revolucionarios alemanes se debían a un problema más bien ideológico relacionado con la toma de conciencia de clase. Reich buscó la causa de esos fenómenos en la posición que adoptaron los partidos marxistas frente a la transformación de la familia burguesa. Sin negarle valor a este argumento, nos parece que sólo toca uno de

los aspectos de un problema mucho más amplio y profundo, que tratamos de describir al referirnos al *impasse* de la sociedad sin clases. La ideología marxista ha perdido la capacidad de dar a las clases oprimidas una conciencia de clase. Ello se debe a que una conciencia de clase *ex definitionem* es una conciencia de la sociedad sin clases que se confronta con la sociedad de clase para revolucionarla. Pero como frente al *impasse* de la sociedad sin clases y a la incapacidad del movimiento marxista de superarla se produce una especie de bloqueo ideológico, el movimiento fascista triunfa prácticamente en un vacío ideológico. El movimiento marxista habla de explotación, de desempleo, etc., sin integrar estos fenómenos negativos en una visión de toma de conciencia de clase, mientras que el fascismo desarrolla a partir de los mismos hechos un mito irracional que —fuera de los límites estrechos de la clase obrera— llega a arrastrar a la mayoría del pueblo alemán. Pero lo notable es que el mito fascista expresa conscientemente el *impasse* de la sociedad sin clases, buscando una salida por la vía irracional: la autorrealización humana por la dominación. Este derrotero es mítico, pero el movimiento fascista lo conecta con una mitología tradicional que de alguna manera subyace en la conciencia histórica del pueblo alemán. El fascismo se presenta como el momento escatológico, como el Tercer Reich de Joaquín de Fiore, como el milenarismo realizado. Se trata de un inmanentismo de dominación, de desigualdad y de irracionalismo que se mistifica usando los términos míticos de una tradición en la cual estos tenían un carácter perfectamente racional. El fascismo por la vía del antihumanismo llegó a la formulación de un mito de la superación de las contradicciones de la sociedad de clases. Hizo en forma antihumanista e irracional lo que los movimientos revolucionarios deberían haber hecho en ese momento histórico siguiendo una línea racional-trascendental. El movimiento marxista perdió así la única posibilidad de lograr una toma de conciencia de clase en la dirección de un racionalismo trascendental y se volcó hacia un desarrollismo socialista. A ese fenómeno general corresponde, en ese mismo momento, la decisión definitiva de la Unión Soviética en favor de la construcción del socialismo en un sólo país. Esta decisión equivale de algún modo al reconocimiento de haber perdido la batalla de la revolución mundial, por lo menos en esa época.

De ahora en adelante, el desarrollismo socialista se encuentra continuamente frenado por un bloqueo ideológico que puede tener las expresiones más diversas. La ideología fascista no es, por supuesto, la única, aunque en situaciones de peligro extremo para la sociedad capitalista suele surgir en forma virulenta. Pero después de la crisis mundial de los años treinta estas situaciones de peligro extremo no volvieron a producirse en el mundo capitalista desarrollado. El capitalismo desarrollado logró una eficiencia económica suficiente para impedir de antemano la posibilidad de ser penetrado por una ideología desarrollista de tipo marxista. Esta impermeabilidad de la sociedad capitalista desarrollada se reforzó además por una redefinición de la ideología capitalista como ideología de la libertad. Esta ideología de la libertad no es nueva como tal. Acompañó a la sociedad liberal-capitalista desde sus comienzos, pero anteriormente se dirigía de modo principal en contra de las

ideologías conservadoras del *Ancien Régime* y de las ideologías conservadoras posteriores derivadas de aquellas. Frente al movimiento marxista la ideología capitalista cambia de orientación y dirección y adquiere, en los países de tradición liberal capitalista —a los cuales Alemania nunca perteneció—, una importancia extrema. Esta ideología de la libertad se formula entonces como una oposición radical al desarrollismo socialista. Mientras en el siglo XIX la ideología marxista desafió a la libertad capitalista formal con un nuevo proyecto de libertad socialista, el socialismo en el plano ideológico actual tiene que adoptar una posición defensiva frente al proyecto liberal de libertad. A la libertad formal contraponen la integración en el proceso económico de la sociedad socialista, sin darse cuenta de que, igual que en el caso del fascismo, se verá ahora de nuevo ideológicamente bloqueado. Pero el movimiento marxista no se da cuenta de este hecho y pierde totalmente la noción de que la toma de conciencia de clase es la contestación ideológica a una contradicción económica, a partir de la cual se formula un proyecto de superación de esa contradicción. No obstante, el marxismo actual cree poder formular el proyecto de superación de esa contradicción en el mismo plano económico. Pero el proyecto de superación es el resultado de una toma de conciencia de clase y, por lo tanto, de la convicción de la igualdad humana, y como tal es a la vez un proyecto de liberación. Sin este paso intermedio no hay revolución, no puede haberla ni nunca la hubo.

Es claro, entonces, que el actual proyecto capitalista de libertad bloquea la revolución socialista. La agitación revolucionaria en el plano economicista llega a ser totalmente contraproducente. De modo consciente, el comunista agita al pueblo en pro de la revolución y en forma no intencional destruye la posibilidad de la revolución desviando a la clase dominada hacia formulas propias del reformismo capitalista. El concepto liberal de libertad domina las mentes y cualquier argumentación económica presiona sólo sobre la clase capitalista dominante sin amenazar sus fuentes verdaderas de poder. Para revolucionar la tierra, antes hay que revolucionar los cielos (Mao Tsé-tung). Para cambiar las estructuras se deben reformular las categorías de fondo que las sustentan. Atacar las estructuras sin más no tiene ningún valor. Los marxistas mecanicistas insisten tanto en que la economía es la última instancia del actuar social. No lo ponemos en duda. Pero ellos olvidan que la toma de conciencia de clase que es a la vez la toma de conciencia de las categorías dentro de las cuales se sustentan las estructuras, es la primera instancia. Pero como los marxistas no tienen nada que ofrecer en el plano de la primera instancia ideológica, no llegan nunca a la última instancia, la económica.

Toda esta problemática se da con una urgencia realmente dramática en los países subdesarrollados. De hecho, el mundo capitalista se ha formado en dos polos, uno de los países capitalistas desarrollados y otro de los países subdesarrollados que forman la inmensa mayoría del mundo capitalista. Se trata de una verdadera polarización y no de una jerarquía de países más o menos desarrollados. Esta polarización es el resultado de una cierta paralización del macrosistema capitalista mundial en el cual los países desarrollados mantienen

un alto dinamismo económico mientras que los subdesarrollados van quedando progresivamente detrás y se hacen cada vez más dependientes. Ante la incapacidad económica del sistema capitalista para solucionar los problemas del subdesarrollo, la instancia ideológica pasa a ser cada vez más importante. Como la crisis económica es evidente y continua, hay también un peligro evidente y continuo de que las masas de los países subdesarrollados tomen conciencia de que el sistema capitalista es la última causa del subdesarrollo creciente. A causa de su incapacidad económica el sistema capitalista, en los países subdesarrollados, plantea la batalla de modo preponderante en el plano de la estabilización ideológica para evitar que se ponga en cuestión su legitimidad.

Por lo contrario, el movimiento revolucionario traslada el problema del proyecto de la igualdad (y, por consiguiente, de la libertad) a la discusión de las contradicciones económicas en cuanto tales y trata de combatir en el plano ideológico usando el concepto de independencia nacional. Pero el proyecto de independencia necesita condiciones especiales para generar la energía suficiente para poder superar el bloqueo de la ideología liberal de la libertad. Sólo ha sido eficaz en los casos de una dominación imperialista abierta (China, Vietnam, Argelia, etc.) o de una dictadura extremadamente oligárquica (como en Cuba). Pero en todos estos casos la ideología de la independencia no condujo automáticamente hacia el sistema socialista. El problema del proyecto histórico como toma de conciencia de clase siguió en pie aún después del triunfo de los movimientos independientes. Muchos países coloniales se descolonizaron sin siquiera acercarse a una estructura socialista. El proyecto de la independencia no surgió de una toma de conciencia de clase y las decisiones más importantes se adoptaron después de la conquista del poder. El caso de Cuba es típico. La revolución cubana no llega al poder por un proyecto de toma de conciencia de clase, sino por un proyecto de independencia nacional y de libertad formal en un sentido estrictamente liberal. El contenido socialista se introdujo con posterioridad a la revolución misma y precisamente el modo de introducirlo es muy indicativo para la evaluación de la importancia de la ideología en el proceso revolucionario y de desarrollo.

13.2. El desarrollismo socialista y su superación en el interior de la sociedad socialista

La revolución cubana pasó enseguida de su proyecto original a un proyecto de desarrollismo socialista. Se usó el modelo soviético como modelo de base y se intentó lograr el desarrollo del país siguiendo sus pautas. La crisis de este desarrollismo socialista y su consiguiente sustitución por el denominado modelo cubano, la idea del hombre nuevo puede llevarnos a una discusión más profunda del problema ideológico. En el fondo el desarrollismo socialista constituye una forma de fetichismo de las estructuras: al considerarlas como simples instrumentos, trasplanta a otros países un modelo socialista nacido de una experiencia propia de cierto país, esperando así poder facilitar el desarrollo.

En el caso cubano este fenómeno se produjo claramente: el modelo soviético con toda su estructura de planificación, con su organización de la empresa y su evaluación de las leyes objetivas en el socialismo, se implantó con ciertas adaptaciones al ambiente cubano. Pero el trasplante produjo un rechazo. La estructura impuesta no logró la movilización popular necesaria para el desarrollo del país, lo cual acarreó un cambio total de la política cubana de desarrollo. Para el desarrollismo el fin del desarrollo es el propio desarrollo. De allí proviene su nombre. La superación del desarrollismo en Cuba reemplazó este fin por otro. Así se explica que desde 1965 en adelante el concepto del hombre nuevo — propiciado sobre todo por el Che Guevara—empezará progresivamente a ocupar el lugar que antes tenía el desarrollo como fin del proceso revolucionario. Más o menos alrededor del 65 se produjo un cambio total, y nació el denominado modelo cubano que define el desarrollo en función de un nuevo humanismo, el humanismo del hombre nuevo. Este humanismo se deriva teóricamente de la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y se expresa en el intento de crear una estructura socialista no monetaria. No es necesario recordar aquí que en ningún escrito de Marx se destaca tanto la crítica del dinero como enajenación de las relaciones humanas, como en los manuscritos económicos.

La crítica tecnicista del modelo cubano es relativamente fácil. Cualquier economista puede prever que el antimonetarismo como principio general de una política económica lleva al caos. Por lo tanto, se puede predecir que el modelo cubano necesariamente se ajustará a las necesidades objetivas que imponen las leyes económicas, a las cuales no escapa nadie. Pero esta crítica es superficial y no llega al fondo del problema. Este enfoque tecnicista está muy bien expuesto en el libro de Lataste:

“Se trata, ciertamente, de una cuestión de fondo. Si, como se expone, el uso del dinero y de las relaciones de leyes económicas objetivas, que rigen el desenvolvimiento del sistema socialista, es decir, se apoyan en una base científica dada por generalizaciones válidas de la economía política del socialismo, generalizan una experiencia práctica de medio siglo de construcción exitosa del socialismo, aplicable a los distintos países, no obstante su condicionamiento a las peculiaridades de cada caso particular, entonces la abolición de dichas relaciones sería una medida anticientífica, un acto de puro voluntarismo, que frenaría estructural y permanentemente el desarrollo de una manera significativa, puesto que la violación de tales necesidades y leyes económicas tendría su precio en términos de eficiencia económica general. Sería, en verdad, una medida, producto no de una necesidad histórica de abandonar tales categorías monetario-mercantiles, derivada de nuevas condiciones en la base productiva y las relaciones sociales de producción, sino producto de una interpretación subjetiva de la realidad”.

“Si por otra parte, Cuba demuestra en un período razonable que tales relaciones monetario-mercantiles pueden abolirse con ventaja para el comportamiento más eficiente y multifacético del sistema socialista, entonces querría decir que

algunos postulados claves de la teoría económica marxista del socialismo son erróneos, no tienen mayor alcance generalizador y su aplicabilidad se restringiría a una situación particular dada. Pero ambas tesis no pueden ser ciertas al mismo tiempo, es decir, una teoría económica que coloca en un papel relevante un determinado grupo de leyes económicas, sin las cuales no se podría trabajar eficientemente, y otra tesis que ignora tales leyes, precisamente para conseguir un funcionamiento mejor del sistema” (70).

En estas líneas sale a luz la concepción mecanicista de las estructuras. Lataste ve las estructuras como unos modelos que flotan en el aire y son elegidos según su factibilidad. Por supuesto, hay diferentes modelos, pero la selección entre ellos se hace por su falsificación o verificación en la práctica social económica. Para él se trata entonces de la competencia entre modelos totalmente a-históricos y, según la factibilidad, se pasa de uno a otro. En definitiva, sólo quedan disponibles los modelos que sobrevivan a este tanteo general. Pero en realidad las estructuras nacen de otra manera: no como prácticas sino como praxis. Y la praxis es la transformación por inversión de un concepto trascendental (del tiempo/espacio trascendental) en una estructura producida en medio de una situación histórica dada. Por eso las estructuras no se trasplantan. La crítica tecnicista del concepto antimonetario cubano tiene razón, pero carece de validez histórica. Históricamente, el proceso cubano es adecuado. Parte de la formulación de un concepto humanista trascendental e intenta realizarlo directamente; al fracasar la realización directa, se adapta después a las leyes objetivas de la estructura que ahora pasan a ser una inversión del humanismo antiestructural inicial. Justamente el proceso de la praxis revolucionaria es esencial para el nacimiento de una nueva estructura a la cual se pueden aplicar más tarde los criterios tecnicistas. Pero la praxis revolucionaria crea las categorías trascendentales a partir de las cuales se formulan las reglas de la estructura de primer grado que después puede seguir subsistiendo, olvidándose de la manera histórica del surgimiento de estas categorías utilizándolas técnicamente y dando origen a un fetichismo de estas estructuras racionalizadas. Para el tecnicista, este proceso es incomprensible, porque el tecnicismo precisamente nace después de la instalación de las estructuras racionalizadas (del modo de producción moderno) utilizándolas como instrumentos. No se da cuenta, por lo tanto, que ellas no nacen a través del tecnicismo. Nacen de la praxis revolucionaria.

Solo a partir de esta concepción de la praxis pueden comprenderse las grandes revoluciones sociales que originaron los diferentes modos de producción modernos y que pasaron por esta dialéctica trascendental. En cuanto al modo de producción capitalista, se puede notar este proceso tanto en la revolución inglesa como en la francesa y —con menos fuerza— en la revolución norteamericana que llevó a la independencia de los Estados Unidos. En estos casos irrumpe la imagen trascendental original en la propia revolución: estalla en el terror de la revolución (el terror para la virtud) y conduce con posterioridad a la presencia invertida de la imagen trascendental original en las estructuras que se

levantan durante el proceso de institucionalización de la revolución. El modo de producción socialista en la Unión Soviética nace de manera análoga. Pero las revoluciones socialistas posteriores se distinguen de ese proceso. La revolución misma no se lleva a cabo por la toma de conciencia de una idea trascendental, sino por la mística de la independencia nacional. La estructura socialista sólo viene después y se produce un desarrollismo socialista típico que determina el rechazo consiguiente de la estructura impuesta. Sólo en el curso de este rechazo nace la idea trascendental de la estructura socialista futura, que se concibe como inversión de aquella idea trascendental. El caso del humanismo del hombre nuevo en Cuba y de la revolución cultural china son dos ejemplos típicos. En este sentido, los países socialistas de Europa oriental ofrecen la imagen de un socialismo frustrado. También allí el socialismo desarrollista hizo crisis, pero la presión externa de la Unión Soviética impidió la formulación del nuevo modo de producción socialista. Yugoslavia fue el único país que en esta crisis logró construir su propio modo de producción socialista. Pero como el proceso yugoslavo no pudo llevarse a cabo dentro del bloque socialista de toda Europa Oriental, tiene sus peculiaridades impuestas por tal situación.

Podemos comprobar entonces que el modo de producción moderno nace de la praxis revolucionaria, que es a la vez toma de conciencia de clase. Pero puede ser toma de conciencia de la clase dominante o de la clase dominada. En los dos casos el punto de arranque es un concepto trascendental de igualdad y de liberación. Pero siempre y cuando esta praxis revolucionaria se hace de modo inconsciente, la inversión del proyecto trascendental en la estructura posterior se transforma en una ideología que identifica inercia de la estructura, eficiencia y libertad, presentándolas en su conjunto como la igualdad realizada. Pero esta identidad siempre es el indicio de que la toma de conciencia de clase de la cual partió la praxis revolucionaria fue una toma de conciencia de la clase dominante que en el momento de la revolución se aceptó como proyecto de toda la sociedad. Ello es válido también para la sociedad socialista y explica nuestra duda sobre si el humanismo cubano del hombre nuevo no desembocará también a la postre en una estructura socialista de este tipo.

En este punto la revolución cultural china parece introducir por primera vez en la historia un proyecto de liberación que está dirigido a evitar aquella identidad falsa entre eficiencia estructural y liberación.

La idea china de que existe una contradicción continua entre burocracia y pueblo que en cualquier momento puede desviarse hacia una contradicción antagónica, indica una toma de conciencia del problema. La praxis revolucionaria se entiende no sólo como el comienzo de un modo de producción moderno, sino también como un elemento indispensable en la constitución de la estructura que puede servir para su transformación constante en pro de la realización de los ideales que inspiran esa praxis. Podemos interpretar la revolución cultural como el primer intento de realizar un modo de producción moderno a partir de la toma de conciencia de la clase dominada.

13.3. Desarrollismo capitalista e ideología de la libertad

Sin profundizar más por el momento en el tema, podemos volver al análisis de la situación del país capitalista subdesarrollado. El problema de la estructura impuesta se da aquí todavía con más claridad que en el caso del desarrollismo socialista. Además, la palabra desarrollismo se deriva precisamente de los intentos teóricos y políticos de vitalizar una estructura capitalista dentro de la cual se ha producido el subdesarrollo. Las teorías desarrollistas son bien conocidas y no hace falta analizarlas ahora. En América Latina fueron elaboradas en instituciones como la CEPAL, ILPES, DESAL, etc. Son teorías tecnicistas que pretenden remodelar las estructuras capitalistas vigentes para hacerlas capaces de solucionar el problema del subdesarrollo. Pero las estructuras se siguen interpretando como puros instrumentos en manos del técnico, sin preocuparse del marco categorial dentro del cual funcionan. Su remozamiento se entiende entonces como el punto de partida de una nueva estructura. Otra vez vuelve a aparecer la concepción tecnicista según la cual el desarrollo es el fin del desarrollo.

Pero dentro de la estructura capitalista subdesarrollada hay todavía un problema adicional, que impide cualquier otro enfoque del proceso de desarrollo. Después de la descolonización del Tercer Mundo y del surgimiento del neoimperialismo la estructura capitalista se revela cada vez más incapaz de solucionar el problema del subdesarrollo. Esta incapacidad va más allá de una toma de conciencia de clase por parte de los capitalistas, a partir de la cual podrían formular un proyecto capitalista de desarrollo. Los modos de producción capitalistas del siglo XIX surgieron sobre esta base, pero la agudización del subdesarrollo con sus problemas específicos llevó la situación a un extremo tal que la estructura capitalista en cuanto tal impide el surgimiento del modo de producción capitalista como vía de desarrollo. También impide que ocurra esta toma de conciencia de clase por parte de los capitalistas. El tecnicismo de las estructuras y, por lo tanto, la ideología del desarrollo capitalista es la principal arma para asegurar la subsistencia del sistema capitalista en los países subdesarrollados. Su fracaso continuo se pone de manifiesto precisamente en el hecho de que el obstáculo principal del desarrollo capitalista es la negativa de los capitalistas a aceptarlo. Visto en el plano de las clases, la única clase que por su acción real impide la remodelación del sistema capitalista en el sentido tecnicista del desarrollismo es la capitalista, cuya salvación es el principal fin de ese desarrollismo. En cierto sentido puede decirse que en los países subdesarrollados las únicas clases verdaderamente anticapitalistas son las capitalistas. Pero eso no ocurre por casualidad. Se debe al *impasse* del desarrollo producido en la estructura capitalista que impide una toma de conciencia de clase por parte de los capitalistas. Otra vez se equivoca el tecnicista desarrollista. Partiendo del dogma de la factibilidad de la vía capitalista de desarrollo, fabrica sus recetas poniéndolas a disposición de la política económica capitalista, mientras que la

toma de conciencia de la clase capitalista no tiene lugar ni puede tenerlo a causa del *impasse* estructural del sistema capitalista frente al subdesarrollo

Esta situación no tiene salida sino mediante una toma de conciencia de clase socialista. Pero esta toma de conciencia no es un problema económico ni tampoco un problema de agitación económica nacida de la miseria existente en el subdesarrollo. Se trata precisamente de convertir la toma de conciencia del problema económico en una toma de conciencia de clase que pueda abrir el paso hacia el socialismo. El debate económico, por consiguiente, se transforma en un debate ideológico. Ante esta situación y a causa del *impasse* de la sociedad sin clases, el movimiento marxista ortodoxo no es capaz de conducir a esta toma de conciencia. Se limita más bien a la agitación basada en las reivindicaciones económicas, lo cual en el contexto general del país subdesarrollado capitalista significa de hecho una canalización de las aspiraciones económicas de las masas hacia el reformismo propio del desarrollismo capitalista. Pero los marxistas no se dan cuenta del sentido contraproducente de su agitación economicista, porque perdieron por completo el sentido de la significación e importancia de la ideología en la lucha de clases.

El sistema capitalista del país subdesarrollado, por lo contrario, lleva el debate más bien al plano ideológico. Lo hace utilizando una especie de mística del tecnicismo, y sin embargo su arma principal es la ideología de la libertad. Dentro de esta ideología la estructura capitalista se vincula con la libertad como tal y, por lo tanto, adquiere un valor que ninguna otra estructura puede trascender. Esta libertad existe ya y el desarrollo se entiende como un aumento continuo de esa libertad dentro del marco estructural capitalista. En este contexto cabe entonces perfectamente la ideología tecnicista. La libertad ya está presente; luego el proceso de desarrollo no puede apuntar a una nueva sociedad, sino que tiene su fin en sí mismo. El desarrollo se hace por el desarrollo y lo que se necesita es una mayor eficiencia, una modernización de la sociedad.

La ideología de la libertad protege este tecnicismo principalmente de dos maneras:

1) Primero, como libertad de opinión. Si bien muchos se dan cuenta de que esta libertad de opinión es la fachada del control de los medios de comunicación por la clase dominante y, por ende, una manipulación continua de las conciencias, la ideología de la libertad deja una escapatoria que impide una reacción masiva en contra de la manipulación. Uno sabe que está manipulado, pero sabe también que individualmente es libre de salirse de esta manipulación. La ideología de la libertad destaca siempre este punto y quita así importancia al hecho mismo de la manipulación. Pero en la realidad esta posible escapatoria es exclusivamente individual, por lo cual resulta ineficaz por completo frente al mecanismo de manipulación. Puesto que sabe que hay una escapatoria individual frente a la manipulación, por lo general el individuo se somete sin percibir que sigue siendo un objeto manipulable. Ello parece contradictorio, pero se trata de una

contradicción presente en la realidad. El individuo sabe que está manejado, sabe también que puede evadir individualmente ese manejo, y al mismo tiempo se somete a él. La insistencia de la ideología de la libertad sobre este punto es precisamente el mecanismo clave que permite la manipulación a través de los medios de comunicación. En el mismo sentido actúa la libertad de prensa para los grupos de oposición. Como no pueden lograr una influencia efectiva sobre los medios de comunicación, la libertad se convierte de hecho en adorno de la manipulación, en su forma de presentarse.

2) Segundo, la ideología de la libertad tiene todavía otro mecanismo que sirve de sustentación al sistema. No se trata del mecanismo de la libertad de opinión, sino más bien de la presentación del sistema capitalista como un sistema que da libertad de actuación al más capaz. Ahí se esconde un mecanismo de dominación parecido al del caso anterior y que se basa también en la posibilidad de una escapatoria individual. La marginación de gran parte de la población del proceso económico-social aparece como el resultado de una incapacidad y la escapatoria individual se manifiesta en la posibilidad fortuita de una minoría que se presenta como clase media. Es el mito de la movilidad individual como paliativo de la miseria.

Esta ideología de la libertad actúa siempre de manera igual en todos los planos de la sociedad. La escapatoria individual al mal social se emplea como pantalla que encubre la actuación incontrolada de los poderes dominantes. Aunque se perciba la existencia de estos poderes de la clase dominante, la escapatoria individual convierte esta percepción en aceptación tácita o inconsciente. Es una apariencia de libertad sin libertad en la gestación y ejercicio del poder.

La argumentación del movimiento marxista frente a esta ideología es muy pobre. Ya vimos el carácter contraproducente de la agitación economicista: aumenta las aspiraciones y las canaliza hacia el tecnicismo del desarrollismo capitalista. Hasta la existencia misma de estos movimientos puede llegar a ser una parte importante de la apariencia de libertad que esconde un poder real elitista.

En el caso de una dependencia abierta del imperialismo foráneo la debilidad de la agitación marxista puede esconderse tras una mística de la liberación nacional, a la cual puede seguir después una revolución socialista basada en una toma de conciencia de clase. Pero las condiciones para esta mística de la liberación nacional no se dan siempre y en todas partes. Además, los pueblos sometidos llegan a interiorizar cada vez más esta dependencia y los canales de la dominación se hacen también menos visibles. Por otro lado, la lucha por la liberación nacional no desemboca necesariamente en una toma de conciencia socialista. Siempre que la mística de la independencia nacional no puede sustituir con fuerza de convicción suficiente la falta de argumentos ideológicos, el movimiento marxista se convierte de hecho en movimiento economicista y en sostén —no consciente— del régimen capitalista vigente

14. El antiautoritarismo (neanarquismo)

Este bloqueo de la ideología marxista tradicional hace evidente la existencia del *impasse* de la sociedad sin clases. Este *impasse* expresa una verdadera contradicción implícita en la estructura, que se constituye explícitamente en nombre de valores (valores de la sociedad sin clases) cuya realización no es posible sino en el plano del orden espontáneo. No hay estructura no enajenada, cada estructura está impregnada de negatividad. Tomando conciencia de ello, todo el planteo de la liberación humana tiene que dar un vuelco completo. Hay que efectuar una verdadera revolución copernicana.

La primera reacción y el primer movimiento que enfocó con claridad este problema puede denominarse movimiento antiautoritario y, en cierto sentido, se podría hablar de un neanarquismo. Este movimiento plantea de nuevo la realización del orden espontáneo y se enfrenta a la vez con las sociedades capitalistas y socialistas. Pero no se presenta como un tercer camino. Es un movimiento socialista, pero que enfoca también el sistema socialista como base posible de una nueva sociedad de clases. No cuestiona al socialismo como tal, sino la identificación de cualquier institucionalidad socialista con la sociedad sin clases. Desde este punto de vista la sociedad socialista es intrínsecamente una sociedad de clases, pero el socialismo es el punto de partida indispensable para la construcción de la sociedad sin clases. Pero esa construcción no es automática, como lo sostienen las ideologías socialistas de tipo soviético, por ejemplo.

Esta corriente antiautoritaria —que a nuestro juicio se puede identificar en sus comienzos con el pensamiento de Marcuse, aunque posteriormente vaya mucho más lejos— vuelve a confrontar el modo de producción moderno con el concepto de orden espontáneo. Esta confrontación se hace entre fetichismo de las estructuras y orden espontáneo. El primero implica una concepción de la transformación de la sociedad en apéndice del progreso técnico-económico y del principio de la eficiencia, mientras que el orden espontáneo saca a luz más bien la necesidad y urgencia de dominar la eficiencia y de lograr el ocio. Late en el fondo la idea de que la sociedad moderna ha llegado a un nivel tal de productividad que puede dedicarse ahora a convertir el trabajo en juego libre.

Lo notable en toda esta concepción es que no parte del análisis del modo de producción y de las leyes internas que lo rigen. Parte más bien de un concepto psicológico reinterpretando las teorías metapsicológicas de Freud. Sin embargo, bajo una nueva forma, no llega más allá de la posición adoptada por el anarquismo frente al liberalismo ampliando el enfoque hacia toda forma de fetichismo estructural. En cuanto a la realización del orden espontáneo, la insistencia en su formulación psicológica no parece más que una escapatoria al problema. La expresión psicológica del contenido racional del orden espontáneo no añade nada al que ya tenía en las posiciones anarquistas y marxistas. No

obstante, políticamente abre los ojos —quizás ese sea su valor— al hecho de que la institucionalización de las relaciones entre los sexos refleja consciente o inconscientemente las relaciones de clase existentes en una sociedad y que, por lo tanto, un enfoque crítico de la sociedad no puede restringirse simplemente al análisis del modo de producción.

Por otro lado, tal como lo dijimos, la formulación psicológica del orden espontáneo nos parece una escapatoria en un doble sentido:

1) Por una parte oscurece y disfraza el problema de la no factibilidad del orden espontáneo. Súbitamente, algo que en la formulación a partir del modo de producción escapa claramente a la factibilidad humana en sentido trascendental, en la nueva formulación aparece como posible. Este neanarquismo no llega, por lo tanto, a expresar la contradicción de la cual es producto, es decir, la contradicción implícita en el *impasse* de la sociedad sin clases.

2) Por otro lado desvincula sin ninguna razón el análisis del modo de producción del concepto de orden espontáneo. De hecho, se entrega este análisis a la razón analítica, que se confronta sin ninguna posibilidad de mediación con la razón dialéctica del orden espontáneo. El resultado es una confusión total de los hechos concretos. En relación con la transformación del trabajo en juego libre, el análisis es extremadamente simplista. Se supone sin más que la abundancia aparente de la sociedad desarrollada actual puede mantenerse sin las estructuras enajenantes con las cuales choca el concepto de orden espontáneo. Existe la idea —parecida al análisis de Sartre, pero mucho menos elaborada— de que la negatividad de la estructura se origina a partir de la escasez cuantitativa. Aún más, este enfoque lleva a una posición negativa en relación con la eficiencia técnica que se expresa en último término en la condena simplista y no reflexiva del principio de la operacionalidad en las ciencias sociales. Esta contraposición abstracta entre orden espontáneo y eficiencia institucionalizada conduce necesariamente a la frustración total de todo movimiento inspirado en estas reflexiones. Estos movimientos neanarquistas sólo pueden chocar con la sociedad moderna, pero no tienen ninguna capacidad de transformarla. En cierto modo llegan a ser lo que conscientemente acusan en la sociedad manipulada: movimientos de rebeldía aparente que sirven a los poderes de manipulación haciendo ostentación de una libertad que en realidad no existe. Pero la posición indicada determina el carácter necesariamente minoritario de los movimientos neanarquistas. La contraposición abstracta entre eficiencia institucionalizada y espontaneidad impide el nacimiento de un proyecto histórico capaz de superar el *impasse* de la sociedad sin clases y, a la vez, de interpretar el descontento profundo —reprimido por la manipulación— que existe en la sociedad desarrollada moderna. Esta incapacidad se hace presente en el aislamiento de estos movimientos que —salvo algunas excepciones muy casuales— no logran vincularse con la lucha de clases de los países desarrollados.

La condenación ciega de la operacionalidad en las ciencias sociales puede servir para explicar este fenómeno. Si bien es cierto que la operacionalidad dentro de la ideología tecnocrata es un concepto conservador y de mantenimiento del orden establecido, no hay duda de que cualquier orden nuevo tiene que ubicar la operacionalidad dentro de una nueva concepción de la sociedad. Ello se explica porque cualquier nuevo concepto de sociedad sólo es factible en la medida en que sea capaz de ubicar la operacionalidad, es decir, la eficiencia institucionalizada.

No haciéndolo, las concepciones neanarquistas no pueden penetrar la sociedad, y en concreto no pueden concientizar a la clase obrera: son incapaces de asegurar la futura eficacia de la sociedad. La toma de conciencia de clase se efectúa a partir de hechos muy pragmáticos. No se puede y no se debe despreciar el hecho de que la formulación de un proyecto histórico solo conduce a una toma de conciencia de clase si representa una reformulación de la eficiencia institucionalizada. El ataque frontal a la eficiencia como principio de enajenación es contraproducente y hace imposible precisamente aquello que quiere conseguir: una nueva toma de conciencia de clase.

Esta posición del neanarquismo lleva otra vez a un *impasse*, que expresa de manera nueva la contradicción de la sociedad sin clases. Pero la expresa de un modo tal que parece inevitable un vuelco definitivo del movimiento revolucionario. Afirma la no factibilidad del orden espontáneo y la necesidad de darse cuenta de que la relación entre este y el fetichismo de las estructuras puede solucionarse en el sentido de una lucha por la liberación humana sólo si se toma conciencia del carácter trascendental del concepto de orden espontáneo.

La posición neanarquista en los países desarrollados constituye un movimiento paralelo al fenómeno del desarrollismo socialista en los países subdesarrollados. Existen, sin embargo, grandes diferencias. El desarrollismo socialista se explica por la necesidad obvia de encontrar una estructura eficiente. No se puede dar el lujo de impugnar la eficacia, como ocurre con el movimiento neanarquista de los países desarrollados. Por otra parte, el neanarquismo de estos países considera la eficacia como algo que existe automáticamente y de la cual no hace falta preocuparse. Propicia el enfrentamiento con esta eficacia institucionalizada que convierte la sociedad en su apéndice. Pero al plantear este choque en los términos del orden espontáneo puro imposibilita una nueva toma de conciencia de clase, como sucede con el desarrollismo socialista de los países subdesarrollados. Los dos reflejan el *impasse* de la sociedad sin clases, sin posibilidad de superarla.

Comprobando este paralelismo podemos aclarar mejor la diferencia. El desarrollismo socialista de hecho renunció a la lucha por la liberación humana. El neanarquismo precisamente plantea la necesidad de esa lucha, y, por lo

tanto, debe ser el punto de partida de una nueva reflexión y de una nueva praxis capaces de superar el *impasse* de la sociedad sin clases.

15. La toma de conciencia trascendental

De lo dicho en los capítulos anteriores se desprende la necesidad de enfocar el problema de la sociedad sin clases de una manera decididamente diferente. En cierto sentido, puede decirse que con este *impasse* termina todo el pensamiento racionalista moderno que empezó con el liberal-iluminismo del siglo XVIII, culminó en el pensamiento marxista y fracasa al institucionalizarse las revoluciones socialistas. Esta etapa de pensamiento tiene un rasgo decisivo en común que le confiere su carácter de tal: es la interpretación de la sociedad a partir de un concepto trascendental de sociedad sin clases o de orden espontáneo sin tener conciencia del carácter trascendental de ese concepto. Las diferentes posiciones ideológicas de esta época, incluso las posiciones más tecnicistas y positivistas, comparten el análisis trascendental sin tener conciencia de ello. Por eso, todos estos pensamientos llevan a la frustración de la conquista de la liberación humana. Sustituyen la lucha por la liberación por la identificación de alguna estructura existente con la libertad y la igualdad o, en caso contrario—por ejemplo, los anarquismos—, se autocondenan a la frustración y al aislamiento.

Es necesario tomar conciencia del carácter trascendental del concepto racionalista de orden espontáneo. Ello no significa la destrucción de ese concepto. Por lo contrario, se trata de descubrir su verdadera racionalidad para superarlo y mantenerlo (*Aufheben*). En el carácter no consciente de los análisis trascendentales esta implícita una irracionalidad que lleva, en el momento de aplicarlos, hacia la destrucción del humanismo en nombre del cual fueron elaborados. Por lo tanto, la toma de conciencia trascendental no es ni puede ser puramente teórica. Es práctica en el sentido más directo de la palabra: hace posible una lucha de liberación que el racionalismo anterior sofocó.

La clave de esta toma de conciencia es el concepto de no factibilidad trascendental del orden espontáneo, que nos lleva a plantear el problema de la liberación humana en los términos de la supervivencia de una estructura que siempre es expresión de negatividad. Volviendo al análisis anterior de las estructuras, podemos explicar este fenómeno de la siguiente manera: la lucha por la liberación se da porque subsiste una estructura de igualdad de primer grado detrás de la cual sigue existiendo una estructura de dominación de segundo grado que determina el verdadero sentido de la primera. La estructura de igualdad de primer grado es sólo la apariencia de la estructura de segundo grado. La lucha por la liberación humana pretende, pues, lograr una estructura de segundo grado que esté en plena correspondencia con la apariencia de la estructura de igualdad de primer grado. No obstante, la estructura social, en

cuanto tal, se presenta como una inversión del orden espontáneo y su inercia puede, en cualquier momento, entrar en contradicción con la meta de liberación. Hay cierta paradoja en toda esta concepción de la liberación, la cual, sin embargo, expresa una paradoja de la propia realidad. Sólo declarando imposible la sociedad sin clases llega a tener sentido la lucha contra la sociedad de clases. Su sentido es convertir los grupos dominantes de la sociedad en meros ejecutores de la soberanía popular. En este sentido se puede decir también que es necesario que la clase dominante se transforme en instrumento de la clase dominada. Esta lucha adquiere sentido si se afirma la no factibilidad de la sociedad sin clases, la cual posibilita la existencia de una sociedad sin clases en la medida en que se logra convertir a la clase dominante en instrumento de la soberanía popular.

El *impasse* de la sociedad sin clases, derivada de su no factibilidad trascendental, no tiene por qué desembocar en la renuncia a luchar por la liberación y, en el sentido antes mencionado, por la realización de la sociedad sin clases. Su no factibilidad comprueba un hecho trascendental: no hay estructura social que no sea a la vez estructura de dominación. La sociedad sin clases no puede institucionalizarse. Pero dentro de estos términos, la conversión de la clase dominante en instrumento de la soberanía popular es factible. Y precisamente en este sentido la sociedad sin clases es factible. Su realización exige por lo menos dos puntos esenciales:

1) Una estructura de dominación tal que posibilite de modo institucional el sometimiento del poder dominante al control soberano del pueblo. Esta estructura tiene que ser necesariamente socialista. El principio capitalista de la propiedad privada de los medios de producción excluye en esencia esta posibilidad. Pero la estructura socialista no tiene siempre y necesariamente el carácter aquí exigido. Puede dejar de ser democrática introduciendo una legitimación elitista del poder dominante. El principio del centralismo democrático es la justificación por excelencia de la entrega del poder a una burocracia dominante con exclusión definitiva del ejercicio del control popular.

2) La soberanía popular no tiene otra expresión que el voto general. Pero el sometimiento institucionalizado del poder dominante no es nada más que una condición para la realización de la sociedad sin clases. Por las experiencias de la democracia capitalista sabemos bien cuantas posibilidades hay de convertir la soberanía popular en una apariencia de libertad y de control, que en el fondo esconde un poder arbitrario. En un régimen socialista sigue existiendo el problema de la formación de las oligarquías a pesar de la organización democrática (Michael). Solo en la medida en que dentro de una estructura socialista se logre la movilización efectiva del pueblo frente a los poderes dominantes, estos perderán su carácter clasista conservando siempre la posibilidad de recuperarlo. La revolución, por lo tanto, debe ser permanente. Y únicamente su carácter permanente puede asegurar el sometimiento de los poderes dominantes al control soberano del pueblo, es decir, la construcción de

una sociedad sin clases en la cual se reduzcan los poderes dominantes al papel de meros instrumentos ejecutivos de la voluntad popular. La condición sine qua non de esto es el control popular de los medios de comunicación (sindicatos, partidos, parlamento, universidades, etc.) para que puedan servir como sostén de una continua toma de conciencia de clase.

Esta concepción de la sociedad sin clases se distingue en un punto clave de la concepción marxista tradicional. Esta percibe perfectamente el carácter engañoso y aparente de la igualdad y libertad formales capitalistas, pero para conquistar la igualdad y la libertad reales cree necesaria la destrucción de estos mecanismos formales.

En cambio, la tesis de la no factibilidad trascendental de la sociedad sin clases nos lleva a concebir la igualdad y la libertad de tal manera que la apariencia formal de la estructura de primer grado es parte integral y condicionante de su realización respecto de la estructura de dominación de segundo grado.

En este sentido podríamos hablar de un socialismo basado en la soberanía popular, que sería el resultado auténtico de una toma de conciencia de las clases dominadas que no entregarían el poder a minorías incontroladas e incontrolables.

En esta concepción de la toma de conciencia trascendental y de la factibilidad mediante el reconocimiento de la no factibilidad, hay un aparente acercamiento a los postulados del conservadorismo. Ese conservadorismo se deriva precisamente de la tesis de la no factibilidad: siempre habrá pobres, clases sociales, dominación, explotación, dinero Estado, tal como siempre existirá la muerte. Estos fenómenos no desaparecen ni pueden desaparecer sino más allá de la muerte. Hay que respetar, por lo tanto, su existencia y hay que aprender a vivir contando con ellos. Pero el conservadorismo nunca llegó más allá de la comprobación del problema planteado por la no factibilidad de la superación de estos fenómenos. De esta comprobación hizo la tesis de una clase dominante que insiste en conservar su poder. Para nosotros no hay duda de que el dinero y el Estado son tan inevitables como la muerte. La tesis de la no factibilidad trascendental así lo afirma. Pero hasta en el sentido cristiano parece una blasfemia decir que esos fenómenos (males) se deben a la voluntad de Dios. La no factibilidad trascendental es sólo un punto de partida para combatir la existencia de estos fenómenos. Clases sociales habrá siempre, nos dice el conservador. Pero lo que expresa no es nada más que la condición de la lucha contra la dominación clasista. Querer destruir las clases sociales como tales sólo lleva a otra sociedad de clases. Si se tiene conciencia de la no factibilidad de la sociedad sin clases se puede anticipar el surgimiento de nuevas clases y tener en vista el desarrollo de una revolución permanente basada en la soberanía popular como único medio para acercarse de modo efectivo a la sociedad sin clases. El conservador no es capaz de dar este salto dialéctico que se repite en todos los casos de enajenación mencionados. Por ejemplo: sabiendo que

siempre habrá pobres, se puede anticipar que la pobreza en alguna forma volverá a aparecer a pesar de la lucha continua contra ella. Esta anticipación hace posible evitar el continuo renacimiento de la pobreza mediante una lucha ininterrumpida contra ella. Sabiendo que la lucha no tendrá éxito, se cumple precisamente la condición necesaria para el éxito de la lucha.

Al pensamiento conservador se le escapa este dinamismo dialéctico. Fue precisamente el movimiento racionalista el que preparó la posibilidad de esta toma de conciencia. El conservador no tiene razón, aunque en apariencia parecería que la tiene. La lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental. Así es posible combatir la enajenación presente en toda estructura. Pero el éxito nunca es completo; siempre queda un margen que el esfuerzo humano de la revolución permanente no alcanza.

Esta toma de conciencia trascendental a la vez nos lleva a reformular toda la concepción finalista de la historia. A partir de la sociedad cristiana medieval todas las nuevas sociedades se han presentado y justificado en nombre de un finalismo de la historia. La cristiandad fue la primera. En la sociedad liberal-capitalista el finalismo volvió a aparecer y lo mismo ocurrió en las sociedades socialistas contemporáneas. Cada una de estas sociedades pretende ser la última de la historia e interpreta, por lo tanto, toda la historia anterior como su prehistoria y supone a la vez tener presentes en sus estructuras los gérmenes de toda la historia futura posible. Así, han afirmado siempre que cierta estructura de dominación es la última de la historia. A causa de este finalismo, estas sociedades interpretan los movimientos revolucionarios que pretenden reformular la estructura de dominación como herejías, y constituyen mecanismos de inquisición para sofocarlos.

Estas formas inquisitoriales comenzaron en la sociedad cristiana de la Edad Media, encontrándose en manos de la Iglesia. En esta sociedad la reflexión sobre las estructuras aun no era consciente y, por lo tanto, la función inquisitorial tampoco expresaba su función de defensa de un tipo de estructura dado. Con el surgimiento del modo de producción moderno, la función inquisitorial paso a manos de las clases dominantes, las que ahora deliberadamente persiguen la "subversión" en nombre de los valores institucionalizados en la sociedad. La inquisición llega a ser una parte del control social y la herejía es sustituida por el crimen ideológico. Pero siempre se trata de la defensa de un falso finalismo de la historia.

La toma de conciencia trascendental constituye también un finalismo, pero en un sentido radicalmente diferente. No se vincula con ningún modo de producción histórico y, por tanto, tampoco con ningún modelo preconcebido de sociedad. Se trata más bien de un criterio a partir del cual en cada momento histórico concreto se puede evaluar de manera teórica y práctica la estructura existente con el fin de que sea lo más adecuada posible para lograr el acercamiento a la sociedad

sin clases. No es un finalismo que propicie un modelo definitivo de sociedad, sino que presenta una interpretación del sentido de la historia. Ponerse en el sentido de la historia significa en el fondo generar estructuras a partir de esta toma de conciencia trascendental. Pero es imposible predecir cuáles serán las estructuras futuras, sin entrar en el plano de la conveniencia política. Hace falta, sin embargo, insistir en que este sentido de la historia no contiene ningún juicio de valor arbitrario, sino que es la expresión de la solución de las contradicciones del desarrollo de las estructuras en el curso de la historia. Sólo a partir de esta concepción puede haber algún pensamiento coherente sobre el sistema social.

En nuestro concepto la ciencia social sólo llega a ser verdaderamente ciencia cuando pasa por esta toma de conciencia trascendental. Ubicada en el sentido de la historia, puede ser realmente ciencia objetiva. Su objetividad deja de ser engañosa, sea autoengaño o engaño de otros. El concepto de ciencia es, por lo tanto, diferente en las ciencias sociales que en las ciencias naturales. En estas la objetividad tiene el siguiente sentido: el científico mira los fenómenos como un observador que cuida de que en su interpretación no influyan en lo posible elementos ajenos a los mismos fenómenos observados. En las ciencias sociales la objetividad, en cambio, consiste precisamente en la toma de conciencia y en la investigación del efecto del observador sobre los fenómenos. La posibilidad de la objetividad en las ciencias sociales descansa en el hecho de que la influencia del sujeto sobre los fenómenos observados no es arbitraria. Se pueden expresar las leyes que rigen la interrelación entre el hombre y su praxis; la dialéctica permite determinarlas. Volviendo al análisis del capítulo anterior, nuestra tesis es que el criterio de la coherencia dialéctica allí desarrollado es a la vez el criterio de la objetividad científica. Estamos, por lo tanto, en pleno desacuerdo con Lévi-Strauss (71) cuando busca introducir el criterio de las ciencias naturales en las ciencias sociales.

16. La dialéctica de la historia como *constituens* de la ética y de la metafísica de la historia

La dialéctica de la historia tal como la hemos elaborado es el desarrollo de las contradicciones implícitas en las estructuras, enfocadas a partir de la relación igualdad-desigualdad, o liberación-explotación, etc. La coherencia dialéctica referente a la estructura es un juicio sobre la relación que está guarda con el concepto de igualdad inmanente al enfoque funcional de la estructura. La historia, por lo tanto, se presenta como una historia de luchas de clases a través de las cuales las contradicciones de las estructuras salen a luz. La toma de conciencia de estas contradicciones lleva al cambio estructural, hasta llegar por fin a la toma de conciencia trascendental, gracias a la cual la metodología de las ciencias sociales alcanza la coherencia dialéctica y la ciencia social puede considerarse como ciencia en sentido estricto y exacto.

La lógica dialéctica —que permite la coherencia dialéctica de la ciencia social— consiste en último término en la ubicación coherente del análisis de la estructura en las coordenadas del tiempo/espacio. Esta ubicación define la diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las sociales. Aquéllas ubican sus teorías en el tiempo/espacio real y, por lo tanto, pueden desprender la coherencia de sus teorías de la lógica formal. Estas, en cambio, se sitúan a la vez en el tiempo/espacio real en el tiempo/espacio trascendental.

El análisis de las estructuras sociales necesita juicios referentes a la ubicación de la estructura de este desdoblamiento de las coordenadas tiempo/espaciales. La lógica formal no es suficiente para asegurar la coherencia de las teorías en las ciencias sociales. Además, requiere de la lógica dialéctica para poder discernir la coherencia dialéctica de las teorías. Este juicio sobre la coherencia dialéctica confronta las teorías de las ciencias sociales con el sentido de la historia.

Se produce enseguida el problema de que el sentido de la historia es condición de la objetividad científica de las ciencias sociales y comprende además las bases para elaborar una ética. Como no hay teorías científicas sobre las estructuras sociales que no sean a la vez implícitamente la exposición de un sistema de valores, la tesis sobre la objetividad de las ciencias sociales a partir de la coherencia dialéctica incluye la tesis de que hay una ética científica. Ponerse en el sentido de la historia puede significar, por lo tanto, dos cosas diferentes:

- 1) Elaborar como científico teorías sociales no sólo desde el punto de vista de la coherencia de una lógica formal, sino a la vez aplicando el criterio de la coherencia dialéctica, que garantiza la objetividad y por ende el carácter científico de las teorías.
- 2) Ponerse como hombre en el sentido de la historia y aceptar la ética implícita en la objetividad científica.

Estos dos planos son radicalmente distintos. No hay duda de que —existiendo una ética científica— el hombre es libre de aceptarla o rechazarla. Como científico, en cambio, no tiene esta libertad, porque la ciencia por definición está obligada a la objetividad. Como sujeto el hombre puede actuar de manera diferente de lo que sería su actuación racional. Un deber no se puede deducir y, por lo tanto, reencontramos una diferencia entre racionalidad y deber. Pero esta diferencia es totalmente distinta de la que sostiene el positivismo. Este niega que haya una objetividad científica única que implícitamente contenga una ética racional. A esta posición positivista corresponde consecuentemente la negación de la existencia de la lógica dialéctica.

Pero si nuestra tesis sobre la coherencia dialéctica es correcta, entonces a partir de la objetividad científica se constituye necesariamente una ética que se encuentra implícita en ella. Por lo tanto, pueden emitirse juicios científicos sobre

cualquier ética vigente, lo que no es admisible dentro de la posición positivista. Puede decirse entonces que ciertas éticas no están en el sentido de la historia y que les falta la coherencia de una lógica dialéctica.

En cuanto a la ética cabe, pues, únicamente un solo juicio de valor: confrontarla con el sentido de la historia y orientarla hacia la racionalidad dialéctica del hombre. Las diferentes tomas de posición al respecto coinciden de modo automático con las distintas ubicaciones de las personas en la relación de clases de la sociedad. Ponerse en el sentido de la historia significa tomar posición por la clase dominada.

El criterio dialéctico en las ciencias sociales y, por lo tanto, su objetividad científica, es siempre una objetividad en favor de la clase dominada. Ello es evidente respecto de la objetividad científica; se juzga sobre las estructuras desde el punto de vista de su funcionalidad, pero en cuanto se usa la dialéctica se enfoca la estructura de dominación y se llega automáticamente a la exigencia de que la estructura de clase sea restringida al cumplimiento de la función para la cual nace, es decir, la coordinación de la división social del trabajo. La consecuencia de este funcionalismo de la objetividad científica es el concepto de sociedad sin clases. La objetividad científica, por lo tanto, se pone fatalmente en favor de la clase dominada. Si no lo hace, no es ciencia objetiva. Pero la ciencia social puede renunciar a la objetividad, como sucede con el positivismo, y situarse en la perspectiva de la clase dominante. Será entonces una ciencia de la manipulación y un puro conocimiento de recetas, convirtiéndose en ideología (en el sentido de conciencia falsa), porque se presenta como ciencia objetiva no siéndolo.

La ética científica o la ética racional expresa los valores implícitos de la objetividad científica dialéctica. Es la ética de la clase dominada: manifiesta su rechazo de la dominación. Sin embargo, no hay leyes objetivas que obliguen al hombre a comportarse de modo racional, es decir, como un igual entre iguales. Puede haber éticas de la dominación. Aceptar la una o la otra es responsabilidad del hombre y la elección escapa al plano de la objetividad científica pura.

Para aclarar el carácter de esta toma de posición podemos analizar ahora las consecuencias de la aceptación de la ética racional, es decir, la lucha por la liberación humana entendida como un deber.

El juicio en favor de la liberación humana como un deber incluye otro juicio que lleva el análisis más allá del plano estrictamente científico. Se trata de un juicio más bien ontológico que puede formularse de la siguiente manera: existirá la liberación definitiva de la humanidad. Este juicio se funda en la confianza en que la lucha de liberación tiene un sentido que va más allá de la lucha de clases dentro de la historia. Ese sentido estaría dado por la transformación futura de las coordenadas del tiempo/espacio real en coordenadas del tiempo/espacio trascendental, o sea, el fin definitivo del desdoblamiento del mundo. El sentido

más profundo de la lucha de clases estaría dado, entonces, por la liberación definitiva y el advenimiento de la sociedad sin clases, carente de todo tipo de mediación estructural, es decir, por la realización inmediata del orden espontáneo. Este juicio ontológico no puede deducirse de la objetividad científica, pero es también perfectamente racional. A partir de este juicio se constituye otro tipo de ciencia que también va implícito en la objetividad científica, tal como la ética racional. Nos referimos en este caso a la ciencia metafísica, que permite la elaboración de una metafísica racional implícita en la objetividad científica. Este juicio ontológico —ya lo dijimos— no puede deducirse en forma necesaria de la objetividad científica. Lo denominamos juicio ontológico por su similitud con la problemática que se discutió en el pasado a propósito de la prueba ontológica de la existencia de Dios (Anselmo de Canterbury). Ese razonamiento deduce de la necesidad de pensar un ser perfecto, la necesidad de la existencia de ese ser perfecto. Aplicando a nuestro problema un raciocinio de este tipo, deduciría de la necesidad de pensar un orden espontáneo como punto de partida de la teoría de la sociedad, la necesidad de su realización definitiva en el futuro. Pero es evidente que estamos ante un raciocinio tautológico, en el sentido negativo del término, que presenta como conclusión algo que lleva implícita la aceptación previa de aquello que debería comprobarse. Hay que insistir, por lo tanto, en que la ciencia metafísica se constituye a partir de un juicio ontológico que a su vez no puede deducirse de la objetividad científica, pero que constituye un plano que va implícito en ella y sobre el cual se pueden hacer afirmaciones de tipo científico. El juicio en favor de la liberación humana y de la aceptación de un comportamiento racional y dialéctico sólo tiene sentido si se transforma también en juicio ontológico.

Este juicio ontológico implica necesariamente los tres famosos postulados metafísicos de *La crítica de la razón práctica* de Kant, es decir la libertad trascendental del hombre, la inmortalidad y la existencia de Dios. Pero mientras Kant desarrolla estos postulados en términos más bien estáticos, su tratamiento a partir de una dialéctica de la historia los ubica en el plano de la historia. Resulta, entonces, una metafísica de la historia humana.

Esta metafísica de la historia es, en el fondo, una especulación sobre el salto cualitativo de la sociedad humana desde el tiempo/espacio real al tiempo/espacio trascendental. La reflexión metafísica se refiere, pues, y la no factibilidad trascendental, sosteniendo que terminará algún día mediante un paso cualitativo convirtiéndose de hecho en su contrario: la factibilidad trascendental lograda gracias a la realización del salto cualitativo. La no factibilidad trascendental no puede considerarse como inherente a la esencia humana sino, por lo contrario, como una barrera que impide al hombre llegar a su esencia. Es evidente que la factibilidad trascendental no puede depender de una decisión humana arbitraria. Como no hay ni puede haber una estructura no enajenada, la factibilidad trascendental se anuncia por la posibilidad de prescindir de cualquier tipo de estructura social institucionalizada. Mientras subsista la necesidad de una estructura así, sigue en pie la tesis de la no

factibilidad trascendental y, por lo tanto, la urgencia de la liberación como revolución permanente.

Ya discutimos el problema del salto cualitativo en la crítica de la ideología soviética y de la ideología tecnocrática. Esta sostiene la tesis de que el tránsito de la sociedad socialista a la comunista, como sociedad definitiva, es gradual, y así se acerca a la tesis de que se lleva a cabo durante un largo proceso que tiende a ser de hecho infinito. Hablamos entonces de una infinitud negativa, en el sentido de Hegel. La idea de que ese tránsito no puede concebirse racionalmente sino como un salto cualitativo que se da en algún momento determinado de la historia, la encontramos en el pensamiento marxista expresado por Ernst Bloch, en su obra *Principio de la esperanza*. Bloch también puntualiza con mucho rigor las condiciones necesarias de ese salto. Pero su pensamiento contenido en el libro mencionado no llega a superar realmente la ideología tecnocrática, pues confía la preparación de estas condiciones al progreso técnico. No se da cuenta de que el mismo progreso técnico no puede producir estas condiciones, sino dentro de un proceso que tiende a ser infinito. El pensamiento de Bloch, por lo tanto, contiene una contradicción fundamental. Por una parte, supone que el tránsito a la sociedad definitiva se hará mediante un salto cualitativo que tendrá lugar en un momento dado de la historia humana, y por otra, que el progreso técnico-económico como tal prepara las condiciones para que se pueda dar ese salto. Por consiguiente, Bloch no puede distinguir, en la preparación de estas condiciones, entre el progreso cuantitativo inerte del fetichismo de las instituciones socialistas y una eficiencia humanizada por la lucha de liberación dentro de una revolución permanente. No escapa realmente a la ideología tecnócrata cuyo argumento principal es que la maximización cuantitativa del producto es el camino más corto hacia la liberación humana definitiva.

La tesis de que en algún momento determinado de la historia humana se producirá el salto definitivo hacia la liberación lleva entonces, necesariamente, hacia concepciones de tipo metafísico e incluso teológico. No se puede confiar a las fuerzas inertes del progreso técnico la realización de este salto. Al darse cuenta de ello, el humanismo inmanentista de tipo marxista hizo crisis.

Surgen entonces, de repente, otros pensamientos que buscan explicar la posibilidad de este salto; son una reorientación radical del humanismo inmanentista y marxista y, a la vez, una reformulación total del pensamiento metafísico cristiano. El primer autor moderno que replantea en el pensamiento cristiano la concepción del tránsito a la sociedad definitiva es Teilhard de Chardin (72). El sostiene un concepto de fenomenología de la evolución ascendente que va hacia un punto crítico que él llama punto Omega y que significa la unión de la humanidad con Cristo en la sociedad definitiva. En Teilhard de Chardin existe también la concepción de un salto cualitativo. Pero en él la realización de ese paso tiene dos partes activas. Por un lado la humanidad que prepara a través del progreso técnico las condiciones evolutivas del salto

definitivo y, por otro, el enfrentamiento de esta humanidad con Cristo en el punto Omega. Hay que tener mucho cuidado en la interpretación de esta relación desdoblada de Teilhard de Chardin. Cristo no es un ser externo a la humanidad. Por lo contrario, es la humanidad como totalidad encarnada en una persona. Antes de llegar al punto Omega la humanidad no alcanza la unificación con su propia esencia, que es personal y que se encuentra a la vez separada de la humanidad. En el salto cualitativo se produce la unión en la cual la humanidad se enfrenta directamente con su esencia realizada que es persona: Cristo.

Esta concepción, sin embargo, no es todavía una superación definitiva de la ideología tecnocrática. El punto Omega aparece como el final del progreso evolutivo, más allá del cual este progreso no puede continuar. Otra vez el salto parece desvanecerse en una mala infinitud. Teilhard de Chardin se da cuenta de ello y habla de la posibilidad de que se produzca una especie de huelga de la humanidad. Una huelga que rechazaría proseguir un progreso técnico que como va hacia una infinitud negativa se aproxima irremisiblemente hacia la nada. Esta huelga entonces podría precipitar la realización del punto Omega. Este pensamiento que parece tan optimista, en el fondo lleva en sí un pesimismo desesperante. En definitiva, no logra dar sentido al progreso técnico-económico ni sobrepasa el razonamiento implícito en las ideologías tecnócratas. Teilhard de Chardin se da cuenta de que el razonamiento de la mala infinitud trae consigo el germen de la desesperación. Pero frente a ello sólo presenta la alternativa del todo o de la nada. No tiene un concepto de liberación que pudiera dar un sentido humanista al progreso técnico, aunque no haya alcanzado la solución definitiva. Y como ésta se prolonga indefinidamente este pensamiento vuelve a caer en el fetichismo del crecimiento económico cuantitativo.

Al desarrollar estas indicaciones de Teilhard de Chardin más allá del contenido de su obra, tendríamos que buscar de manera exclusivamente especulativa una concepción metafísica del salto cualitativo que coincida y que corresponda a los resultados de nuestro análisis de la objetividad científica basado en la coherencia dialéctica del pensamiento en las ciencias sociales. Para evitar definitivamente el escape de la ideología tecnocrática hace falta introducir dos elementos básicos:

1) El concepto de madurez de los tiempos. Para que se produzca el salto cualitativo, el tiempo tiene que estar maduro. Los elementos de este concepto los encontramos en González Ruiz cuando se refiere a los condicionantes históricos del nacimiento de Cristo.

“En un segundo momento el padre ‘señala una fecha’ para que el hijo vista la toga viril y pueda pasar ya al departamento paterno. Es verdad que la fijación de la fecha dependía de la libre intervención del padre; pero de alguna manera estaba condicionada por la misma evolución de la edad” (73).

“La presencia de Cristo no es una irrupción vertical independiente de la marcha ascendente del acontecer humano, sino que, por lo contrario, supone un punto de madurez antes del cual no se produciría el acontecimiento” (74). “...la plenitud humana, aun siendo un hecho totalmente dependiente del ‘juicio’ salvador de Dios es al mismo tiempo el término final de una madurez histórica inevitable” (75).

“...en el humanismo bíblico el esfuerzo humano es intrínsecamente necesario, aunque no suficiente, para lograr la promoción total y plena a resurrección. Mientras la humanidad no haya llegado a un punto de madurez no estará lista para la resurrección. Sin la influencia de la gracia, el esfuerzo humano no podría alcanzar la plenitud. Pero la gracia no viene a suplir este esfuerzo; viene sólo a potenciarlo; a sanarlo en raíz y a elevarlo” (76).

Esta madurez de los tiempos debe concretarse en términos económicos y sociales. La concepción sólo es coherente si no se concibe el esfuerzo humano como una inercia del progreso técnico-económico cuantitativo, sino más bien como una lucha permanente de liberación, una revolución perpetua a partir de estructuras económico-sociales formadas en función de esta revolución, que convierte la eficiencia del progreso en una continua humanización de la sociedad. Al obrar así el hombre prepara la madurez de los tiempos, no pudiendo saber, por supuesto, el momento en el cual tendrá lugar definitivamente. Sólo en estos términos llega a tener sentido la siguiente frase de González Ruiz:

“Los acontecimientos se suceden de una manera lineal progresiva, avanzando en zigzag por causa de la intromisión del Mal, del que en definitiva es responsable la libertad del hombre y del ángel” (77).

Traduciendo eso en términos de las ciencias sociales, este zigzag por causa de la intromisión del Mal es nada más que la relación entre el fetichismo de la estructura y la lucha por la liberación. Adquiriendo conciencia de esta lucha mediante la toma de conciencia trascendental, el hombre se pone en el sentido de la historia, lo que en términos metafísicos significa que el esfuerzo humano se convierte conscientemente en una lucha por producir la madurez de los tiempos.

2) El segundo elemento se deriva del hecho de que la praxis a través del progreso técnico humanizado por la lucha de liberación, de ninguna manera puede llevar más allá de la madurez de los tiempos: no produce el salto. Necesariamente hay que recurrir a un segundo elemento que ya vimos en el análisis de la posición de Teilhard de Chardin: es el Cristo en el cual se produce la unión de la humanidad en el momento del Salto; al Cristo se lo concibe como persona en quien se encarna la humanidad entera en forma desdoblada, siendo a la vez la propia esencia de la humanidad. No es un Dios externo a la humanidad, sino la verdadera interioridad de la humanidad hecha persona (El

Hijo del Hombre) como lo interpreta Bloch. Es exterior a la humanidad sólo hasta que se produzca la unión —el pleroma— pero esta exterioridad del Hijo del Hombre es signo de una enajenación de la humanidad en relación con su propia esencia. Pero esta unión definitiva —el salto— es a la vez una unión cosmológica en la cual el mundo se vuelve transparente convirtiéndose en amigo del hombre (Bloch). Esta transparencia del mundo que en la unión con Cristo es a la vez la transparencia de todas las relaciones humanas sería la revelación total del Padre, que de Dios escondido pasa a ser un Dios visible. Una revelación que se efectúa a través de la transparencia del mundo y en la cual la voluntad del hombre llega a ser la ley interior de ese mundo nuevo. Entonces, hay que concebir esta voluntad humana como una voluntad que constituye una nueva historia, una historia a través de la cual el Padre revelado sigue revelándose de nuevo sin cesar. Este nuevo *eon* concebido debe ser como la infinitud de las infinitudes y la nueva historia humana, como un progreso ilimitado de descubrimiento de todas las infinitudes contenidas en la infinitud de las infinitudes. Se vislumbra un nuevo tipo de progreso infinito, el cual no desemboca en la infinitud negativa del progreso técnico-económico. Es la entrada definitiva del hombre en la Trinidad donde el Espíritu Santo llega a ser la fuerza que sustenta esta unión de la humanidad con Cristo en relación con la revelación infinita del Padre.

Todo este análisis especulativo recuerda las tres etapas de Joaquín de Fiore, que concibe la historia humana dividida en tres etapas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. La primera es la etapa en la cual el Padre se manifiesta como Dios escondido, la segunda, aquella en la cual el Hijo se hace presente con la promesa de volver, y la tercera es la etapa en la cual el Espíritu Santo produce la unión definitiva del Hijo con la humanidad y en la que el Padre se revela como Dios visible. La tercera etapa es la del salto definitivo, en la cual comienza la verdadera historia de la revelación infinita de la infinitud de las infinitudes.

Esta especulación era necesaria para racionalizar la tesis de que habrá un salto definitivo. Este análisis aclara y llega hasta a suplir el misterio de la imperfección humana. Conviene, por lo tanto, precisar el sentido de esta suplencia. Podemos partir otra vez de algunos textos de González Ruiz:

“De esta breve incursión en el pensamiento paulino deducimos que el misterio jamás puede entrar en concurrencia con la ciencia. Es una especie de sacrilegio acudir al misterio para llenar con él las lagunas que nuestra ciencia imperfecta y evolutiva va dejando inevitablemente sin colmar” (78).

“La diferencia entre ambos es que la ciencia busca la explicación de las cosas y el misterio su significación... El misterio no es, ni mucho menos, un atajo para arribar antes por vía aérea a la misma meta, a la que llegaría la ciencia en una incómoda diligencia. El misterio tiene que irse adecuando, por decirlo así, a la misma realidad evolutiva de las cosas y debe acompañar paralelamente a la

misma marcha de la ciencia” (79). “Los cristianos debemos reconsiderar muy atentamente esta exigencia del infinito, esta especie de trascendencia intrahistórica, que constituye la grandeza de la praxis del humanismo ateo. Y a partir de nuestra fe cristiana, no tenemos el derecho de exigirles el reconocimiento de la religión en cuanto componente intrínseco —exigido— de la naturaleza” (80).

Estos textos precisamente indican algunas confusiones y contradicciones del pensamiento que no surgen sólo en la obra de González Ruiz, sino que son bastante comunes en muchos esfuerzos de reconsideración de la relación entre el cristianismo, las ciencias modernas y el pensamiento marxista. Por un lado, se rechazan algunas argumentaciones del cristianismo tradicional que interpretó — como en el caso de Galileo— ciertas tesis de la ciencia moderna a la luz de la fe o que colocó mecánicamente la fe en el plano de lo desconocido por la ciencia, pero refiriéndose siempre a un desconocido particular que en cualquier momento podía ser conocido por la ciencia humana. Esta teología tradicional se situó en un plano en el cual tenía que retroceder continuamente frente a los logros del conocimiento científico.

Si bien estamos plenamente de acuerdo con la crítica de este tipo de teología, estamos en total desacuerdo en cuanto a algunas expresiones de González Ruiz, un desacuerdo que va realmente a las raíces de su pensamiento, que se anuncian en el título muy ambiguo de su libro: *El cristianismo no es un humanismo*. La formulación tajante de esta tesis no nos parece aceptable de ninguna manera. Intentaremos demostrar las razones de este rechazo a través del análisis de las citas indicadas. A nuestro juicio González Ruiz tiende a hacer del misterio una nueva ideología, que se va adecuando a la realidad evolutiva de las cosas y a la marcha de la ciencia. Desemboca, por lo tanto, en una pura actitud de respeto de las exigencias del infinito y de la trascendencia intrahistóricas propios del progreso técnico ilimitado al cual atribuye la grandeza del humanismo ateo.

Pero de esta manera el misterio puede convertirse de nuevo en una ideología, como ya sucedió una vez en la sociedad cristiana de la Edad Media. Llega a ser la bendición de una ideología del progreso técnico infinito, una veneración de la mala infinitud. Además, en el fondo esta praxis intrahistóricamente trascendente no necesita esta bendición. Tiene sus ideologías mucho más eficaces para sostenerse, y donde no las tiene sería una traición al cristianismo prestárselas. De este modo el cristianismo es realmente gratuito y González Ruiz lo dice expresamente. Pero si es gratuito, no hace falta. González Ruiz no se da cuenta de que esta exigencia del progreso infinito, esta trascendencia intrahistórica de la praxis del humanismo ateo, puede ser una infinitud negativa. Contiene una contradicción que no tiene solución si no se hace un replanteo de toda la praxis del humanismo ateo. Esa contradicción sale a luz en la interpretación ideológica de los pasos cuantitativos del progreso técnico como acercamiento a un fin infinitamente lejano. Dentro de esta contradicción ha caído el fetichismo de las

estructuras socialistas que destruye desde el interior la intención humanista de la praxis atea. Por eso no sólo existe el derecho de exigir un replanteo de la praxis atea, sino también un deber.

Es muy urgente realizar esta tarea para evitar una nueva ideología cristiana que sería nuevamente una falsa conciencia de estructuras institucionalizadas. La tendencia es notable en muchas partes y está presente sobre todo en los frecuentes encuentros de diálogo entre marxistas y cristianos, cuya esencia no es la discusión de las raíces de los fenómenos sino más bien la mutua concesión de las posiciones para llegar a acuerdos totalmente superficiales. Si hay contradicciones, hace falta expresarlas. Ese es el camino de la toma de conciencia, última condición para que la historia avance.

Fue Bloch quien hizo por primera vez una crítica radical a estos encuentros superficiales, poniendo el problema real sobre la mesa. Lo expresó en el título de su último libro *El ateísmo en el cristianismo*, con el subtítulo *Sólo un ateo puede ser un buen cristiano y sólo un cristiano puede ser un buen ateo*. Bloch hace allí un análisis de clase a partir del texto de la Biblia y de la historia de las herejías. Descubre en toda la tradición cristiana una reflexión continua propia de una lucha de clases que se lleva a cabo a lo largo de la historia a la cual acompañan estos textos. Descubre posiciones en las cuales la reflexión religiosa se expresa como ideología de la clase dominante y otras en las cuales lo hace a partir de las posiciones de la clase dominada. Su tesis en último término es que la reflexión religiosa de la clase dominada es un ateísmo no consciente o una anticipación de la praxis humanista del ateísmo consciente.

Dentro de la literatura marxista esta posición nunca se expuso de manera tan explícita como lo hizo Bloch, quien no entra en el juego barato de las concesiones del diálogo de salón, sino que presenta un desafío real: el cristianismo en cuanto es expresión de una lucha de liberación, es un ateísmo no consciente.

Pero Bloch en la última obra mencionada llega a la vez a la tesis inversa de la que nosotros expresamos como la principal de su libro. Dijimos que esta tesis era: la reflexión cristiana de la clase dominada es un ateísmo no consciente. La expresión inversa sería: el ateísmo es una reflexión cristiana no consciente. Bloch no explicita mucho esta inversión de su tesis fundamental. Pero por lo menos en el último capítulo de su libro la expresa en los términos siguientes:

“Marx dice: ‘Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre’. La primera carta de Juan (3, 2) en cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: ‘y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y cada uno que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado’. El ‘El’ con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin

embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre —como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia—. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detectivesca y utópica también sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto” (81).

Y Bloch añade: “El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?” (82). En este punto el pensamiento marxista se acerca a un vuelco total tal como el pensamiento cristiano, exige una reinterpretación total de sus planteos. Pero nos parece que esta identificación del ateísmo humanista y del cristianismo de liberación necesita aún más profundización en diferentes planos. En la visión cristiana el ateísmo es una reflexión cristiana no consciente. Por una parte, ello significa un rechazo al cristianismo conservador. Pero significa a la vez cierta interpretación del ateísmo que el mismo ateo difícilmente hará suya. Según ésta, el misterio viene a suplir una deficiencia del humanismo ateo que se expresa como trascendencia intrahistórica. La deficiencia a la cual nos referimos es la caída del ateísmo racionalista en la esperanza de una infinitud negativa. Según la visión cristiana, por supuesto, sólo el ateísmo racionalista tiene el carácter de reflexión cristiana no consciente; no así el ateísmo irracional de tipo fascista. Por otro lado, desde el punto de vista del ateísmo intrahistórico, hace falta una distinción que Bloch menciona sin explicitarla suficientemente. Se trata de la distinción entre el ateísmo como ideología de la clase dominante —incluso el fetichismo de la estructura socialista— y el ateísmo de liberación que asume la posición de una revolución permanente dentro de estructuras basadas en la soberanía popular. Se trata de dos ateísmos tan distintos como lo son los dos tipos de cristianismo mencionados por Bloch, el cristianismo conservador y el cristianismo de liberación.

El encuentro real sólo es posible entre el cristianismo de liberación y el ateísmo de liberación. Se encuentran en el plano de la praxis que se orienta según la ética racional, que nace del juicio de valor en que se expresan los valores implícitos en la objetividad científica concebida siguiendo una coherencia dialéctica. En este plano sí que la coincidencia es total. No se puede pensar en ninguna diferencia entre humanismo cristiano y humanismo ateo. Hay un solo humanismo sin adjetivos, el humanismo de la racionalidad científica, el humanismo de la liberación. No se trata de acciones comunes, sino de una praxis completamente idéntica. Este plano precisamente lo explica Bloch cuando expresa la identidad entre cristianismo y humanismo:

“El marxismo auténtico... toma en serio al cristianismo auténtico y no sirve un simple diálogo en el cual se prefiere atenuar y regatear por compromiso los puntos de vista. Más bien: si desde el punto de vista cristiano realmente se

piensa todavía en la emancipación de los miserables y postergados y si desde el punto de vista marxista la profundidad del imperio de la libertad sigue siendo y será realmente el contenido sustancial de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de la guerra de los campesinos no habrá sido la última y esta vez tendrá éxito. Se dice que estaba escrito en la espada de Florian Geyer, el gran luchador de la guerra de los campesinos: *nulla crux, nulla corona*; ese sería también el lema de un cristianismo por fin no alienado, y en este sentido emancipador, todavía no agotado y en ampliación y ese sería igualmente el lema de un marxismo que ha tomado conciencia de sus dimensiones más profundas. *Vivant sequentes*; se unen entonces el marxismo y el sueño de la totalidad al mismo compás y en el mismo plan de lucha. En el experimento futuro, el experimento mundo, se encuentran entonces ambos, el humanum ya no alienado y lo adivinable, lo aun no encontrado de su mundo posible” (83).

En el plano de la praxis revolucionaria, que es a la vez el de la toma de posición en favor de una ética racional, se produce el encuentro. En todo caso, es el plano decisivo. Pero no podemos quedarnos simplemente en él; por lo menos hace falta entrar en la discusión de las opciones cristianas y ateas en cuanto a la interpretación más bien metafísica de la praxis revolucionaria común.

La opción cristiana en favor de esta praxis de liberación descansa en último término en la necesidad de suplir la infinitud negativa del progreso técnico-económico por el misterio activo, que en el momento de la madurez de los tiempos llega a producir el encuentro definitivo con la revelación. La opción atea de liberación tiene que confiar en la posibilidad de que el progreso técnico-económico producirá por sí mismo el salto definitivo hacia la realización de la esencia de la humanidad. El espíritu de liberación dentro de este ateísmo encuentra su racionalidad en el afán de dirigir en cualquier momento la eficiencia lograda por el progreso técnico-económico hacia la liberación. Pero sigue confiando en que este progreso dentro del espacio histórico lleve a la liberación total. Nos parece una ilusión, pero sin duda, no hay y no puede haber una argumentación deductiva y, por lo tanto, definitiva sobre este punto. Sólo cabe indicar que esta confianza en el salto definitivo como producto del progreso técnico-económico, en algún momento histórico determinado, es necesaria para que el proceso mismo pueda tener un sentido. En caso contrario sólo caben —nos parece— la desesperación y la desesperanza.

Después de toda esta argumentación, es claro que no podemos pensar en un humanismo cristiano diferente de otros humanismos. Hay un sólo humanismo que tienen todos en común, cristianos o ateos. Pero el cristianismo es la expresión, por lo menos, de una lógica metafísica posible de este humanismo, que es la lógica que confía la solución definitiva del problema humano a la revelación de un misterio.

Al comienzo de este capítulo habíamos distinguido tres planos distintos de la reflexión sobre la sociedad: 1) el plano de la objetividad científica; 2) el plano de la constitución de una ética racional de liberación, y 3) el plano de la metafísica de la historia a partir del juicio ontológico. Podemos ahora pasar de nuevo por estos tres planos para establecer sus relaciones mutuas.

1) La objetividad científica descansa en último término en la coherencia dialéctica de la teoría. Asegurando la coherencia dialéctica la objetividad científica toma automáticamente la perspectiva de la clase dominada. A partir de este punto se abre la posibilidad de pasar a los otros dos planos: la ética racional y la metafísica de la historia. Si la ciencia no logra objetividad, es contradictoria y toma necesariamente la perspectiva de la clase dominante. En este caso el científico asume la posición de la falsa objetividad del positivismo y la sociedad entera tiende a convertirse en apéndice de la inercia estructural (fetichismo). La ética será entonces una ética de la clase dominante y, por lo tanto, favorable a la dominación. Se desarrollará también una falsa metafísica de acuerdo con la infinitud negativa del progreso técnico-económico. Estas ideologías pueden ser ateas o de algún tipo de cristianismo conservador. En situaciones excepcionales se producirán las ideologías del irracionalismo puro (fascistas), las que pueden ser ateas o, en cierto sentido, religiosas.

2) A partir de la objetividad científica basada en la coherencia dialéctica, cabe la constitución de una ética racional implícita en aquella. Se constituye por un juicio de valor que no es reducible a la deducción científica. Esta ética constituye un humanismo científico, base de la praxis revolucionaria. El humanismo es uno solo y en él convergen necesariamente todas las reflexiones que se ponen en la perspectiva de la clase dominada. Esta ética y esta praxis revolucionaria constituyen la unidad interior de todos los movimientos revolucionarios que hacen suya la perspectiva de la clase dominada.

3) El juicio ontológico constituye la metafísica de la historia implícita en la objetividad científica. Expresa el sentido de la historia no en los términos de la ciencia objetiva ni tampoco en los del humanismo racional de liberación, sino más bien en los términos de una finalidad real de la historia como un salto hacia el orden espontáneo, el imperio de la libertad. En este plano, la praxis revolucionaria puede buscar su interpretación en dos salidas claramente definidas. La primera sería la interpretación atea que confía en la inmanencia del progreso técnico-económico para producir el salto cualitativo definitivo con el peligro de caer en la infinitud negativa. Se vuelve entonces contradictoria. La segunda salida suple la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado por la revelación del misterio, interpretando el progreso como el fenómeno dentro del cual la lucha por la liberación produce la madurez de los tiempos que permite la revelación total del misterio y con eso el salto hacia la sociedad definitiva. En este punto, el humanismo de liberación se convierte en cristianismo de liberación.

Este tercer plano hay que entenderlo más bien como una racionalización especulativa a partir de la objetividad científica y de la dialéctica de la historia inherente a ella. Es una especulación que tiene sus límites perfectamente racionales determinados por los conceptos científicos de la dialéctica de la historia. Se presenta, por lo tanto, como una opción coherente para interpretar la dialéctica de la historia. No se identifica con esta dialéctica. Su grado más alto de racionalidad lo alcanza cuando se convierte en metafísica de la historia. Entonces se vuelve cristiana a partir de la toma de conciencia de que las posiciones del racionalismo ateo son reflexiones cristianas no conscientes y no explícitas.

En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal. Lo es en relación con el ateísmo racionalista considerándolo un cristianismo no consciente y permite solucionar su contradicción inmanente que va implícita en la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado. Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular— la plenitud humana definitiva post-mortem en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases de nuestra historia.

NOTAS

1 Eucken, Walter: *Grundlagen der Nationalökonomie*. Berlín, 1950.

2 Lévi-Strauss, Claude: *Antropología estructural*. Buenos Aires, 1968, pág. 29.

3 Lévi-Strauss, Claude: *op. cit.*, págs. 52-53.

4 *Ibid.*, pag. 268.

5 *Ibid.*, pags. 21-22.

6 *Ibid.*, pag. 56.

7 *Idem.*

8 Marcuse, Herbert: *op. cit.*, pág. 150.

9 Véase también Godelier, Maurice: *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. México, 1967, en cuanto a la interpretación del parentesco como modo de producción en la sociedad primitiva.

10 Reich, Wilhelm: *Massenpsychologie des Faschismus*. 1933. Reedición. Berlín, 1968.

11 Reiche, Reimut: *Sexualität und Klassenkampf*. Frankfurt, 1968.

- 12 Marcuse, Herbert: *Eros y civilización*. México, 1968, pág. 199.
- 13 Marcuse, Herbert: *op. cit.*, pág. 150.
- 14 *Ibid.*, pag. 222.
- 15 *Ibid.*, pags. 162-163.
- 16 *Ibid.*, pag. 234.
- 17 *Ibid.*, pag. 233.
- 18 *Ibid.*, pág. 243.
- 19 Weber, Max: *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart, 1965, pág. 295.
- 20 Reiche, Wilhelm, *op. cit.*, pág. 170.
- 21 Lévi-Strauss, *op. cit.*, págs. 268 y 138.
- 22 Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, libro II, pág. 9. 23 Lévi-Strauss, *op. cit.*, pág. 269.
- 24 Lefèbvre, Henri: *Lenguaje y sociedad*. Buenos Aires, 1967, pág. 77.
- 25 Poulantzas, Nicos: *Pouvoir Politique et Classes Sociales de L'Etat Capitaliste*. París, 1968.
- 26 Althusser, L.: La revolución teórica de Marx. México, 1967, págs. 170-171.
- 27 Althusser, L.: *op. cit.*, pág. 136.
- 28 *Ibid.*, pág. 177.
- 29 Poulantzas, N., *op. cit.*, pág. 12. Cit. de Marx, *Das Kapital, op. cit.*, tomo II, págs. 34-35.
- 30 Marx, Karl, *op. cit.*, pág. 35.
- 31 Poulantzas, *op. cit.*, págs. 23-24.
- 32 Marx, Karl, *op. cit.*, tomo I, pág. 377.
- 33 *Ibid.*, tomo I, págs. 533-534.
- 34 Althusser: *op. cit.*, pag. 192.
- 35 *Ibid.*, págs. 103-104.
- 36 *Ibid.*, pág. 164.
- 37 *Ibid.*, pág. 165.
- 38 *Ibid.*, pág. 178.
- 39 *Ibid.*, pág. 202.
- 40 *Idem.*
- 41 *Ibid.*, pag. 192.
- 42 *Ibid.*, pag. 93.
- 43 *Ibid.*, pag. 197.
- 44 Retomando la definición de la ideología de Mannheim notamos que Althusser de hecho destierra las ideas capaces de cambiar “a un mundo alejado de la historia y de la sociedad donde no pudiese afectar al statu quo”. Mannheim, Karl: *Ideología y utopía*. Madrid, 1966, pág. 261.
- 45 Berger, Peter L.: Luckmann, Thomas: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1968, pág. 80 y sigs.
- 46 Sartre, Jean-Paul: *op. cit.*, Libro I. pág. 291.
- 47 *Ibid.*, Libro I, pág. 294.
- 48 *Ibid.*, pag. 282.
- 49 *Ibid.*, pág. 281.
- 50 *Ibid.*, págs. 283-284.
- 51 *Ibid.*, pág. 286.

- 52 *Ibid.*, pág. 282.
- 53 *Ibid.*, pág. 285.
- 54 *Ibid.*, pág. 308.
- 55 *Ibid.*, págs. 308-309.
- 56 *Ibid.*, pág. 288.
- 57 *Ibid.*, pág. 310.
- 58 *Ibid.*, pág. 296.
- 59 *Ibid.*, págs. 299-300.
- 60 *Ibid.*, pág. 307.
- 61 *Ibid.*, pág. 285.
- 62 *Idem.*
- 63 Lévi-Strallss: *op. cit.*, págs. 251-252.
- 64 *Ibid.*, pág. 210.
- 65 *Ibid.*, pág. 58.
- 66 *Ibid.*, pág. 53.
- 67 *Ibid.*, pág. 269.
- 68 Ricoeur, Paul: "Estructura y hermenéutica" En: Claude Lévi-Strauss: *Problemas del estructuralismo*. Córdoba, 1967.
- 69 Bakunin, citado por Mannheim, *op. cit.*, pág. 290.
- 70 Lataste, Alban: *¿Cuba hacia una nueva economía política del socialismo?* Santiago, 1968, págs. 17-18.
- 71 Lévi-Strauss: *op. cit.*, págs. 52-53.
- 72 Chardin, Teilhard de: *Le Phénomène humain*.
- 73 González Ruiz, José M.: El cristianismo no es un humanismo, pág. 35.
- 74 González Ruiz: *op. cit.*, pág. 136.
- 75 *Idem.*
- 76 *Ibid.*, pag. 91.
- 77 *Ibid.*, pag. 86.
- 78 *Ibid.*, pags. 138-139.
- 79 *Ibid.*, pag. 139.
- 80 *Ibid.*, pág. 83.
- 81 Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, 1968, pág, 351.
- 82 *Idem.*
- 83 *Ibid.*, págs. 353-354.