

CeDInCi



pensamiento
crítico

pensamiento crítico

J 556, Vedado, Habana

Director

Fernando Martínez

Consejo de Dirección

Aurelio Alonso
José Bell Lara
Jesús Díaz
Thalía Fung
Ricardo J. Machado

Diseño y emplane

Rostgaard

40 centavos
suscripción anual \$4.80

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

INDICE

Materialismo
dialéctico e histórico 3 *Louis Althusser*

Antropología e ideología 27 *Jacques Goldberg*

Del izquierdismo al
"humanismo socialista" 49 *Jean-Paul Dollé*

Sartre y Marx 77 *André Gorz*

Propiedad estatal y
transición al comunismo 110 *Homero Fuentes*

Estado y masas en el Brasil 124 *Francisco Weffort*

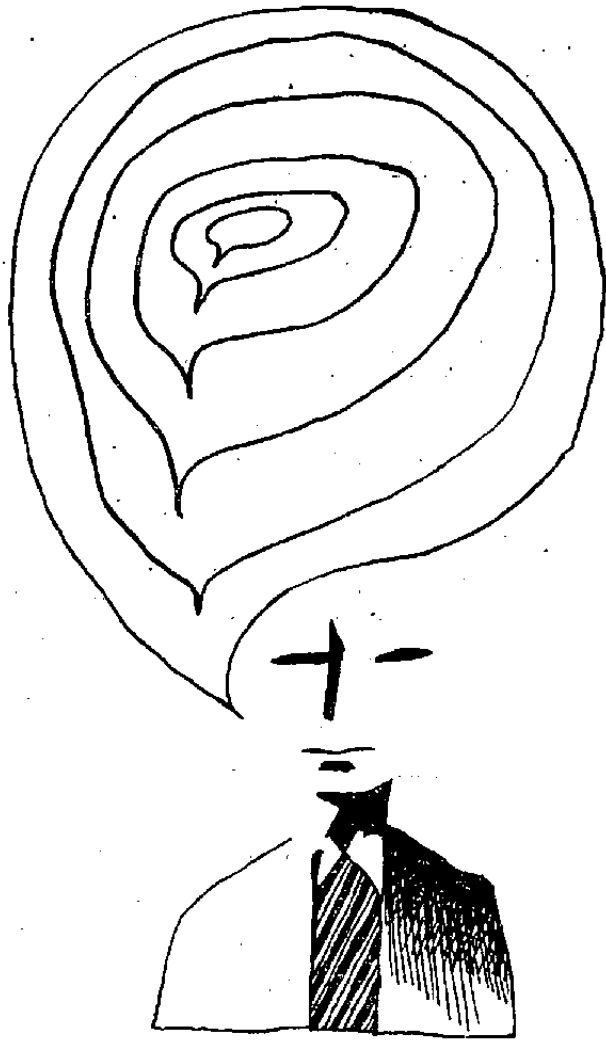
El valor y el límite de
las experiencias frentistas 146 *Lucio Magri*

Militarismo en Africa 175 *Roger Murray*

Los autores 208

No. 5. Junio de 1967. Año del Viet Nam Héroe

IMPRESO: FABRICA 274-05-00 - ECAG.



MATERIALISMO DIALECTICO Y MATERIALISMO HISTORICO

LOUIS ALTHUSSER

LA DOBLE REVOLUCION TEORICA DE MARX

Una vez planteado como primer principio que la acción revolucionaria de los comunistas se basa en la doctrina *científica* marxista, hay que responder a la pregunta: ¿en qué consiste esta doctrina?

Aquí tocamos una cuestión de suma importancia.

La doctrina marxista presenta, efectivamente, la notable particularidad de estar constituida por *dos disciplinas teóricas distintas*, unidas una a la otra por razones históricas y teóricas, pero en realidad distintas una de la otra, por cuanto tienen distintos objetos: *el materialismo histórico* (o ciencia de la historia), y *el materialismo dialéctico* (o filosofía marxista).

Esta distinción ha sido confirmada por la tradición marxista, desde Marx y Engels hasta Lenin y Stalin. Sin embargo, ha sido refutada por otros teóricos marxistas, que la han alterado o negado, reduciendo el materialismo histórico al materialismo dialéctico, o a la inversa, el materialismo dialéctico al materialismo histórico (por ejemplo Labriola, el joven Lukacs, y hasta el propio Gramsci; en cierta medida). Esta alteración se debe al hecho de que la filosofía marxista no ha dado lugar a obras de la amplitud

y el rigor de *El Capital*, y la mayor parte de las obras filosóficas marxistas plantean delicados problemas de interpretación (que ya trataremos).

Por todas estas razones, debemos entrar en algunos detalles, es decir, definir brevemente ambas disciplinas y plantear el problema de sus relaciones en su distinción.

A. EL MATERIALISMO HISTÓRICO ES LA CIENCIA DE LA HISTORIA

Precisando una vez más, podemos decir: el materialismo histórico tiene por objeto los *modos de producción* que han surgido (y surgirán) en la historia, su estructura, su constitución, su funcionamiento, y las *formas de transición* que hacen pasar de un modo de producción a otro.

Por tanto, el materialismo histórico no se refiere solamente al modo de producción capitalista, sino a *todos* los modos de producción, a los que proporciona una teoría general. El propio Marx lo señala para condenar la interpretación de un crítico que consideraba que la nueva teoría de la historia concernía solamente a la sociedad capitalista, y no a las formaciones sociales de la Antigüedad (Atenas y Roma) y de la Edad Media: el materialismo histórico se refiere tanto a la Antigüedad y a la Edad Media como al mundo moderno (*El Capital* E.S.I., pp. 92-93 Nota). Y podemos añadir que concierne igualmente a las sociedades primitivas, a todos los modos de producción aparecidos en la historia.

No obstante, —y debemos decirlo también—, Marx nos ha dado en *El Capital* la teoría desarrollada de un solo y único modo de producción: el modo de producción *capitalista*. No nos ha dado la teoría desarrollada de otros modos de producción: modo de producción de las comunidades primitivas, modos de producción esclavista, «asiático», «germánico», feudal socialista y comunista. Sobre estos modos de producción, no poseemos más que ciertas indicaciones y, en el mejor de los casos, algunos bosquejos.

Marx no nos ha dado tampoco —y esta ausencia tiene gran trascendencia— teoría alguna acerca de las formas de transición de un modo de producción determinado a otro modo de producción, sino solamente indicaciones y bosquejos. El más desarrollado de estos bosquejos se refiere a las formas de transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista, particularmente el capítulo de *El Capital* dedicado a la Acumulación primitiva. Por otra parte, poseemos algunas indicaciones, preciosas aunque escasas, sobre ciertos aspectos de las formas de transición del modo de

producción capitalista al modo de producción socialista, posteriormente comunista: en particular en la *Crítica del Programa de Gotha*, en el que Marx insiste en la fase de transición «dictadura del proletariado». Esta última fase es objeto de numerosas reflexiones de Lenin, especialmente en *El Estado y la Revolución*, y sobre todo en sus escritos del período revolucionario y posrevolucionario. La importancia de una teoría desarrollada acerca de las formas de transición hacia el socialismo y el comunismo es algo que no puede escapar a ningún marxista: en efecto, el conocimiento científico de esas formas influye directamente en toda la actividad económica, política, jurídica e ideológica de la «construcción del socialismo» y del «tránsito al comunismo».

Aún es necesaria una precisión mayor sobre el materialismo histórico, sobre lo que Marx nos ha dado y sobre lo que nos falta.

La teoría de la historia, teoría de los diferentes modos de producción es, por derecho propio, la ciencia de la «totalidad orgánica» (Marx) o estructura que constituye toda formación social *debida* a un modo de producción determinado. Ahora bien, cada estructura social comprende, como lo expuso Marx, el conjunto articulado de los diferentes «niveles» o diferentes «instancias» de esa estructura: la infraestructura económica, la supraestructura jurídicopolítica y la supraestructura ideológica. La teoría de la historia o materialismo histórico es la teoría de la naturaleza específica de esa «totalidad orgánica» o estructura, y por tanto del conjunto de sus «niveles», y del tipo de articulación y determinación que los vincula unos a otros, que fundamenta, a la vez, su dependencia en relación con el nivel económico, «determinante en última instancia», y el grado de «autonomía relativa» de cada uno de los «niveles». Porque uno de esos «niveles» posee una tal «autonomía relativa», es que puede ser objetivamente considerado como «un todo parcial», una estructura «regional», y ser el objeto de un tratamiento científico relativamente independiente.

Así, es correcto estudiar aparte, teniendo en cuenta su «autonomía relativa», el «nivel» económico, el «nivel» político de un modo de producción dado, o cualquiera de sus formaciones ideológicas, filosóficas, estéticas, científicas. Esta precisión es importante puesto que en ella se fundamenta la posibilidad de una teoría de la historia (relativamente autónoma, y de una autonomía variable, según los casos) de los «niveles» o realidades respectivas: por ejemplo, una teoría de la historia de la política, de la filosofía, del arte, de las ciencias, etc....

En ella se basa igualmente la posibilidad de una teoría relativamente autónoma del «nivel económico» de un modo de producción determinado.

El Capital, tal como se nos ofrece, incompleto (Marx, en él quería analizar también el derecho, el Estado y la ideología del modo de producción capitalista), representa justamente el análisis científico del «nivel económico» del modo de producción capitalista. Es por esto que se le considera generalmente, y a justo título, ante todo, como la teoría del sistema económico del modo de producción capitalista.

Pero como esta teoría del «nivel económico» del modo de producción capitalista, supone necesariamente, si no la teoría desarrollada, por lo menos algunos elementos teóricos suficientes sobre los otros «niveles» (el nivel jurídicopolítico, el nivel ideológico), *El Capital* no puede limitarse solamente a la economía. Va mucho más allá de la economía, de acuerdo con la concepción marxista de la realidad específica de lo económico que no puede ser comprendida en su concepto y analizada solamente como un «nivel», una «región», inscritos orgánicamente en la estructura del conjunto del modo de producción considerado.

He ahí por qué aunque Marx no nos haya dado una teoría de las superestructuras (jurídicopolítica e ideológica), encontramos en *El Capital* elementos teóricos para elaborar esa teoría: elementos que verdaderamente no están desarrollados, pero que son suficientes para guiarnos en la teoría de las superestructuras, que aunque ha sido emprendida (al respecto es muy importante la obra de Gramsci), no ha sido ni remotamente realizada.

Del mismo modo, aunque Marx no nos haya dado una teoría de los otros modos de producción ni de las formas de transición, encontramos en *El Capital* elementos teóricos que se refieren a ellas —a decir verdad, elementos no desarrollados, pero suficientes para guiarnos en su estudio teórico, que aún está por realizar.

¿Por qué es tan importante señalar lo que *El Capital* nos da y lo que no nos da? ¿Señalar lo que contiene por derecho y lo que contiene de hecho? Porque la representación que se hace de la naturaleza de *El Capital* determina la representación que se hace de la naturaleza de la ciencia marxista de la historia.

Si *El Capital* no contiene otro conocimiento que el conocimiento del modo de producción capitalista, si permanece teóricamente centrado en el presente histórico, si no es más que la «expresión» de este presente, entonces su validez puede ser reconocida para el presente, pero discutida para el pasado

y para el futuro. Todavía hay que ir más lejos: es la propia idea de la ciencia la que se encuentra afectada. Si, en efecto, no hay más ciencia que la del «presente», si toda ciencia no es otra cosa que la expresión de su «tiempo», de su «presente», entonces la ciencia de la historia se encuentra privada del estatuto de las otras ciencias, y se aproxima singularmente al estatuto hegeliano de la filosofía, que es la «conciencia de sí del presente», o «la expresión» teórica del presente histórico. Por este camino se puede llegar a la tentación de asimilar la ciencia marxista de la historia a una simple filosofía, y a tomar el materialismo histórico por una filosofía; si la ciencia marxista de la historia es ya filosofía, el materialismo dialéctico se hace superfluo, o sospechoso de pecado metafísico. Si la ciencia marxista de la historia es por excelencia «la expresión de su tiempo», entonces el marxismo es pensado como un historicismo, como una radicalización del historicismo hegeliano. Todos estos temas reaparecen, de una manera explícita o encubierta, en algunas interpretaciones del marxismo, por ejemplo en el joven Lukacs, o en el propio Gramsci, y siempre están más o menos acechados por el dogmatismo especulativo o por el empirismo, que tanto uno como el otro son ideologías de la ciencia, a la que desconocen.

Si, en cambio, nos hacemos una idea justa de lo que contiene y lo que no contiene *El Capital*, extraeremos otra concepción del marxismo, conforme a la idea que podemos hacernos de una ciencia.

En este caso diremos que *El Capital* no es «la expresión» de su tiempo, sino el conocimiento de su tiempo, ante todo de la «región económica» del modo de producción capitalista. Este conocimiento de un modo de producción particular es posible solamente por la práctica de los principios teóricos generales, cuyo efecto es, en su calidad de principios teóricos generales producir el conocimiento de esa realidad particular que es el modo de producción capitalista. Si estudiamos de cerca *El Capital*, podemos extraer de él esos principios generales, que permiten elaborar la teoría de todos los modos de producción posibles, y por tanto, no sólo del modo de producción capitalista, sino también de los demás modos de producción, pasados y futuros. Podemos enunciar estos principios, ver en qué condiciones se les ha podido poner en práctica para el estudio de ese modo de producción particular (el capitalismo), y sacar de ellos las indicaciones teóricas sobre las condiciones que permiten forjar la teoría de otros modos de producción. Del mismo modo, los conceptos teóricos que han permitido elaborar la teoría de la «región» económica del capitalismo, una vez ex-

traídos y enunciados, se nos presentarán como principios *teóricos generales*, que permiten plantear el problema de la naturaleza de las otras «regiones», es decir, crear la teoría de las superestructuras.

Por eso, vemos que la ciencia que hay en *El Capital* no se comporta de una manera diferente de las otras ciencias: se aleja de la filosofía, y se confunde, en su principio, con las demás ciencias.

Deja de servir de pretexto a una interpretación «historicista» del marxismo y a la confusión del materialismo histórico y la filosofía. Una vez reconocidos los títulos de la ciencia de la historia marxista, hay lugar para una filosofía marxista, distinta del materialismo histórico. La teoría científica, recupera, contra la especulación y el empirismo, sus derechos de *teoría*, y se hace posible un conocimiento nuevo de la especificidad de la práctica científica, dicho de otro modo, el materialismo dialéctico se hace pensable.

B. EL MATERIALISMO DIALECTICO ES LA FILOSOFIA MARXISTA

La situación excepcional de Marx en la historia del saber humano consiste en que, al fundar esta nueva ciencia (la ciencia de la historia), Marx creó *al mismo tiempo* otra disciplina teórica: el materialismo dialéctico o filosofía marxista.

Hemos visto que la identificación de la ciencia de la historia no se producía sin plantear cierto número de problemas históricos y teóricos. Sin embargo, estas dificultades no son nada comparables a las dificultades con que tropieza toda tentativa de definir el materialismo dialéctico.

No hay, en efecto, ninguna medida común entre la amplitud y sobre todo el rigor de los textos que tratan de la ciencia de la historia y los textos que tratan del materialismo dialéctico. No solamente ni Marx ni sus sucesores nos han legado nada que pueda compararse, ni remotamente a *El Capital*, no solamente los textos que hemos heredado plantean delicados problemas de interpretación, sino aún los textos más abiertamente filosóficos de Marx (obras de juventud) no son, *teóricamente* hablando, textos marxistas.

Así, puesto que nos proponemos definir la filosofía marxista, nos encontramos en una situación singularmente difícil. Por un lado, la tradición marxista, afirmada inequívocamente por Marx, Engels y Lenin, no nos deja duda alguna en cuanto a la existencia de una filosofía marxista

distinta del materialismo histórico. Por otra parte, esta filosofía no la recibimos sino *indirectamente*, y por tanto es indirectamente como podemos llegar a ella.

Verdaderamente, la filosofía marxista nunca nos es dada, en una forma adecuada a su objeto, está contenida en «estado práctico» en *El Capital*, y en los resultados de la actuación de los partidos comunistas, así como en las reflexiones políticas de sus grandes dirigentes (Lenin por ejemplo); está contenido en estado *implícito* en la historia de por qué Marx abandonó la ideología de su juventud, se nos ofrece en una forma aún *parcialmente ideológica* en los grandes textos polémicos de Engels y Lenin. En ninguna de esas «obras» se nos da la filosofía marxista en una forma verdaderamente adecuada y rigurosa. Sabemos que existe, sabemos dónde encontrarla, mas para obtenerla, tenemos que arrancarla precisamente de los textos que la contienen, deducirla, mediante un profundo trabajo crítico y un análisis riguroso de los textos y las obras, teóricos y prácticos, que nos han sido legados.

El primero y el mayor de los obstáculos que tenemos que vencer en nuestro trabajo de investigación de la filosofía marxista está representado por las *obras filosóficas de la juventud* de Marx. Estas obras fueron descubiertas en tiempos de la Tercera Internacional, y actualmente son objeto de una verdadera especulación ideológica y política. Inclusive muchos marxistas, reaccionando contra el dogmatismo del período del «culto», van a buscar en ellas algo que satisfaga y sirva de base a sus protestas «humanistas» y a su necesidad de «libertad». Sin embargo, Marx afirmó claramente que había tenido que romper en 1845, con «su conciencia filosófica anterior», (esta ruptura está consignada en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología Alemana*).

Los textos filosóficos de Marx, de 1841 a 1845, incluyendo *La Sagrada Familia*, están contruidos sobre una problemática *idealista*, ya sea idealista liberal o idealista antropológica, que Marx debió criticar radicalmente para poder fundamentar su nueva teoría de la historia y la nueva filosofía que le corresponde.

Es interesante ver a qué consecuencias teóricas conduce toda interpretación, que considera marxistas los principios teóricos de base (la problemática) de las obras de juventud de Marx. Se les puede dar tres interpretaciones, las que desembocan en la *negación de la filosofía*, consagrada por la proclama-

mación del «fin de la filosofía» en las formas de la ética, del historicismo y del positivismo.

1. Algunos textos de la juventud de Marx (42-44) anuncian el fin de la filosofía por su «realización», suponen que la filosofía no ha existido, antes de Feurbach, sino en forma especulativa, contemplativa, abstracta e idealista. Que ha expresado, en las formas «enajenadas» de la especulación, los ideales y las reivindicaciones de la naturaleza humana. Sería necesario provocar una revolución en el estatuto de la filosofía para hacer aparecer y realizar la verdad que contiene, poner fin a la *forma* de existencia filosófica de esta verdad (poner fin a la filosofía como especulación separada de la vida y de lo concreto) haciéndola pasar precisamente a lo concreto, *realizándola*. De este modo la filosofía se haría «práctica», concreta, «real». Entonces pasaría completamente a la política, a la práctica revolucionaria y a las demás prácticas concretas. En resumen, suponen que antes de Marx, la misión de la filosofía habría sido expresar, en la forma «enajenada» de la abstracción especulativa, la esencia humana, es decir, los ideales humanos en que los hombres reflexionan acerca de su naturaleza profunda. Con Marx, la filosofía pasaría a la *realización* de esos ideales y *desaparecería como filosofía en su realización*. La política revolucionaria, y todas las prácticas concretas de transformación del mundo, tienen que *ocupar el lugar* de la filosofía. Esto quiere decir que ya no hay lugar para la filosofía, que se ha convertido totalmente en *práctica concreta*. En estas condiciones, desaparece el materialismo dialéctico para confundirse en el materialismo histórico.

2. La interpretación historicista se funda en otros textos de la juventud de Marx, de resonancia hegeliana.

Considera la filosofía como una ideología privilegiada, que tiene la función específica de *expresar* adecuadamente la esencia de un *momento histórico*. La filosofía es representada entonces como la conciencia adecuada de un periodo social histórico. Cada periodo histórico se reconocería individualmente, puesto que se *expresaría de un modo adecuado* en su filosofía, que sería a la vez su conciencia y su conocimiento. De este modo, el cartesianismo sería la conciencia de sí de las manufacturas en la monarquía absoluta; la filosofía de las Luces, la conciencia de sí de la burguesía ascendente hacia el poder y el marxismo (es así como la concibe Sartre) sería la conciencia de sí del periodo contemporáneo caracterizado por la hegemonía creciente del proletariado.

En la Ideología Alemana en particular se denuncia la filosofía como una pura y simple ideología, ilusión que debe destruirse para extraer las vías del conocimiento científico. Se plantea la cuestión del «fin de la filosofía», pero en un sentido diferente de la interpretación ética. La filosofía debe morir no *realizándose*, puesto que el contenido de su antigua existencia especulativa no era más que idealista, sino desapareciendo completamente, disipándose como una mera ilusión. Entonces hay que criticar y reducir a la nada la ilusión ideológica de la filosofía, y pasar al estudio de las cosas «positivas», es decir, al conocimiento científico. ¿Cuál puede ser entonces el papel que se otorga a la filosofía desde que ésta deja su lugar a la ciencia? El rol positivista, puramente epifenoménico, de la «agrupación» y «generalización» de los resultados científicos y ningún otro, puesto que la filosofía ya no tiene objeto propio. Ciertas formulaciones de Engels (especialmente en su popular texto *«Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana»*) proporcionan el pretexto a esta interpretación positivista, lo mismo que cierto lenguaje, de uso muy corriente en los partidos comunistas, que considera la «generalización de la experiencia de las masas» como un conocimiento (un conocimiento no se reduce jamás a una simple generalización, es el empirismo positivista el que tomó la «generalización de la experiencia» como un conocimiento). Mediante la desviación de esta interpretación, la filosofía marxista pierde todo derecho a la existencia, y ya no subsiste ante nosotros más que el materialismo histórico.

Para poder plantear el problema de la naturaleza de la filosofía marxista es necesario comenzar por eliminar todas estas tentaciones que ofrecen las obras de juventud de Marx y ciertos textos de la Ideología Alemana. Para eliminar esas tentaciones, es evidente que hace falta un riguroso trabajo de crítica histórica y teórica.

Pero este trabajo, aunque decisivo, no es suficiente todavía. Para llegar a la filosofía marxista, es preciso superar otro obstáculo: el de la *forma* en que otros textos célebres nos presentan esta filosofía.

Resulta que los textos de Marx de que disponemos son frecuentemente, ya enigmáticos (las *Tesis sobre Feuerbach*), ya deliberadamente polémicos (*La Ideología Alemana, Miseria de la Filosofía*), o bien muy elípticos (la *Introducción a la Contribución a la crítica de la Economía Política*, de 1857); el texto más importante, es más bien un texto de metodología que de filosofía; *el postfacio a la segunda Edición alemana de El Capital*,

en que figuran los famosos pasajes sobre la dialéctica. No tenemos nada de Marx que sea, ni remotamente, el equivalente de *El Capital*.

En cuanto a las obras filosóficas de Engels, (*Anti-Dühring*, *Dialéctica de la Naturaleza*, *L. Feuerbach*...), y las de Lenin (*Materialismo y Empiriocriticismo*, *Cuadernos sobre la Dialéctica*, no se sitúan al nivel teórico de *El Capital*. Para comprender esta diferencia de nivel, es necesario saber que los grandes textos de Engels y de Lenin (principalmente *Anti-Dühring* y *Materialismo*...) fueron concebidos y realizados como urgentes medidas defensivas contra graves ataques o desviaciones ideológicas que Engels y Lenin se vieron obligados, según propia confesión, a «seguir a sus adversarios» a «ver su propio terreno», el de la *ideología*; y batiéndose con los medios de que disponían, *incluyendo las armas del adversario*, que les servían para atacarlos libraron, pues, una lucha ideológica, inspirada sin duda en los principios de la filosofía marxista. Estos textos transpuestos en el elemento de la *ideología* filosófica quedan marcados por las circunstancias de su composición: polémicos, parcialmente ideológicos, no pueden tener la pretensión de alcanzar el nivel de elaboración teórica y la sistematización, y por consiguiente la cientificidad de una obra como *El Capital*.

Entre el materialismo histórico y las formas del materialismo dialéctico que nos lega la tradición marxista, subsiste, una sensible *desigualdad* de nivel y de rigor teórico. Debemos estar conscientes de ello y extraer las consecuencias.

Por lo tanto, es indispensable un gran trabajo de crítica para extraer de los textos de Engels y Lenin los principios de la filosofía marxista. Combinada con la crítica de las obras de juventud, esta última crítica puede ser un preámbulo para el estudio de las obras positivas en que la filosofía marxista en realidad existe, principalmente en *El Capital*. Lenin lo había comprendido perfectamente cuando declaraba que había que investigar la lógica presente en *El Capital* para llegar a la filosofía marxista. Nuevamente nos vemos, en la necesidad de formular esta exigencia, es en el estudio de *El Capital* donde están latentes, no sólo el desarrollo necesario del materialismo histórico, sino también la constitución y la definición rigurosa del materialismo dialéctico.

En estas condiciones, y teniendo en cuenta los primeros trabajos de que disponemos, ¿cuál es la primera definición aproximada que podemos dar del materialismo dialéctico?

El materialismo dialéctico es una disciplina teórica distinta del materialismo histórico. La distinción de estas dos disciplinas se funda en la distinción de sus *objetos*.

El objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución, su funcionamiento y sus transformaciones.

El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama «*la historia del pensamiento*», o lo que Lenin denomina «*la historia del tránsito de la ignorancia al conocimiento*». Podemos designar este objeto con más precisión como *la historia de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos*, definición que abarca y resume otras posibles definiciones: la diferencia histórica entre la ciencia y la ideología, la teoría de la historia de la cientificidad, etc.

Todos estos problemas ocupan en general el *campo* llamado en la filosofía clásica «*teoría del conocimiento*». Por una parte, la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales intemporales del conocimiento, una teoría del cogito (Descartes, Husserl), una teoría de las formas a priori del espíritu humano (Kant), ni una teoría del saber absoluto (Hegel). La nueva teoría no puede ser más que una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las *condiciones reales* (materiales y sociales por una parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción.

Por otra parte, la nueva teoría cambia completamente la *cuestión* tradicional de la «*teoría del conocimiento*» en lugar de plantear la cuestión de las *garantías* del conocimiento, plantea la cuestión del *mecanismo* de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos.

Para pensar la naturaleza específica de la práctica productora de conocimientos, la filosofía marxista debe tener de ella una concepción diferencial, es decir, pensar la relación existente entre esta práctica y las otras prácticas, luego, pensar al mismo tiempo la naturaleza específica de estas otras prácticas: económica (transformación de la naturaleza), política (transformación de las relaciones sociales), e ideológica (transformación de las «*formas de la conciencia social*»). Igualmente debe pensar, *en lo que la concierne*, en los tipos de determinación (articulación) propios que vinculan entre sí las diferentes prácticas, y explican, por ejemplo, la autonomía relativa de la práctica ideológica y de la práctica científica.

En su propia perspectiva, y en función de su propio objeto, el materialismo dialéctico, abarca problemas que corresponden también al materialismo histórico. Esta mezcla parcial podría hacer renacer, si se le considera superficialmente, la hipótesis de la *identidad de los objetos* del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Pero en realidad el materialismo dialéctico contempla las diferentes prácticas y sus articulaciones desde *un ángulo que no es* el del materialismo histórico, es decir, en función de un objeto distinto. El materialismo dialéctico no se refiere a las diferentes prácticas sino en el aspecto de su *intervención en la producción de los conocimientos*, y no como instancias constituyentes de los modos de producción, que son el objeto del materialismo histórico.

Para exponer con toda claridad la diferencia de objeto que distingue a estas dos disciplinas, diremos que el término definitivo del análisis, en el materialismo histórico concierne a la teoría de la producción del «efecto de sociedad» de un modo de producción dado, mientras que el término definitivo del análisis en el materialismo dialéctico concierne a la teoría de la producción del «efecto de conocimiento» por una práctica teórica dada. Si ciertos términos son comunes a ambas disciplinas (la diferencia de las prácticas, intervienen diferentemente en ellas, bajo la forma de combinaciones distintas, y como respuesta a cuestiones distintas. Luego, el objeto del materialismo dialéctico es, sin discusión alguna, distinto del objeto del materialismo histórico.

Para dejar bien aclarado que la filosofía marxista tiene, a diferencia de la ideología filosófica con la cual rompe, caracteres totalmente comparables a los de una ciencia, diremos que se manifiesta, como toda disciplina de carácter científico, bajo dos aspectos:

1. una *teoría*, que contiene el sistema conceptual teórico en que se piensa su objeto;
2. un *método*, que expresa la relación que mantiene con su objeto la teoría, en su aplicación a su objeto.

Ahora bien, teoría y método están profundamente unidos, y no constituyen más que dos aspectos de una misma realidad: la disciplina científica en su cuerpo de conceptos (teoría) y en su vida, su práctica misma (método). Sin embargo, es muy importante insistir a la vez en esta identidad y en esta distinción. Efectivamente, en la actualidad vemos prevalecer corrientemente una concepción «metodologista» (luego, ideológica) de las ciencias:

la existencia de un simple *método suficiente* para conferir a una disciplina sus títulos de cientificidad. En realidad todo método conlleva una teoría, ya sea explícita o implícita.

Hablar del método sin mencionar la teoría, significa muy frecuentemente ocultar una teoría ideológica latente bajo las apariencias de un método «científico»: esta impostura es frecuente en nuestros días en la mayor parte de las llamadas ciencias humanas, que a menudo se consideran ciencias porque manipulan, por ejemplo, métodos matemáticos, sin plantearse la cuestión de la validez de su objeto, es decir, sin plantearse la cuestión de la *teoría* (explícita o implícita) correspondiente a este objeto. El Materialismo dialéctico no está libre de esta tentación «metodologista», en la cual la teoría (materialismo) se sacrifica en aras del método (dialéctica): la interpretación sartriana del Marxismo nos ofrece una de sus variantes.

Resulta, pues, muy importante distinguir (para pensar su unidad) la teoría del método. Es el único medio de no caer en confusiones que pueden dar lugar a una interpretación «metodologista» (en que el método absorbe a la teoría, sin dejar de ser otra cosa que el reflejo de la teoría en la práctica teórica) o a una interpretación *dogmática* (en la cual la teoría se considera acabada), o se niega la vida de la teoría en su aplicación a su objeto: el método. Estas confusiones no son imaginarias, han existido y existen todavía en la historia teórica y práctica del marxismo. El período del «culto a la personalidad» nos ha enseñado los peligros del *dogmatismo* en el que la ciencia y la filosofía marxista se consideraban acabadas, y se sacrificaba el método por una teoría que, por cierto, era esquemática.

Puede que seamos menos sensibles a los peligros de una interpretación «metodologista» del marxismo cuya tentación aparece en Gramsci, por ejemplo, es uno de los efectos de la reducción del materialismo dialéctico al materialismo histórico, y de la concepción «historicista» del marxismo.

No deja, pues, de tener interés el ofrecer breves indicaciones sobre la distinción y el contenido de la teoría y del método.

Se puede considerar esquemáticamente que en materialismo dialéctico, es el *materialismo* lo que representa el aspecto de la *teoría*, mientras la *dialéctica* representa el aspecto del método, sin dejar de tener muy presente que cada uno de ambos términos nos remite al otro, al cual incluye.

El *materialismo* expresa los principios de las condiciones de la práctica que produce los conocimientos. Sus dos principios fundamentales son:

1. la primacía de lo real sobre su conocimiento, o primacía del ser sobre su pensamiento;
2. la distinción entre lo real (el ser) y su conocimiento. Esta distinción de realidad es correlativa de una correspondencia de conocimiento entre el conocimiento y su objeto.

Generalmente se insiste en el primer principio, pero no siempre se demuestra el segundo que es, sin embargo, esencial (como bien lo demostró Marx en su *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1857), y hasta sucede que se le sustituye por el principio idealista de la identidad del pensamiento y el ser.

El segundo principio es sumamente importante: protege al materialismo contra una doble caída en el idealismo, ya sea el idealismo *especulativo* (que reduce al ser a su conocimiento), ya sea el idealismo *empirista* (que reduce el conocimiento a su objeto real).

Tomado en serio, este segundo principio presenta además la particularidad de que exige un *complemento teórico*: la distinción materialista entre el objeto y su conocimiento implica necesariamente la presencia teórica de la *historia de la producción* de esta diferencia, y de su efecto (la correspondencia de conocimiento). Por eso, el materialismo es necesariamente *dialéctico*: bajo la forma de la dialéctica es la historia la que está presente, como categoría constituyente del propio materialismo, no la historia en el sentido ideológico, sino la historia en el sentido teórico. Esto significa que los dos principios del materialismo no pueden ser concebidos sino como los principios de una relación *interior* en el proceso de una historia de la producción de los conocimientos, y no como principios que valdrían por sí mismos y que se aplicarían consecuentemente desde el *exterior* a diferentes objetos, uno de ellos la historia.

Aquí vemos que desde las premisas de su definición, el materialismo marxista incluye la dialéctica.

Esta misma dialéctica reaparece ahora a plena luz, en el *método* de esta *teoría*.

No es asombroso el hecho de que sea cierto que el materialismo dialéctico no puede producir conocimientos sino bajo la ley que rige en todo proceso productor de los conocimientos: ley del concepto de *historia*. ¿Qué es el

método en realidad? Es la forma de aplicación de la teoría al estudio de su objeto, luego, es la forma viviente de la práctica teórica en su producción de nuevos conocimientos. Ahora bien, esta producción es la de un proceso de reproducción y de producción, que, como tal, tiene la forma de una *Historia*. Decir que el método del materialismo dialéctico es la dialéctica, equivale a decir que la producción de conocimientos, mediante la aplicación de la teoría del materialismo a su objeto, (que es historia de por sí) reviste necesariamente la forma de una *historia* cuyos mecanismos expone la dialéctica. Así vemos que el materialismo reencuentra dos veces la dialéctica: en su objeto (que es la historia de la producción de conocimientos) y en su práctica propia (puesto que él mismo es una disciplina que produce conocimientos).

Lo que distingue la dialéctica marxista de toda dialéctica anterior, principalmente de la platónica y de la hegeliana, calificadas de *idealistas*, es que la dialéctica marxista es necesariamente materialista. Constatamos que esta distinción es fundada, aun existiendo la necesidad de profundizarla. De hecho cualesquiera que sean las relaciones *históricas* que se puedan invocar entre el materialismo marxista y esos materialismos «metafísicos» o «mecanicistas» por un lado, y entre la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana por otro, existe una diferencia de esencia fundamental entre la filosofía marxista y todas las otras filosofías.

Actualizar cuidadosamente esta diferencia, definir y pensar tan rigurosamente como sea posible esta diferencia específica, tal es en la actualidad la tarea urgente que tienen que afrontar los filósofos marxistas. Voy a precisar: no se trata de pensar esta diferencia por el mero placer de crear una obra de erudición; se trata de pensar, a través de estas diferencias, las categorías específicas de la filosofía marxista, y en particular, las *estructuras específicas* de la dialéctica marxista, en lo que las distingue radicalmente de las estructuras de la dialéctica hegeliana. Sabemos que Marx no pudo realizar esta tarea, que consideraba esencial. Hemos tenido en nuestra experiencia histórica pasada, como tenemos en nuestra experiencia histórica presente, suficientes razones y ocasiones para reconocer la urgencia de ese trabajo de investigación teórica, para recalcar su importancia, pues el mismo domina la posición y por tanto la solución de numerosos problemas. Para nosotros es necesario proseguir la obra de Marx, y para terminar lo que él no pudo realizar, extrayendo rigurosamente todas las consecuencias de la obra que nos legó.

Al fundar el materialismo dialéctico, Marx realizó, en filosofía, una obra tan revolucionaria como la que realizó, en el campo de la historia, al fundar el materialismo histórico, pero debemos saber que la filosofía marxista está en sus comienzos. Sus progresos dependen de nosotros.

2. Problemas planteados por la existencia de estas dos disciplinas.

La existencia conjunta de estas dos disciplinas, o sea, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, plantea dos problemas:

a) ¿Por qué la fundación del materialismo histórico ha traído consigo necesariamente la fundación del materialismo dialéctico?

b) ¿Cuál es la función propia del materialismo dialéctico, cuáles son sus relaciones con las ciencias y, en particular, con el materialismo histórico?

a) Es posible, muy esquemáticamente, enunciar que la fundación del materialismo histórico, o ciencia de la historia, necesariamente ha traído consigo la fundación del materialismo dialéctico a causa del siguiente principio:

Sabemos que, en la historia del pensamiento humano, la fundación de una nueva ciencia importante siempre ha alterado y renovado más o menos la filosofía existente.

Eso ocurrió con las matemáticas griegas, que influyeron grandemente en la modificación teórica que desembocó en la filosofía de Platón; con la física moderna que provocó las revoluciones teóricas que dieron por resultado la filosofía de Descartes (después de Galileo) y luego la de Kant (después de Newton); con la invención del cálculo infinitesimal que provocó en gran medida la modificación filosófica de Leibnitz; y con la lógica matemática moderna, que comprometió a Husserl a emprender el camino de la fenomenología trascendental. La misma observación puede aplicarse a la obra científica de Marx: la ciencia de la historia provocó una revolución en la filosofía, que entrañó el nacimiento del materialismo dialéctico.

Sin embargo, debemos ir más lejos, y mostrar que, en relación con los ejemplos históricos que acabamos de citar, la filosofía de Marx ocupa un lugar *excepcional* en la historia de la filosofía, guardando las debidas proporciones, la nueva filosofía fundada por Marx está en la misma relación respecto a las filosofías clásicas que una nueva ciencia que acaba de ser fundada con respecto a su prehistoria *ideológica*. La revolución filosófica de Marx no tiene lugar, como las revoluciones anteriores, dentro del campo

de la *ideología filosófica*, muy al contrario, ostenta el carácter, único en la historia de la filosofía, de *romper con ese pasado ideológico*, y de instaurar la filosofía sobre nuevas bases, que le confieren un carácter de objetividad y rigor teóricos totalmente comparables a los de una *ciencia*. Así pues, la revolución teórica que fundó la ciencia de la historia ha tenido el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía, que ha hecho pasar a la filosofía del estado de *ideología* al estado de disciplina *científica*.

¿Cómo explicar la necesidad de este encadenamiento? Podemos afirmar que Marx estuvo, por decirlo así, *obligado*, por una implacable lógica, a fundar una filosofía nueva, y una filosofía revolucionaria con respecto a las filosofías clásicas, a causa del carácter muy particular de la nueva ciencia que él había instaurado: la ciencia de la historia.

Un vínculo muy profundo une realmente al *objeto* de la nueva ciencia a la revolución filosófica sin precedentes que ella ha provocado. Y es que, por primera vez en la historia del saber humano, la nueva ciencia tenía por objeto *la historia*, en la que ninguna ideología ni filosofía anterior había sido capaz de pensar.

Para producir su teoría de la historia, Marx se vio realmente en la obligación de criticar y rechazar toda forma de filosofía (ideológica) de la historia: tuvo que romper con todas las tradiciones anteriores, religiosas y filosóficas, que habían culminado en la filosofía hegeliana de la historia.

Ahora bien, en el curso de este gigantesco trabajo crítico, Marx se dio cuenta de que existía un vínculo profundo y oculto entre las teorías clásicas del conocimiento y la filosofía de la historia. Incapaces de explicar la realidad de la *historia* de la producción de los conocimientos, las filosofías clásicas alteraban, transponían y sublimaban la historia, separada de la teoría del conocimiento, en una filosofía de la historia, idealista, destinada a llenar ese vacío.

Desde su crítica de las filosofías de la historia, Marx descubría así un vínculo oculto entre el idealismo de la teoría clásica del conocimiento y la filosofía de la historia: las teorías del conocimiento eran idealistas en la misma medida en que fallaban y encubrían la realidad de la historia.

Las teorías del conocimiento contenían esa *falta*, inscrita en su propia problemática, es decir, en el cuerpo de sus conceptos teóricos, y especialmente en los conceptos de sujeto y de objeto.

Lo que Marx encontraba falso en las filosofías clásicas, como hueco, podía tratarlo positivamente, por primera vez en la historia del saber humano, como un objeto de *conocimiento* (y no ya como un objeto ideológico) en su ciencia de la historia.

En el campo de la ciencia de la historia, Marx encontraba, en efecto, no solamente la historia de los modos de producción (en el sentido limitado, económico) sino la historia del conjunto de las «instancias» constituyentes de un modo de producción, no solamente la economía y la política, sino también las diferentes ideologías, entre las cuales están la filosofía, especialmente la filosofía de la historia, así como las diferentes formas del *saber* que se separan de su base ideológica, adoptando la forma de *ciencias*.

Pensando científicamente la realidad de la historia, Marx se vio en el deber y en la situación de pensar igualmente la historia de las ideologías, y en particular de la filosofía, así como la historia de la producción de los conocimientos. Las filosofías se le presentaron así como formaciones teóricas que, al señalar la «verdad», desempeñaban también una función social y pertenecían por derecho propio a la historia, al mismo tiempo a la historia social de la humanidad, y a la *historia de la producción del saber humano*. Por eso, se vio obligado a alterar el antiguo estado de la filosofía, para tener en cuenta su *nuevo objeto*, que descubría a través de su teoría de la historia. Por eso la historia entró por sus propios pies y por derecho propio en la filosofía, no solamente para explicar y criticar la función social de las filosofías ideológicas clásicas, sino también para constituir el nuevo objeto de la filosofía. Al dejar de ser «teoría del conocimiento», este nuevo objeto se convirtió en teoría de la *historia de la producción de los conocimientos*.

Las filosofías idealistas clásicas (al igual que las filosofías «materialistas» premarxistas) eran incapaces de pensar la historia, y por tanto su propia historia, no solamente el hecho de aparecer en cierto momento de la historia, sino también el hecho de pertenecer a una historia, de tener detrás de sí todo un pasado histórico, fundado en la relación de la historia de la filosofía a la historia de las prácticas humanas. Desde que se produjo al fin un verdadero conocimiento de la historia, la filosofía no pudo seguir desconociendo, rechazando ni sublimando su relación con la historia, tuvo que asumir y pensar esta relación. Tuvo que «cambiar de terreno», adoptar una problemática nueva, definir su objeto mediante nuevas cuestiones, para

pensar, en la filosofía misma, esta relación con la historia al mismo tiempo que esta relación con el conocimiento.

Por eso, las filosofías anteriores eran rechazadas, como lo es su posteridad moderna. La propia gran tradición de la filosofía *crítica*, desde Descartes hasta Kant (y actualmente Husserl) era combatida fundamentalmente porque trataba el conocimiento como un «problema», y le planteaba la cuestión de su «garantía» de derecho, mientras que el conocimiento no es más que el proceso de su propia producción, y que solamente se puede plantear la cuestión de las condiciones y del mecanismo de su producción.

Las filosofías dogmáticas clásicas, las ontologías antiguas y modernas que no plantean ninguna cuestión al conocimiento, se veían, con mayor razón, rechazadas. La impotencia de todo el pasado filosófico, de toda la filosofía *ideológica* anterior para pensar la historia de los conocimientos, separaba radicalmente la filosofía nueva de su prehistoria. Es lo que explica el carácter excepcional de la filosofía marxista. Las otras transformaciones, o revoluciones acaecidas en filosofía, unidas a la aparición de una ciencia (matemáticas o ciencias naturales) no habían abordado nunca, sino eludido siempre, el problema de la historia. Habían recurrido, o bien a una negación ideológica de la realidad, de la existencia misma de la historia, en este caso sublimada en Dios (Platón, Descartes, Leibnitz), o bien a una concepción ideológica de la historia, concebida como la realización de la propia filosofía (Kant, Hegel, Husserl). Jamás habían sabido tomar en serio y pensar la realidad de la historia.

He ahí por qué existe entre esas filosofías, idealistas, dogmáticas, empiristas, críticas, filosofías del hombre, del sujeto trascendental o del saber absoluto, por una parte, y la filosofía marxista por otra, un verdadero *corte epistemológico*, comparable al corte epistemológico que separa a toda ciencia nueva de su prehistoria ideológica. He ahí por qué la revolución filosófica de Marx es sólo en parte comparable a las revoluciones filosóficas anteriores; antes de Marx, la aparición de una ciencia nueva provocaba una alteración o una revolución de la filosofía, pero *en el elemento de la ideología filosófica*, cuyos postulados fundamentales subsistían bajo las modificaciones teóricas; con Marx, el surgimiento de la ciencia de la historia hace que la filosofía experimente una revolución que la hace escapar al elemento *ideológico*, y que le da los caracteres de una disciplina *científica*. Indudablemente, no es una casualidad que las ciencias matemáticas y las ciencias naturales hayan transformado la filosofía sólo en el interior de la

ideología, mientras que la aparición de la primera «ciencia humana» (la ciencia de la historia) por añadidura ciencia humana *fundamental*, ha ocasionado esa ruptura revolucionaria, y que Marx tuviera que romper explícitamente con las filosofías clásicas y las filosofías de la historia para crearla, y finalmente, que su creación haya traído consigo, por una necesidad absolutamente apremiante, el advenimiento de una filosofía radicalmente nueva.

b) Respecto a la *función propia de la filosofía, a sus relaciones con las ciencias, y en particular con el materialismo histórico*, éstas descansan también en profundas razones teóricas.

Engels, en el *Anti Dühring*, y sobre todo en ciertos pasajes de los Manuscritos de la *Dialéctica de la Naturaleza*; y Lenin, en *Materialismo y Empirio-criticismo*, las expusieron con claridad meridiana.

Consideraron que la filosofía desempeñó siempre un papel importante, y a veces decisivo en la constitución y el desarrollo del conocimiento, desde sus formas meramente ideológicas hasta sus formas científicas. La filosofía marxista no hace otra cosa que asumir ese papel por su cuenta, pero desde luego, con medios totalmente diferentes, mucho más puros y fecundos.

Sabemos, en efecto, que el conocimiento, que, en su sentido general, es el conocimiento científico, no nace ni se desarrolla en un cuarto cerrado, protegido por no se sabe qué milagro de todas las influencias del medio ambiente. Entre esas influencias, las sociales y políticas, pueden intervenir directamente en la vida de las ciencias, y comprometer gravemente su curso, y hasta amenazar su existencia. Pero hay influencias menos visibles, igualmente perniciosas, e incluso más peligrosas justamente porque pasan inadvertidas: son las influencias *ideológicas*.

Marx pudo crear la ciencia de la historia porque rompió, al final de un rudo trabajo crítico, con las ideologías de la historia existente. Y sabemos también, por la lucha de Engels contra Dühring, y la de Lenin contra los discípulos de Marx, que, una vez fundada por Marx, la ciencia de la historia no ha podido escapar al asedio de las ideologías, de sus influencias y agresiones. En efecto, todas las ciencias, las sociales al igual que las naturales, están constantemente sometidas al asedio de las ideologías existentes, y especialmente de esa ideología aparentemente no ideológica en que el sabio reflexiona «espontáneamente» su propia práctica: la ideología empirista o positivista.

Como decía Engels, todo sabio, quiéralo o no, practica inevitablemente una filosofía de la ciencia, y por tanto, no puede prescindir de la filosofía.

Todo el problema radica entonces en saber *¿qué filosofía debe tener por compañera?*, *¿una ideología que deforme su propia práctica científica, o una filosofía rigurosa que la explique y la comprenda?*, *¿una ideología que lo esclavice a sus errores e ilusiones, o, por el contrario, una filosofía que le abra los ojos, lo libere de los mitos, y le permita dominar verdaderamente su práctica teórica y sus efectos?* La respuesta no da lugar a dudas.

Tal es, en su principio, la razón que justifica el papel de la filosofía marxista en su relación con los conocimientos científicos. Una ciencia que se apoya en una falsa representación de las condiciones de su práctica teórica, y de la relación de esta práctica con las demás prácticas, corre el riesgo de amorar su avance, o de meterse en callejones sin salida, o inclusive de considerar que sus propias crisis de crecimiento son crisis de la ciencia como tal, proporcionando con ello argumentos a todas las especulaciones ideológicas y religiosas que se puedan concebir. De ello hemos tenido ejemplos recientes en la «crisis de la física moderna», analizada por Lenin. Además, cuando una ciencia está a punto de nacer, corre el riesgo de poner al servicio de sus inevitables errores la ideología de que se impregna. Ejemplos notables de esto nos lo ofrecen las llamadas ciencias «humanas», que a menudo no son más que *técnicas*, bloqueadas en su desarrollo por la ideología empirista que las domina, que les prohíbe discernir su verdadero fundamento, definir su objeto, y hasta buscar y hallar, en disciplinas que, aunque existen, son rechazadas por entredichos o prejuicios ideológicos, sus verdaderos principios de base. Ahora estoy pensando en el materialismo histórico, teoría *fundamental* para la mayor parte de las ciencias «humanas» posibles, y que prácticamente ha sido proscrita de la historia de éstas. Por no estar basadas en los principios del materialismo histórico y sus consecuencias, la mayoría de las «ciencias humanas» permanecen apresadas en el empirismo, o sometidas a los *objetivos* de los cuales ellas son las técnicas: en los dos casos, les falla su *objeto*, y son casi incapaces de hacer la teoría de ese objeto. *¿Cómo sacarlas de esta condición sin el recurso de una filosofía que critique sus principios ideológicos o técnicos, y que les ayude a plantear rigurosamente el problema de su objeto, y por ende de su teoría?*

Lo que es aplicable a estas ciencias, puede aplicarse en primer lugar al propio materialismo histórico, que es una ciencia entre las demás, y en este sentido no goza de ningún privilegio de inmunidad.

También el materialismo histórico está constantemente amenazado por la ideología dominante, y ya conocemos el resultado: las diferentes formas de revisionismo, que, en su principio, y sea cual fuere la forma de su existencia (económica, política, social, teórica) se deben siempre a desviaciones de carácter filosófico; es decir, a la influencia directa o indirecta de filosofías ideológicas. Lenin lo mostró claramente en *Materialismo y Empiriocriticismo*, al afirmar que la razón de ser del materialismo dialéctico es el hecho de que proporciona principios que permiten distinguir la ideología de la ciencia, y por tanto eludir las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del propio materialismo histórico. El propio Lenin demostró que lo que él llamó «espíritu de partido en filosofía», es decir, el rechazo de toda ideología, y la conciencia exacta de las exigencias de la *cientificidad*, era una exigencia vital para la existencia y el desarrollo, no solamente de las ciencias naturales, sino también de las ciencias sociales, y principalmente, del propio materialismo histórico.

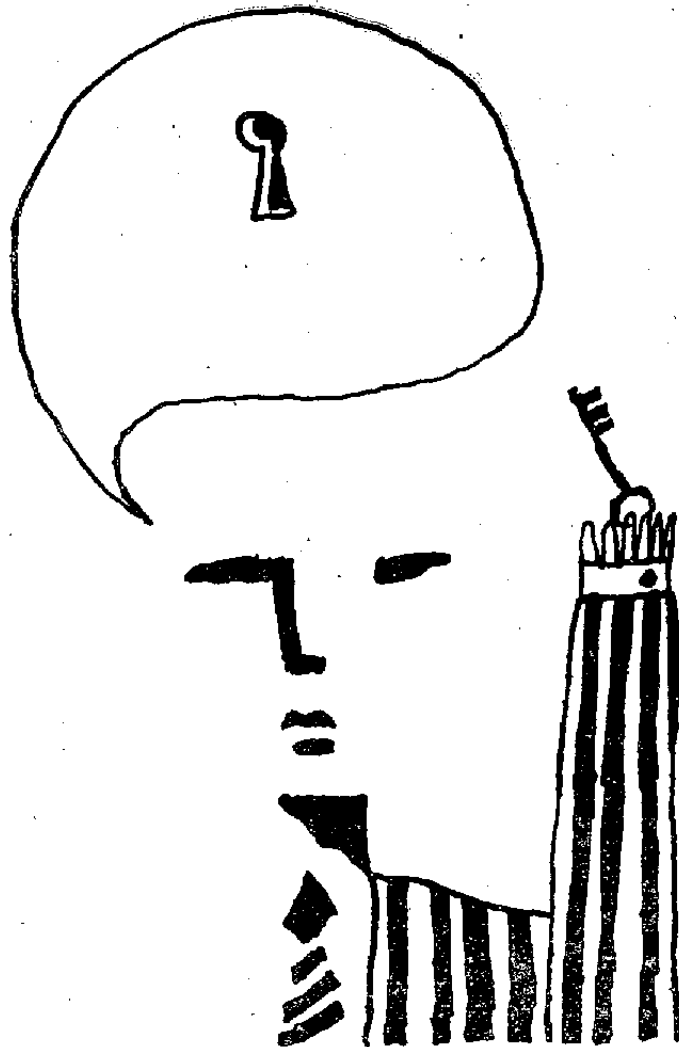
Se ha dicho, a justo título, que el marxismo era, como teoría «una guía para la acción». Puede ser una «guía» porque es una ciencia, y únicamente por esa razón. Para adoptar la misma imagen, y tomando todas las precauciones indispensables para esta *comparación*, se puede decir que en numerosas circunstancias, también las ciencias necesitan una «guía», no una falsa guía, sino una guía verdadera; y entre las ciencias, el materialismo histórico, más que otra cualquiera, necesita una «guía». Esta «guía» de las ciencias no puede ser más que una «guía» teóricamente calificada: el materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico no está por encima de las ciencias, no es otra cosa que la teoría de su práctica científica, y si no estuviera constantemente sometido a las ciencias, si no estuviera atento a todos los acontecimientos, a todas las revoluciones que caracterizan la existencia de las ciencias, sencillamente *no existiría*. Pero, en la medida en que devuelve a las ciencias, en forma de conocimientos de la historia de las condiciones y de la dialéctica de su propia práctica, lo que ha recibido de ellas, añade algo esencial a los conocimientos producidos por las ciencias. En este sentido, el materialismo dialéctico, en ciertas ocasiones decisivas puede servirles de «guía» y en otras, de «guardián» vigilante, puesto que él mismo no es más que la teoría, el conocimiento de lo que constituye la *cientificidad* de las ciencias.

Como no puede haber otra «guía» por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atribuido a la toma de posición científica

en materia de filosofía el carácter de una verdadera «toma de partido político», es decir, que le haya reconocido una importancia vital decisiva. Se comprende que, dedicado a ese rol, el materialismo dialéctico exija la más elevada conciencia, el más alto rigor científico, la más elevada vigilancia teórica, puesto que es, en el *dominio teórico*, el último recurso, la última instancia posible para los hombres que, como los marxistas, se han librado de los mitos de la omnisciencia divina, o de la forma profana de la religión: el dogmatismo.

Fragmentos de una obra inédita de Louis Althusser, tomados de *Cahiers Marxistes Leninistes*, No. 11, abril de 1966.



ANTROPOLOGIA E IDEOLOGIA

JACQUES GOLDBERG

Los tres libros de Louis Althusser y de sus colaboradores (Por Marx, Leer El Capital I y II) han tenido gran repercusión. «Dar cuenta» de ello es una empresa para la cual se necesita disponer de tiempo, a menos que se limite uno a breves indicaciones que no pueden bastar a los lectores de nuestra revista. Iniciar la reflexión al respecto es lo que resulta factible de primer intento. Tal es, sin más, la ambición de este artículo.

¿Comprender a un filósofo no es intentar «desplazarse» hacia la problemática nueva que él indica? Para ello conviene ante todo profundizar las razones teóricas que nos obligan a abandonar una antigua problemática. No se refuta un análisis filosófico, colocándose de primera intención en el terreno de las consecuencias.

Que el humanismo socialista esté en el orden del día, que sea un tema que hace posible un «diálogo» entre nosotros, comunistas, y «los hombres de buena voluntad», es un acontecimiento histórico; que el humanismo deba seguir siendo punto de partida teórico para comprender la historia, es del orden de un debate que exige que se examinen los títulos teóricos de los conceptos a fin de cerciorarse hoy de su validez científica. Es evidentemente

en ese terreno, donde es preciso situarse si uno quiere comprender, en mi opinión, lo que dice Althusser.

Como subraya rigurosamente Michel Simon, el debate en torno al humanismo refleja la oposición entre dos actitudes: «Filosofar sobre el hombre, en tanto que *real*, y tratar de pensar la historia. O, si se prefiere, juzgar la historia desde un punto de vista ético, medirla en la norma de lo humano, e intentar hacer de ella una ciencia».¹

Siguiendo a los investigadores contemporáneos, Althusser, lector de Marx, nos invita a hacer de ella una ciencia. Para eso tenemos que cambiar, dice, de problemática, abandonar la problemática humanista —que continúa siendo aún la de Sartre, por ejemplo— que era la de Feuerbach y la del joven Marx...

Mas, ¿qué quiere esto decir exactamente? ¿Cómo se llega a esa afirmación de que si se quiere comprender la historia ya no es preciso partir del hombre? Es lo que quisiera tratar de indicar a través de algunas notas de lectura que prolongan las observaciones y las interrogaciones que las mismas suscitan.

DE LO TEOLOGICO A LO ANTROPOLOGICO

El conjunto de interrogaciones sobre el hombre, sobre el sentido de su vida, sobre su historia, pasa ante todo por las sendas de la trascendencia de Dios. Se asegura que nada se puede decir del hombre, ni comprender nada del hombre, sin que antes se diga algo de Dios, sólo la «ciencia» de Dios hace posible todas las tentativas por ubicar al hombre en su esencia y su destino.

El gran mérito de Kant es, según Hegel, situar al hombre en su autonomía. Se efectúa un desplazamiento de lo teológico a lo antropológico.² El hombre va a comprenderse a partir de leyes internas que lo conforman como tal y que con él constituyen la cultura. Para designar y localizar la finalidad, es preciso partir del hombre, según Kant, y se podrá seguir, en el progreso de la historia, la *emergencia de una racionalidad* que define la esencia del hombre y la vocación de la humanidad en su conjunto.³

¹ *La Nouvelle Critique*, abril de 1965, p. 115.

² Guy Besse: «¿Es el marxismo una religión?», *La Nouvelle Critique*, abril de 1965, pp. 24-25.

³ Cf.: *Filosofía de la historia*, Aubier, 1948.

Es conveniente destacar que el humanismo de Kant no es puro. La historia es evidentemente la obra del hombre, y sin embargo el hombre que hace la historia obedece a los designios de una Providencia que obliga a la racionalidad. «Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto, como la realización de un plan oculto de la naturaleza... en función de ese fin por alcanzar: producir una constitución política perfecta es el único estado de cosas en que la naturaleza puede desarrollar completamente todas las disposiciones que ha puesto en la humanidad».⁴

La antropología kantiana no se ha desembarazado de la teología en forma de teleología providencialista. Por otra parte, la antropología kantiana es una antropología «especulativa». En ese sentido participa de la ideología. La crítica kantiana no es una verdadera crítica. Es la expresión de otra cosa, de la que no es posible percatarse por los medios que se ofrecen. Nietzsche, cuando opera un *sicoanálisis de valores*, denuncia como «sintomático» todo discurso sobre los valores, comprendiendo el valor de la *razón* misma y su derecho preponderante sobre las pasiones. La verdadera crítica debe descender hasta esas profundidades del discurso para buscar allí el conjunto de *respuestas* que están dadas antes que las preguntas hayan sido planteadas... Pues, *en el fondo*, se halla la ideología que constituye el conjunto de respuestas que es preciso encontrar a todo precio, cualesquiera sean los medios de que uno se valga. Asimismo, Nietzsche, criticando el discurso moral, ve en él el lenguaje *figurado* de algo no dicho, que no es manifiesto: las pasiones del moralista.⁵

Los valores morales que pretenden revelar la esencia del hombre no poseen realidad en cuanto tales; su realidad está *en otra parte* no dicha la cual éstos se contentan con *reflejar*. Los valores constituidos en realidades autónomas son engaños. Su realidad se halla en el suelo de una infraestructura: el lenguaje de las pasiones, de una antropología diferencial, tipológica, genética.⁶

Esta nueva antropología hace estallar los marcos de la antigua especulación en torno al hombre. Existen voluntades, fuerzas, diferencias. El discurso sobre los valores es reflejo de las fuerzas que se han apoderado de la

⁴ *Filosofía de la historia*, p. 73 (Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita).

⁵ Más allá del bien y del mal.

⁶ G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, PUF, 1962.

cultura. Son las diferencias entre las fuerzas las que explican que el discurso sobre los valores sea un discurso falsificado.

Mas, ¿de qué naturaleza son las fuerzas que se han apoderado de la cultura? ¿Cuáles son las fuerzas que instituyen las diferencias y la ideología que enmascara las diferencias? Son voluntades de poder. Fuerzas que sin duda es preciso calificar de psicológicas.

La crítica nietzscheana nos invita a denunciar detrás del discurso sobre el hombre la ideología que subtiende ese discurso y que lo hace «superficial». Partir del hombre es partir, no de una realidad originaria, sino de un conjunto de *efectos* que se traducen especulativamente por la ideología: el conjunto de *respuestas* que se quiere imponer y que se proponen dar cierta *imagen* del hombre. El hombre razonable, capaz de amor y de sacrificio, el hombre libre y responsable que quiere la concordia y la cultura... Pero, ¿no es esto reencontrar en el seno mismo de la antropología los propios temas impuestos por la teología? ¿No es hacer descender a lo antropológico lo que constituye lo esencial de la visión teológica?

Nietzsche por su parte, no abandona el terreno de la antropología especulativa, ya que las fuerzas que se empeña en nombrar son aún abstracciones (voluntad de poder, fuerza y debilidad, activo y reactivo). La realidad ante la cual se detiene no es la realidad última, la infraestructura verdadera. Las pasiones y las fuerzas que constituyen la fuerza y la debilidad, el activo y el reactivo, son efectos y no causas. Efectos de algo que es preciso nombrar, cuyo concepto es preciso producir.

Esta realidad de la que es menester partir es *el conjunto de las relaciones sociales*. El hombre, dice *Marx*, es el conjunto de las relaciones sociales.⁷ La ideología de la antropología de Nietzsche es la afirmación del individuo portador de *fuerzas autónomas*: el individuo abstracto. Ahora bien, ese hombre no existe. Lo que existe es un conjunto de relaciones cuya naturaleza es social.

¿Es éste el comienzo de una nueva antropología o el fin de la antropología? ¿Está toda antropología, es decir, toda ciencia que considere al hombre objeto de conocimiento, condenada a la ideología en la medida en que su objeto sea producto de una construcción imaginaria —mítica— teológica? Es ahí claramente, según parece, donde se sitúa un aspecto fundamental del debate.

⁷ VI tesis sobre Feuerbach (Ed. sociales, Estudios filosóficos), p. 63.

HUMANISMO E IDEOLOGIA

Cuando Louis Althusser nos habla de un antihumanismo de Marx, quiere decir que la antropología que se apoya en conceptos del humanismo tales como *proyectos* humanos, necesidades humanas, deseos humanos, es una antropología ideológica.

El hombre no es una realidad separada y separable y no está seguro de ocupar un lugar privilegiado en el universo de las fuerzas. El antihumanismo es la exigencia de un desplazamiento teórico sin precedentes, ya que es la afirmación de que los proyectos humanos nada permiten comprender del hombre y de la historia. No es colocándose en el centro del hombre como se comprende al hombre, sino colocándose en la *periferia*. El verdadero objeto de la antropología no es el hombre, es *el conjunto de relaciones sociales*. No hay que partir del soporte (el hombre) para establecer las relaciones (a la manera de la antropología de Hobbes o de Rousseau o de Nietzsche, o aun de Feuerbach y de Sartre); hay que partir de las relaciones.

¿Y acaso —pero esto es algo que no examinaremos aquí directamente— carezca el soporte (el hombre) de realidad específica —estructura psicológica específica (la de las necesidades o de la afectividad)? La interrogación queda abierta.

Lo que queremos precisar en este ensayo son los pasos que conducen a Althusser a esta afirmación. El conjunto de relaciones sociales ya no debe ser comprendido a partir de un inventario (psicológicoideológico) de lo que uno halla en el hombre: necesidades humanas, deseos humanos, proyectos humanos. Este punto de partida, si uno lo adoptara, no señalaría *la ruptura* del marxismo y de las antropologías ideológicas. Los hombres no son los *sujetos* reales de la historia, soportes que, tomados aisladamente, tengan una *realidad*. La historia no es la *realización expresiva* de una esencia humana aun comprendida ésta como esencia en devenir. Es preciso desembarazarse de la causalidad «expresiva». En tanto que no se haya roto con esas maneras de abordar el marxismo, no se habrá marcado la ruptura del marxismo con las antropologías ideológicas que hacen del hombre un *centro*. Se queda uno entonces en el interior de una problemática y de un material conceptual, que no ha hecho sino *desplazar* la problemática teológica sin romper radicalmente con ella. Ahora bien, quedarse en el interior de la problemática humanista es sin duda, en cierto sentido, considerar que la historia debe ser comprendida a partir del hombre y de las

normas de lo humano, en tanto que el hombre y las normas de lo humano son los *efectos* de un conjunto de relaciones: las relaciones sociales.

El psicoanálisis y la lingüística estructural nos obligan a replantear la cuestión del sujeto. El sentido de un discurso (por ejemplo, el discurso humanista) no está ya ligado al sujeto como centro, sino a un ser dialéctico, totalizante, y que no es otro que la voluntad, la conciencia lúcida o la libertad instauradora de proyectos humanos... Ahora bien, ¿no es el humanismo la afirmación de la preeminencia de lo *humano* en el centro mismo de las prácticas y de los discursos que la historia revela? ¿No es la afirmación (ideológica respecto de las ciencias del hombre) de la posibilidad para el hombre de recuperar el sentido de su historia situándose en el corazón de la humanidad misma?

Es también ahí, sin duda, donde se opera la ruptura del marxismo con todas las ideologías: es preciso romper con la antropología de igual modo comprendida. Es por lo que, según Althusser, si se quiere comprender lo que dice Marx, hay que «cambiar de terreno» y de conceptos. Hay que romper con las palabras del humanismo (alienación, proyecto humano, hombre total, libertad creadora, etc.)

En lo que debemos empaparnos bien, si queremos entrar en la problemática de Marx, es en que *no hay un centro*; no hay ya sujetos creadores de sentidos, no hay individualidades que *hagan* la historia. El todo debe ser planteado como totalidad estructurada, y entonces resulta imposible pensar la determinación bajo la categoría de la causalidad analítica o transitiva; mas también resulta imposible pensarla en «la categoría de la causalidad expresiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos».⁸

Sigamos los análisis de Althusser en dos dominios para precisar esas afirmaciones; entonces entenderemos, mejor, quizás, contra qué nos pone en guardia cuando designa el antihumanismo de Marx:

HUMANISMO E HISTORICISMO

La unión del humanismo y del historicismo representa, según Althusser, una *seria tentación*. Si el historicismo consiste en la reducción de todo conocimiento en las relaciones sociales históricas, puede introducirse una segunda

⁸ L. Althusser, *Leer El Capital*, II, p. 168.

reducción «que trate las relaciones de producción como simples relaciones humanas».⁹ En efecto, ¿no es la historia de parte a parte un «fenómeno humano»?

Esta *evidencia* descansa en la presuposición de que «los actores de la historia son los autores de sus textos, los sujetos de su producción». Ahora bien, las relaciones humanas que estuviesen en el origen de las relaciones de producción (por ejemplo, las relaciones de explotación, la búsqueda del beneficio máximo) remitirían a la psicología de los hombres reales, concretos, que serían los «verdaderos» sujetos de la historia.

Señalemos que la corriente tradicional de la «filosofía política» adopta la presuposición metodológica de la antropología. La sociedad civil, en sus estructuras institucionales, se comprende a partir de un *inventario de pasiones humanas*. Así, para Hobbes, la sociedad civil resulta de la necesidad de seguridad inherente a la naturaleza humana. Cada cual trata, *por naturaleza*, de llegar hasta el límite de sus poderes: es el deseo de dominar y de ser reconocido en su dominación. Mas el estado de guerra perpetua que de ello resulta es intolerable (nadie, en estado natural, es lo bastante fuerte como para predominar definitivamente); de ahí el temor incesante. El *deseo de seguridad* prevalece y fuerza a los hombres al «contrato», según el cual renuncian a ejercer sus derechos naturales...

En semejante perspectiva lo que ordena el paso a la sociedad civil y las formas históricas son las fuerzas mismas de la naturaleza humana descritas en términos de «pasiones fundamentales». Por mucho que se pase de una concepción estática de la naturaleza humana a una concepción dinámica (poner la naturaleza humana en movimiento, hacerla cambiar con la historia), no por ello deja de ser cierto que en el interior de una antropología política, la historia deviene transformación de una naturaleza humana que «continúa existiendo como verdadero sujeto de la historia que la transforma».¹⁰

La historia permanece así ligada al devenir del hombre, y el devenir del hombre se efectúa a partir de una concepción antropológica.¹¹ Y aun cuando esta concepción pretenda apoyarse en datos científicos, no evacúa la problemática antropológica. Ubicar a Marx en el interior de semejante problemá-

⁹ L. Althusser, *Leer El Capital*, II, p. 102.

¹⁰ *Leer El Capital*, II, p. 103.

¹¹ Se reconoce aquí el tema rector de la filosofía kantiana de la historia.

tica sería, según Althusser, remitirlo a una corriente ideológica muy anterior a él. Ahora bien, semejante ideología nos aleja de Marx y le despoja del mérito correspondiente a una original ruptura teórica revolucionaria y, a menudo, incluso se presenta aceptable a las tesis de la antropología cultural y otras...

Decir que el hombre es el verdadero sujeto de la historia equivale, pues, a buscarle un sentido a la misma y hallarlo al nivel del sujeto humano que en ella *se realiza* (se humaniza, y despliega su proyecto humano, etc.). Es contra tal reducción del marxismo que están dirigidos los análisis de Althusser.

ANTROPOLOGIA Y ECONOMIA POLITICA

Pero también la economía política sufre las reducciones humanistas. Estas reducciones consisten en interpretar el marxismo como una «filosofía del trabajo». Ahora bien, es preciso creer, según Althusser, que los conceptos «antropológicos» no ocupan lugar en el interior de las grandes regiones del «espacio» económico. Sin penetrar detalladamente en los análisis del Tomo II de *Leer el Capital*, y que uno hallará en el capítulo VIII, he aquí, para orientar la comprensión, algunas indicaciones:

recorramos las grandes regiones del espacio económico —consumo, distribución, producción—, a fin de ver qué lugar teórico pueden ocupar aquí los conceptos antropológicos.

El consumo: parece directamente interesado por la antropología, puesto que encausa el concepto de *necesidades humanas*. El consumo es doble: comprende el consumo individual de los hombres de una sociedad dada, pero también el consumo *productivo* (lo que cumple con las necesidades de la producción: objetos de la producción, instrumentos de producción necesarios en la producción). Toda una parte del consumo tiene que ver, pues, directamente con la propia producción.

Ahora bien, las necesidades de la producción escapan a toda determinación antropológica. También escapa a la determinación antropológica el consumo individual, que debe satisfacer las necesidades de los individuos.

Ante todo, esas necesidades son definidas por Marx como «históricas» y no como datos absolutos, y a continuación definibles en su función económica de necesidades, a condición de ser solventes. Estas necesidades no están definidas por la naturaleza humana en general, sino por el nivel de rentas

de que disponen los individuos, y por la naturaleza de los productos disponibles que son, en un momento dado, el resultado de las capacidades técnicas de la producción. Es preciso entonces subvertir el orden de cosas y decir que la idea de una antropología, si la misma es posible, tome en consideración la definición «económica» (no antropológica) de esas «necesidades».¹²

A fin de no recargar esta exposición, dejaremos a un lado el análisis de la distribución para no seguir, rápidamente, sino al de *la producción*. Toda producción está caracterizada, según Marx, por dos elementos indisolubles: *el proceso de trabajo*, que da cuenta de las transformaciones que el hombre inflige a las materias naturales, y *las relaciones de producción* bajo cuya determinación ese proceso de trabajo es ejecutado.

Los análisis de los procesos de trabajo muestran que la transformación de la naturaleza material en productos está dominada por las leyes físicas de la naturaleza y de la tecnología. Esta concepción, subraya Althusser, «impide, en su nivel, toda concepción humanista del trabajo como pura creación».¹³

Al *idealismo del trabajo*, que hace del hombre el creador de toda riqueza, que hace del trabajo «la esencia» misma del hombre —interpretación que permite a algunos ver en Marx a un metafísico— hay que oponer el materialismo de la producción económica, es decir, según Althusser, entre otras condiciones la de «poner en evidencia condiciones materiales irreductibles del proceso de trabajo».

El marxismo no es, pues, una «filosofía del trabajo». En tanto que se lo interprete en esos términos, se permanece en el terreno de la ética, del personalismo, del existencialismo. De ahí que, en Sartre por ejemplo, la teoría de lo práctico inerte eche de menos el concepto de modalidad en las condiciones materiales del proceso de trabajo para culminar «en la forma abierta de una filosofía de la libertad».¹⁴

¹² El conjunto de nuestras necesidades estaría, pues, determinado por el lugar que ocupamos en las relaciones de producción en el seno del consumo y de la distribución. La tipología debe efectuarse a partir de una topología del espacio económico, lo que excluye, por ejemplo, una voluntad de poder o de disfrute *autónomo* (y toda interpretación de Marx en términos nietzscheanos —al menos— en ese nivel).

¹³ *Leer El Capital*, II, p. 145.

¹⁴ Y por mi parte creo que toda problemática humanista desemboca en una filosofía de la libertad...

El análisis de las «relaciones de producción» conduce a evacuar toda interpretación antropológica y a concluir que «las relaciones de producción son irreducibles a toda intersubjetividad antropológica —ya que las mismas— no combinan agentes y objetos sino en una estructura específica de distribución de relaciones, de lugar y de funciones, ocupadas y llevadas éstas por objetos y agentes de la producción».^{14*}

Los análisis de E. Balibar, en la misma obra colectiva, se orientan en el sentido que acabamos de indicar. Balibar, al estudiar «las formas de individualidad histórica», nos habla de una «historia cuyo sujeto es inencontrable: el verdadero sujeto de toda historia parcial es la combinación bajo cuya dependencia se hallan los elementos y su relación, es decir, *algo que no es un sujeto*».¹⁵ Los hombres, dice, no aparecen en la teoría de Marx sino en forma de soportes de las relaciones implicadas en la estructura y, las formas de su individualidad, como efectos determinados de la estructura».¹⁶

El conjunto de las prácticas sociales no puede estar *centrado* en *hombres sujetos*. Es por ello que no se puede hallar, a partir de los análisis marxistas, a los individuos concretos, a los sujetos de la ideología psicológica. Es esta ideología la que ha servido de soporte a la problemática antigua a que Sartre dio el nombre de problemática de las «mediaciones». Balibar concluye su análisis señalando, con una nitidez sin equívoco, que todo análisis marxista nos obliga a pensar, «no en la multiplicidad de centros, sino en la ausencia radical de centro». «La distinción marxista de las instancias en la sociedad y de las relaciones sociales que constituyen su estructura, hace desaparecer la teoría de los hombres como soporte común de todas las relaciones sociales y el problema de su individualidad».¹⁷

Dejo abierto el conjunto de interrogaciones sobre el concepto de historia, sobre la especificidad del estructuralismo marxista con relación al estructuralismo lingüístico, a la antropología estructural, sobre el lugar —o las razones de una exclusión— en el interior de la teoría marxista de una antropología, para intentar precisar cierto número de observaciones y reflexiones tras de esta lectura de Althusser.

^{14*} Leer *El Capital*, II, p. 157.

¹⁵ Leer *El Capital*, II, «Sobre los conceptos fundamentales del materialismo dialéctico», pp. 245-246.

¹⁶ *Ibidem*, p. 249.

¹⁷ *Ibidem*, p. 251.

La investigación teórica exige que no se ceda ni a la voluntad de «provocación» ni al terrorismo moral que obstaculiza ciertos replanteos. Frente a los análisis de Althusser uno debe, creo, cuidarse de ironizar sobre las variaciones de una «historia sin sujeto», así como de la indignación moral (¿pero bueno, y el hombre?!, su libertad, su voluntad, su conciencia, etc...). Es preciso ver, lro. que la crítica del humanismo por Althusser se efectúa desde un punto de vista teórico y que la misma no es, en modo alguno, la condenación del hombre, de lo vivido humano, de los sufrimientos y de las luchas de los hombres. No es desprecio, indiferencia respecto de la afectividad y de los sentimientos generosos que animan a los hombres en tanto que actores de la historia en la realidad de lo cotidiano...

La crítica del humanismo se efectúa en nombre de la *reducción* teórica que instituye el campo de una problemática científica. Sin esta reducción previa no puede haber ciencia, sino una divagación en el campo de la ideología.

«No es ya preciso partir del hombre» implica que se excluyan, del vocabulario de la investigación que nos permitiría comprender la historia, cierto número de palabras que constituyen las producciones de la ideología antropológica y ética y que nada permiten conocer. *Sujeto, conciencia, yo, libertad, proyecto humano* no son conceptos científicos, sino realidades o calificaciones ideológicas de realidades, las cuales tenemos que constituir como ciencia; lo que en absoluto excluye las *aspiraciones* humanas a la libertad, a la dignidad, a la conciencia, etc.

Es preciso ver también, y quisiera precisar este punto más ampliamente, que la lectura de Marx por Althusser se inscribe en el movimiento contemporáneo de las ciencias que articulan su lectura en torno a la noción de estructura.

No existe razón alguna para que el marxismo no se enriquezca con el aporte de las otras ciencias y ninguna razón para que un marxista «no importe» conceptos ajenos al marxismo, a fin de enriquecer su propia lectura. Quisiera precisar un acercamiento que Althusser autoriza, ya que él expresa su deuda con esta lección de lectura que dispensa el Dr. Lacan en sus seminarios sobre Freud (y Lacan mismo nada oculta de lo que debe a lectura de lingüistas, desde Saussure hasta Jakobson). Este acercamiento hará aparecer, quizás, el carácter *teóricamente arcaico* (e ideológico) de la noción de humanismo, en tanto que es abandonado por los que hoy repre-

sentan los pasos más avanzados en las investigaciones relativas a las ciencias humanas.

EL YO, CONSTRUCCION IMAGINARIA: FREUD Y LACAN

Es inútil volver a tratar sobre la lectura de Freud por Lacan. Althusser escribió al respecto un artículo esclarecedor.¹⁸

Quisiera insistir en un punto que concierne directamente a nuestro tema. Quizás no se ha hecho resaltar lo suficiente que la lectura de Freud conduce al Dr. Lacan a denunciar el yo, el sujeto, la persona, como los «últimos fetiches presentados al santo de los santos». Para Lacan no hay un *centro* que es el yo, amo de su discurso, creador de su realidad, aun cuando sea ésta imaginaria. El vocabulario de la ciencia sicoanalítica, la ciencia que define el inconciente como su objeto específico, evacúa todas las palabras de la ética, del personalismo y del existencialismo (libertad, proyecto, elección, etc.). El yo no es sino el *lugar* de la palabra (y no el autor de la palabra), reflejo, imagen especular virtual.¹⁹ Es una *unidad imaginaria* que resulta de identificaciones más o menos alienantes, un *vacío*, una ausencia.

El inconciente no es ni el deseo elemental del yo, ni el conjunto de los impulsos reprimidos, ni la mala fe de una conciencia que elabora procesos sutiles de autocensura, etc... El inconciente es un discurso que funciona como un jeroglífico.²⁰ Mas ese discurso no tiene su centro en un yo que sea en cierto modo su autor. El discurso del inconciente «se articula fuera del sujeto». Los síntomas de la neurosis constituyen los elementos de un *discurso en acto* que realiza el neurótico sin que sepa lo que dice ni a quién va dirigido ese discurso. Es en ese sentido que la ciencia creada por Freud marca su ruptura con la psicología tradicional, con la psicología ideológica del sujeto como *centro* de su discurso.

Tampoco la terapéutica analítica es una especie de «reeducación», una especie de reasimiento del yo más allá de las falacias impuestas por el personaje imaginario, un reforzamiento del yo débil, que le permita luchar contra los impulsos de ello, etc. El sicoanálisis no es una disciplina auxiliar

¹⁸ *La Nouvelle Critique*, No. 161, diciembre de 1964-enero de 1965. Sin duda, lo más claro y más objetivo que se ha escrito sobre el trabajo del Dr. Lacan.

¹⁹ *Sicoanálisis*, 6, p. 140.

²⁰ Freud: *La ciencia de los sueños*. Trd. Meyerson, PUF, 1950, pp. 207-208.

de la moral para la regularización de las costumbres.²¹ El trabajo de Lacan consiste en defender la especificidad del descubrimiento freudiano contra todos los intentos de reducción (antropología cultural, biologismo, fenomenología de la intersubjetividad, existencialismo, etc...) a campos anteriores a este descubrimiento. Y se ve cuán indispensable resulta semejante tarea, ya que aún hoy uno de nuestros filósofos más reputados, muy bien informado por una lectura minuciosa de Freud, sigue considerando, sin embargo, que el desasimiento de la conciencia —por el descubrimiento del «ello piensa» freudiano— no es sino el preludeo a un movimiento de reapropiación «en vistas de un *Cogito* más maduro, más auténtico, menos ilusorio». ²² Freud es devuelto a la ideología antigua, la que precisamente él supera; la ideología del sujeto, la antropología moralizante de una «asunción de la conciencia», una vez que se ha despojado de la fascinación narcisística, etc... ^{22*}

¿No tenemos, también nosotros que defendernos contra interpretaciones que se nos plantean y ante las cuales estamos tentados a ceder, de un marxismo comprendido a partir de la cosificación, de la alienación, y cuyos puntos de partida son puntos de partida humanistas? Es de este modo cómo comprendo las advertencias de Althusser.

Si el yo es una construcción imaginaria, el lenguaje, que expresa lo *vivido*, está impregnado de ideología. Ahora bien, las realidades que transportan las palabras del humanismo se traducen a un lenguaje del que debemos dudar.

CIENCIA Y LENGUAJE

No basta con calificar los sectores de nuestra experiencia, el sector libertad, el sector elección, etc., para poder establecer el punto de partida válido de una ciencia del hombre. Las reducciones operadas a partir de la ideología ética no pueden llevar más lejos que a la ideología. Michel Simon, al comentar su lectura de G. G. Granger, recuerda que «la ideología se limita

²¹ Mas consiste en permitir (al sujeto) descifrar su (propio) discurso y acceder a la «palabra plena».

²² P. Ricoeur: *De la interpretación*, Seuil, 1965. «La filosofía en la edad de las ciencias humanas», en *Cahiers de Philosophie*, No. 1, enero de 1966, p. 94.

^{22*} Cf. la crítica de Michel Tort en *Les Temps Modernes*, febrero-marzo de 1966.

a hacer explícitas y organizar significaciones vividas; la marcha teórica, por el contrario, exige que se opere sobre objetos científicos».²³

Es, en efecto, G. G. Granger el que subraya con rigor, que la filosofía francesa está marcada en muchas de sus corrientes por las brillantes especulaciones del autor de *Propósitos*. Bajo pretexto de que el lenguaje es el depositario de toda realidad humana, puede uno estar tentado a reducir la observación del hecho humano a un análisis del lenguaje concreto. Los fenómenos humanos tienen un sentido inmediato, forman parte de un universo de acciones valorizadas y orientadas en el interior de una colectividad que se da como un todo; se expresan a través del lenguaje del cual se sabe que están estructurados. Uno confunde, pues, la esencia del hecho humano con la meditación sobre el lenguaje. Lo «vivido» que se expresa por medio del lenguaje, se presenta como provisto de una estructura, y deviene pseudo objeto de ciencia. La ciencia del hombre — y de la historia — consistiría, en esta perspectiva, en intentar darles la coherencia que les falta a esos «vividos» humanos que son ya «cortes» operados en el interior del lenguaje. Tenemos la ilusión de una ciencia. Puede uno así organizar la libertad con relación a la voluntad y la voluntad con relación a la elección y la elección con relación al «proyecto», etc.; pero, ¿qué otra cosa se habría hecho sino organizar palabras?

Percibimos intelectualmente nuestra experiencia mediante las palabras que la expresan; pero cada cual sabe actualmente que la ciencia no es la percepción, que el objeto de una ciencia no se confunde con la realidad percibida de su objeto, sino que por el contrario se distingue de ésta por la producción de los conceptos que permitirán dar cuenta de lo que se percibe. Nadie confunde ya la física con el complejo de sensaciones cualitativamente vividas. La ciencia de los objetos no es una «fenomenología de la percepción de las cosas».²⁴

Lo que los hombres viven, lo viven al modo de la ideología. «Los hombres viven su ideología», dice Althusser, «del modo que el cartesiano 'veía' o no veía —si no la fijaba— la luna a doscientos pasos». Vivimos la experiencia de la libertad, de la elección (y también, en cuanto a algunos, la experiencia religiosa) a través de la ideología y mediante ella. ¿No sucede lo mismo

²³ *La Nouvelle Critique*, abril de 1965, p. 112.

²⁴ G. G. Granger: *Pensamiento formal y ciencias del hombre*, Aubier, 1960, p. 64.

con la experiencia humanista? ¿No es ésta una relación vivida de los hombres con el mundo y con otros hombres, relacionada al hombre centro, conciencia, libertad? Y esa relación, inclusive con la historia, ¿no es «la propia ideología»?²⁵

Y que se entienda bien que no se trata absolutamente de una «depreciación» de lo vivido como tal, de un desprecio de lo humano... Es preciso retener todos los materiales de un análisis fenomenológico de lo vivido, todas las descripciones de la cotidianidad, los análisis de las «mitologías» engendradas por la sociedad llamada de «consumo». Es preciso darles su parte a las necesidades (incluso, por supuesto, la «necesidad religiosa») a los deseos, a los proyectos, etc. Mas estas son realidades cuya ciencia está por hacer mediante la producción de conceptos científicos, en el interior de la ciencia marxista.

Es sin duda al marxismo, en tanto que ciencia, a lo que nos llama Althusser. Nos compromete a no dejarnos arrastrar al terreno plagado de asechanzas de la ideología humanitaria (cosificación, alienación, hombre total, humanismo marxista, historicismo, etc.). Terreno plagado de asechanzas porque nos obliga a hablar el mismo lenguaje que el de una ideología que queremos superar.

En efecto, el marxismo no es una meditación sobre la injusticia engendrada por la economía de mercado al servicio de una oligarquía financiera, un requisito contra la explotación del hombre por el hombre, un vasto poema ético exaltando a la revolución para liberar a los proletarios de la explotación capitalista... En eso el marxismo no se distinguiría de las nobles ideologías de la indignación. La indignación existe, pero no es en ese nivel que uno halla la diferencia específica que constituye al marxismo en ciencia.

De ahí el retorno a *El Capital*. El imperativo de Althusser: «Leer *El Capital*», es para conducirnos a desarrollar el concepto de la filosofía marxista.²⁶ Ahora bien, el concepto de la filosofía marxista pasa por las vías del conjunto de las relaciones sociales y no por las vías de una meditación humanista. Maurice Godelier insiste en el mismo sentido, cuando, tras de haber expuesto la naturaleza de las contradicciones entre estructura de las fuerzas

²⁵ L. Althusser: *La Nouvelle Critique*, No. 164, marzo de 1965. *Por Marx*, p. 240 (Maspéro, 1965).

²⁶ *Leer El Capital*, II, pp. 10-11.

productivas y estructura de las relaciones de producción, añade que esta contradicción «no es localizable en el nivel de los *proyectos* o de los conflictos individuales; es el producto *inintencional* del desarrollo del sistema».²⁷

En la medida en que se desarrolla una contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y donde las relaciones de producción capitalistas no corresponden ya, a duras penas, a esas fuerzas productivas nuevas, «resalta profundamente la necesidad de nuevas relaciones de producción»; son las relaciones socialistas de producción. De modo que Marx, agrega Maurice Godelier, «indica con ello un camino que considera *enteramente científico*, la *necesidad* del paso a otro sistema». Y concluye: «Esta necesidad es mostrada sin referencias a una idea del hombre total, de la dicha entre los individuos. Toda ideología, incluso progresista, y toda representación normativa de la dicha, de la justicia, son excluidas del camino de Marx; al menos no sirven de principio, de guía, a sus conclusiones. *Un análisis científico permite, pues, desembocar en un juicio de valor sin formar parte de un juicio de valor*».²⁸

Semejantes afirmaciones indican, en mi opinión, las direcciones en las cuales debemos comprometer nuestras investigaciones y dicen con no menor nitidez lo que debemos aprender a desprendernos: (ideología «progresista», representación normativa de la dicha, de la justicia, etc.) Este desprendimiento resulta difícil. Supone que uno cambie de problemática y que uno se desprenda de los mecanismos que engendraron la antigua problemática. ¿Qué sabemos de los funcionamientos de una ideología? Althusser nos proporciona un análisis limitado, pero contundente, de uno de los procesos fundamentales de la ideología con motivo del problema del conocimiento.²⁹

UNO DE LOS MECANISMOS DE LA IDEOLOGIA: EL RECONOCIMIENTO EN ESPEJO

Este análisis ocupa en particular § 16 del tomo I de *Leer El Capital*. Remito al lector al mismo a fin de evitar recargar este artículo. Lo que caracteriza este proceso es que las preguntas en el interior de una problemática ideoló-

²⁷ *Cuadernos de Filosofía* (Antropología), Grupo de estudios de filosofía, No. 1, enero de 1966, p. 67 (subrayado por mí).

²⁸ Obra citada, p. 69.

²⁹ PP. 65 y siguientes.

gica no se plantean sino a fin de brindar una *respuesta* ya dada y mediante las cuales el interrogador se reconocerá como quiere verse. *Las preguntas no son planteadas más que para brindar las respuestas esperadas*. «La formulación de un problema», dice Althusser, «no es más que la expresión teórica de las condiciones que permiten, a una solución ya producida fuera del proceso de conocimiento (...), reconocerse en un problema artificial, fabricado para que le sirva, a la vez, de espejo teórico y de justificación práctica».³⁰

Otro tanto ocurre con el «problema del conocimiento» que domina la historia de la filosofía ideológica. Este problema plantea la pregunta ideológica de las *garantías* de la posibilidad del conocimiento (¿Cómo está seguro el Sujeto de apropiarse el Objeto?). El espacio ideológico así determinado es un espacio cerrado. *La apertura* no resulta posible más que si se reemplaza la cuestión de las «garantías de la posibilidad del conocimiento», por la cuestión del «mecanismo de la apropiación cognoscitiva del objeto real por medio del objeto del conocimiento».³¹

Ahora bien, la problemática humanista instala, creo yo, cierto número de preguntas cuyas respuestas se saben por adelantado. 1) La filosofía es una reflexión en el sentido de la vida; el sentido del mundo y de la vida es el hombre. 2) Pero el hombre liberado, desalienado, consumado tanto como puede serlo en su humanidad. 3) Depende del hombre el consumir su «liberación», en la unión y la fraternidad con todos los hombres lúcidos y de buena voluntad. He aquí los temas fundamentales del humanismo. (Por supuesto, pueden formularse de otro modo).

Por mucho que se gire alrededor, o en el interior de esos temas, no se hará más que *repetir* lo mismo sin poder hacer aparecer la especificidad de la filosofía marxista. La problemática marxista realiza las condiciones del reconocimiento en espejo del hombre como centro del mundo y portador libre y conciente del *sentido* de la historia.

Es precisamente —creemos haberlo señalado con los análisis que preceden— esta problemática la que es actualmente superada, y no sólo por el marxismo, sino, tras de él, por todas las ciencias de los diferentes sectores de la antropología (el psicoanálisis, la lingüística, la antropología estructural de Lévi-Strauss, la semiología instituida por Roland Barthes, etc.).

³⁰ Obra citada, p. 66.

³¹ *Leer El Capital*, I, p. 71.

¿QUE HAY QUE PROBAR?

El lema humanista era necesario cuando teníamos que defendernos de las acusaciones de cientismo, economismo, totalitarismo estatal, etc. . . . Restituía nuestro afán práctico del hombre y el sentido vivido de nuestras tareas que se proponían la ubicación de un dispositivo social liberador. Mas lo que resulta eficaz, es la teoría que permite retirar los obstáculos y no las proclamaciones de intención.

En la actualidad, las democracias populares atestiguan el humanismo marxista, y es por lo que, en el plano teórico, podemos intentar el paso a los conceptos de otra problemática.

La problemática humanista es una problemática ética. La ciencia de la moral queda aún por hacer; y no es encerrándose en los conceptos que nos propone la moral —conceptos que son *imperativos* destinados a mantener la cohesión social, a hacer que cada uno cumpla su tarea en el seno de la división del trabajo, a hacer que la vida, la voluntad de vivir y de crear sean mantenidas cueste lo que cueste— conceptos que indican ante todo *deberes*, pero que no permiten, en tanto que tales, *saber* alguno, no es encerrándose en el espacio de esos conceptos que podremos producir los conceptos científicos de los que nosotros, comunistas, hacemos, y que nos distinguen de los «progresistas» y de los «cristianos».

¿Tenemos aún que *probar* que *queremos* la humanización del hombre? Pero sería preciso preguntarse antes si *se quiere* la humanización del hombre. Aun cuando el hombre no fuera el centro del mundo y el fin de la evolución —lo cual queda por probar— no por ello resulta menos cierto que los hombres quieren su humanización (la realización de sus virtualidades —de sus «posibles»), como quieren la salud, la integridad de sus órganos. . .

¿No son las diferentes ciencias *lecturas de sentidos*? (o de significaciones; lo que sitúa a esas lecturas en un nivel más modesto y que permite dejar a un lado la cuestión de saber si ese sentido descifrado tiene un *sentido*). Ese desciframiento se efectúa en el nivel de las estructuras que acondicionan el sentido, y eso sin tener que plantear la pregunta de las buenas o de las malas intenciones de los «portadores de sentidos». En el dominio psiquiátrico no podría acusarse a alguien que quiera matarse de «mala voluntad», como tampoco se podría atribuir «malas intenciones» a aquél que, atacado por una enfermedad, no quisiera sanar. La voluntad de acabar de una vez con

la vida, la denegación de asistencia médica, son susceptibles de una doble lectura: una «lectura» ideológica (por ejemplo, una meditación en el no sentido de la vida; «ningún fin es digno de esfuerzo alguno» . . .); y una lectura científica que inscriba la denegación de vivir, o de sanar, en el número de indicaciones clínicas que revelan los síntomas de una enfermedad.

El marxismo no tiene que exaltar en cuanto a los hombres su voluntad de ser *hombres* en la plenitud de sus *posibilidades*. Decimos que esto resulta evidente por sí mismo, como resulta evidente, en cuanto al médico, que el enfermo quiere la salud. . . El marxismo es la ciencia que da, al mismo tiempo que el conocimiento de las leyes del desarrollo económico de las sociedades, los medios, mediante la acción de un partido político que domina la economía y otros sectores (cuya relación con la economía está aún por determinar en el detalle de particularidades), de realizar lo que los hombres viven a través de su proyecto de humanización.

El mundo va mal y estamos mal acomodados en él. No es en la ciencia donde lo aprendemos; del mismo modo que no es en la ciencia médica donde aprendemos a querer la salud. . . *La voluntad de vivir es vivida antes que ser hablada*. Si el diálogo resulta posible con aquellos a quienes indigna la violencia de los imperialistas, la injusticia de un sistema social que mantiene la explotación y favorece la búsqueda del beneficio máximo para algunos, aquéllos que quieren, con nosotros, acelerar el advenimiento de «la historia» tras las tinieblas de esa «prehistoria» en la cual aún vagamos, es sin duda porque existe entre ellos y nosotros algo en común al nivel de las aspiraciones vividas. No quiere esto decir que hay, sin embargo, un *lenguaje común*. Pues ese algo en común que nos une no es sino la expresión ideológica. El humanismo es una de esas expresiones.

El marxismo es el análisis científico de nuestra sociedad que desemboca en una acción organizada en el interior de un partido comunista.

Si los hombres no quieren todos lo mismo (hay explotadores, racistas y grupos de hombres cuyos «proyectos» son «inhumanos» . . .) debemos estar en disposición de conducir un análisis científico que nos permita comprender *dónde* se ubican esos hombres dentro de la red compleja de las relaciones sociales; y es a partir de este lugar que comprendemos lo que los determina a querer lo que quieren. No se trata, ni de cientismo, ni de determinismo mecanicista, ni de una negación del papel específico de la filosofía —cuanto que la misma es ciencia de lo teórico en general, reflexión que permite, como dice Althusser con nitidez perfecta, distinguir

lo teórico ideológico de lo teórico científico. Sin embargo, se podría anticipar, quizás, que la antropología vierte en la ideología, siempre que ésta rehusa hablar, el lenguaje del determinismo (por complejo que sea este determinismo, como nos lo enseñan hoy todas las ciencias).

Y eso nada quita al vigor de nuestro combate político. Debemos combatir la inhumanidad porque es necesario que la combatamos, y no tenemos que «fundar» nuestra lucha en los «seres de imaginación» que nos brinda la antropología ideológica.

Veo, sin duda, la necesidad, en que a menudo nos hallamos, de «ajustar nuestro lenguaje», según la expresión de G. Navarri,³² para dialogar y hacernos comprensibles. Pero, ¿hasta dónde puede ir este «ajustamiento»? ¿Hasta cuándo deberá durar? ¿No corre el riesgo de mantener cierta confusión en nuestras filas? ¿Y cómo escapar a los reproches «de ideologismo» entre los que esperan de nosotros *el lenguaje de la racionalidad sin ideología*, y en tanto que todas las investigaciones contemporáneas en los dominios de la antropología se desprenden del «moralismo» para esforzarse en crear un lenguaje científico? Estas son otras tantas interrogaciones.

Es a una tarea de «reformulación» que nos ha conducido la lectura de Althusser, fuera de una «teleología inconciente» que sobredetermina con demasiada frecuencia nuestro pensamiento.³³ Trabajo que debe contribuir a aportar más claridad teórica y que no excluye el diálogo en la urgencia en que nos hallamos de que seamos escuchados y comprendidos.

ANTROPOLOGIA E IDEOLOGIA

Sin volver a las indicaciones precedentes que conciernen al deslizamiento hacia el moralismo ideológico y una teología inconciente, en que corre de nuestra cuenta provocar el empleo del vocabulario humanista, queda la pregunta del lugar de la antropología en el interior de los análisis de Althusser. ¿Es toda antropología ideológica en la medida en que la misma participa del «mito del origen», de la creencia en una especificidad de estructuras psicológicas, afectivas, de la creencia en los mecanismos propios de la conciencia y del inconciente? ¿Cómo ubicar entonces el lugar del psicoanálisis y *el uso* que de él hace Althusser para descifrar el funcionamiento de la ideología?

³² *La Nouvelle Critique*, No. 168, p. 81.

³³ Michel Simon: *La Nouvelle Critique*, No. 165, p. 115.

La lectura «sintomal» a la cual nos invita Althusser y que conduce a descubrir cierto número de mecanismos del funcionamiento del discurso ideológico, ¿no nos conduce a ver en la producción ideológica misma *el efecto* de una especie de inconciente colectivo?³⁴ Si la ideología es un discurso «inconciente» (un discurso de doble fondo que significa algo diferente de lo que él dice, en la medida en que procede por inversión, desplazamiento, sustitución, metáfora, metonimia, construcción imaginaria, etc.), ¿no contrae parentesco este discurso con el discurso de la *neurosis* en su propia estructura? No se encuentra la identidad «del no-ver» y del «ver en el ver», en el «análisis», cuando el análisis da respuestas, que pueden ser justas, a preguntas que tienen «el único defecto de no haber sido planteadas».³⁵ Las *faltas* son localizadas por la propia respuesta y las preguntas no son enunciadas más que para producir respuestas que permiten al sujeto «reconocerse».

Ahora bien, es sin duda el mismo proceso que uno encuentra, según Althusser, en el modo de producción teórico de la ideología (él da un ejemplo claro de esto: el «problema del conocimiento»). Es el mecanismo del reconocimiento en espejo descrito por el Dr. Lacan. El psicoanálisis, ciencia del inconciente, intenta demostrar los *mecanismos* que producen «la ilusión sobre sí».

Si hallamos esos mecanismos en ejecución en la formación teórica de las ideologías, ¿no debemos admitir una *especificidad de estructuras* en el propio nivel de la antropología, sin negar, por supuesto, la relación de estas estructuras con las estructuras propias de la producción y de las relaciones de producción? ¿No viene esto a plantear la pregunta de la *localización* de las superestructuras en el proceso mismo de su formación a partir de la infraestructura?

La posición de Althusser respecto de este punto no deja de ser ambigua, y requiere ser aclarada. Las aclaraciones son de la importancia más elevada para poder ubicar al marxismo en la especificidad de su comprensión de las ideologías con relación a todas las investigaciones de la antropología contemporánea que se esfuerzan en lo mismo.

Les Temps Modernes, No. 239, abril de 1966.

³⁴ Que no tiene nada que ver, por supuesto, con el inconciente colectivo de Jung. Se intenta indicar aquí la referencia a una *forma* y no a «arquetipos».

³⁵ *Leer El Capital*, I, pp. 65-66. *La Nouvelle Critique*, No. 176, mayo de 1966.



Del izquierdismo al «humanismo socialista»

JEAN-PAUL DOLLE

Hoy, para los marxistas, es un lugar común decir que el «estalinismo» en gran parte ha, si no impedido, al menos hecho extremadamente difícil una vida democrática en el movimiento comunista y por tanto una investigación teórica marxista, a falta de la cual una política revolucionaria se degrada en un pragmatismo oportunista. Este rechazo de semejante perversión de la práctica política y organizativa, solemnemente proclamado en el XX Congreso del PCUS, me basta. El antiestalinismo es la descripción de lo que denuncia, pero no constituye su conocimiento. A este respecto, el movimiento comunista confronta el problema crucial del marxismo: ¿cómo concebir el tipo de relación que debe existir entre el materialismo histórico, teoría general de las leyes que rigen toda formación social, y la práctica revolucionaria, que, valiéndose del conocimiento de esas leyes, se propone como fin el derrocamiento de las relaciones de producción capitalistas y feudales? Para responder a esta pregunta disponemos, entre otras cosas, de tres series de documentos cuya naturaleza, alcance y valor son enteramente heterogéneos: ante todo, de la obra de los fundadores del marxismo; luego, de la tradición teórica representada por Korsch, Luckacs, Rosa Luxemburgo y la corriente italiana; finalmente, de diversas tentativas

disparés reunidas bajo el vocablo vago de «humanismo socialista». En este artículo intentaremos examinar el grado de rigor de los dos últimos elementos de respuesta respecto a la obra de Marx y de Engels.

Pero, ¿por qué se ha efectuado este corte, que puede parecer arbitrario, en la historia del marxismo? ¿De qué utilidad puede resultar la lectura del izquierdismo teórico para resolver los problemas planteados por el desarrollo del movimiento revolucionario? A esta pregunta se responderá en primer término que el cuasivicio teórico dejado por el «estalinismo» ha impuesto a los teóricos marxistas un regreso a la tradición, aunque no sea más que para aprehender o reaprender la naturaleza de un análisis marxista. Este distanciamiento histórico entre lo que nos proponemos conocer y los instrumentos conceptuales que utilizamos impone el examen crítico de su validez.

Por otra parte, ¿cómo se puede comparar el «humanismo socialista», que es más bien rechazo político de las formas organizativas del estalinismo, que un conocimiento de errores teóricos, con el izquierdismo teórico que se da, explícitamente, como un conocimiento del modo de relación que debe instaurarse entre teoría marxista y práctica revolucionaria? La justificación de esta comparación está dada por el estado actual de la teoría en el movimiento obrero europeo, por el entrecruzamiento constante entre el rechazo político de determinada línea, llamada esquemáticamente «estalinismo», el deseo de comprender las nuevas formas del capitalismo y el recurso implícito o explícito, por mediación de la tradición trotskista, a esquemas teóricos importados del izquierdismo. En este sentido la tesis del «humanismo socialista» debe ser comprendida como el reflejo de todas esas aspiraciones confusas a un cambio y a una renovación teórica. Si colocamos en el mismo plano lo que fue una verdadera empresa teórica, el «izquierdismo» y lo que no es más que el anhelo de una elaboración, es porque creemos que uno y otro participan de un mismo postulado fundamental que concierne al tipo de relación entre teoría y práctica. Intentaremos mostrar que este tipo de relación, que identifica práctica e historia, y concibe la teoría como teoría general de la historia, no es compatible con el marxismo científico, tal como ha sido elaborado por Marx y Engels.

¿Cuál es, ante todo, el contenido de la tesis del «humanismo socialista»? Para sus defensores abarca dos tipos de consideraciones.

En primer lugar, desarrollan una línea política. En efecto hacen notar, en virtud de la nueva relación de fuerzas que expresa desde el punto de vista

internacional, la superioridad del campo socialista sobre el campo capitalista, colocando al proletario de los países capitalistas en mejores condiciones para aspirar a la hegemonía, que la nueva estrategia del movimiento obrero no debe poner el énfasis principal en la sola coherencia monolítica del proletariado, que reivindicaría su propia autonomía excluyendo toda alianza duradera con los demás grupos o clases sociales más próximos a él, pero situados en la lucha de clases en una posición ambigua; hay que contemplar, por el contrario, un vasto frente democrático que reúna a los grupos o clases sociales interesados en la supresión de las relaciones capitalistas de producción. Este reajuste de la estrategia, fruto de un cambio cualitativo en las condiciones objetivas generales, impone al proletariado y al partido que aspira a ser su vanguardia una revalorización de sus objetivos de combate y, sobre todo, del marco general en que sus luchas podrán desplegarse. Si la forma de Estado denominada por Lenin de manera general «dictadura del proletariado» —«el poder de una sola clase, la fuerza de su organización y de su disciplina, su poder centralizado»¹— era la única adecuada en un período en que el antagonismo capital-trabajo se expresaba en toda su pureza, es decir, la época en que, por encima de las contradicciones secundarias existentes entre obreros y campesinos, e incluso por encima del aspecto principal que podía revestir la contradicción secundaria (por ejemplo, la oposición de los kulaks) —impureza de ningún modo accidental, sino originariamente específica de las formas históricas concretas en que puede captarse la contradicción capital-trabajo—, en nuestra época, esencialmente caracterizada por el desplazamiento de la contradicción, a saber el aspecto principal que reviste el antagonismo entre los monopolios y los grupos y clases objetivamente lesionados por aquéllos, la dictadura del proletariado no constituye ya la forma única por medio de la cual pueden ser rotas definitivamente las relaciones capitalistas de producción. Luego es preciso insistir más en las nuevas formas de explotación puestas en práctica en las sociedades de sistema capitalista desarrollado, que no se expresan ya solamente en el nivel del aparato estatal, concebido como instrumento de coerción de la clase dominante sobre las clases dominadas, sino en todos los niveles de la sociedad civil más directamente sometida que nunca a los imperativos de las relaciones de producción. La explotación no alcanza sólo al productor que se ve amputado del producto de su trabajo;

¹ Lenin: *Saludo a los obreros húngaros*.

se inserta cada vez más en la deformación de las propias necesidades del consumidor, determinadas por las leyes de la producción, reguladas por la lógica de la ganancia. Como dice Lucio Magri, «se descubre así la espiral característica de la sociedad monopolista, del capitalismo socializado y de la sociedad de la abundancia: el capital que subordina todos los aspectos de la vida social, que reduce todo el trabajo humano a un trabajo explotado, a una fuerza de trabajo, a una mercancía, arrebatada toda base y toda cualidad humana posible al consumo. Este consumo deformado y deshumanizado engendra a su vez al hombre-masa, esa persona alienada de que tiene necesidad la insensata lógica del sistema. Ambos procesos son complementarios y tienden juntos a la operación represiva más gigantesca y más total que conozca la historia: la sociedad reificada.»²

Por lo tanto, a la formidable empresa totalitaria que reduce a la mayoría de los hombres, no solamente a proletarios a la condición de mercancía, hay que oponer una perspectiva socialista que pueda regular el desarrollo de las fuerzas productivas, no ya a base de la lógica de la ganancia, sino a base de la lógica de las «necesidades reales» de los hombres. A la deshumanización hay que responder con la búsqueda de condiciones políticas y económicas que puedan contribuir a la expansión real de lo humano. En estas condiciones, el partido revolucionario debe ayudar a la realización de un humanismo de nuevo tipo: el «humanismo socialista», para que el Estado y la Sociedad civil sean reconciliados, para que el productor y el ciudadano sean una misma cosa.

Esta necesidad de volver a definir una nueva línea política que se propone como objetivo la realización de un humanismo real, coincide además muy expresamente, para los defensores del «humanismo socialista», con un redescubrimiento del sentido mismo de la empresa teórica de Marx. En efecto, para ellos, la elaboración hecha por Marx de los nuevos conceptos que hacen posible una crítica científica del modo de producción capitalista, no se separa del proyecto revolucionario de «desenajenar» al hombre de la «reificación» que se opera en la formación capitalista. Si Marx escribe como subtítulo de *El Capital*: «Crítica de la economía política», es porque quiere hacer resaltar que el examen objetivo de los procesos económicos reales supone la negativa a tomar por establecidas y eternas las leyes burguesas de la economía. Más precisamente, dar cuenta en su realidad,

² «El modelo de desarrollo capitalista y el problema de la alternativa proletaria». *Tiempos Modernos*, setiembre-octubre de 1962.

es decir, en su estructura y en su devenir, de lo económico, es negarle el privilegio de ser objeto científico de inmediato, para disolverlo en lo que oculta, verbigracia las formas históricas de las relaciones de producción. Captar la esencia de lo económico es determinar su lugar y descubrir su función; lugar de perpetuo retorno del desarrollo de las fuerzas productivas a las formas reales de su existencia; a saber las relaciones de producción determinadas por la lucha de clases, función de oscurecimiento de su origen. Circunscribir el dominio de la economía política es ante todo aislar el lugar de aparición de la apariencia, abrazar la lógica del oscurecimiento necesario para la existencia y para la supervivencia del sistema. Pero, precisamente, para comprender que la esencia de lo económico es el estar siempre presente en otra parte, para poder recusar lo económico como categoría en beneficio de lo que enmascara, en una palabra, para concebir el nivel de la economía como necesariamente el de la economía burguesa, nivel viviente en el modo real de lo ideológico, es preciso haberse propuesto como fin el revelar a quién conviene la máscara y a quién engaña. Si Marx se empeña en hacer saltar las trampas de la ideología es porque éstas son otras tantas formas de la alienación. He aquí por qué son una sola cosa para Marx el conocer las leyes de la formación social capitalista situándose de primer intento, a fin de elaborar la clave que podrá desentrañar su secreto, en el exterior del sistema, proyectando en una acción consciente y revolucionaria su destrucción, y el esclarecer su combate revolucionario mediante el conocimiento riguroso del terreno decisivo sobre el que, va a comprometerse. Que los hombres sean para ellos mismos mercancías, he ahí el secreto de la sociedad capitalista, he ahí la naturaleza del sistema que esclarece sus procesos, que lo son ocultos, puesto que es propio de su esencia el ocultarse siempre; pero he ahí también, la llama que por su claridad enceguedora al punto de que ciega a quienes se benefician y a quienes la padecen, pondrá fin a una formación social inhumana. Es propio de la naturaleza de este secreto, que enajena al hombre en sus propios productos, escindiéndolo, el revelarse sólo al término de la destrucción de las condiciones que lo hacen posible y necesario. El que el hombre pueda vivir de ese secreto, es decir, que se objetive en relaciones de producción que lo despojan de su humanidad, es ver sin duda lo que hay que transformar, pero es decir al mismo tiempo que su forma de existencia real no se separa de su objetivación. El hecho de que ésta se refleje ideológicamente como «reificación» implica que es comprendida y situada realmente, pero no trae como consecuencia el que desaparezca, sino que al

contrario reaparece por sí misma. He ahí por qué la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, a la vez que es una medida positiva, que pone término a la explotación del hombre por el hombre, en su positividad misma explica y exige explicar como en su molde la realidad de las relaciones capitalistas anteriores, que demandan, para ser suprimidas, el conocimiento de lo que era su principio. Se comprende entonces que para Marx el comunismo no sea el deseo de un reformador, sino la realidad misma del hombre que se manifiesta entonces en sus propias manifestaciones, mientras que hasta entonces desnaturalizaba sus propias manifestaciones ocultándose en ella. «El comunismo como la abolición positiva de la propiedad privada considerada como separación del hombre de sí mismo, por ende el comunismo como la apropiación real de la esencia humana por y para el hombre, por tanto, como retorno del hombre a sí mismo en tanto que hombre social, es decir, el hombre humano, retorno completo, conciente y con el sostén de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo, como naturalismo acabado, coincide con el humanismo, es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, es el verdadero fin de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, 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 la solución».³ Aquí se plantea con fuerza el carácter humanista de la empresa marxista, al mismo tiempo que se esboza el modo de relación existente entre teoría y práctica, ante todo mediante un desplazamiento del campo teórico, desplazamiento que no cambia sólo el contenido de las respuestas teóricas, sino mucho más fundamentalmente el orden de las preguntas. De hecho, si el marxismo es la única teoría capaz de captar la esencia de una formación social, de percibir que el proceso de producción capitalista se desarrolla en condiciones materiales determinadas, que sostienen relaciones definidas en que los individuos se comprometen en el proceso de reproducción vital, condiciones y relaciones que son por una parte los principios, por otra los resultados y las creaciones del proceso de producción capitalista, es porque se ha propuesto como proyecto el captar la esencia del hombre para realizarla, es decir, captar su separación de sí mismo en las relaciones de producción capitalistas para asegurar mejor su propia apropiación en el comunismo. Por tanto, las únicas relaciones que pueden establecerse entre

³ Carlos Marx: *Los manuscritos del 44*.

teoría y práctica son las de *revelación-realización*. «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata ahora es de transformarlo».⁴

No es una casualidad que los defensores del «humanismo socialista» transformen esta negación, así expresada por Marx, de una orientación especulativa, en principio positivo de los lazos entre teoría y práctica, concientes de que la ambigüedad de la formulación deja el campo libre a una interpretación de la relación teoría-práctica, concebida como unilateral e inmediata, coincidiendo el orden de la práctica revolucionaria, de primer intento con el orden de la teoría, imponiéndole inclusive su terreno y los métodos capaces de conocerlo. Del hecho de que la práctica teórica y la práctica política de Marx sean inseparables extraen la conclusión de que una misma lógica las rige, a saber la inspiración humanista. Creyendo así haber resuelto el problema de la relación teoría-práctica al disolver la teoría en la práctica y al instituir la práctica (el proyecto revolucionario) no sólo como su propio tribunal, sino también como el juez supremo de la teoría, se regresa *de hecho* a una concepción feuerbachiana de la primacía de la existencia. «Probar que una cosa existe», escribe Feuerbach, «significa solamente: esa cosa no es una cosa puramente pensada... Pero esta prueba no puede extraerse del pensamiento mismo. Para que la existencia venga a sumarse a un objeto del pensamiento, es preciso que algo diferente del pensamiento se sume al pensamiento mismo».⁵ Esta visión antiespeculativa acaba dándose, naturalmente como principio de la práctica indiferenciada, es decir, de su concepto (la existencia), el hombre social, resolviendo así la vieja disputa sujeto-objeto, en la forma humanismónaturalismo. Escuchemos una vez más a Feuerbach: «La filosofía nueva hace del hombre unido a la naturaleza (como base del hombre) el objeto único universal y supremo de la filosofía, y por ende de la antropología unida a la fisiología, la ciencia universal».⁶

La asimilación así planteada entre teoría y antropología supone:

1o. Que la práctica sea lo que manifiesta al hombre y aquello en lo cual éste se manifiesta.

⁴ Carlos Marx: «Tesis sobre Feuerbach», *Obras escogidas*, La Habana, Editora Política, 1963.

⁵ «La filosofía del futuro», extraído de los *Trozos escogidos* de Feuerbach, p. 165.

⁶ *Ibidem*, par. 54, p. 197.

2o. Que la teoría sea la revelación conciente de esas manifestaciones.

Para que teoría y práctica formen así un todo homogéneo, articulándose según el modo de la revelación-realización, es preciso y es suficiente que la práctica, es decir, aquello en lo cual y por lo cual el hombre se realiza, sea concebida como el conjunto de las condiciones que le permiten realizarse, aunque sea de la manera más mistificada. Ahora bien, el conjunto de esas condiciones es muy precisamente lo que constituye la trama misma de la historia. Esta invariante: práctica-proceso histórico, teoría-ciencia de la historia, se hace necesaria desde el momento en que nos proponemos como proyecto teórico y empresa política el conocimiento del hombre y la obtención de los medios de realización de su esencia.

Ahora bien, esta relación de inmediatez entre teoría y práctica, en que culmina necesariamente una lectura «humanista» de Marx, sirve también de fundamento para conclusiones enteramente diferentes entre los teóricos de lo que se ha dado en llamar el «izquierdismo» de Rosa Luxemburgo, Korsch, Lukacs y la tradición italiana.

Estos tenían que combatir una corriente muy profunda en la II Internacional, que, bajo pretexto de rigor científico, reducía el marxismo a un vulgar positivismo. En esa época (Hilferding-Karl Renner, el Kautsky del segundo período «el sólo hecho de ocuparse de cuestiones que no son filosóficas en sentido estricto, sino que solamente conciernen a los principios noseológicos y metodológicos más generales de la teoría marxista, aparecía a los ojos de los teóricos titulares como pérdida de tiempo y de energías. En el interior del campo marxista, se admitía *volens volens* tales controversias filosóficas y se participaba eventualmente en ellas, pero no sin declarar, que el esclarecimiento de problemas de este orden carecía y debía siempre carecer de importancia para la praxis de la lucha de clases».⁷

Es ante todo contra este empobrecimiento del marxismo que se alzan los teóricos «izquierdistas», haciendo notar que el marxismo se caracteriza justamente por una relación específica entre teoría y práctica: «No se tiene mejor fundamento para declarar que la teoría materialista de Marx ya no es una teoría, so pretexto de que la tarea que ésta debe cumplir no es puramente teórica sino al mismo tiempo revolucionaria».⁸ Para los «izquierdistas», la subestimación del papel de la teoría conduce a una grave

⁷ Korsch: *Filosofía y marxismo*, Colección Argumentos, p. 67.

⁸ *Ibidem*, p. 110.

deformación oportunista del pensamiento marxista, que desnaturaliza la perspectiva de clase. Así, cuando Hilferding, en su «Prólogo del capital financiero», define el marxismo «considerado lógicamente, independientemente de sus consecuencias históricas, como la teoría de las leyes de evolución de la sociedad, formulada en su generalidad por la concepción materialista de la historia y aplicada a la época de la producción industrial por la Economía marxista», Korsch le reprocha el *no reflejar teóricamente* el hecho político de la lucha de clases y el atenerse a principios epistemológicos «burgueses» tales como la *causalidad*. Se trata, pues, para los «izquierdistas», de salvaguardar el lugar de la teoría precisando la especificidad de la teoría marxista. Ahora bien, precisamente, para ellos, captar la esencia de la teoría marxista es investigar y caracterizar su función. Esta exigencia sólo puede ser satisfecha, si se cuestionan las condiciones de aparición del marxismo. En efecto, el origen del marxismo nos brinda al mismo tiempo la clave de su función, ya que, nos dice Korsch —en ello reside precisamente la especificidad de la teoría marxista—, «la aparición de la teoría marxista no es sino *el otro aspecto* de la aparición del movimiento proletario real; los dos aspectos tomados conjuntamente constituyen la totalidad concreta del proceso histórico».⁹ Si la unidad entre teoría y práctica caracteriza la esencia del marxismo es porque el marxismo debe pensar teóricamente sus posibilidades de aparición. Este proceso de retorno sobre sí mismo, indispensable para el conocimiento de sí, es precisamente lo que da su carácter esencial al marxismo, su carácter «dialéctico». La «dialéctica» es la esencia de la teoría marxista en tanto que es el único *método* capaz de reflejar «la totalidad concreta del proceso histórico», que contiene siempre en su seno los «dos aspectos». En definitiva, el marxismo plantea como su exigencia específica la relación dialéctica teoría-práctica, piensa esta exigencia como la reflexión de la «totalidad concreta del proceso histórico» en la medida en que se constituye y se desarrolla como método dialéctico. «El esclarecimiento de esta función de la teoría marxista abre al mismo tiempo la vía al conocimiento de su esencia teórica; es decir, al método de la dialéctica».¹⁰

Pero decir que la dialéctica es el único método capaz de captar el «curso real» es suponer que ese «curso real» es susceptible de recibir un esclare-

⁹ Korsch: *Filosofía y marxismo*, p. 80.

¹⁰ Lukacs: *Historia y conciencia de clase*, Colección Argumentos, p. 20.

cimiento dialéctico. Esta suposición metodológica se arraiga en el corazón mismo del desarrollo histórico. El proletariado, para llevar a feliz término su lucha, es decir, para negarse en tanto que proletariado, necesita *conocerse*. Conocer su *situación* es conocer su sitio en las relaciones de producción, lo que implica que sean conocidas las leyes del sistema que determinan en último análisis el sitio de las clases sociales y su función en las relaciones de producción. Este lugar original del proletariado en la formación social capitalista hace posible el marxismo como teoría general de las leyes de la sociedad en la medida en que exige, por su esencia misma, la unidad de la teoría y de la práctica.

«Cuando se produce una situación histórica en la que el conocimiento exacto de la sociedad deviene, para una clase, la condición inmediata de su autoafirmación en la lucha, cuando para esta clase el conocimiento de sí significa al mismo tiempo el conocimiento correcto de toda la sociedad, cuando, por consiguiente, para tal conocimiento esta clase es a la vez sujeto y objeto del conocimiento, teniendo la teoría, de esta manera, el dominio *inmediato y adecuado* del proceso de la revolución social, es entonces que la unidad de la teoría y de la práctica, condición previa de la función revolucionaria de la teoría, se hace posible».¹¹ Al término de estos análisis los «izquierdistas» llegan a las identificaciones siguientes:

Teoría: «otro aspecto» de la «totalidad del proceso histórico».

Marxismo: expresión de esta totalidad homogénea a esta totalidad.

Esencia del marxismo: método dialéctico.

Dialéctica: dialéctica revolucionaria.

Esta invariante de inmediatez y de adecuación en las relaciones teoría-práctica viene acompañada de una variante homóloga, el de la asimilación entre práctica e historia. En definitiva, la historia es, al mismo tiempo, el campo abierto a la práctica reflejada como teoría y la teoría realizada como práctica revolucionaria. Este historicismo absoluto repercute sobre la lectura de la propia obra de Marx. Hay que explicar, ante todo, en qué y a partir de qué momento se distingue Marx radicalmente de sus precursores; en suma, hay que resolver el problema de los vínculos entre Hegel y Marx. Ahora bien, considerar, como lo hacen los «izquierdistas», la obra teórica de Marx como la respuesta homogénea a las preguntas planteadas por el «curso histórico real», en la medida en que el marxismo no se

separa de sus condiciones históricas de aparición, a saber la existencia del movimiento proletario, conduce a proponer dos interpretaciones contradictorias sobre la filiación entre Hegel y Marx.

1o. Se dirá que, desde el punto de vista del *fondo*, el marxismo se halla en ruptura total con la filosofía idealista alemana que le ha precedido, puesto que la filosofía era la representación ideológica que enmascaraba las relaciones de homogeneidad entre teoría y formación social. Esta superación, no solamente de la filosofía burguesa, sino a la vez de toda filosofía en general, consecuencia necesaria del nuevo punto de vista materialista dialéctico, viene acompañada de una reasunción, de una «*forma específica*», verbigracia la dialéctica hegeliana.

2o. Por el contrario, se dirá que el marxismo, en tanto que capta la esencia misma de la dialéctica, no concibiendo más dialéctica que la revolucionaria, es la realización de aquello de donde surgió, el hegelianismo. La pertinencia de esta interpretación se halla validada desde el momento en que uno se pregunta las razones del olvido total en que cayó Hegel a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. El hegelianismo, que se daba concientemente como la expresión teórica de la revolución burguesa (testimonio de ello es esta fórmula de Hegel: «La filosofía no puede ser más que el pensamiento de su época»,¹² había visto, cierto que de una manera mistificada, las relaciones que sostenían teoría y devenir histórico. A partir del momento en que la burguesía, debido a su antagonismo con el proletariado, cesaba de ser una clase revolucionaria, el pensamiento burgués tenía que negar los vínculos de interdependencia entre teoría y práctica y, al hacerlo, renegar de las enseñanzas de Hegel. Así, el marxismo, expresión teórica de la nueva clase revolucionaria, permanece fiel al proyecto hegeliano en la misma medida en que lo niega al realizarlo. En la lógica de esta óptica, el marxismo ya no es la negación radical del hegelianismo; es más, Hegel es rehabilitado en el contenido mismo de su enseñanza. Korsch llega a decir que «el método dialéctico hegeliano es un método propio de una concepción del mundo *secretamente* materialista, pero *exteriormente* idealista»;¹³ y Lukacs, si bien reprocha a la dialéctica hegeliana el no ser lo bastante historicista, reconoce que el postulado fundamental del marxis-

¹¹ *Historia y conciencia de clase*, Colección Argumentos, p. 19.

¹² *Introducción a la filosofía del derecho*.

¹³ *Filosofía y Marxismo*, p. 125.

mo y del hegelianismo es el mismo: «la teoría concebida como el conocimiento de la realidad por sí misma».¹⁴

Estas vacilaciones sobre la ruptura entre Marx y Hegel pesan fuertemente sobre la futura solución al problema de la inspiración unitaria en la obra de Marx. Al contrario que los teóricos de la II Internacional, Korsch y Lukacs comprenden muy bien que la teoría general de las leyes que rigen una formación social no puede ser elaborada más que a partir de una reflexión sobre las relaciones, pensadas en su articulación misma, entre infra y supraestructura. Asimismo es un falso problema para ellos el preguntarse lo que, en la obra de Marx, es propiamente filosófico, histórico o económico. El marxista no está fragmentado, como lo creían los epígonos marxistas de la Segunda Internacional, en una crítica científica de la economía y del estado burgués, de la instrucción pública, de la religión, de la ciencia y de todas las demás formas culturales propias de la burguesía.

A la ciencia supuestamente «pura» de la sociedad burguesa (economía, historia, sociología, etc.) el socialismo científico opone una crítica radical de la sociedad entera y, por consiguiente, también de todas sus formas de conciencia. Es por eso que Marx y Engels, en su madurez, cuando descubrieron el sustrato económico oculto en el fundamento de la estructura de toda formación social, no se desinteresan por ello de la «filosofía», sino que vuelven a colocar su estudio en su verdadero lugar, ya que es en la base de la concepción burguesa de la sociedad donde se arraigan todas las ideologías burguesas. Es por eso que resulta absurdo ver en *El Capital* sólo el estudio materialista de la «economía», ya que describir los mecanismos que rigen las leyes de la «economía burguesa» supone que se haya descubierto previamente en la «economía política», el factor determinante de la existencia del hombre que vive en una formación social capitalista y que, por consiguiente, el dominio económico sea concebido como ideología económica, lo que supone una teoría general de la ideología, es decir, una nueva concepción materialista de la sociedad y de la historia. Dicho de otro modo; reconocer una inspiración unitaria en toda la obra de Marx es admitir a la vez que Marx ha encontrado la unidad del acto de intelección, verbigracia, que la objetividad no se separa de sus condiciones de objetivación. Como dice Lukacs: «el conocimiento de la verdadera objetividad de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el

carácter de su función real en la totalidad social forman, un acto indiviso de conocimiento».¹⁵ La dialéctica materialista, *forma general de objetividad* en que se dan todos los fenómenos, garantiza de primer intento la *objetividad de esa forma*. Es por eso que, según Korsch y Lukacs, la distinción entre teoría general y teoría particular, ciencia positiva y filosofía, parte de principios epistemológicos «burgueses». Lo que la ciencia y la filosofía «burguesas» no perciben, y lo que justamente exige que éstas se constituyan en dominios autónomos en la arquitectónica general del saber, es que su lugar, su estructura y su función están enteramente determinadas por la esencia del objeto que ellas tienen que conocer, verbigracia, la «realidad histórica». Es por eso que hay una ciencia burguesa o, según la expresión de Korsch, «falsa conciencia», y una ciencia del proletariado. Resulta significativo que, llegados a este punto de sus análisis, Korsch y Lukacs comparen el problema de la supresión de la filosofía con el de la supresión del Estado. En efecto si la economía burguesa es ideológica, ello es porque, queriendo estudiar un modo de producción, oculta necesariamente el examen de las relaciones de producción, formas sociales de la producción que permiten combinar los factores del proceso de producción. Ahora bien, este encubrimiento, fuente principal de la ideología, es también exigencia de una forma de Estado que debe negar, mediante la delimitación de un dominio político autónomo y separado de la sociedad civil, los fundamentos objetivos de la vida de los hombres en sociedad, a saber, el modo de producción en que viven. Por consiguiente, poner al desnudo lo ideológico, suprimir la «filosofía», es ante todo caracterizar su función social —no tomarla de nuevo por una simple ilusión— y luego proporcionarse los medios para cambiar las relaciones de producción que el Estado burgués consolida oscureciéndolas, lo que implica una redistribución del poder y un cambio radical del aparato estatal que mantiene ese modo de producción. Ahora, bien, el proletariado, debido a su lugar en las relaciones de producción, es capaz de llevar a buen término esta empresa, situada necesariamente en esos dos niveles solidarios, teórico y práctico.

Porque sufre los peores efectos de la «reificación» y porque se halla reducido a no ser más que una mercancía, el proletariado es enteramente transparente a sí mismo, en tanto que no se escinde, como el burgués, en hombre (ciudadano) y mercancía (fuerza de trabajo). No es sino lo que el sistema lo hace ser. Esta total adherencia del proletario a su propia

¹⁴ *Historia y conciencia de clase*.

¹⁵ *Historia y conciencia de clase*, p. 33.

objetivación le permite ser el verdadero *sujeto* de la historia. Es porque es enteramente objeto (mercancía) que necesita, para conocer su valor (valor de su fuerza de trabajo), conocer el conjunto del modo de producción que lo constriñe siempre a no ser más que su sombra (producto de su trabajo) y le exige convertirse conscientemente en sujeto de su propia transformación. Si el proletariado es el «sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, es decir, el primer sujeto que resulta (objetivamente) capaz de una conciencia adecuada»,¹⁶ es porque encuentra su identidad (su sitio en el proceso de producción) y porque la «conciencia» de su situación se convierte en factor objetivo de la transformación del modo de producción. Esta situación original del proletariado, cuya forma objetiva de existencia es la de ser el sujeto en potencia del proceso histórico, resuelve el problema teórico de la concordancia entre ser y pensamiento, sujeto-objeto, reflejada ideológicamente por Kant en forma de distinción radical de esencia entre cosa en sí y fenómeno. Pero la solución de este problema teórico es de primer intento práctica. El proletariado niega que exista una diferencia de esencia entre pensamiento y ser, concibe su identidad como momentos de un solo y mismo proceso histórico, porque realiza la experiencia de que, mediante la toma de conciencia de su propia situación, al mismo tiempo la cambia. Es decir que para resolver un problema teórico es preciso que la teoría se transforme en «praxis». Es Gramsci quien desarrolla esta tesis de la manera más consecuente cuando, queriendo elaborar una filosofía de la praxis, identifica filosofía e historia: «La filosofía de una época histórica no es nada más que la historia de esa misma época... historia y filosofía son en este sentido inseparables, forman un bloque.¹⁷ Esta asimilación trae a su vez aparejada otra, la existente entre filosofía y política. Alabando a Croce el haber establecido la primera identificación, Gramsci le reprocha el rechazar la segunda: «La proposición de Croce que afirma la identidad de la filosofía y de la historia es la más rica en consecuencias críticas. La misma es inútil si no llega a la identidad de la historia y de la política (habrá que entender por política la que se realiza y no sólo los diferentes intentos de realización que se repiten y algunos de los cuales fracasan considerados en sí) e igualmente la identidad de la política y la filosofía».¹⁸

¹⁶ *Historia y conciencia de clase*, p. 245.

¹⁷ Gramsci: *Fragmentos escogidos*, Ediciones Sociales, p. 43.

¹⁸ Gramsci: *Ibidem*, p. 43, nota 1.

Este estatuto teórico concebido como la expresión inmediata de la situación del proletariado, que asegura a éste el papel de sujeto en la historia, no deja de tener consecuencias importantes en el dominio político. Si el proletariado deviene sujeto desde el momento que llega a la plena conciencia de sí, mediante la aprehensión, prenda de una transformación, de las relaciones sociales determinadas que lo insertan en su posición de inhumanidad, entonces la acción política revolucionaria será tanto el resultado como la expresión de su autoeducación.

Para Lukacs, esta unión inmediata entre teoría y práctica encarna en la «conciencia de clase». Esta, en efecto, no es nada más que el descubrimiento del proceso histórico, reflejo consciente, es decir activo, de las relaciones de producción que el proletariado tiende a derribar. Esta inmediatez de la conciencia con respecto a la historia es tan verdadera para Lukacs, que lo que él reprocha a los oportunistas de la Segunda Internacional es el no haber querido organizar la conciencia espontánea del proletariado. En sus *Observaciones metodológicas sobre la cuestión de la organización*, elabora una teoría del partido revolucionario enteramente sujeta a la noción de «conciencia de clase». Teniendo el proletariado espontáneamente conciencia de su lugar en la producción y revelando así el sentido oculto de la totalidad que compone la formación social capitalista, el partido revolucionario tendrá por función organizar en una «voluntad única» la suma de las voluntades particulares. Esta fusión de las diversas voluntades en un solo colectivo, además de resolver armoniosamente el problema libertad-disciplina —realizando los militantes revolucionarios su libertad al aplicarse a la ejecución de la línea política adoptada por toda la organización—, hace sufrir a la historia un salto cualitativo al constituir al Partido como intérprete consciente, «figura autónoma de la clase proletaria». Partiendo de un *espontaneísmo de la conciencia*, Lukacs va a parar a un *voluntarismo del Partido*. El Partido, como voluntad única que trasciende las voluntades particulares, es el único capaz de transformar el proceso histórico, inclusive cuando deba entrar en contradicción con las conciencias individuales de los proletarios, ya que es el guardián de la aspiración fundamental del proletariado a negarse como salariado. El Partido, «nacido de un acto libre del propio proletariado», puede actuar en su lugar «para hacer avanzar y acelerar el proceso de evolución de la conciencia de clase» en tanto que *por esencia* es la mediación entre el proletario (determinado por la historia) y el proletariado (agente con-

ciente del proceso histórico). Esta posibilidad que tiene el Partido, gracias a su esencia, de remplazar a la clase en su totalidad, si se deriva lógicamente de la «conciencia de clase», conduce a lo que se ha podido llamar ultrabolchevismo y justifica de antemano la teoría estaliniana del Estado, que concibe el Estado como un instrumento manejado a voluntad por la clase dominante, encarnada por los representantes que ella se ha dado.

Es esta misma transparencia de la conciencia del proletariado en el proceso histórico, la que se encuentra en Rosa Luxemburgo, con la única diferencia de que para ella el estadio de la organización ni siquiera es necesario, ya que la conciencia proletaria es inmediatamente socialdemócrata. Criticando a Lenin a propósito de sus concepciones organizativas, que acentuaban el «centralismo democrático», Rosa resume su tesis con esta fórmula sorprendente: «En verdad, la socialdemocracia no está ligada a la organización de la clase obrera; ella es el movimiento propio de la clase obrera».¹⁹ Es por eso que la organización del proletariado nace de la autoafirmación de éste en la lucha. Extrayendo las lecciones de la revolución de 1905 en Rusia, Rosa Luxemburgo cree poder afirmar que el fermento revolucionario, al mismo tiempo que la palanca que imprimió su carácter a la situación, fue la extensión de las «huelgas en masa» mediante las cuales el proletariado desplegaba su autoconciencia antes de constituir las organizaciones sindicales en las que podía canalizarse este ímpetu. Es por eso que la táctica de la lucha de la socialdemocracia no hay que «inventarla»; es el «resultado de una serie ininterrumpida de grandes actos creadores de la lucha de clases, a menudo espontánea, que busca su camino». Este espontaneísmo radical se halla acompañado en Rosa por una concepción mesiánica del proletariado. Presentando el programa del movimiento Espartaco, no deja a la humanidad más alternativa que «la caída en la barbarie o la salvación por el socialismo». Queriendo justificar esta urgencia de elección, agrega enseguida, a guisa de demostración: «El socialismo ha devenido una necesidad; no sólo porque el proletariado no puede ya vivir en las condiciones materiales que le preparan las clases capitalistas, sino también porque, si el proletariado no cumple su *deber* de clase realizando el socialismo, nos espera a todos el abismo». Aquí se indica *in concreto* la relación necesaria que se establece entre voluntarismo y fatalismo. Puesto que el

¹⁹ Rosa Luxemburgo: *Cuestiones de organización de la socialdemocracia rusa*, Iskra de 1904 (hay que tomar socialdemocracia en el sentido revolucionario, como el partido socialdemócrata de Lenin).

proletariado abraza inmediatamente las leyes del proceso histórico, está en condiciones de incidir *inmediatamente* sobre él, mediante su lucha, pero de rechazo está *fatalmente* sometido a las férreas leyes de este mismo proceso y no puede nunca desprenderse de ellas. En su patético testamento político, que escribe en el fondo de una prisión, después del aplastamiento por los socialistas Noske y Ebert de la revolución espartaquista, poco tiempo antes de ser asesinada, Rosa Luxemburgo, extrayendo las lecciones del fracaso, explica que toda revolución obedece a leyes implacables, exteriores a los actores del drama, y enuncia así el carácter de esas leyes: «Cada episodio particular de la lucha pone de manifiesto con la *fatalidad de una ley natural* el problema fundamental de la revolución: la mejor muestra es un golpe de audacia». Así, para Rosa, el espontaneísmo visionario está acompañado de un fatalismo catastrófico. El fatalismo lo volvemos a encontrar en Lukacs y en Korsch, aunque no esté teñido, como en Rosa Luxemburgo, de escatologismo. En Lukacs, la conciencia de clase conduce fatalmente, por su esencia, a encarnarse en el partido que debe fatalmente remplazar a la clase. En Korsch, la «concepción comprensiva de la historia» le impide, en el momento mismo en que condena *políticamente* el oportunismo de la Segunda Internacional, justificar *teóricamente* esa condena, ya que, siendo siempre la teoría la expresión inmediata del proceso histórico a un período no revolucionario como el que existía en tiempos de la Segunda Internacional no podía corresponder, fatalmente, más que una teoría reformista. Así, este tipo invariante de relación entre teoría y práctica que se encuentra en Korsch, en Lukacs, en Luxemburgo, tiene por consecuencia otro invariante político: voluntarismo fatalismo.

Ahora bien, el «humanismo socialista» contra el que se batían los «izquierdistas», haciendo notar que éste oblitera la perspectiva de clase, y que podría enunciarse como lo hace Adam Schaff: «Nada sin los hombres; al contrario, todo por medio de los hombres»,²⁰ reencuentra esta pareja de invariantes. En el artículo mencionado, Schaff, a quien puede considerarse uno de los teóricos más eminentes del «humanismo socialista», reivindica para el marxismo el derecho y la posibilidad de conocer al individuo. Polemizando a la vez contra el existencialismo y el neopositivismo, que han permeado el marxismo en Polonia, reprocha al uno el colocar al individuo como pura libertad irreductible a las leyes de la historia, y al otro el

²⁰ Adam Schaff: «La filosofía del hombre», en *La Pensée*, enero-febrero de 1962.

generalizar al máximo los hechos objetivos sin que le importen jamás los creadores de esos hechos, a saber, los hombres. Queriendo demostrar que el materialismo histórico, que capta las leyes generales de las formaciones sociales y de su sucesión, no entraña para los marxistas una negación de la existencia de una elección libre, para cada actor social, en la conducta de su vida, hace observar que son los hombres quienes crean la historia:

«Nada sucede al margen de los hombres ni independientemente de ellos; tampoco hay nada de místico en lo que se produce». Así, el hombre es transparente a su historia; es más, la conforma. Conocer al individuo, por ende, es conocer la manera en que cada individuo conforma esa historia.

El materialismo histórico, que se ofrece como conocimiento científico de las leyes generales de la evolución histórica, no es nada más que la expresión reflejada de la posibilidad que tiene el hombre de crear sus propias determinaciones. Para Schaff, es éste el sentido de la famosa frase de Marx: «el educador debe ser también educado». El hombre es, entonces, doblemente histórico, en tanto que es el producto del medio natural y social, pero que, en cambio, reacciona sobre la realidad y, transformándola, crea las condiciones nuevas de su propia existencia. Habiendo así hecho del hombre el demiurgo de su propia historia sobre la base de las condiciones que preexisten a él y que él puede transformar, Schaff y, de manera general, todos los teóricos del humanismo socialista llegan a cuatro series de conclusiones:

1o. la inmediatez así reconocida entre la historia y el agente histórico, el margen que se deja siempre al hombre para doblegar sus propias condiciones de existencia, reconociéndose como ser social e histórico, no hace sino recoger, ampliándola, la concepción lukacsiana de la conciencia de clase. Lo que Lukacs reconocía únicamente al proletariado, a saber, el constituirse en sujeto histórico, Schaff lo extiende a la humanidad entera. Entre el «izquierdista» Lukacs y el «humanista» Schaff no hay diferencia más que en la extensión posible de la coincidencia inmediata entre el hombre y su historia.

2o. Siendo así elevada la historia a la dignidad ontológica en tanto que ser del hombre, Schaff propone el par antitético y solidario voluntarismo-fatalismo.

—Voluntarismo, en tanto que el hombre puede manejar con eficacia propia su voluntad de transformación y así crear un nuevo determinismo histórico, siendo la acción política y la ideología en general consideradas instrumentos manejables por voluntades, puesto que han reconocido su

propio engendramiento a partir de determinaciones que le son exteriores.

—Fatalismo: el hombre en tanto que ser social se halla confrontado con un modo de producción que lo constituye en puro reflejo de una exterioridad que lo supera.

3o. Esta concepción dualista implica a su vez una doble orientación política:

—espontaneísta: pudiendo estar el hombre directamente en contacto con su historia, es preciso batir en ruina todas las concepciones que puedan oscurecer esta coincidencia posible y deseable. La lucha ideológica deviene así un factor esencial de la acción política y puede inclusive convertirse en un factor objetivo de la maduración de las contradicciones por la «fuerza del ejemplo»;

—oportunistas: una política realista no debe ignorar las «condiciones objetivas», a falta de las cuales deviene «aventurerista».

4o. El marxismo debe ser caracterizado como una Weltanschauung, que expresa toda la totalidad. Haciendo esto, la misma debe insistir en los aspectos contradictorios de la realidad humana: la autoafirmación de sí, del individuo que puede hacer su historia y el peso del mundo contra el cual el hombre se bate. «Su libertad no consiste en una negación de la necesidad, sino en una comprensión y una utilización de esa necesidad. Estamos aquí siempre en presencia de un factor no sólo subjetivo, sino asimismo objetivo. «Habiendo así remplazado la «unidad dialéctica» por el nuevo principio epistemológico del «por una parte, por otra parte», Schaff se ve en la necesidad, para dar al marxismo una nueva unidad, de reclamar «una nueva filosofía marxista del hombre que no se reduzca a las ciencias del «hombre». Schaff ve las primicias materialistas de esta nueva «antropología» en la «teoría marxista de la alienación».

Así, «izquierdismo» y «humanismo socialista», aunque opuestos en el plano político, partiendo de las mismas presuposiciones teóricas llegan a las mismas consecuencias políticas antitéticas, acentuando el uno la gesta del proletariado, único heraldo del hombre, colocando el otro al proletariado bajo la rúbrica más universal del hombre como ser social, pero aceptando ambos la transparencia del hombre con respecto a su historia e infiriendo una relación de inmediatez entre teoría y práctica. Lo que, en el izquierdismo aparecía como la enfermedad infantil del comunismo, el patético enfrentamiento de la clase de los subhombres, que forjaban su humanidad y regeneraban con ella a la sociedad entera, con un mundo hostil, cruel

y cosificado, el fabuloso prometeísmo que vive hasta la pasión su tragedia de sujeto, se degrada en el humanismo socialista, a una sombría decepción con respecto a las condiciones objetivas». Lo que era impaciencia revolucionaria llevada hasta la exasperación de afirmar la autoconciencia de la clase de los parias y la fe en su misión se muda en un oportunismo de la búsqueda de oportunidades. La tragedia del sujeto se vuelve una comedia del objeto. A la búsqueda mística de un Ernst Bloch interrogando a los iluministas y a la Guerra campesina, exaltada y organizada por Thomas Münzer, el sacerdote loco de amor por los miserables; al terrorismo exaltado de un Bordiga, representante del ultraizquierdismo italiano, quien, en el IV Congreso de la Internacional Comunista, lanza un reto: «A la minoría terrorista de la burguesía oponemos la minoría terrorista del proletariado»; a eso responde como una insulsa tonadilla el deber, para los «humanistas socialistas», de desenajenar a todos los hombres. A la soledad desesperada de una clase que se apoya en lo más profundo de su desdicha para lanzar este grito, que aún salmodian los marineros del *Potiomkin* en el fondo de nuestras memorias: «Hermanos, hermanos», al abrazo final pleno de locos deseos de destrucción y de fraternidad, al romanticismo revolucionario que despliega soberanamente la ilusión lírica, se opone miserablemente el indigesto concepto de «Estado de todo el pueblo». El parto de un mundo detestado, que era preciso transformar con toda su fuerza y con toda su creencia, da a luz un laboratorio gigante en que todos los hombres comulgan en el mismo gusto por los balances y los records de producción. Ahora bien, esta inmediatez entre el hombre y su historia reposa sobre una concepción hegeliana de la historia. Se sabe, en efecto, que para Hegel el concepto de historia está fundado en una concepción del tiempo como «der daseinde Begriff», es decir, como el desarrollo del concepto en su existencia inmediata y empírica. Si para Hegel el tiempo es el concepto mismo, el tiempo histórico no hace en cambio más que reflejar la esencia de la totalidad social cuya existencia es.²¹ Así, si para Hegel hay una homogeneidad entre concepto e historia, es porque el primero encarna en la segunda y ésta es la manifestación de aquél. El concepto se encuentra y se manifiesta siempre en sus alienaciones históricas; la historia es el largo proceso del concepto que se pierde y se reencuentra en sus objetivaciones,

²¹ Louis Althusser: «Esbozo del concepto de historia», *La Pensée*, junio de 1965.

porque la escisión originaria del espíritu y del tiempo es promesa de una reconciliación final, en la medida en que desde el inicio esta escisión es un truco que pone en escena a dos protagonistas, uno de los cuales (la historia) es siempre la ficción del otro (el concepto). *La Fenomenología del espíritu* es la magnífica gesta del engaño que recorre las diversas etapas de la verdad, como explotación de la superchería inicial (el espíritu de la historia) que necesita, para desarrollarse, crear su propio ser contradictorio (la historia del espíritu). Este proceso de la historia, que no es sino el espíritu en su proceso, exige de Hegel el forjar un concepto de historia que pueda, por su irrealidad misma colmar y llevar a buen término las relaciones invertidas entre concepto e historia. Así, para Hegel, como lo observa Althusser en el artículo mencionado, el tiempo se caracteriza de dos maneras:

—por «su continuidad homogénea» como expresión del autodesarrollo del concepto,

—por su «contemporaneidad». Dicho de otro modo, «la relación de la totalidad social con su existencia histórica es la relación con una existencia *inmediata*, es decir, que esta relación es ella misma *inmediata*. En otros términos, la estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente, y son, pues, contemporáneos los unos de los otros en el mismo presente».²² En cada momento la «verdad» del concepto manifiesta el todo de la realidad que tiene por función transcribir, y la realidad del todo expresa la verdad del concepto.

Es esta misma lógica circular de tipo hegeliana la que encontramos en los «izquierdistas» o en los defensores del «humanismo socialista». La subversión materialista de Hegel no se opera en ellos sino por un desplazamiento de términos. El concepto es el tiempo, decía Hegel; ellos responden como un eco materialista: la teoría es la «expresión», la «manifestación» de la práctica. Hegel recorría el ciclo de alienación-reconocimiento del espíritu bajo el modo de la memoria de sí; nuestros materialistas dialécticos subvierten la jerarquía y consideran la práctica, es decir, la historia, como ya dada siempre, a la vez terreno del conocimiento, motivo para su alcance y método para descubrirla, sirviendo la dialéctica para desdoblarse una misma realidad originariamente sintética, puesto que no hace más que expresar

²² Louis Althusser: «Esbozo del concepto de historia», *La Pensée*, junio de 1965.

noseológicamente el carácter del terreno que el conocimiento toma por objeto. Esta Fenomenología de la historia, y no ya del espíritu, se encuentra en el fondo de toda la empresa «izquierdista» y «humanista».

En Korsch, la «totalidad concreta del proceso histórico», que se manifiesta en la escisión de sus aspectos «teoría y movimiento proletario real», se arraiga directamente en la identificación hegeliana entre conciencia y realidad, identificación que no se realiza ni se capta más que en el proceso de autodesarrollo histórico, puesto que se ha dado previamente conciencia y realidad como proceso histórico. La historia como categoría y como aquello a lo que se aplica la categoría es el todo y su expresión. Esta historia charlatana hasta el punto de que acaba por callarse, no sabiendo ya de quién hablar y a quién, la encontramos de nuevo como el *deus ex machina* en Lukacs. Para éste, la conciencia de clase, al mismo tiempo que el *desentrañamiento* espontáneo de la «unidad concreta del todo», dibuja la figura real, puesto que «el ser inmediato encuentra su verdad en la comprensión histórica de su aparición». Aquí, los propios términos son significativos y basta con cambiar el «ser inmediato» por el «ser mediato» para hallar el proceso del primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, que recorre el camino de «aquí» y del «ahora» para acceder a la percepción. La historia es en Lukacs al «ser inmediato» lo que en Hegel es al «ser mediato» su verdad.

Para Rosa, la mediación de la «manifestación» o de la «expresión teórica» del proceso histórico es inútil, puesto que el proletariado como sujeto absoluto posee la verdad de la historia, en tanto que construye la historia de la verdad.

En cuanto a los humanistas socialistas y a Schaff, la realización de sí pasa por la creación de sí, a partir de una exterioridad que se puede transformar. Los hombres hacen la historia basándose en condiciones externas anteriores. El «humanismo socialista» exige, pues, un redoblamiento del concepto ideológico de la historia.

1o. Hay ante todo la posibilidad, para el ser histórico de conocer inmediatamente las condiciones exteriores que lo constituyen como ser histórico.

2o. Este conocimiento interiorizado de la historia como exterocondicionamiento permite a su vez al ser histórico transformar el curso objetivo del proceso histórico, es decir, realizar su ser como objetivación y *leerse* en su producto. Hay aquí una continuidad y una homogeneidad redobladas del tiempo en sí mismo, mientras que la historia como producto se manifiesta

como posibilidad para el hombre de producir otro producto, que vive a su vez como objetivación y eternamente, según la célebre fábula del educador educado. Esta dialéctica, que funciona como sistema de vasos comunicantes, se hace posible en tanto que una formación social constituye un todo y que ese todo es la expresión de la actividad dialéctica de los hombres.

Estos invariantes hegelianos, que fundamentan igualmente al «izquierdismo» y al «humanismo socialista», ya habían sido señalados por Bujarin en el IV Congreso de la Internacional Comunista, cuando denunciaba un neohegelianismo en la raíz del izquierdismo del Partido comunista italiano y concurrentemente del oportunismo del Partido alemán.

Es que, en efecto, Marx repudia radicalmente esta ideología de la historia. Para el Marx que ha superado el período feuerbachiano la historia no es ese eterno proceso de objetivación, alienación, desalienación, ya que no existe nada, idea u hombre, que pueda perderse y volver a encontrarse en las cosas. La historia no es el suelo y el horizonte de un proceso, no es más que la máscara ideológica que cubre aquello de donde procede, y aquello mediante lo cual y conforme a lo cual se desarrolla. No se la puede concebir como el origen y el punto de llegada, puesto que ella es la consecuencia de la formación social que vive, tal como dice Althusser, como una «estructura dominante». Los hombres hacen la historia, pero no saben que la hacen; es decir, que la historia no es la totalidad, sino que es el fruto de una totalidad social, concebida como estructura de estructura.

Toda formación social vive como un sistema, es decir, que es regida por leyes específicas ignoradas por los actores que viven en ese sistema. La ignorancia de esas leyes por los propios actores, ignorancia que es vivida por ellos como conocimiento, es una de las leyes de ese sistema que se estructura como tal por la ideología que segrega. La «historia» no es, por ende, más que la estructura de las «formas de conciencia» mediante las cuales los actores, los agentes históricos, reflejan ideológicamente ese sistema, viven de él viviendo dentro. De la misma manera que el analizado no puede hacer su propio análisis, en tanto que está sometido a las leyes del discurso analítico, cuyas llaves las tiene únicamente el psicoanalista, lo mismo vive la historia el agente de una formación social y «hace» la historia, como el período de su ignorancia de principios tiene su sistema que lo constituye en tal. Esta estructura invariante de las relaciones necesarias e independientes de ellos que los hombres sostienen en su formación social, la describe Marx así en la *Contribución a la crítica de la economía política*: «En la

producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientemente de su voluntad, *relaciones de producción* que corresponden a un grado de desarrollo determinado de sus fuerzas productivas materiales». Dicho de otro modo, una formación social existe y se desarrolla como una estructura dominante en última instancia económica (fuerzas productivas-relaciones de producción), y las relaciones de los hombres entre sí son determinadas por el desconocimiento de esta estructura, relaciones a su vez regidas por leyes objetivas que redoblan y expresan, en sus niveles específicos (político, teórico, ideológico) esta estructura invariante dominante. Lo que quiere decir que para Marx, en *El Capital*, el conocimiento de las leyes de estructura de la formación capitalista no es función del tiempo histórico en el que se muestran; muy por el contrario, la historia no se separa de la construcción de su objeto, que no es dado nunca en la evidencia ideológica del tiempo, sino que se capta a partir de la naturaleza diferencial del todo de la formación social. Este nuevo concepto de historia echa por tierra el supuesto sociologismo de Marx, cuya teoría no sería válida más que para la época del capitalismo concurrencial en Inglaterra y resultaría caduco con las transformaciones del capitalismo, y sitúa esta objeción en el orden de los accesorios descañados de la apologetica burguesa. Tiene además el mérito positivo de incorporar la teoría marxista del desarrollo desigual, que reemplaza la visión lineal de un tiempo continuo por la existencia de temporalidades propias (económica, política, teórica), medidas por cada uno de los niveles específicos que comporta el todo de la formación social.

Mas si para Marx la historia no es un dato y hay que construir su objeto, se sigue que la «práctica» tampoco es algo dado ya, por lo que hay que constituir su dominio mediante el conocimiento del todo de la formación social. Es por eso que, en oposición a los izquierdistas y a los defensores del humanismo socialista, que desarrollan una teoría del sujeto, Marx constituye una *teoría de las prácticas*. Mientras que para estos últimos el proletariado o el hombre toma espontáneamente conciencia de su ser histórico, lo que trae como consecuencia el identificar historia y práctica y el concebir la teoría como la expresión generalización de esta práctica, para Marx los hombres no viven directamente su «práctica», no conocen de ella más que el aspecto ideológico de las formas de conciencia. Es por ello que la «práctica», muy lejos de ser el suelo de donde surgiría la teoría, necesita, para constituirse en tal, una teoría que permita mediante el proceso de abstrac-

ción, es decir, de lo concreto de pensamiento, alcanzar lo concreto verdadero. Se ve aquí el origen del tipo marxista de relación teoría-práctica y su verdadera especificidad.

1o. Marx nos muestra teóricamente la necesidad de distinguir entre proceso real y proceso pensado, siendo lo concreto siempre un «abstracto determinado».

2o. La teoría no es la expresión, la revelación de la práctica; es, por el contrario, el modo de constitución de la práctica.

3o. Esta necesidad de la teoría (no como necesidad especulativa, sino como problema real para pensar la práctica) no es distinta en Marx de su actividad «revolucionaria». No es, como lo piensan los «izquierdistas» o los «humanistas», que Marx quiera proporcionarse las mejores armas para llevar a cabo su combate: «arma de la crítica, crítica de las armas, sino porque la ideología dominante se niega siempre a constituir el objeto de la práctica y toma por acordado lo dado como real, siendo esta forma ideológica del proceso pensado necesaria (si bien a menudo inconciente a los ojos mismos de los ideólogos) para la existencia del proceso real.

4o. Tomar como fundamento de la teoría y de la práctica política al proletariado (conciencia de clase) o al hombre (el hombre desenajenado) es no ver que éstos no se hallan en el principio, sino que son consecuencias de las «prácticas» (económica, política, ideológica) y, negando así la especificidad del proceso pensado, volver a caer en una concepción especulativa de la práctica, que desnaturaliza la función del partido de vanguardia.

Precisamente es el gran mérito de Lenin el haber comprendido que la constitución del partido revolucionario de nuevo tipo requiere una teoría de la práctica política, teoría que debe ser aportada desde el exterior al proletariado, que espontáneamente se atiene a la conciencia tradeunionista. La teoría política de Lenin no es la expresión del «curso histórico» y del autodesarrollo del proletariado. Cuando propone sus tesis organizativas, su centralismo democrático, no expresa el curso real, ya que ese curso era justamente en Rusia la dispersión de los círculos revolucionarios, la acción política reducida a la propaganda, la «libertad de pensar», etc.. Es porque ha estudiado *teóricamente* los nuevos tipos de estructura del imperialismo, estadio supremo del capitalismo, que puede superar el estadio propiamente ruso, revelar las contradicciones estructurales del capitalismo más allá de los errores momentáneos, elaborar su teoría del «eslabón más débil», siendo concebido el partido revolucionario como instrumento capaz de hacerlo

saltar, lo que implica un centralismo riguroso y una disciplina constante. El Partido no es la expresión del proletariado, ni su delegación, sino el colectivo teórico-práctico que, mediante sus explicaciones, esclarece a las masas acerca de su propia práctica y les brinda los medios para transformarla. No hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria, dice Lenin. Hay que tomarlo al pie de la letra y comprender que para él la práctica revolucionaria constituye su objeto, es decir, el terreno a partir del cual podrán elaborarse una estrategia y una táctica, validada o no por la práctica constituida, la práctica revolucionaria. En una palabra, para Lenin, lo mismo que para Marx, el par teoría-práctica no se reduce a una relación de expresión-manifestación, lo que les permite a ambos construir el objeto de la teoría y de ese modo constituir una práctica revolucionaria.

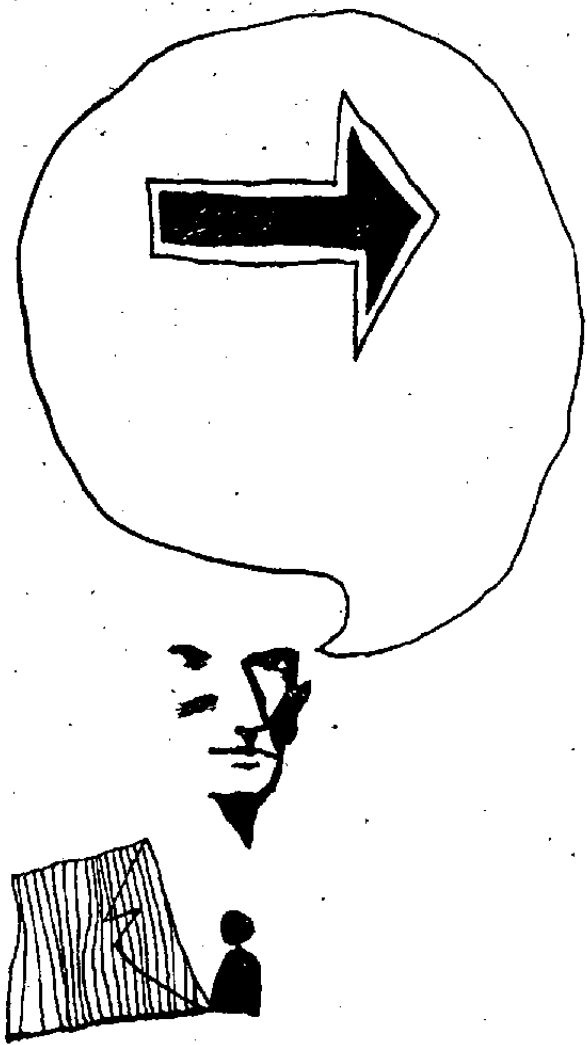
En conclusión, si se puede considerar las tesis del humanismo socialista y el retorno a cierta forma de izquierdismo como expresión ideológica —es decir, la reflexión acrítica de una situación dada, que se da como conocimiento— de la crisis teórica que desgarró el movimiento obrero desde el XX Congreso del PCUS, no se podría hacerlas compatibles con el rigor científico del marxismo-leninismo. En efecto, frente a la inmediatez del sujeto (hombre o proletariado) reflejada espontáneamente en una práctica, Marx opera una *descentración* del sujeto. Queriendo encontrar el individuo *real*, es decir, sus *prácticas esenciales*, no empíricas, niega la esencia humana, aun la histórica (antropológica) y capta una *estructura*: las leyes de funcionamiento de una formación social que determinan las acciones humanas.

Reemplaza un realismo de lo vivido, subsumido bajo un idealismo del fundamento, por un alumbramiento de la estructura, inconciente: los hombres hacen la historia y no saben que la hacen. Una combinatoria de los elementos de una formación social, tal como es y no tal como se ofrece, se acuña en torno a las categorías fundamentales de fuerzas productivas — relaciones de producción, ciencia, ideología. Dicho de otro modo, la negación del epicentro del sujeto, que se modulaba antes bajo los diversos títulos de sustancia pensante, sujeto trascendental, colocada dialécticamente bajo las categorías de «conciencia de clase» u «hombre desenajenado» conquista un nuevo dominio para la práctica y para la teoría: el de las relaciones de producción y de sus expresiones ideológicas en las relaciones sociales. El marxismo es un antihumanismo teórico y un antiespontaneísmo histórico al romper la fascinación del fundamento y no querer tomar en cuenta más que lo que se está realmente operando. El hombre o el proletariado

no están *ya en el principio*, pues son ellos mismos la consecuencia de principios. Estamos muy lejos del humanismo o del voluntarismo izquierdista, tan lejos como el propio Marx, que, estigmatizando las miserias de la filosofía, descubre la *ciencia* de la liberación, es decir, el conocimiento real de las estructuras objetivas de esclavizamiento y los medios para su quebrantamiento. Esta lectura de Marx, por lo que él dice y no por lo que se le ha hecho decir, es la única capaz de justificar la necesidad y de aclarar la función del partido revolucionario como partido de vanguardia. El oportunismo de derecha o el voluntarismo de izquierda son expresión, tanto como causa de una ignorancia del marxismo como ciencia y no como Weltanschauung, y no es, sin duda, una casualidad que el fundador del partido bolchevique y artesano de la primera revolución socialista, haya podido decir:

«El marxismo es todopoderoso a condición de ser verdadero».

«Les Temps Modernes», No. 239, abril de 1966.



SARTRE Y MARX

ANDRE GORZ

Uno de los principales problemas para cualquier movimiento socialista, es el de sus relaciones con la sociedad en que tiene que subsistir y a la que, aun así, tiene que oponerse de manera absoluta. Es imposible lograr el aislamiento del capitalismo desde dentro del capitalismo, pero muchos partidos socialistas han tratado de hacer precisamente esto —notablemente el maximalista PSI en Italia y el SPD¹ en Alemania en el periodo que condujo a la Revolución de Octubre. La intervención política normal en la sociedad, comprende la oposición pura y simple a ella, en tanto que la revolución activa amenaza la organización en que está basado el aislamiento; el único curso medio es el de la inacción. Esto puede decirse tanto de la teoría política como de la práctica política. Existe una poderosa inclinación a desarrollar la crítica de la sociedad, basada en una posición teórica establecida de antiguo, con incursiones destructivas ocasionales contra los ideólogos de la sociedad y sus tentativas por forcejear con la situación contraria. De ahí las denuncias abundantes y reiteradas que los marxistas hacen del idealismo que anima todo nuevo pensamiento burgués. El resultado es el mismo, tanto en la práctica como en la teoría; la posición de aislamiento no puede combatir las ventajas materiales inmediatas de la participación oportunista en la sociedad (reformismo), o de la aceptación sin crítica de las ideas imperantes de la sociedad (revisionismo). Al mismo tiempo, no puede combatir las ventajas espirituales inmediatas del romanticismo revolucionario y el

¹ Partido Socialdemócrata Alemán (N. de R.)

utopismo. Marx halló una solución al dilema teórico en el concepto de la crítica: toda conciencia y teoría falsas tienen su momento de verdad, que puede ser superado para crear una teoría más rica —de ese modo, la respuesta de Marx a Hegel o a Ricardo no conllevaba una mera repulsa, sino la desmistificación. La deducción en este caso, para el marxismo contemporáneo, es la de que no podemos utilizar a Marx para destruir simplemente la ideología burguesa —el marxismo tiene que ser recreado continuamente y hacerse actual para cada generación, por la reintegración de los elementos desmistificados de la teoría burguesa contemporánea. El marxismo moderno es marxista mientras sea un desarrollo del trabajo de Marx, no una exégesis de él.

Similarmente, la práctica del aislamiento, esencialmente la aceptación de una política adecuada solamente para una coyuntura, como eternamente válida, no deja margen para el desarrollo continuo de la sociedad capitalista, en cuanto a su capacidad para conservar algunas de sus contradicciones, pero su incapacidad para impedir la transposición de estas contradicciones a otra arena. Una teoría fija, que ponga énfasis fijo en categorías fijas, pronto se encuentra situada en un estado abstracto en relación con el desarrollo de la sociedad, y la negativa a volver a crear categorías conduce al mal uso de ellas en los intereses de la teoría más bien que en los de la revolución. Conceptos tales como el de clase, indudablemente aplicable en una situación revolucionaria, tienen, no que ser modificados, sino descubiertos otra vez en un período de reacción. Si no ocurre esto, la creencia en el carácter de clase de las sociedades en que el conflicto de clases no es de inmediato interpretable como tal para los actores en el conflicto, se convierte en el concepto fe. El desarrollo de nuevas concepciones teóricas, tales como la teoría marxista del imperialismo, son también ejemplos de la respuesta correcta a los centros de contradicción que se están transformando en el mundo capitalista. La nueva totalidad teórica emana tanto de la necesidad de volver a establecer categorías que se han hecho abstractas, como de la de crear nuevas categorías para abordar situaciones completamente nuevas.

Otra forma de petrificación en la teoría marxista es causada típicamente por los conflictos dentro del propio movimiento socialista. Las categorías y las descripciones desarrolladas inicialmente como clarificaciones en un debate sobre política, pueden asociarse con las facciones opuestas como consignas, o hasta como etiquetas. El resultado es que se hace imposible moverse teóricamente dentro del contexto del debate de ellas, sin comprometerse uno con una u otra de las facciones, aun cuando, en alguna fecha posterior, las diferencias originales y reales que dividan a las facciones se hagan anticuadas en los términos reales de la nueva coyuntura. El debate entre la izquierda y la derecha en el PCUS (B) en los años veinte, tiene una trayectoria de esta clase —la teoría de la revolución permanente ya no es teoría, es una declaración de trotskismo, etcétera—. La única solución consiste en salir de la vieja arena teórica, con la consideración de los nuevos problemas y el empleo de nuevos conceptos —las diferencias verdaderas ocultas tras la teoría petrificada pueden entonces ser abordadas con una nueva estructuración, acorde con la coyuntura contemporánea.

Todos los acontecimientos modernos importantes del marxismo han puesto de manifiesto esta estructura. En primer lugar, la respuesta dialéctica a la cultura burguesa. Lenin utilizó el trabajo de Hobson, en el desarrollo de la teoría del imperialismo;

Lukacs, además de retornar a los orígenes hegelianos del marxismo, sintetizó a éste con la sociología de Simmel y Weber; la teoría de Gramsci era una crítica de Croce y Gentile. En segundo lugar, está la relación con los acontecimientos sociales. La concepción de Lenin de la alianza del proletariado y el campesinado constituyó una adaptación a la situación rusa en los primeros años de este siglo; la teoría de Lukacs surgió de la ola revolucionaria que barrió a Europa en 1917-20, la idea de Gramsci del partido hegemónico fue una respuesta al fracaso de esta oleada en Italia y al éxito del fascismo. Finalmente, tenemos la trascendencia de la facción.

La teoría de Lenin acerca de la organización se desarrolló fuera de los debates de la Segunda Internacional, ya que el SPD, el líder teórico de esa Internacional, jamás discutió la organización; Lukacs y Gramsci, similarmente, eludieron los términos de estos debates; Lukacs, redefiniendo el marxismo ortodoxo; Gramsci, yendo más allá de los conceptos de la revolución y la reforma del PSI, en sus ulteriores escritos teóricos. El trabajo más reciente de J. P. Sartre patentiza la misma estructura. Sólo entre los marxistas contemporáneos, Sartre ha dedicado un estudio a la confrontación metodológica del marxismo y las ciencias sociales modernas: El problema del método. Al mismo tiempo, la Crítica es la primera meditación importante sobre el destino de las revoluciones socialistas del siglo XX. Forma ella parte del debate marxista poststalinista, en una situación en que los viejos «tabúes» y anatemas del movimiento de la clase obrera en Europa están al fin desapareciendo lentamente.

El artículo de André Gorz demuestra este proceso en la Crítica de la razón dialéctica de Sartre; esta obra marca la apertura de otro período de desarrollo de la teoría marxista, después de la larga esclerosis del stalinismo. Enumeraré simplemente algunas de sus más importantes conclusiones, para destacar la importancia política e histórica que para el movimiento socialista tiene el trabajo de Sartre.

En su obra anterior, Sartre hurgó en los escritos de Husserl, Heidegger y Freud, para presentar, en L'Être et le Néant (El Ser y la Nada), un existencialismo desmistificado que aborda adecuadamente la existencia individual y las relaciones interpersonales, y que fue concebido como punto de partida para desarrollos ulteriores.

En un importante trabajo transicional, Les Communistes et la Paix (Los comunistas y la paz), Sartre se dedicó a un estudio de las concepciones marxistas del partido y la clase. En la Critique de la Raison Dialéctique (Crítica de la razón dialéctica) enfoca el problema de los grupos humanos, utilizando la anterior síntesis del marxismo y el existencialismo, y criticando el trabajo de antropólogos sociales como Lévi-Strauss, y de sociólogos americanos como Kurt Lewin. Este enfoque no es mero eclecticismo; tanto el marxismo como la sociología, son enérgicamente criticados, y la síntesis es a la vez nueva y coherente. Es un ejemplo preciso de la clase de «recreado» del marxismo de que se trató más arriba.

La Crítica, además, al reintroducir el concepto clave de la escasez (rareté), rescata al historicismo marxista de un idealismo inherente por igual al marxismo dogmático y al sociologismo. La competencia por los medios escasos de existencia conduce a la división social del trabajo, y de ahí a la explotación del hombre por el hombre, en formas específicas en todas las sociedades, hasta el presente, de conformidad con sus determinaciones específicas. En un mundo en que coexisten las sociedades socialistas

y capitalistas, y dentro de ambas la diferenciación internacional se incrementa en un contexto de explotación imperialista cada vez mayor, este concepto permite al marxismo captar este carácter específico de todas las situaciones sociales, sin abandonar, no obstante, el empeño por concebir como un todo el desarrollo histórico del mundo humano. El imperialismo, el neocolonialismo, el neocapitalismo, se hacen comprensibles dentro de la estructura de una teoría que también está familiarizada con el conocimiento acumulado por la antropología acerca de las culturas primitivas, y por la historia acerca de las sociedades precapitalistas.

Finalmente, la Crítica, como primer empeño global por explicar el mundo poststalinista, ha prescindido de los parafernales teóricos del debate Stalin-Trotsky, y de ese modo es capaz de comprender ambas posiciones. Esa obra ha desempeñado una parte importante en el resurgimiento de hoy de la teoría marxista; los teóricos aislados, muchos de ellos miembros de los partidos comunistas y socialistas, pueden ahora tomar parte en un debate teórico real. En la propia Francia, Louis Althusser hubo de dedicar recientemente dos importantes libros a un ataque a las posiciones sartreanas y afines.

El primer volumen de la Crítica se publicó en 1960, pero hasta ahora ha provocado poca respuesta de los pensadores políticos del mundo anglosajón. Ha tenido alguna influencia en el trabajo psiquiátrico de R. D. Laing, D. G. Cooper y sus asociados (véase NLR² 15, 21, 25, 26 y 29), aunque la influencia sartreana decisiva en este caso la han constituido los trabajos anteriores; algunos críticos liberales del marxismo han prestado atención a la obra, pero entre los socialistas, bien marxistas o no, se le ha considerado por lo general como inaccesible. Una de las excepciones ha sido New Left Review, como han podido notar rápidamente los críticos. Pero hasta ahora, el impacto de Sartre sobre el trabajo de la Review ha sido implícito más bien que explícito. Los conceptos utilizados en, o los enfoques derivados de la Crítica han sido empleados en estudios concretos. El reciente debate sobre la tesis respecto a la historia inglesa y la estructura social, desarrollado en estas páginas (véase NLR 23, 24, 27, 28, 29, 32, 35 y The Socialist Register 1965) ha revelado, sin embargo, que las diferencias a nivel teórico demandan una exposición teórica; el debate sobre la izquierda en Inglaterra ha demostrado la necesidad de la teoría más claramente que nunca. Por esta razón nos hemos comprometido en una serie de artículos puramente teóricos, por primera vez. En la NLR 35, publicamos a Berger y Pullberg, sobre la reificación (cosificación), y estamos publicando ahora la contribución de André Gorz al debate europeo contemporáneo, en la esperanza de que arroje luz sobre la posición que la NLR ha adoptado en los dos últimos años, además de aportar para los socialistas ingleses, una introducción a la más reciente obra de Sartre. En un futuro próximo nos proponemos publicar un ensayo sobre el debate respecto a la historia inglesa, por Nicolás Poulantzas, que destaca esta dimensión teórica.

Vale la pena aprovechar esta oportunidad para comentar la dificultad más inmediata planteada por esta pieza de trabajo: su lenguaje. Hasta un lector teóricamente sofisticado, recela cuando se le presenta un vocabulario tan integrado por neologis-

mos. No constituye esto, sin embargo, el obscurantismo que pudiera parecer. Tiene que desprenderse del análisis del papel de Sartre en la historia de la teoría marxista ofrecido más arriba, que el remodelado del lenguaje de la teoría es una necesidad continua para un movimiento socialista. El desarrollo del marxismo provoca críticas y posiciones burguesas que tienen que ser afrontadas estableciéndose distinciones entre las diferentes interpretaciones de los viejos conceptos; esto, inevitablemente, exige la aplicación de nuevos conceptos, la invención de neologismos, o sutiles cambios en la significación de las palabras familiares. Los cambios en la situación material demandan también nuevos conceptos. Mas que todo, debe señalarse que la teoría es precisamente dejar imposibilitado al mundo inmediato para criticarla; el uso de los conceptos familiares de la vida cotidiana, o de una teoría bien conocida, simplemente vuelve a crear lo inmediato en un nivel teórico. Desde luego, esta cosificación de lo inmediato es posible también con un vocabulario altamente neologista; mucha sociología americana es testigo de esto. Los neologismos de Sartre, sin embargo, son críticos en sí mismos; rápidamente se percibe su relación con conceptos bien conocidos. Pero esto no erradica la dificultad, que es una dificultad necesaria. No hay forma fácil de escribir, o de leer, una nueva teoría. La dificultad en Inglaterra es mayor que en Francia o en Italia, ya que los tres países tienen tradiciones filosóficas tan diferentes. En esta traducción, hemos insertado como notas al pie, algunas definiciones bastante esquemáticas, cuando los conceptos son oscuros o no están definidos en el texto. Aclaraciones más amplias se pueden encontrar en el artículo de Berger y Pullberg citado anteriormente, y en Series and Nexus in the Family (Series y nexos en la familia), de R. D. Laing, NLR 15, así como en Reason and Violence (Razón y violencia), de R. D. Laing y D. G. Cooper, 1964.

BEN BREWSTER

Un marxista puede enfocar la *Critique de la Raison Dialectique*¹ (Crítica de la razón dialéctica), la más reciente de las obras de Sartre, en varias formas. Sería posible escribir un ensayo históricocrítico sobre la compleja relación dialéctica entre Sartre y el marxismo, como movimiento. Igualmente, sería posible escribir un ensayo sobre la historia de la filosofía, que debatiese el sitio de Sartre en el pensamiento contemporáneo, mostrando la lógica interna que indujo a un filósofo cuyo punto de partida fue el «cogito» de Husserl, a avanzar más allá de éste, hacia el materialismo dialéctico, y estudiando la validez de este hecho y su compatibilidad con el propio método de Marx.² Finalmente, y mejor que todo, sería posible hacer

¹ El autor cita de la edición original Gallimard, París, 1960. (N. de R.)

² Pese a su carácter embrionario y alcance limitado, *La 'Critique de la Raison Dialectique' et le Droit* (Archives de Philosophie du droit, tome X, Sirey, París, 1965) es una interesante tentativa de esta clase.

² New Left Review (N. de R.)

ambas cosas a la vez —utilizando el método progresivoregresivo que el propio Sartre recomienda.³ En este caso, podría uno partir de la obra de Sartre, como la empresa singular de un individuo, y después seguir para situarla en el contexto histórico que la condiciona, mostrando cómo Sartre abordó los problemas de su tiempo en general, y el marxismo en particular. Esto facilitaría una reconstrucción crítica de su propia forma de superar sus problemas y de dejarse superar por ellos.

Hasta ahora, ninguno de estos tres posibles enfoques ha sido intentado por los eruditos marxistas. Lo mismo en Francia, que en Italia, que en todas partes, la mayor parte de ellos han postulado desde el principio que Sartre tenía que ser un idealista, ya que no había repudiado su trabajo inicial, ni su método fenomenológico. Y alguno ha tratado de demostrar este postulado, saliéndole al paso al vocabulario sartreano. Definamos, por consiguiente, el propósito y el método del trabajo de Sartre, antes de examinar cómo se relaciona y lo que agrega a los pensamientos marxistas contemporáneos.

El propósito de la *Crítica* es descubrir al materialismo dialéctico como método y definir el sector del ser al cual es aplicable. Como tal, no constituye un intento de aplicarlo prácticamente en un campo específico de la investigación. Dicho en otra forma, las estructuras, nociones y categorías que se ponen en juego en la *Crítica* no son operacionales, sino corresponden a la crítica de un método que ha sido aplicado empíricamente por los marxistas con éxito, sin llegar a hacerse consciente de sí mismo, ni de sus propias posibilidades.

La tentativa de encontrar el materialismo dialéctico está relacionada, indudablemente, en todas las formas, con el trabajo del extinto Husserl. Husserl hubo de decir de la ciencia en su tiempo: «Se ha hecho incapaz de dar cuenta de sí misma». El juicio es aplicable *a fortiori*, a las ciencias humanas y al materialismo dialéctico. La práctica científica, al no dudar de su propia condición, y al aseverar que pone entre paréntesis la experiencia vivida, se ha hecho opaca hasta para los mismos que la practican. El hombre se ausenta a sí mismo de la ciencia que produce y ésta no derrama ninguna

³ El método sartreano —eurístico— es progresivo y regresivo a la vez; su punto de partida es el conocimiento totalizante del momento dado —análisis de las estructuras sociales, sus conflictos, contradicciones, etc.— y de sus actores —manifestaciones, obras, comportamiento vital, modo de vida real, etc.—, para llegar a un *va y viene* totalizador entre ambos conocimientos, que ponga fin a la investigación. (N. de R.)

luz sobre él. Las ciencias que estudian al hombre, toman a éste como su objeto, ignorando el hecho de que el objeto es en sí el sujeto (como hombre de ciencias) investigándose a sí mismo. Ellos, por consiguiente, se impiden a sí mismos hasta dar razón de sus propias potencialidades. Finalmente, al igual que el hombre de ciencias no puede comprenderse a sí mismo, desde el punto de vista de las ciencias que estudian al hombre, el marxismo ha sido incapaz de explicar a los marxistas. En otras palabras, los marxistas se hacen incapaces de explicarse a sí mismos.

Husserl, escribiendo en *La Crise des Sciences Européennes*, subrayó: Carecemos de la verdadera conciencia de un hecho, por la cual el sujeto cognoscente podría dar razón de sí mismo —no sólo en sus acciones e innovaciones efectivas, sino en las dimensiones cuya significación es oscura y está sedimentada: las presuposiciones subyacentes de sus instrumentos, nociones, proposiciones y teorías. ¿No se parecen hoy en día la ciencia y el método científico a una máquina de precisión, una máquina que, indudablemente, está prestando un servicio útil y que cualquiera puede aprender a manipular correctamente sin tener la menor idea de su fundamento y su necesidad? Así resulta que el método científico, habiéndose convertido en el logro progresivo de una tarea, es una técnica que puede ser transmitida, pero que no con ello transmite su verdadera significación. Partiendo de ahí, el trabajo teórico sólo puede dominar el infinito de sus temas, por medio de un infinito de métodos, y un infinito de métodos sólo puede dominarse por un pensamiento y una actividad técnica sin significado. Es por esta razón que la teoría sólo puede mantenerse genuina y prístinamente significativa, si el hombre de ciencia ha desarrollado la capacidad para retornar a la significación original de todas sus ideas y métodos. . . » A fin de aportar una base para la posibilidad del conocimiento auténtico, Husserl trató de despojar al pensamiento científico de todo objetivismo —y del sicologismo, epifenomenismo,⁴ dogmatismo y escepticismo de él resultantes—, restituyéndole nuestra experiencia original del mundo tal como lo vivimos. Los esfuerzos de Sartre por aportar una base para la razón dialéctica, están próximos a los de Husserl, al menos a primera vista: la dialéctica carece de base, a menos que primero tenga experiencia de sí misma «como un doble movimiento en el conocimiento y el ser».⁵

⁴ Corriente positivista que considera a la conciencia como un fenómeno secundario o accesorio. (N. de R.)

⁵ *La Crise des Sciences Européennes*.

EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

A menos que sea confirmado de manera irrefutable en la unidad de la experiencia, como emanado de los individuos, a modo de «lógica de acción», sólo podemos especular o hacer aseveraciones de diagnóstico, acerca de la existencia de un sector de comprensibilidad dialéctica. La clase de dogmatismo que asevera la existencia *a priori* de una dialéctica de la naturaleza y pretende convertir la historia humana en una simple variante específica de la historia natural, termina inevitablemente en el escepticismo.

Si la historia humana es sólo el fragmento de una totalización mucho más vasta y envolvente, y está regida por la supuesta finalidad de los acaecimientos en la naturaleza, entonces su verdad radica fuera de ella misma y no puede haber un conocimiento auténtico. Como señaló Kojève, si la naturaleza es creativa en la misma forma que el hombre, entonces la verdad o la ciencia, en el verdadero sentido, solamente son posibles al final del tiempo. Los sustentadores de la dialéctica de la naturaleza se imaginan que pueden desprenderse de esta dificultad, concediendo al hombre la privilegiada facultad de comprender la significación total de los acaecimientos de la naturaleza, al tiempo que se mantiene inmanentemente dentro de ella.

Pero este postulado metafísico —que se puede encontrar en los sistemas religiosos, donde se supone al hombre capaz de conocer a Dios y sus propósitos (necesariamente impenetrables)—, supedita el conocimiento auténtico a un *postulado* y a la *fe* que tenga uno en este postulado. Por esto es que el materialismo trascendental solamente puede evadir al escepticismo, negándose a poner en duda su propio método, aparte del dogmatismo cabal.

Al supeditar la significación de la historia humana a la de la historia natural, la historia humana queda sujeta a una dialéctica exterior a sí misma, en una forma que Marx parece rechazar cuando escribe, en los *Manuscritos* de 1844, que el «hombre es su propio origen». Sartre continúa: «Si no

⁶ Este materialismo externo impone la dialéctica como exterioridad: la naturaleza del hombre se encuentra fuera de él en un principio *a priori* de naturaleza extrahumana, en una historia que comienza con las nebulosas. En esta dialéctica, las totalizaciones parciales ni siquiera tienen un valor provisional. No existen. Todo se reduce siempre a la totalidad de la historia natural... Así, cualquier pensamiento real, como verdaderamente se forma en el movimiento concreto de la Historia, se toma como una deformación de su objeto... Pero en el momento en que este objetivismo escéptico se completa, nos encontramos repentinamente con que nos ha sido impuesto dogmáticamente; en otras palabras, que es la Verdad del Ser, tal como aparece en la conciencia universal. El espíritu ve a la dialéctica, como la ley del mundo. El resultado es que caemos de nuevo en un idealismo completamente dog-

queremos hacer la dialéctica una ley divina, un destino metafísico, entonces tiene que emanar de los *individuos*, no de alguna especie de combinación supraindividual». En otras palabras, la dialéctica no puede tener base a menos que el individuo —no concebido, desde luego, como mónada, sino tomado en la totalidad de sus condiciones y relaciones como una totalización que se encuentra en proceso de retotalización⁸ pueda experimentarla en términos de sí mismo y de su propia praxis.⁹ Pero, ¿por qué esta posición «privilegiada» del individuo? La respuesta es bastante sencilla y nos lleva de nuevo a Marx. Es que no hay certidumbre, ni significación, ni comprensión, excepto *para* alguien. Por ejemplo, para determinar si la dialéctica tiene una inteligibilidad dialéctica (o más simplemente, si es realmente inteligible) no queda más remedio que procurar entenderla. Pero como entender significa para todo el mundo «yo comprendo», esto quiere decir: ver si la Historia puede ser reconstruida desde una multiplicidad de praxis individuales que, como totalizaciones parciales y conscientes, sean capaces de comprenderse a sí mismas. La Historia es inteligible al conocimiento dialéctico, si puede ser extendida como una totalización de totalizaciones. Pero el criterio de la inteligibilidad nunca puede ser el

⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁸ Totalidad y totalización: «Actuar significa modificar la figura de lo dado en una forma que se estructure un campo que, para el actor, constituya una *totalidad* con significado. Esta totalidad es la presuposición para cualquier acción intencional particular dentro de ella. En otras palabras, la totalidad se descompone en infinitas provincias de intención, cada una de las cuales es el escenario de tipos de acción particulares. Mientras que el hombre, como ser actuante, está constantemente empeñado en la estructuración del mundo como totalidad intencionada (dado que de lo contrario no podría él actuar intencionadamente o con significado dentro de él), este proceso no se completa nunca. La totalidad, por consiguiente, nunca es un *fait accompli*, sino que siempre está en proceso de ser construida. Por consiguiente, el término *totalización* se puede aplicar a este proceso de creación del significado o la intención». Berger y Pullberg, NLR 35, p. 62.

⁹ Praxis y proceso: «Cuando lo que está ocurriendo en un grupo puede atribuirse a la obra de sus miembros, habrá de calificarse de *praxis* y resultará de ese modo más comprensible. El comportamiento, sin embargo, puede hacerse demasiado alienado de la responsabilidad individual, para ser *directamente* comprensible en términos de acción de un agente determinado. Pero aun así sería inteligible que uno pudiese volver a trazar los pasos desde 'lo que está ocurriendo' (proceso) a 'quien está haciendo qué' (*praxis*)». R. D. Laing, MLR 15, p. 8.

mático... Sin importar cómo lo miremos, el materialismo trascendental conduce a lo irracional: bien suprimiendo el pensamiento del hombre empírico, o bien creando una conciencia noumenal que imponga su ley a voluntad; o encontrando en la «naturaleza solamente», las leyes del razonamiento dialéctico, como hechos contingentes. *Critique*, pp. 124-25, 128.

que Dios, o la Naturaleza, o mi padre, o el dirigente aleguen haber comprendido: es que yo comprendo (y por consiguiente, que cada cual pueda comprender). El criterio de la inteligibilidad es la autovivencia.

¿Es esto un privilegio concedido al sujeto? Desde luego, puesto que la exigencia de comprender —y particularmente la exigencia de comprender la Historia, que es hecha por individuos en la prosecución de sus propios fines, para volver a ellos, como necesidad, en lo que respecta a que otros la hagan— es una exigencia del «sujeto», no del «objeto». Si yo afirmo, por anticipado, que hay una inteligibilidad, o una dialéctica, o una Historia, pero que no puedo comprenderlas, me encuentro respecto a ellas en la misma clase de relación del creyente con Dios: la fe. Lo que es más grave, niego por adelantado la posibilidad de comunismo —que Marx calificó en *La Ideología Alemana* como la posibilidad de individuos unidos» de «someter a su poder» y de «hacer imposible todo lo que existe independientemente de ellos», la posibilidad de que se conviertan ellos en los «sujetos de la Historia» y de reconocerse a sí mismos en ella, como en el producto de su propia colaboración voluntaria y conciente.

La realidad es que cualquier discurrir sobre el Ser que trate de abstraerse del disertante para captar al Ser más allá de la situación cognoscitiva (esto es, las relaciones prácticas) del orador, es implícitamente un discurso metafísico; pretende pronunciarse sobre el Ser en ausencia de los hombres. Cualquier certidumbre que carezca del criterio de ser cierta para mí (de ser evidencia), a base de la experiencia vivida, es un acto de fe que tarde o temprano conduce al dogmatismo. A la inversa, la única manera de eliminar la metafísica es remitiendo siempre la afirmación o la investigación a la praxis —históricamente situada, metodológicamente definida, orientada hacia metas determinadas— del investigador. En otras palabras, cualquier investigación o afirmación deberá tener su contraparte crítica: tiene que asumir la responsabilidad por sí misma, como un proyecto en progreso, que produce sus propias metas, sus propios instrumentos y sus propios principios. Cualquier otro camino, es conceder un privilegio metafísico a lo inhumano.

LA DIALECTICA

Volviendo a la dialéctica: para que aparezca con completa transparencia, para que no sea un hecho de la naturaleza o una ley empírica e inteligible, como la ley de los cuerpos que caen, tiene que ser en sí inteligible.

Tiene que estar identificada con el conocimiento que tiene de sí misma; en otras palabras, la totalización del conocimiento tiene que ser homogénea con la totalización de lo conocido, y la totalización conocida tiene que incluir el conocimiento de sí (o la posibilidad permanente de tal conocimiento) como parte de su propia estructura.¹⁰ La dialéctica, pues, para el individuo que la comprende, es la lógica viviente de su propia praxis en cuanto que ésta opera la totalización de lo diverso y es totalizada por la praxis de otros. En resumen, hasta que se demuestre lo contrario, la razón dialéctica sólo es de valor transparente e indubitable en ese sector del ser que constituye la totalización práctica de los hombres sobre la materia inorgánica y la totalización de la praxis al influjo de la materia elaborada: la historia humana. Es de valor para este sector, a condición de que sea posible reconstruir, partiendo de la praxis individual, realidades colectivas y conjuntos prácticos¹¹ que sean plenamente inteligibles.

Para los marxistas, las cuestiones teóricas y prácticas implícitas en esta tentativa de reconstrucción, son obviamente inmensas. No es, evidentemente, como muchos de ellos creen (incluso Poulantzas) una cuestión de partir desde el individuo *solitario*. En la sección «Critique de l'Expérience Critique», Sartre señala que «solamente un hombre que viva dentro de un sector de totalización puede captar los lazos de interioridad que lo unen con el movimiento totalizante». El autor continúa: «El punto epistemológico de partida tiene que ser siempre la conciencia, como certeza apodíctica de sí misma, y como conciencia de algún objeto y otro. Pero no estamos interesados aquí en interrogar a la conciencia acerca de sí misma; el objeto que debe ella fijarse a sí misma es la vida; esto es, el ser objetivo del investigador en un mundo de otros, por cuanto este ser se ha totalizado a sí mismo desde el nacimiento y se totalizará a sí mismo hasta la muerte. Se deduce que el individuo desaparece como categoría histórica: alienación, lo prácticoinerte,¹² series, grupos, clases, los componentes de la Historia, el trabajo, el individuo y la praxis común —cada hombre ha vivido, y vive todo esto como una interioridad. Si el movimiento de la razón dialéctica existe, este movimiento produce su vida, su membresía de tal o más cual clase, de tal o más cual ambiente, de tales o más cuales grupos; incluso la

¹⁰ *Ibidem*, pp. 137-39.

¹¹ Conjuntos prácticos: término general para las multiplicidades humanas.

¹² Concepto empleado por Sartre para designar la necesidad material, pasiva, mediadora y colectiva. (N. de R.)

totalización que provocan sus éxitos y fracasos a través de las vicisitudes de su comunidad, son su gozo y su dolor particulares; he aquí que los lazos dialécticos que aparecen en sus amores o en sus relaciones de familia, sus amistades y las 'relaciones de producción', han marcado su vida. Partiendo de esto, su propia vida, *su comprensión de su propia vida tiene que llevar a la negativa de su determinación singular en favor de una búsqueda de su inteligibilidad dialéctica en toda la aventura humana*.¹³

El empeño de reconstruir, partiendo de las praxis individuales, la inteligibilidad dialéctica de las mediaciones materiales, en virtud de las cuales, a distintos niveles, la praxis se convierte en la unidad pasiva antidialéctica de procesos económicos y sociales materialmente estructurados, que poseen sus propias leyes de evolución, no impide, desde luego, que estos procesos sean objeto de un estudio científico específico, regulado por la razón analítica. Este tipo de razón se puede aplicar, por ejemplo, a la circulación monetaria o a la acumulación de capital, precisamente por cuanto estas praxis se hacen pasivas en la exterioridad de lo inerte, volviéndose contra los agentes y gobernándolos desde fuera, de conformidad con leyes inflexibles e insuperables. Sin embargo, la razón analítica es por su propia naturaleza incapaz de abordar el fundamento de estos procesos, considerados en sí mismos —la multiplicidad de las praxis que los sustentan y los convierten en insuperables para cada agente. En otras palabras, aunque resulta legítima hasta cierto nivel de la investigación, es incapaz de producir leyes inteligibles que se presenten como cuasinaturales.

El propósito de la empresa de Sartre, con la cual se mantiene en pie o cae, es establecer la inteligibilidad dialéctica de los procesos históricos (que no es lo mismo que el estudio de estos procesos en sí), y al mismo tiempo, aportar una reciprocidad de perspectiva que permita que se interprete al individuo como el agente alienado de la historia. Las observaciones siguientes servirán para destacar la importancia de esta interpretación:

Si, como sostienen ciertos sociólogos —tanto marxistas como no marxistas— el individuo tiene que ser explicado por conjuntos sociales de estructuración materialistas, sin que éstos se hagan inteligibles a través de individuos, entonces la sociedad no puede ser conocida excepto como un objeto externo y desde un punto de vista externo (no dialéctico). Los individuos, igualmente, sólo pueden ser conocidos desde fuera, como un producto puramente

¹³ *Ibidem*, p. 142. (El subrayado es mío.)

pasivo. La subjetividad, que debía ser eliminada, retorna así por la puerta trasera: ahora es el propio sociólogo el que se presenta como sujeto único, subjetividad absoluta, testigo solipsístico del más allá que afirma conocer a los individuos como puros objetos a través de una sociedad que sólo él reconoce como la verdad de todos.

Si el individuo es explicable por medio de la sociedad, pero la sociedad no es inteligible a través de los individuos —esto es, si las «fuerzas» que actúan en la historia son impermeables y radicalmente heterogéneas a la praxis orgánica— entonces el socialismo, como socialización del hombre, jamás puede coincidir con el socialismo como humanización de lo social.

No puede surgir *de* los individuos, como la reapropiación que estos hacen, por medio de su praxis colectiva, de la resultante de sus praxis individuales.

Sólo puede llegar *a* los individuos mediante la evolución de la sociedad y según la lógica interna de ésta. La hipótesis positivista (o materialista trascendental), supone que el proceso histórico es impermeable a la inteligibilidad dialéctica. Si es así, entonces el socialismo, nacido de la lógica externa, también se conservará externo para los individuos, y no será una sumisión de la sociedad y la historia a los individuos y a sus demandas, sino una sumisión de los individuos a la sociedad y a las demandas de ésta; no el «desarrollo pleno», sino la negación de los individuos; no la transparencia de lo social para la praxis individual, sino la opacidad del individuo para sí mismo, por cuanto que su ser y su verdad se han hecho completamente externos para él. Así, el individuo social no sería el individuo reconociéndose y realizándose a sí mismo en la comunidad, sino el individuo negándose radicalmente a sí mismo —sus necesidades, sus intereses, sus certidumbres— para beneficio de una sociedad experimentada como el otro absoluto, hasta el punto de considerarla tan poco visible como al otro.¹⁴

Sabemos que esta concepción del socialismo imperó por largo tiempo, que todavía tiene sus adeptos, que ha afectado profundamente a la filosofía

¹⁴ Una descripción muy buena de esta concepción, en su aspecto subjetivo, puede encontrarse en la *Defensa de Granada*, de Kazimierz Brandys. Se compendia nítidamente por el humor popular checoslovaco, en el siguiente chiste: El director del Plan del Estado le confió a un militante de la base, muy conocido por su inteligencia, que la economía nacional se encontraba en un estado lamentable, y le pidió su consejo. El militante le aconsejó la aplicación rigurosa de la línea oficial, exponiéndola con elocuencia. «Sé todo eso», manifestó el director, «pero lo que deseo es su opinión personal. ¿Tiene usted alguna?» «Oh, sí», replicó el militante, «pero estoy equivocado».

marxista, y que, por consiguiente, tiene que ser liquidada también en este terreno.

Sartre indicó claramente que éste era uno de sus propósitos y que, por otra parte, su trabajo estaba insertado dentro del marxismo,¹⁵ y tenía el objetivo estrictamente limitado de probar la posibilidad de una intelección.¹⁶

ALCANCE Y PROPOSITOS

La reconstrucción intentada por Sartre no podía, de hecho, pesar sobre la Historia en cuanto tal. Su propósito era establecer por anticipado la inteligibilidad dialéctica de las estructuras elementales y formales de las cuales la Historia es la «totalización sin totalizador». Estaba interesado en forjar de la experiencia regresiva los instrumentos para la comprensión dialéctica de la Historia, en «descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y las relaciones dialécticas que unen a las diferentes formas de la multiplicidad activa».¹⁷

Tengo que demostrar ahora, por medio de algunas citas bastante largas, cómo la circularidad de ciertos argumentos sartreanos constituye el objetivo de una advertencia expresa del propio Sartre. Sartre delimita de manera muy precisa el alcance y propósitos de su trabajo: «La experiencia de la dialéctica es en sí dialéctica: esto quiere decir que procede y se organiza a sí misma a todos los niveles. Es al mismo tiempo la experiencia de vivir, por cuanto vivir es actuar y sufrir, y la racionalidad de la praxis. Sin embargo, debo advertir que el experimento intentado aquí, aunque de por sí histórico, al igual que cualquier otro proyecto, no pretende ser un estudio del movimiento de la historia, de la evolución del trabajo, de las relaciones de producción, de la lucha de clases. Su meta es simplemente descubrir y establecer la racionalidad dialéctica; esto es, la compleja función de la praxis y la totalización.

«Cuando hayamos alcanzado las condiciones más generales de éstas; esto es, la materialidad, será tiempo de reconstruir, desde el punto de partida

¹⁵ Sartre declara su profundo acuerdo con la filosofía marxista y, a la vez, mantiene, provisionalmente, la autonomía de la ideología existencial. (N. de R.)

¹⁶ El objeto del existencialismo es «el hombre singular en el campo social, en su clase, entre objetos colectivos y otros hombres singulares, el individuo enajenado, reificado, mistificado, tal como lo han hecho la división del trabajo y la explotación». *Ibid.*, pp. 86. (N. de R.)

¹⁷ *Ibidem*, pp. 754-55.

de nuestra experiencia, un esquema de la inteligibilidad apropiada a la totalización. De manera que nuestra tarea no puede ser, *de ninguna forma*, la reconstrucción de la historia verdadera en su desarrollo, como tampoco puede consistir en un estudio concreto de las formas de producción o de los grupos que el sociólogo o el antropólogo estudian. Nuestro problema es aportar una *crítica*. No cabe duda de que el problema, en sí, es planteado por la Historia. Pero nuestra tarea es precisamente someter a prueba, criticar y encontrar —en la historia y, en este momento, en el desarrollo de las sociedades humanas— los instrumentos del pensamiento, por medio de los cuales la propia Historia piensa, tanto más cuanto que son ellos al mismo tiempo los instrumentos prácticos con que ella se hace a sí misma... Nuestro verdadero propósito es teórico. Se puede formular de la manera siguiente: ¿bajo qué condiciones es posible el conocimiento de una historia? ¿Dentro de qué límites pueden ser necesarias las conexiones reveladas?». ¹⁸

Del hecho de que Sartre demuestre cómo el grupo puede surgir de la serie y cómo la serie puede renacer del grupo, no debe llegarse a la conclusión de que Sartre plantea —conscientemente o no— ninguna imposibilidad *a priori* de desalienación, para replegarse desesperadamente hacia el solipsismo. El propio Sartre escribe: «No sería suficiente, de todos modos, demostrar la generación de combinaciones por individuos, o a la inversa, demostrar cómo los individuos se producen por las combinaciones que ellos componen. En cada caso, será necesario demostrar la inteligibilidad dialéctica de estas transformaciones. Esto será, desde luego, la inteligibilidad formal. Con esto queremos significar que es necesario comprender los lazos de la praxis —como percatación propia— con todas las complejas multiplicidades que se organizan a través de la praxis, y en las cuales esta última se pierde en sí como praxis para convertirse en *praxisproceso*. Pero nosotros de ningún modo aspiramos —y tendremos la oportunidad de repetirlo todavía con más claridad— a determinar la historia de esta metamorfosis de la praxis. En particular, veremos después que el individuo concreto se convierte en miembro de muy diversos conjuntos, por ejemplo, de lo que llamaré *series* y *grupos*. No forma parte de nuestro proyecto determinar si las series han precedido a los grupos o viceversa, bien originalmente, o bien en cualquier momento dado de la Historia. Por el contrario: veremos que los grupos nacen de las series y que a menudo terminan serializándose ellos a su vez.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 134-35.

Así, nuestra *sola* preocupación será demostrar el tránsito de las series a los grupos y de los grupos a las series, como fluctuaciones constantes de nuestra multiplicidad práctica, y comprobar la inteligibilidad de estos procesos reversibles... Sin embargo, aunque cada momento de regresión puede aparecer más complejo y más general que el momento aislado y superficial de nuestra praxis individual, aquel persiste, desde otro punto de vista como puramente abstracto; es decir, que todavía no es más que una *posibilidad*.

De hecho, lograremos por este procedimiento formal una *circularidad* dialéctica: bien considerando formalmente las relaciones del grupo y la serie, en lo que respecta a si cualquiera de estas dos combinaciones puede producir la otra, o tomando en la experiencia al individuo como la base práctica de tal conjunto, y al conjunto en cuestión como produciendo al individuo en su realidad, como un agente histórico. Esta circularidad existe; es hasta una característica (tanto para Engels, como para Hegel) del orden dialéctico y de su inteligibilidad. No obstante, sigue siendo cierto que la reversibilidad circular está en contradicción con la irreversibilidad de la Historia, tal como se presenta ésta a la experiencia. Si es cierto, en abstracto, que los grupos y las series pueden producirse unos a otros, indistintamente, también es cierto que, históricamente, son tal grupo y más cual grupo. los que, por su serialización, han producido tal serie y más cual serie (o a la inversa); y que si la serie ha dado vida a un nuevo grupo, este último, cualquiera que pueda ser, es irreductible a la primera.¹⁹

DESARROLLO DE SARTRE

Antes de continuar y plantear la cuestión de la adecuación de la *Crítica* a la investigación marxista, me gustaría sugerir ciertas reflexiones sobre la relación de la *Crítica* con *El Ser y la Nada*, las vicisitudes del cogito sartreano y el problema de la alienación.

Uno de los propósitos de *El Ser y la Nada* fue facilitar una base para la psicología y, más especialmente, para el psicoanálisis, librándolos de las explicaciones mecánicas y aportando una base teórica para un método que, en la práctica, implicaba para el individuo la posibilidad de rehacerse a sí mismo y de hacerse dueño de su elección existencial. Sartre comienza expulsando de la conciencia los objetos que los psicólogos han situado allí, en su intento por «explicar la vida física»; imágenes, sensaciones, senti-

mientos, emociones. Los psicólogos retratan estos atributos como fluyendo a través de la conciencia, concebida como un medio pasivo. Sartre expulsa los motivos, impulsos, motivaciones e instintos que al parecer rigen el comportamiento consciente desde la trastienda y lo explican, sin ser ellos mismos inteligibles. Quería el autor restaurar a la conciencia en sí, como libertad, translucidez, como actividad entera y cabal, como comprensión total e indiferenciada de su propio comportamiento, y como su propio fundamento. Sólo si esta restitución es posible la moralidad tiene sentido. Si no es posible, si el individuo es gobernado desde fuera o desde detrás, por determinismos externos e inconscientes, no pertenece a sí mismo, y no es sensato pedirle que dé cuenta de sus actos, que responda por el mundo hasta dónde éste se halle a su alcance, o que lo humanice.

La reflexión purificante que era el cogito de *El Ser y la Nada*, sigue siendo, sin embargo, puramente abstracta. Haciendo de la libertad, una vez más, la base o terreno de toda acción —incluyendo la fuga de la libertad y la negativa de ella, esto es, la mala fe— Sartre demostró la posibilidad en principio de una reconquista sobre la alienación, en sus dimensiones subjetivas, al tiempo que establecía la posibilidad *formal* de esta alienación. Por otra parte, Sartre hizo inteligible la existencia *real*: las razones de que la mala fe esté infinitamente más propagada, que la autenticidad, fueron cuestión, en *El Ser y la Nada*, de pura contingencia. Esa obra indicaba solamente las razones ontológicas por las cuales la realidad humana puede —o suele ser engañada respecto a sí misma. Si se prefiere, *El Ser y la Nada* permite a uno comprender cómo *es posible* que un ser que es libre praxis pueda tomarse a sí mismo por una estatua, una máquina o una cosa, cómo es posible que no adquiera conciencia temática y explícita de su naturaleza como praxis. —En la *Crítica*, Sartre se preocupa, por el contrario, de analizar la realidad de la alienación como necesidad —necesidad *práctica* en este mundo, que no puede ser transcendida por una simple conversión subjetiva, y que se hace inteligible únicamente si uno va más allá de la estructura del cogito reflexivo, no para abandonarlo para siempre, es cierto, sino más bien para retornar a él constantemente.

El cogito, en la *Crítica*, ya no concierne de hecho a las estructuras formales (ontológicas) de la interioridad de la relación del para-sí con el en-sí y con el otro. Es constantemente superada por la tentativa de captar las mediaciones materiales en virtud de las cuales esta relación, en su realidad práctica y objetiva, es desviada, degradada y alienada en un mundo de

¹⁹ *Ibidem*, pp. 153-55.

inercia inorgánica, sellado —esto es, convertido en algo prácticamente imposible de ser trascendido— por otras praxis. El cogito de la *Crítica*, por tanto, ya no se refiere al para-sí en su relación con el en-sí, sino al para-sí en cuanto que éste —siendo una rehechura del campo material dirigida a un fin, esto es, siendo praxis y siendo trabajo— se extiende fuera de sí, hacia la materialidad y el tiempo de las cosas, en el cual su acción totalizadora (esto es, la acción de reorganizar la diversidad de lo dado hacia un fin), es operada por la cuasitotalización de su praxis en la exterioridad, en el mundo de lo inerte, como una praxis entre otras ejercidas al mismo tiempo.

Este seractuado, este colapso de la praxis en la inercia sellada de la materia, que me devuelve mi acción como si fuese de otro, controlada remotamente hacia otros fines (que pueden ser los de nadie), y volviéndose contra mis propios fines, ésta es una de las formas de la alienación, y se presenta a sí misma de manera inmediata en la experiencia. La necesidad de la alienación, sin embargo, no tiene ya este carácter de evidencia inmediata.

La necesidad de la alienación no es, para Sartre, igual que la necesidad de objetivación, sino sólo igual a ella en un mundo de escasez y socialidad, como serie y como ser pasivo.²⁰ Sartre escribe de manera notable: «Desde el momento en que la impotencia se convierte en verdad del poder práctico y en contra-finalidad de la profunda significación del fin perseguido, cuando la praxis descubre su libertad como el medio escogido en todas partes para reducirla a la esclavitud, el individuo se descubre súbitamente a sí mismo en un mundo en que la acción libre es la mistificación fundamental. Ya no conoce la libertad, excepto... como propaganda de los gobernantes contra los gobernados. Pero uno tiene que comprender que esta experiencia no es ya la del acto, la del resultado hecho concreto; no es ya el momento positivo en que uno *hace*, sino el momento negativo en que uno es producido en pasividad por lo que ha hecho el campo prácticoinerte con lo que uno acaba de hacer».²¹

Necesidad «es el momento en que, por la misma libertad que la produce, la cosa, transformada por otras libertades actuantes, presenta a través de sus propias características la objetivación del agente como una alteración

²⁰ *Ibidem*, pp. 358-77.

²¹ *Ibidem*, p. 373.

rigurosamente previsible y sin embargo, totalmente imprevista²² de los fines que él persigue... La necesidad no se manifiesta a sí misma en la acción del organismo aislado, ni en la sucesión de hechos físicoquímicos; el reino de la necesidad es este dominio —real, pero aún abstracto, de la Historia— en el cual el materialismo inorgánico encierra a la multiplicidad humana y transforma a los productores en su producto. La necesidad, como límite de la libertad... es el campo de la materialidad herida que se rebela, por cuanto es confirmada y repudiada al mismo tiempo por cada y en cada acción libre, por todas las acciones libres, en tanto que otros; esto es lo que forja nuestras cadenas».²³

Mientras que en *El Ser y la Nada*, figuraban las parejas formales para sí-en sí, libertad-contingencia, trascendencia-facticidad, en la *Crítica* uno encuentra: praxis-practicoinerte, dialéctico-antidialéctico (esto es, la totalización pasiva de una multiplicidad de praxis por lo inerte), dialéctica constituyente-dialéctica constituida. Sartre excluye, explícitamente, de la noción de alienación la cosificación de la praxis solitaria en una materia pasiva que esta praxis ha producido o transformado de acuerdo con sus fines originales, y aunque esta praxis no haya podido lograr dichos fines. El autor demuestra, por el contrario, que el fracaso²⁴ no puede de ninguna manera ser identificado a una alienación (o a una experiencia de la necesidad como alienación): el fracaso de un acto solitario ejercido en un campo en que se actúa solo, cuando el fallo se debe a la opacidad de la materia, es previsto-imprevisible: imprevisible, porque la materia es opaca, pero previsto, porque su opacidad nos da la certeza de que puede ocurrir lo imprevisto. Uno está cortando madera con un hacha, el cabo se zafa y la hoja salta y nos da en la cabeza, o el hacha resbala y uno se parte una cañilla: este tipo de accidente era previsto. Lejos de presentarse a sí mismo como una contra-finalidad o necesidad, se le presenta a uno como una consecuencia, preparada por uno mismo, de nuestra propia tontería y despreocupación («Debí haberlo esperado, fui un tonto»), en resumen, como nuestra propia acción. La experiencia de la alienación, por otra parte, es, entre otras cosas, la experiencia de un orden de cosas que vuelve

²² Alteración: *Altération* tiene el sentido de deterioro, así como de modificación. Sartre emplea esta palabra y *alteridad*, porque ellas implican la sustracción de mi praxis por el otro.

²³ *Ibidem*, pp. 375-76.

²⁴ *Ibidem*, pp. 282-83 y 749-50.

mis acciones o sus resultados contra mí, para beneficio de los designios de otro, o que me hace imposible no impartir libremente realidad al ser prefabricado que se me encima como una sentencia dictada contra mí y grabada en las cosas. Ahora bien, las cosas no dominan al hombre, ni son *insuperables* para él, excepto si han absorbido actividades emanadas de otras partes —por cuanto no son entonces puramente pasivas, sino una especie de actividad pasiva, una práctica materializada, lo práctico-inerte, sostenido y sellado por otras praxis.

Debía destacarse también que la alienación no se presenta en sí como una necesidad, excepto en el mundo de dispersión serial y de escasez; es decir, en un mundo en que cada cual es para sí mismo y para los otros un otro que no es él. El empleo por Sartre de los términos «otro» y «alteridad» parece que ha hecho que algunos lectores poco atentos creyesen que, para él, existía una alienación inherente en la coexistencia de toda multiplicidad de individuos: es inherente en la coexistencia de toda multiplicidad de individuos dispersos que actúan *separadamente* en una situación común de escasez; esto es, en un mundo en el cual la «vida es improbable», en el cual «no hay suficiente para todos», y en el cual los demás son, por consiguiente, para cada hombre, y cada hombre para los demás, un super-numerario o un «anti-hombre»; esto es, «uno más», un otro que no es él y, que no es un hombre.

LA INTELIGIBILIDAD DE LA ALIENACION

La apuesta que hace (y cumple) la *Crítica* es que la razón de la alienación es inteligible. En otras palabras, que esta «maldición de la materia» que convierte al hombre en otro o en anti-hombre para el hombre, no es una fatalidad natural ni una característica inherente a la «naturaleza humana», sino un destino que pasa de hombre a hombre, sobre la base de determinadas circunstancias materiales (algunas de las cuales, en particular la escasez, son de origen natural) y con la mediación de la materia trabajada. Demostrar que la razón de la alienación es inteligible, es demostrar al mismo tiempo que esta razón, nacida de la praxis humana, es susceptible de ser suprimida por esa praxis. Este es el profundo significado de la Historia.

Sartre, por consiguiente, parte del individuo abstracto para redescubrir la razón de su concreta realidad objetiva por cuanto esa realidad no puede llegar a él partiendo de sus propias determinaciones prácticas aisla-

das, sino de las conexiones dialécticas que unifican su praxis —tomadas, ante todo, en su nivel más abstracto e inmediato— con las praxis de otros, por mediación de la materia trabajada. Pero estos vínculos (cuyas características concretas tienen, desde luego, que ser estudiadas también desde el punto de vista de la razón analítica, por cuanto llevan la marca de la exterioridad natural— aunque ese no es el propósito de la *Crítica*) tienen que ser susceptibles de convertirse en objeto de experiencia, dado que constituyen precisamente la realidad objetiva de la praxis, la vida del individuo que es producida a sí misma. La interrogante del individuo —y ninguna otra interrogante es posible— por descubrir la racionalidad de su realidad sociohistórica, está dirigida a redescubrir su inserción en los campos prácticos que él totaliza, que lo totalizan a él y que son totalizados por la Historia en proceso, y cuya mediación es lo único que permite una comprensión de sus características concretas.

No me propongo discutir los diferentes conjuntos prácticos o modos de totalización que Sartre expone.²⁵ Anotaré sólo que el autor distingue los «conjuntos práctico-inertes»²⁶ de los «grupos»,²⁷ cosa que le permite, en la última sección, estudiar la relación entre los grupos y las series, e introducir ciertos esquemas que ya tienen una dimensión diacrónica.

Los conjuntos práctico-inertes-series y colectivos son la unidad pasiva de una multiplicidad de praxis discretas. Son formas de existencia social que se caracterizan por su cohesión externa: la unidad se imparte a la praxis de los individuos moleculares por el mundo material que aglutina a cada uno de ellos en la praxis recurrente de todos, definiéndose la unidad de todo el ser como la unidad de otros expresada como negación de cada cual. La clase, una unidad serial de series, se presenta como un colectivo entre otros. La membresía de la clase es un futuro prefabricado e insuperable, que aguarda al individuo al nacer, y que éste no puede sobrepasar, dado que él —en el caso del trabajador, por ejemplo— es sobrepasado por otros en el logro de los fines de éstos cuando utiliza instrumentos con los cuales, de hecho, realiza los fines de ellos mientras persigue (o cree perseguir) sus propios fines.

²⁵ Hay algunos resúmenes parciales buenos, especialmente de Marco Maggíó en *Aut Aut*, No. 82, pp. 58-92.

²⁶ *Critique*, pp. 165-377.

²⁷ *Ibidem*, pp. 378-631.

Los grupos, por otra parte, se caracterizan por una praxis común, por una *cohesión interna* que se basa en la reciprocidad de sus miembros, quienes acometen juntos la transformación de una situación desde el momento en que se proyectan hacia un fin común. La unidad no se impone al grupo desde fuera, como un sello que la materialidad inorgánica estampa sobre una pluralidad de praxis. Por el contrario, se produce como medio de llegar al fin común, o como fin en sí mismo, cuya prosecución es condición necesaria para consumir el fin común. Los grupos son momentos de una dialéctica constituyente (no una dialéctica constituida) en la existencia social: están organizados específicamente con vistas a la acción social e histórica.

ESCASEZ

Me limitaré ahora a dos observaciones. Una se refiere a la significación atribuida por Sartre a la *escasez*; la otra se refiere a las transformaciones reversibles de la serie al grupo. Sartre destaca que «la escasez es el motor pasivo de la historia», la precondition material de la historicidad, el fundamento de toda posibilidad de la historia. Es la síntesis *negativa* de la pluralidad humana, una negación impuesta al hombre desde afuera por la naturaleza, que se repite como negación del hombre por el hombre. En otras palabras, la escasez, es el fundamento *definitivo* de la historia, como lucha de clases. Como tal, la historia *no puede ser* historia natural, sino que es más bien una anti-fisis: esto es, la negación en la práctica de una negación original de facto. Esto no se aplica solamente a los países subdesarrollados. Tanto la teoría como la realidad de la impenetrabilidad relativa en las sociedades capitalistas solamente pueden comprenderse si se tiene en cuenta el hecho de la escasez. Un marxista, partiendo del análisis de la *Crítica*, podría demostrar que el desarrollo industrial reproduce la escasez a otros niveles —escasez de tiempo, de hombres, de recursos primarios, de energía, etc.— y que toda nueva escasez, incluyendo las que se han manifestado en los países socialistas, emanan precisamente de esa escasez básica.

Porque el marxista de hoy debe negarse a aislar a los países desarrollados de los otros; debe, por el contrario, situarlos en un contexto global, en el cual cada victoria *local* y parcial sobre la escasez trae consigo un *desplazamiento* de la escasez hacia otras zonas. Sólo esto nos permite comprender la agudización de las guerras imperialistas, de las luchas interimperialistas y hasta de las pugnas recientes dentro del campo socialista. Esto, induda-

blemente, no significa que la lucha contra la escasez deba considerarse como desesperada. Simplemente quiere decir que en un mundo en que las tres cuartas partes de la humanidad se encuentra aún subalimentada, y los dos tercios pasan realmente hambre; en un mundo en que el crecimiento previsible de la población mundial está superando considerablemente la producción de alimentos (incluso localmente, dado el actual crecimiento de la población), la vida humana sigue siendo precaria. Las zonas industriales son enclaves en un mundo que carece del mínimo necesario para sobrevivir. El hambre y la lucha contra el hambre siguen siendo la verdad definidora de este siglo y probablemente del siglo venidero. La victoria sobre la escasez —la abundancia— sigue siendo *para nosotros* algo inconcebible.

De ese modo, Sartre se coloca frente a esos marxistas —es cierto que cada vez son menos— que consideran la escasez como una circunstancia y un producto de la fase capitalista de desarrollo. Más aún, dado que Sartre considera que la *violencia* es la *escasez interiorizada* —esto es, que la negación del hombre en la exterioridad se convierte en negación del otro por cada otro que actúa en una situación de escasez— resulta comprensible que para Sartre el socialismo no pueda todavía suprimir la violencia en las relaciones humanas, ni la alienación como negación inorgánica sellada de la praxis humana. El socialismo no puede abolir todavía el «reino de la necesidad».

Mas la supresión del reino de la necesidad es claramente demostrada por Sartre cuando afirma que el grupo es la reasunción de la necesidad como necesidad de libertad, como disolución de la serialidad a través de una praxis común —aunque esta sólo puede ser una supresión *provisional* en las presentes circunstancias materiales e históricas—. Debe recordarse que la necesidad se ha revelado a la comprensión dialéctica como una «alteración estrictamente previsible y absolutamente imprevista» de la praxis objetiva de cada cual, por la praxis de los demás en cuanto otros, unificadas pasivamente en la materia. Se deduce que la necesidad puede reconvertirse a sí misma en libertad. Porque tiene que ser posible, en determinadas circunstancias, que la actividad de todos no sea ya el destino negativo de cada cual. En este caso, la unidad de la multiplicidad, en lugar de exterior y *soportada*, es interiorizada y creada en todos por cada uno, y en cada uno por todos, con la *producción* de un fin común gracias a la acción común. Esta es la recuperación de la necesidad como libertad. Sartre tiene

sumo cuidado de definir las circunstancias de la aparición de un grupo fusionado. Entre las condiciones que destaca, figuran: la urgencia vital (peligro de muerte, por ejemplo), proximidad geográfica, unificación objetiva previa (ante el enemigo común) de la multiplicidad para convertirse en un «colectivo» que será la «matriz» del grupo. Cuando la amenaza que gravita sobre cada cual —un otro entre otros— no puede ser conjurada si no es por la acción común de todos, y las circunstancias físicas e históricas son propicias, cada cual totaliza a todos, en la misma forma que ellos lo totalizan a él, en el movimiento hacia esa meta compartida. La interiorización del número y la subsiguiente comunalización del objeto de la praxis que acompaña a aquélla, no es un simple escamoteo subjetivista. En mayor o menor grado, ambas son experiencias cotidianas, de cada uno de «nosotros»: el obrero fabril que se considera a sí mismo uno más entre otros cinco o diez mil obreros, es impotente cuando está separado de los otros por la serialidad, por el reino del terror. Este obrero, naturalmente, se pregunta: «¿Por qué ripostar, si nadie lo hace?» El comportamiento serial de cada trabajador, en tanto que otro en la unidad pasiva del colectivo, asumirá ante todo la forma de un anteponerse él. Pero cuando, en ciertas situaciones extremas, la represión dirigida contra uno o más de estos «otros separados», llega a verse como algo que desde afuera amenaza los intereses vitales de cada cual, entonces cada uno se convierte en cinco o diez mil iguales a él, dada la exigencia de que en todas partes cada trabajador «interiorice» al conjunto y así, la experiencia resulta en una fuerza compartida del ser compartido de todos, en una actividad compartida. Cada hombre, al liquidar dentro de él y en torno a él la serialidad y la alteridad impotentes, se comporta como él hubiera deseado que se comportasen todos y cada uno. Cada uno se convierte así en la vía por la cual todos se convierten en ellos mismos, y todos se convierten en la vía por la cual cada uno se convierte en sí mismo. La necesidad de la libertad es esta praxis del individuo común que reconoce y se refleja a sí mismo en la praxis común y el objeto común de todos. Este individuo efectúa la totalización en marcha y, al mismo tiempo, se siente necesitado como parte de la totalización que se efectúa en torno a él. «El grupo es las dos cosas, el medio más efectivo de controlar la materialidad circundante dentro del marco de la escasez, y el fin absoluto que, como libertad pura, libera al hombre de la alteridad».²⁸

²⁸ *Ibidem*, p. 639.

LA VIOLENCIA

Mucho podría decirse acerca del grupo considerado como soberanía y como fuente originaria del poder jurídico.²⁹ Esto plantea la cuestión del *compromiso*, que es tanto la afirmación del poder de cada individuo sobre todos, ya que cada uno se convierte en garante de la unidad del grupo, como la exigencias de todos en cuanto a impedir la recaída de cada uno en la alteridad serial. Este derecho, ejercido por cada uno sobre todos, y por todos sobre cada uno, tiende a reemplazar el temor al enemigo o a un peligro común —transitoriamente superado—, por el temor que se ha emergido como producto libre del grupo: el terror-fraternidad.³⁰ Resulta asombroso ver cómo los marxistas rechazan la noción del terror, de la violencia, tanto contra el otro, como contra los «unos mismos», en tanto que estructuras del grupo revolucionario, y subestiman estos conceptos como producto del «romanticismo estético» de Sartre. Los verdaderos románticos —románticos burgueses— son aquellos ardientes soñadores que creen que los grupos se constituyen, no a partir de la rebelión contra la necesidad de lo práctico-inerte, como una violenta negativa a someterse a la violencia, sino como resultado de una especie de contrato social o convergencia de intereses individuales. Aquí tampoco Sartre puede ser acusado de voluntarismo; insiste en que los grupos y la acción común sólo pueden producirse *en la lucha*, directamente contra la amenaza común y la imposición de la violencia.

Los verdaderos voluntaristas son aquellos que siguen soñando en una transformación sin violencia de la sociedad, realizada por decreto, de conformidad con reglas establecidas y previamente aceptadas por una especie de «consensus» popular.

Puede parecer difícil —si vemos estas cosas simplemente desde un punto de vista táctico, en una situación dada— aceptar la Esperanza, el Terror, la Violencia y la Libertad soberana como estructuras de esta clase de formación de grupos. Pero basta que hayamos vivido una huelga —por pequeña que sea— o una demostración de masas, para comprender que son éstas, efectivamente, las «estructuras esenciales»³¹ del grupo fusionado y, por consiguiente, del grupo comprometido (o estatutorio). Una huelga

²⁹ Véase N. Poulantzas, obra citada.

³⁰ *Critique*, pp. 428 y siguientes.

³¹ *Ibidem*, p. 429.

se libra siempre tanto contra el enemigo de clase como contra el temor, que da vida a la traición, al otro serializado, al rompedor. La violencia contra el rompedor no tiene necesariamente que ser física; en todo caso, la violencia es siempre el clima de una huelga masiva. La posibilidad de una revolución sin violencia (o hasta de huelgas sin violencia) no es mayor porque nuestra situación particular descarta la oportunidad para la insurrección armada. Cualquier transición al socialismo, de cualquier modo que se efectúe, por cualquier clase de acción de masas, será un violento rechazo de la violencia —de la violencia del enemigo de clase, real o inminente. En tal caso habrá «unidad sagrada» y «terror» en el sentido definido más arriba. Esta violencia puede también ejercerse perfectamente contra aquellos que, dentro del grupo revolucionario, propugnen la fuerza armada. Cada militante está perfectamente consciente de que la violencia «moral» (la «presión moral») contra los postulados de la violencia física, es a su vez un tipo de violencia.

Las dos terceras partes del segundo libro de la *Crítica*,³² constituyen un intento de describir las leyes formales de la dialéctica que nos permitirán comprender la metamorfosis del grupo: la gradual degradación del grupo fusionado hacia el grupo estatutario, y de ahí al grupo institucionalizado, que al ejercer un monopolio, está en condiciones de manipular los conjuntos seriales desde fuera y de ese modo, recaer a su vez en la serialidad. En este punto, volvemos de nuevo al lugar de partida, el ciclo se completa, «la experiencia básica se ha consumado». Esto no quiere decir que Sartre esté tratando de demostrar la circularidad de la Historia y la eterna reaparición de las mismas estructuras. Su propósito es más bien reconstruir y hacer dialécticamente inteligible «el conjunto de figuras, curvas, estructuras y condiciones que integran el *milieu formal* en que la realidad concreta de la historia tiene necesariamente que producirse».³³

En otras palabras, la experiencia dialéctica ha hecho inteligible la irrupción —desde las prácticas individuales— de todos los conjuntos prácticos, y la transformación de los mismos en cada uno de ellos, dado que ninguno, *vis-à-vis*, tiene prioridad histórica con respecto a los otros. La serie, el colectivo, el grupo fusionado, el grupo estatutario, el grupo institucionalizado, etc., no son etapas sucesivas del desarrollo histórico, pero coexisten, chocan

³² *Ibidem*, pp. 381-639.

³³ *Ibidem*, p. 637.

y se sueldan como estructuras elementales formales (totalidades parciales y totalizaciones) de las cuales la Historia es la totalización.

EL ESTADO REVOLUCIONARIO

Las descripciones que hace Sartre de la metamorfosis del grupo tienen, sin embargo, un interés contemporáneo muy particular, porque esquematizan la moderna experiencia histórica de la formación de los Estados y burocracias después del ímpetu revolucionario. Sartre se refiere implícitamente (y a veces explícitamente) a las revoluciones francesa, rusa, cubana y argelina. Es bien sabido que para Sartre, las «leyes formales de la dialéctica» conducen inevitablemente al grupo fusionado —una comunidad activa y soberana a cabalidad— hasta el punto en que es disipado, eclipsado y serializado. El movimiento marxista no ha eliminado aún su herencia stalinista; ello no autoriza a ver al stalinismo como una desviación más o menos accidental, ni a negarse a tratar de comprender el proceso en virtud del cual todas las revoluciones pasadas han terminado asumiendo formas burocráticas más o menos petrificadas, aun cuando —como en Yugoslavia— se hayan hecho esfuerzos por combatir esto. Tampoco debemos repudiar como stalinistas a aquellos que tratan de comprender las leyes dialécticas de esta clase de proceso.

Es cierto que, para Sartre, el grupo fusionado representa la eliminación de la alienación serial, pero no puede ser una eliminación perdurable en un mundo de escasez y de lucha. El grupo fusionado existe como el instante del apocalipsis revolucionario, de la libertad plena, cuando la totalización se produce en dondequiera y en todos, bajo la soberanía de todos, cuando no hay dirigentes, ni jerarquías, ni funciones. Cada consigna y cada iniciativa es reconocida de inmediato por cada individuo como una consigna y una iniciativa comunes, al servicio de una meta común.

El grupo fusionado, en el cual todos los hombres son hermanos; se produce como una unidad en marcha por una multiplicidad de síntesis individuales, todas las cuales comparten una meta común, y al hacerlo, demandan y sustentan esta unidad. «La unidad de grupo es inmanente a la multiplicidad de sus síntesis», esta unidad «nunca es la de una totalidad consumada, sino la de una totalización en formación». «La inteligibilidad del grupo como praxis se basa en la inteligibilidad de la praxis del individuo».³⁴

³⁴ *Ibidem*, p. 432.

Ahora bien, para conseguir su meta, el grupo tiene necesariamente que dotarse a sí mismo de inercia. Tiene que salvaguardarse a sí mismo contra la ruptura por el *compromiso*, ejerciendo el poder jurídico sobre cada uno de sus miembros. Tiene que diferenciarse a sí mismo, para afrontar una diversidad de tareas, y así se reorganiza a sí mismo, con la creación de *funciones y subgrupos especializados*, con su propia inercia y su disciplina y jerarquía propias. Pasa de la razón constituyente (o dialéctica) —la de la viva praxis individual orgánica— a la razón constituida, a la praxis —proceso de la *organización*. La unidad de la praxis de grupo ya no está garantizada por la síntesis de cada acción individual, sino por la inercia de una organización y un aparato o, en otras palabras, por un mecanismo muerto. «El grupo es *construido* a base del modelo de la acción libre individual», «produce una acción orgánica, aunque no es en sí un organismo», «es una máquina para producir respuestas no mecánicas» y «la inercia constituye ambas cosas, su ser y su razón de ser, como ocurre con todo producto humano».³⁵ Los subgrupos especializados, capaces de afrontar tareas de complejidad y alcance mayores, se hallan en peligro permanente de marchar «por su cuenta» respecto a cada uno de los otros subgrupos, o de ser separados y serializados. De ahí que sea necesario coordinar e integrar su actividad —para encarnar la unidad del grupo—, por medio de un organismo supremo, un *soberano* (por ejemplo, el Estado o el líder) que controla y monopoliza la función del grupo, garantizando y reflejando la unidad práctica del grupo, aunque esté siendo serializado y petrificado. Así llegamos al grupo institucionalizado, que se crea cuando «bajo la presión de circunstancias externas», el individuo desea convertirse en cosa apretada contra todas las otras cosas por la unidad de una envoltura; el modelo del grupo institucional será la *herramienta forjada*.³⁶ Este es, en otras palabras, el momento de la reunificación de la praxis. Se necesitaría un estudio especial para demostrar la rica contribución que esta parte de la *Crítica* podría hacer a una teoría marxista de la ley y el Estado.³⁷ Me limitaré a algunas breves observaciones:

³⁵ *Ibidem*, p. 544.

³⁶ *Ibidem*, p. 585.

³⁷ *Ibidem*, pp. 581-637. A este respecto, véase también «Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'Etat», de N. Poulantzas, *Les Temps Modernes*, noviembre y diciembre de 1965.

Sartre rechaza explícitamente «la noción optimista y superfestivada» que se formula sobre la dictadura del proletariado,³⁸ «cuya idea misma es absurda, como compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la serialidad pasiva».³⁹ El autor denuncia como una mistificación «la idea de una soberanía popular difusa que se encarnaría a sí misma en la soberanía». La soberanía sólo puede pertenecer a la praxis orgánica, ya sea del individuo o del grupo. «El Estado no puede, bajo ninguna circunstancia, ser considerado como producto o expresión de la totalidad de los individuos sociales o siquiera de su mayoría».⁴⁰ Por el contrario, se presenta como un grupo específico, producido por la clase gobernante para defender sus intereses en general contra el conflicto de intereses particulares dentro de la propia clase gobernante, y para hacer este interés general aceptable a las otras clases. En otras palabras, el Estado es el grupo soberano en virtud del cual la clase gobernante serializada obtiene la garantía de su unidad, *pero es mantenida en su dispersión serial*, manipulada y obstaculizada en sus esfuerzos de reagrupamiento.

El grupo experimenta así una inevitable degradación, conforme se va haciendo cada vez más diferenciado y se convierte en serialización, a medida que cada subgrupo especializado se hace ignorante de las acciones de los otros subgrupos y se aleja de ellos por amenazadores conflictos de intereses.

Esto, a su vez, crea la demanda de retotalización de la unidad de las praxis parciales por un «soberano». Pero inmediatamente, con el «soberano», la unidad del grupo cae en la exterioridad radical, porque su soberanía se encarna en un tercer partido (que es el único tercero que no puede ser trascendido, el único totalizador del grupo), y sus miembros no tienen más que relaciones seriales entre sí. Cada uno de ellos es para el otro un otro; son los *mismos* sólo por la mediación del tercero soberano. Esta degradación quizás evoca la URSS stalinista —o a la China de hoy, donde la unidad y la verdad de la sociedad reside; para cada miembro, en el pensamiento político de Mao, fuente de todos los derechos y deberes. Ahora bien, ciertos

³⁸ Sartre considera que la dictadura del proletariado —como ejercicio real del poder por la totalidad de la clase obrera— no ha existido nunca, y que «la imposibilidad del proletariado para ejercer la dictadura se demuestra formalmente por la imposibilidad de que el grupo, en no importa cuál forma, se constituya en hiperorganismo», *Op. cit.*, pp. 630. (N. de R.)

³⁹ *Critique*, p. 630.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 609.

marxistas defienden la tesis siguiente: que la raíz de la alienación es la división *natural* del trabajo, por lo cual puede ser suprimida por una división *voluntaria* del trabajo (o cooperación). Pero el problema aquí consiste en saber bajo qué condiciones puede haber «cooperación voluntaria» genuina, y qué quiere uno decir con esta expresión. En un país grande, bajo las condiciones materiales presentes, la unidad racional de la praxis social solamente se puede forjar por la cooperación voluntaria organizada, por la formación de subgrupos cuya tarea común esté vinculada a la de otros subgrupos que a su vez estén intervencidos por el grupo centralizante o soberano. Es evidente que ésta es una sociedad cuya praxis-proceso se organiza con rigurosa racionalidad sobre un modelo de praxis individual petrificada, y no puede ser totalizada por ninguno de los individuos del grupo. «Trabajo voluntario» —según el modelo chino, por ejemplo— es el producto de compulsiones interiorizadas que los individuos se imponen a sí mismos y a los otros (con toda la suavidad persuasiva en que pueda ser envuelta la fraternidad-terror) en nombre del soberano. La creencia de que esta organización racional generalizada —con los fallos y despilfarros que son producto inevitable del hecho que los burócratas temen a la autoridad central y desconfían de sus iguales— es comunismo, o el final de la alienación, fue sustentada solemnemente en China en 1958, durante la época heroica de las Comunas.

EL GRUPO FUSIONADO EN LA HISTORIA

La *Crítica*, en contraste, sugiere que el único modelo verdadero de «cooperación voluntaria» es el grupo fusionado. El hecho de que el grupo fusionado no pueda tener una base duradera, se debe a varios factores: (1) a la escasez y a la multiplicidad de los procesos antagónicos en el mundo; (2) a la naturaleza de las herramientas (o medios de producción), esto es, la resistencia, la inercia y la complejidad del campo práctico, que es estructurado por las técnicas disponibles. Esta inercia y esta complejidad obligan al grupo mismo a hacerse inerte y complejo, para ser efectivo, y determina, dentro de él, tanto la especialización como la escasez de fuerzas productivas.

Debe recordarse aquí que, para Marx, en los Libros II y III de *El Capital*, el comunismo se distingue por el fin de la escasez, por el politecnicismo (lo contrario de la especialización) que permitirá el intercambio indefinido de tareas entre los individuos, y por la abolición del trabajo como «obligación impuesta por la pobreza y por metas externas». La realización de estas tres

condiciones todavía sigue siendo difícil de imaginar para nosotros, más difícil, quizás, que hace cien años.

Los marxistas, por consiguiente, no debían asombrarse de que la *Crítica* sugiera que, en un mundo de escasez y de lucha de clases, cualquier grupo que se levante a sí mismo por encima de la alienación y lo practico inerte termine volviendo a caer de nuevo en ellos. ¿Se puede ser marxista y creer, aunque sea por un instante, que en este mundo azotado por el hambre, devastado por las guerras imperialistas, por los antagonismos interimperialistas, por los conflictos entre los propios pueblos oprimidos, podría un grupo revolucionario —aun suponiendo que abarcara la totalidad de la clase o el pueblo agrupado para su liberación— triunfar localmente sobre la alienación? Semejante creencia emana, para hablar con propiedad, del espíritu utópico que uno encuentra en comunidades como los cuáqueros. Sartre nos ha proporcionado una crítica devastadora de ese espíritu, precisamente, en *Le Diable et le Bon Dieu*.

Desde luego el movimiento revolucionario marxista puede y debe trabajar para limitar los estragos causados por la tendencia objetiva hacia la petrificación y la serialización en la sociedad y en los partidos, la centralización y la esclerosis de cada aparato. Pero ese trabajo correctivo es necesario, precisamente, porque dicha tendencia objetiva es una «ley formal de la dialéctica», y es posible únicamente si uno comienza por admitir la existencia de esa tendencia y la imposibilidad de suprimirla de una vez y para siempre en las circunstancias actuales.

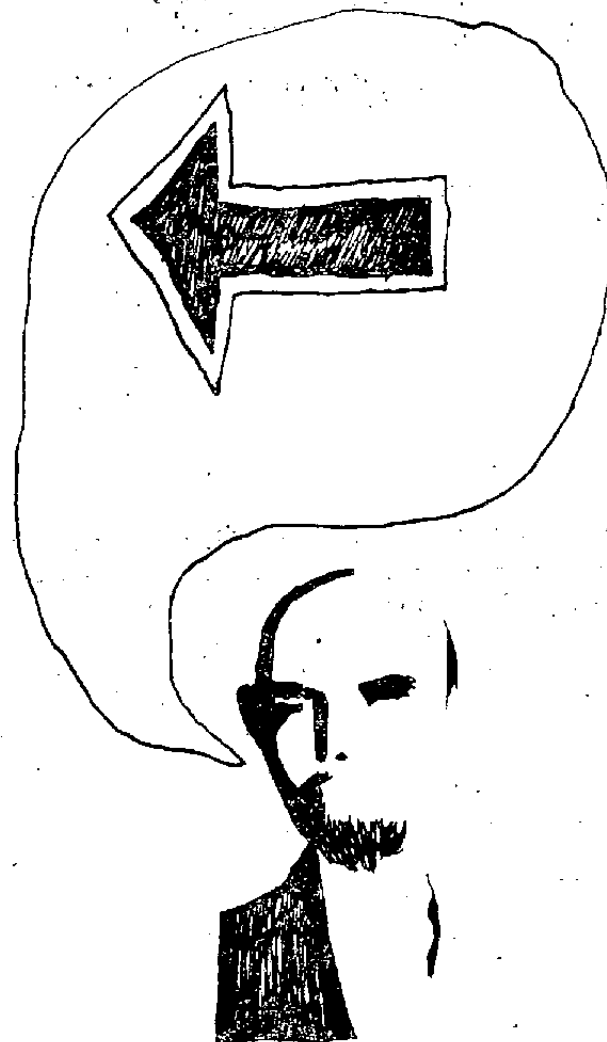
La tarea del filósofo es plantear problemas, demostrar la existencia de ellos, no pretender presuntuosamente resolverlos. Volver contra sí los problemas que plantea y, con el pretexto de que desconoce las respuestas, acusarse a sí mismo de nihilismo o de lamentable solipsismo, es disponer de los problemas en forma muy burda e ilegalizar la filosofía. En realidad, la mayor parte de las críticas que hasta ahora los marxistas le han dirigido a Sartre, arrancan con un *petitio principii* sin verificar por la experiencia histórica. Se le ha acusado de no demostrar que la alienación, la escasez, la violencia, la burocracia, el Estado, y así sucesivamente, pueden ser abolidos.

Amparándose en la «ciencia» marxista, estos críticos abandonan la ciencia y, sobre todo, el esfuerzo por comprender la historia. En contraste, la empresa de Sartre consiste en darse a sí mismo (y a nosotros) los instrumentos de la comprensión dialéctica, y con ellos, los medios de plantear la cuestión de la posibilidad de suprimir lo inhumano en la historia humana, y de las

condiciones eventuales de esa supresión. Anticipar las respuestas a estas interrogantes, dándolas por adelantado bajo el disfraz de «ciencia» marxista, o rechazándolas con el anuncio de que emanan de la especulación idealista, es la mejor forma de no aprender nada. Semejante actitud revela una singular falta de confianza en el marxismo: el temor de que los descubrimientos que podamos hacer destruyan nuestras convicciones y las bases de nuestro compromiso.

New Left Review, No. 37, mayo-junio de 1966.

CeDInCi



Propiedad estatal y transición al comunismo

HOMERO FUENTES

«Se puede partir hacia el Socialismo y el Comunismo y no llegar». Editorial de «Granma» del 28 de febrero de 1967.

El Estado, siendo una institución esencialmente política, adquiere en la transición del capitalismo hacia el comunismo una envergadura mucho más extendida que en el capitalismo, toda vez que su gravitación en la economía se hace sustancialmente más poderosa. Cuando la propiedad estatal de los medios de producción se hace dominante, la actividad del Estado adquiere una influencia decisiva en el desenvolvimiento social y en la actividad individual de las personas.

La forma de propiedad estatal sobre los medios de producción, pues, aumenta no tan sólo el ámbito de las actividades del Estado sino, además,

su incidencia y trascendencia en la vida social e individual. Llama la atención el hecho de que este fenómeno sea el preludio de una etapa relativamente larga durante la cual el Estado debe ir extinguiéndose.

Por otra parte, la forma de la propiedad estatal sobre los medios de producción es una de las posibles maneras por medio de las cuales y en la práctica, se inicia el proceso de eliminación de la explotación del hombre por el hombre, cuando asume el poder una fuerza revolucionaria.

Es evidente que se está en presencia de una antinomia. En efecto, la contradicción que refleja discurre

necesariamente en el tiempo. Pero si se rechaza una interpretación determinista y mecánica del proceso dialéctico, hay que reconocer que no se puede predecir en base a los términos de la contradicción, cuál será el desenvolvimiento del proceso.

Hacen falta otros elementos adicionales y exteriores a la contradicción.

En una imagen matemática, podría hablarse de que faltan ecuaciones para determinar las variables involucradas en el problema. En otras palabras, el dominio incontrastable y hasta total de la forma de propiedad estatal no garantiza que un proceso revolucionario marche hacia su destino, la formación de una sociedad nueva, sin explotación ni enajenación, es decir, hacia una sociedad comunista.

¿Pero es esto cierto? Para poder llegar a una conclusión sólida en vez de una simple deducción abstracta hace falta examinar con más detenimiento esta forma de propiedad y su rol histórico.

ALGUNOS ANTECEDENTES SOBRE LA CUESTION DE LA PROPIEDAD

Suele oponérsele al concepto de explotación capitalista basada en la propiedad privada sobre los medios de producción y del producto, el concepto de sociedad libre de la explotación basada en la propiedad estatal sobre los medios de produc-

ción y del producto. Esta separación, en términos de blanco y negro, no es correcta ni está avalada por la autoridad del fundador del marxismo, el propio Carlos Marx. En efecto, en el tercer tomo de «El Capital» cap. 27, al discutir la constitución de las sociedades por acciones, Marx señala como consecuencia de ello:

1) «Extensión en proporciones enormes de la escala de la producción y de las empresas, inasequibles a los capitales individuales. Al mismo tiempo, se convierten en empresas sociales algunas empresas que antes se hallaban regentadas por el gobierno».

2) «El capital que descansa de por sí sobre un régimen social de producción y presupone una concentración social de medios de producción y fuerza de trabajo, adquiere así directamente la forma de capital de la sociedad (capital de individuos directamente asociados) por oposición al capital privado, y sus empresas aparecen como empresas sociales por oposición a las empresas privadas. Es la supresión del capital como propiedad privada dentro de los límites del mismo régimen capitalista de producción».

3) «Transformación del capitalista realmente en activo en un simple gerente, administrador de capital ajeno y de los propietarios de capi-

tal en simples propietarios, en simples capitalistas de dinero... En las sociedades anónimas, la función aparece separada de la propiedad del capital y el trabajo aparece también, por tanto, completamente separado de la propiedad sobre los medios de producción y sobre el trabajo sobrante».

«Este resultado del máximo desarrollo de la producción capitalista constituye una fase necesaria de transición hacia la reversión del capital a propiedad de los productores, pero ya no como propiedad privada de productores aislados, sino como propiedad de los productores asociados, como propiedad directa de la sociedad. Y es, de otra parte, una fase de transición hacia la transformación de todas las funciones del proceso de reproducción a ún relacionadas hasta aquí con la propiedad del capital, en simples funciones de los productores asociados, en funciones sociales».

El panorama que refleja el pensamiento de Marx sobre la cuestión de las formas de propiedad dentro de los límites del régimen de producción capitalista es bastante más amplio que el estrecho concepto usualmente empleado de propiedad privada capitalista. Del mismo modo, su conclusión sobre el objetivo al cual conduce la socialización de la propiedad dentro de los límites del régimen capitalista de producción,

revela una situación a la cual ninguna sociedad ha llegado todavía. En efecto, la propiedad directa de la sociedad, la asociación de los productores y la transformación del proceso de reproducción en simples conjunciones de los productores asociados, corresponden a una sociedad comunista en la cual, y en virtud de sus características esenciales, la institución del Estado ya no tiene razón de existir.

Marx no habló de propiedad estatal sino de propiedad directamente social, lo que es una cosa totalmente diferente.

Como puede verse, el fundador del socialismo científico no era, de ninguna manera, prisionero de las diferenciaciones simplistas y de los esquemas metafísicos.

Dentro del ámbito de las relaciones de producción capitalistas, el concepto de propiedad privada, tuvo y no hay por qué suponer que aún no puede tenerlo, un interesante desenvolvimiento en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas y las condiciones sociopolíticas demandaban estructuras jurídicas nuevas y más apropiadas.

Una mirada sobre lo que es, hoy en día, el mundo desarrollado capitalista basado en el dominio incontrastable de las grandes corporaciones, comprueba espectacularmente las previsiones de Marx hace un siglo.

En primer lugar, la propiedad social sobre la base de la propiedad individual ha llegado a dominar a través de la corporación monopólica. No se trata de darle carta de crédito al capitalismo popular sino reconocer que ya ha terminado la etapa de la relación corporación —persona, en el clásico estilo de la Esso Standard Oil— Rockefeller.¹

En segundo lugar, la separación entre el trabajo dirigente del capital y su propiedad ha igualmente llegado a niveles insospechables. Si ya no existen «dueños» de corporaciones gigantes menos pueden existir dueñosdirigentes. En efecto, el manejo de las corporaciones, por su propia envergadura y complejidad técnica subyacente, rebasa, con mucho, la capacidad individual de los individuos, en la era del computador electrónico y de las ciencias aplicadas al «Management». Los dirigentes de corporaciones son, sobre todo, técnicos asesorados por técnicos y que comandan a técnicos. Que en uno u otro caso particular, estas figuras cimera del capitalismo contemporáneo coincidan con apellidos históricos del capitalismo (el caso de David Rockefeller y el Chase Manhattan Bank, por ejemplo) no constituye más que una curiosidad. Detrás de este proceso de desenvolvimiento jurídico e institucional se revela la acción de las fuerzas productivas en desarrollo.

Son estas fuerzas, el elemento determinante de las formas concretas asumidas por las relaciones de producción y por las relaciones de propiedad. La concentración del capital dio origen a la sociedad por acciones y la centralización del capital, a las gigantescas integraciones horizontales y verticales de empresas otrora independientes y que pasaron a constituir las actuales gigantescas corporaciones.

¿Qué consecuencias ha tenido esta «socialización» del capital dentro de las fronteras del régimen de producción capitalista, en los individuos y en la sociedad? ¿Cuáles son las motivaciones que dentro de esta estructura, determinan el comportamiento y los objetivos de los individuos a cargo del capital?

En primer lugar, hay que renunciar al clásico modelo del capitalismo competitivo, arbitrio metodológico de Marx, que ha sido elevado dogmáticamente al nivel de «la» explicación del funcionamiento del capitalismo.

Hoy en día ya no rige la clásica relación directa de explotación entre capitalista y trabajador. Esto no quiere decir que la relación de producción capitalista no tenga por objeto fundamental la obtención de ganancia. Quiere decir que la mayor parte

¹ Ver al respecto, P. Baran y P. Sweezy: *Monopoly Capitalism*, Monthly Review Press.

de la plusvalía generada debe ser necesariamente gastada en actividades esenciales para el mantenimiento del orden capitalista.

Por ejemplo, en los Estados Unidos, la actividad publicitaria que asume proporciones gigantescas, el presupuesto federal y los presupuestos estatales, y desde luego, todos los gastos militares que efectúa el gobierno federal, son formas a través de las cuales se gasta la mayor parte de la plusvalía generada en la economía norteamericana y en otras economías explotadas por el capital yanqui. En estas condiciones, sólo una parte relativamente pequeña del excedente extraído a los trabajadores llega a manos de los capitalistas de dinero (accionistas), engrosa los recursos de las corporaciones y se reparte como sueldo a los dirigentes del capital. El resto, la mayor parte, financia esos «gastos sociales» del capital, sin los cuales se derrumbaría el sistema.²

En estas condiciones, a la imagen clásica de la explotación del trabajador por el capitalista, a la tradicional relación de explotación del hombre por el hombre, se le superpone la imagen de la relación del dominio del hombre por el hombre a través de una forma cada vez más social de apropiación de los medios de producción. Es más bien una relación de dominio con el fin de mantener

una estructura social que posibilita, a su vez, el mantenimiento de una jerarquía social.

La explotación del hombre por el hombre bajo su forma de producción capitalista, ha alcanzado un grado de socialización extraordinario, un grado de impersonalidad tal que se caracteriza por la pérdida de relación directa entre los explotados productores directos y los dueños del capital. Entre ambos grupos sociales, entre ambas clases en el sentido ortodoxo, median los directores del capital, quienes en primera y última instancia, toman las decisiones con respecto a qué hacer con el capital. En otras palabras, son los verdaderos dirigentes de la producción capitalista. Por ejemplo, todo el mundo sabe que la Ford Motors Co. nació como una empresa particular y familiar. Sin embargo, en los años inmediatos a 1960, dicha gigantesca corporación, que hacía más de una década había perdido su carácter particular (la intervención directa en su manejo del viejo Ford, su creador y dueño principal), era administrada por Robert S. Mac Namara, hoy en día Secretario de Defensa de los EE.UU.; Mac Namara no era ningún grueso accionista de la Ford. Era simplemente su gerente general. Y dentro del Consejo de dirección de la corporación, encon-

² Op. cit.

traban asiento a su vez otros «managers» del capital industrial y bancario de los EE.UU.

La clase «managerial» no es una simple categoría periodística sino que refleja un fenómeno social importantísimo del capitalismo contemporáneo. Se ha desarrollado una nueva clase, la «élite del poder», como la denominó Mills,³ la «clase dirigente» como la denominan los izquierdistas de los EE.UU., que ha desplazado de la posición dominante a los propietarios del capital.

¿Cuáles son las características fundamentales de esta nueva clase? En primer lugar, es una clase constituida por técnicos de alto nivel en administración, organización, economía, ingeniería, etc. Es una clase de técnicos.

En segundo lugar, la motivación fundamental de los individuos de esta clase, es elevarse en el escalafón de su corporación, mediante una carrera empresarial que comienza en un cargo técnico o administrativo secundario, con posterioridad a los estudios universitarios. En tercer lugar, para subir en el escalafón de la corporación hay que desarrollar un trabajo que contribuya a hacer subir de categoría y de importancia a la propia corporación. Aquí se funde el interés de la corporación con el interés individual de una manera armónica, que recuerda la armonía

entre el comportamiento individual del capitalista de mediados del siglo XIX y el interés de su capital individual, concentrado en su o sus empresas. En efecto, no es lo mismo trabajar en una gran corporación que en una pequeña. Niveles similares adquieren importancias diferentes en la sociedad. Por ejemplo, no es lo mismo ser gerente de una empresa con un capital de 10 millones de dólares, que gerente de una empresa con 100 o con 1000 millones de dólares de capital, aunque se obtenga el mismo salario.

En cuarto lugar, la actitud del individuo ante el gasto de dinero se encuentra fuertemente condicionada por valores ideológicos impuestos por su clase. Estos valores imponen una vida sobria (que no significa pobre o austera) que posibilita la acumulación individual y la inversión de ahorros personales en el capital de la corporación. Se ha vuelto así, a la actitud presbiteriana del capitalista en los inicios del régimen, pero ahora, no por escasez de dinero, sino porque éste sencillamente abunda bajo las nuevas formas capitalistas de financiamiento. La **austeridad distinción**, no solamente presenta una cara moral burguesa sino que además, lleva al establecimiento de la institución del exclusivismo de la nue-

³ C. Wright Mills; *The power elite*, Oxford University Press, 1956. (N. de R.)

va clase. Para entrar en ella, no es dinero lo que se requiere sino posición, posición determinada por la magnitud del capital ajeno que se maneja y por la posición que se tiene dentro del aparato de control del capital, es decir, la corporación.

Esta nueva clase, la clase de los funcionarios del capital social, tiene valores supremos dentro de su ideología. El principal es la conservación del capital social basado en la asociación de los propietarios individuales de capital. Aquí, la vinculación con la política es directa y se aprecia la fuerza de esta clase en el Estado.

Si esta clase controla al capital y el capital controla al Estado, se desprende que es ésta la clase que controla al Estado, y no precisamente por encargo de los propietarios individuales del capital.

Como bien dijo Marx, estos últimos son ya «simples capitalistas de dinero».

El juego de los partidos políticos no es otra cosa entonces, que un mecanismo a través del cual se resuelven las contradicciones políticas y económicas entre los capitales en su lucha por la prominencia, contradicciones que nunca llegan ni pueden llegar a expresar algún tipo de riesgo para la institución del capital —en su sentido esencial de dinero utilizado para obtener más dinero.

LA PROPIEDAD ESTATAL REVOLUCIONARIA Y SU FUNCION HISTORICA

Cuando Lenin se planteaba el problema práctico de domar a las fuerzas productivas de Rusia por parte del Estado revolucionario, representante de los obreros en alianza con los campesinos, hablaba de «capitalismo de Estado» entendiéndolo por ello, una forma de dominio de las fuerzas productivas a través de las estructuras organizativas, de las formas de funcionamiento y de los métodos de dirección creados e instalados en la práctica por el capitalismo moderno a la sazón. En efecto, Lenin decía: «El socialismo es inconcebible sin la gran técnica capitalista basada en la última palabra de la ciencia moderna, sin una organización estatal armónica que someta a decenas de millones de personas a la más rigurosa observancia de una norma única en la producción y la distribución de los productos». . . «Al mismo tiempo, el socialismo es inconcebible sin la dominación del proletariado en el Estado». Pero en un párrafo sumamente importante, advierte más adelante: «... los maestros del socialismo no hablaban en vano de todo un período de transición del capitalismo al socialismo y no subrayaban en vano los 'largos dolores del parto' de la nueva sociedad: por cierto que esta nueva sociedad es también una abs-

tracción, que sólo puede encarnar en la vida por medio de intentos concretos, imperfectos y variados, de crear uno u otro Estado socialista».⁴ Nótese lo de «por medio de intentos concretos, imperfectos y variados». Por ninguna parte aparece el concepto dialéctico reducido a un mecanicismo determinante. Por el contrario, la puerta está abierta para los éxitos y los fracasos, para las vías acertadas y para las vías erradas. Esto es de fundamental importancia para interpretar adecuadamente a Lenin.

¿Por qué Lenin subrayó la importancia del papel del Estado en la conducción de la sociedad y particularmente, en el manejo y dirección de la economía? Si se deja de lado la cuestión política, o sea, los aspectos clasistas, aspectos decisivos pero perfectamente conocidos, sus palabras traslucen los problemas prácticos que debía afrontar el poder obrerocampesino. Y dentro de éstos, la cuestión fundamental era adquirir el control de la economía para así garantizar su funcionamiento, en primer lugar, su dirección y desarrollo, en segundo lugar. Con un extraordinario sentido de la objetividad, Lenin comprendió que no es posible imponerle a las fuerzas productivas una estructura organizativa, un sistema de funcionamiento y un sistema de dirección que no concuerden con su naturaleza, perfectamente objetivi-

zada en su existencia material. Si bien es cierto que el Estado revolucionario aparece como todopoderoso para realizar las transformaciones institucionales que desee, este poder tiene el límite de la realidad objetiva.

Pero al mismo tiempo, la toma del poder por los obreros en alianza con los campesinos perseguía el objetivo de desarrollar a las fuerzas productivas y para ello, su dirección debía hacerse por los canales de la técnica desarrollada por el capitalismo.

El autor de «El imperialismo, fase superior del capitalismo» comprendió perfectamente que el sentido del desarrollo técnico era el sentido de la gran empresa, de los trusts, de los monopolios. Pero también comprendió el sentido de la evolución de las formas de propiedad que este fenómeno conllevaba. Es por ello que predicó la necesidad del capitalismo de estado como una forma de dominio sobre las fuerzas productivas, que significaba una solución de continuidad para el capital socializado dentro de las fronteras de un nuevo régimen, caracterizado a su vez por la eliminación de la propiedad individual del capital.

El primer tramo del puente entre el capital socializado sobre la base

⁴ Lenin, Vladimir I.; El infantilismo de 'izquierda' y el espíritu pequeñoburgués, Tomo II, Obras escogidas, Moscú, Lengua extranjera, 1960.

de la propiedad individual del capital y la apropiación directa del capital por la sociedad, no podía ser otro que la forma de propiedad estatal, toda vez que las fuerzas productivas no habían, ni han alcanzado aún, la madurez suficiente para poder consolidar dicho estado de cosas. En efecto, abolida la propiedad privada individual del capital, prácticamente sólo el Estado revolucionario podía asumir esa propiedad en los casos en que el capital ya se encontrara socializado.

Como la socialización del capital no era la forma dominante en extensión en la Rusia zarista, coexistieron otras formas de propiedad. Pero como la propiedad estatal revelaba un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y una forma más avanzada políticamente que las demás en aquella época, ésta se transformó en el objetivo político fundamental del nuevo régimen. La propiedad estatal se hizo dominante y prácticamente total (salvo la agricultura) en varios países socialistas. Así, la propiedad estatal más la existencia de un partido comunista en el poder, llegó a transformarse en la definición de país socialista.

Propiedad estatal significaba adecuación jurídicopolítica al sentido del desarrollo de las fuerzas productivas y partido comunista, la clase trabajadora en el poder político. Condición estructural la primera y garan-

tía ideológica la segunda, es decir, **lo objetivo y lo subjetivo en la institución del Estado.**

CONSECUENCIA DE LA PROPIEDAD ESTATAL

La garantía de una sociedad en que prima la propiedad estatal y se mantenga el rumbo revolucionario en su desarrollo, descansa tanto en la estructura lograda como en la dirigencia política. Sin embargo, ambos aspectos están relacionados y actúan el uno sobre el otro.

La forma de propiedad dominante condiciona la estructura social, es decir, el carácter de las relaciones sociales de producción, pero no las determina únicamente. Un elemento decisivo de la estructura social está constituido por las relaciones técnicas entre productores, que descansan a su vez en la objetividad de los procesos productivos.

Puede decirse, por lo tanto, que **dada** una forma de propiedad —en el sentido jurídico de un dominio **efectivo** sobre los medios de producción— y las características técnicas de los procesos productivos y de realización, quedan determinadas las relaciones sociales de producción para una cierta sociedad.

Siendo, sin embargo, el tránsito del capitalismo hacia el comunismo un proceso, proceso que no ha sido descrito por ninguna teoría ni por nin-

guna práctica, se está en presencia de un fenómeno dinámico.

A largo plazo el elemento que preside esta dinámica social es el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, el desarrollo técnico y la envergadura de su desarrollo.

Pero el desarrollo de las fuerzas productivas es sólo un aspecto del desarrollo social hacia el comunismo. Este exige un desarrollo jurídico institucional, es decir, una solución de la relación hombre-cosa; para poder domeñar adecuadamente a las fuerzas productivas. Esta solución es precisamente la forma jurídica en el sentido amplio expuesto más arriba y el sistema de valores que conforman una ideología. **Dado un desarrollo técnico determinado, la realidad jurídica, institucional e ideológica es el campo para la actuación de la dirigencia revolucionaria en la prosecución de los objetivos políticos fundamentales, en este caso del comunismo.** Y al decir comunismo se quiere decir una sociedad sin clases, sin ningún tipo de explotación del hombre por el hombre, sin Estado y con una ideología sustancialmente diferente de la que hoy día existe en cualquier país. En resumen, una nueva sociedad de nuevos hombres. En la prosecución de este objetivo, o se transforma conscientemente la realidad jurídica, institucional e ideológica por la dirigencia revolucionaria, o la Dirigencia será transformada y

con ella, los objetivos de la Revolución.

En la solución jurídicoinstitucional hay que distinguir dos aspectos que no pueden confundirse.

Por una parte, existe la relación de dominio de la cosa (del bien, de la máquina, etc.) por el hombre. Por la otra, existe la relación de dominio —directa e indirecta— del hombre sobre el hombre, a través de la relación de dominio del hombre sobre la cosa.

Mientras que la primera es una relación *sine qua non*, en la medida en que las fuerzas productivas requieran ser manejadas por el hombre, la segunda es una relación que se quiere eliminar conscientemente. Cuando el proceso de explotación del hombre por el hombre se socializa hasta el punto de que es la supervivencia del sistema a través del gasto del excedente (plusvalía) el objetivo de la explotación, puesto que a la supervivencia del sistema está ligada la conservación de una ordenación jerárquica social —como es el caso del capitalismo monopolístico—, se llega a un estado de cosas en que el objetivo de la explotación es lisa y llanamente el dominio del hombre por el hombre, es decir, el mantenimiento de una jerarquía social basada en la desigualdad del status social.

Y es aquí donde la socialización del capital, dentro de los marcos del

régimen capitalista de producción, puede confundirse con la socialización del capital, dentro del marco del régimen socialista de producción, caracterizado por la forma de propiedad estatal.

Históricamente, la forma de propiedad estatal en un régimen socialista de producción, involucra la responsabilidad de dirigir y administrar el patrimonio del pueblo a nombre del pueblo. Pero los intereses del pueblo conllevan la obligación de asegurar la prosecución de objetivos históricos más avanzados: la construcción del comunismo. Dichos objetivos exigen necesariamente el paso a otras formas de propiedad, hasta la eliminación de la necesidad de la propiedad en su aspecto de dominio del hombre sobre el hombre.

Sin embargo, la dirección y la administración del patrimonio del pueblo se efectúa a través del aparato estatal, mediante funcionarios que actúan como hombres en los cuales el pueblo delega la responsabilidad de efectuar el dominio hombre-cosa.

Pero, ¿es que la relación hombre-cosa encomendada por el pueblo no conlleva una relación hombre-hombre, a través de la relación hombre-cosa? Este es el problema fundamental que debe resolverse en el plano político. ¿Qué situación estructural presenta un país en el cual la forma de propiedad estatal es dominante? En primer lugar, la propia forma es-

tatal de propiedad revela el carácter social del capital, dividido a su vez en empresas con un carácter fundamentalmente monopolístico. Estas empresas están vinculadas al aparato estatal mediante las instituciones ministeriales y como regla, no hay empresa que no tenga un ministerio que la controle. Por lo tanto, es en las empresas socialistas en donde los individuos deben básicamente emprender una carrera, cada día más técnica por las exigencias de la producción moderna, tratando de llegar a los puestos más altos del escalafón de la empresa, y más allá de éstos, a los puestos más elevados del escalafón ministerial.

La dirección del capital social queda así entregada a funcionarios que en nombre del Estado, o sea, según reza la explicación —a nombre de la sociedad— controlan, dirigen, y hacen operar, al capital social. Un grupo social ejerce el poder que confiere el manejo de los medios de producción de la sociedad —y según reza el aforismo—, quien ejerce el poder, lo conserva.

Existe un plan económico nacional elaborado en el seno del aparato estatal —con mayor o menor participación de las empresas— que condiciona la actividad dirigente de los ministerios y de las empresas socialistas. Se establece así una relación entre empresas y aparato estatal propiamente tal (en el sentido del

conjunto de los ministerios y del aparato nacional de planificación), que integra aún más el capital social, dividido en empresas, al aparato estatal burocrático. Es ésta la modalidad característica de la economía socialista.

El conjunto, empresas-ministerios-órgano estatal de planificación, configura así un gigantesco aparato dirigente del capital social, a nombre de la clase trabajadora, en el seno de la cual se «atrinchera» el grupo social de los funcionarios.

¿Cuál es la motivación fundamental de este aparato dirigente de la economía?

Se habla de una ley, objetiva fundamental, se la define pero no se la concreta. En última instancia, la motivación fundamental se hace recaer en la vigilancia y en la dirección del Partido, para que la economía incrementemente ininterrumpidamente su producción, por la vía del incremento de la productividad del trabajo, con el fin de satisfacer las crecientes necesidades de los trabajadores. En síntesis, la motivación se expresa básicamente a través de un control por parte del aparato encargado de la ideología, es decir, es básicamente subjetiva.

Recientemente, sin embargo, en la literatura económica y política socialista, se está haciendo mucho hincapié en que la motivación fundamental del sistema es el incentivo material

de los individuos integrantes de la sociedad socialista. Se quiere encontrar un mecanismo objetivo de incentivación que ayude en su función al incentivo subjetivo, garantizado por el Partido.

Esta incentivación material, que descansa en categorías mercantiles como la ganancia, la prima, el interés, etc., asemeja aún más la economía socialista a la economía capitalista, diferenciada tradicionalmente en el aspecto subjetivo (ideológico) encarnado en el Partido, o sea, en la dirección política.

¿Por qué aparece como necesaria una incentivación material para los trabajadores?

Si la relación hombre-cosa deviene en una relación hombre-hombre, es decir, en una supeditación de los que no controlan y administran los medios de producción a los que sí los administran y controlan, entonces resulta imprescindible un motor material para «mover» a los trabajadores.

En otras palabras, si la relación de dominio de unos hombres —los que dirigen— sobre otros hombres —los que no dirigen— divide a la sociedad en dirigentes y dirigidos, estos últimos se encuentran divorciados de las decisiones sociales, «enajenados» y por lo tanto constreñidos a su horizonte individual.

Pero, ¿qué papel juega en estas condiciones el aspecto subjetivo dentro

del Estado, es decir, la Dirigencia, el Partido?

Necesariamente, al descansar en una incentivación que opera dentro del horizonte individual de los trabajadores, el Partido está reconociendo que no puede movilizar a las masas en la prosecución de los objetivos sociales que dictamina. El Partido capitula y busca una solución pragmática, eficiente dentro del contexto de las condiciones sobre cuya base se plantea el problema de movilizar a las masas.

La solución política consiste entonces en un régimen en el cual un estrato social —el estrato dirigente— «paga», a fin de mantenerse en el poder sin oposición de parte de los dirigidos. Se entroniza así en el poder real, el grupo social que maneja el capital social por «encargo» de los trabajadores.

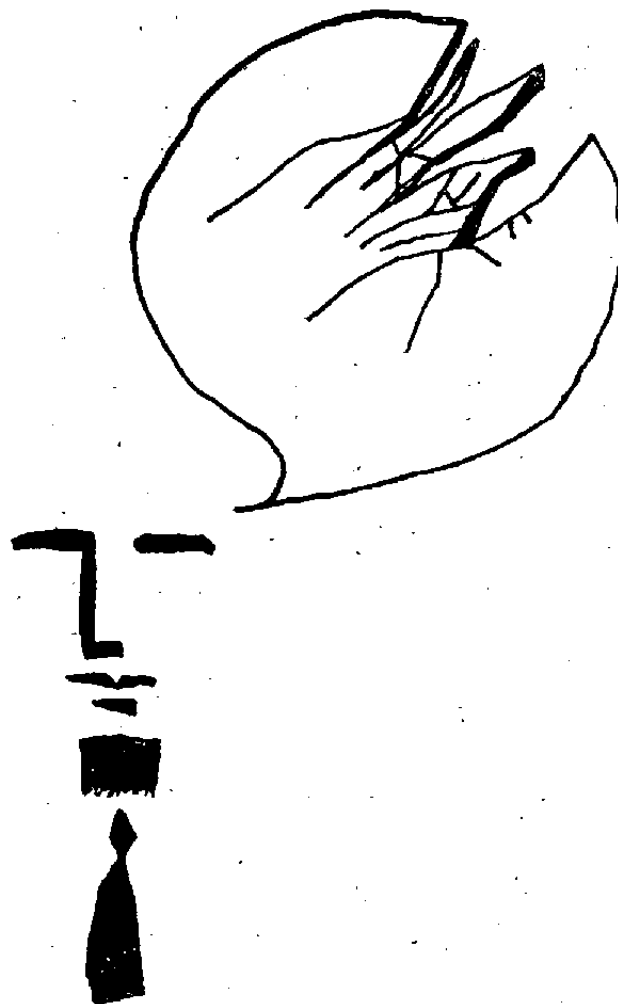
Y de esa manera se establece un patrón social de comportamiento dentro del cual los dirigentes dirigen y los dirigidos actúan según lo que establecen los dirigentes, premiándose o castigándose a través del ingreso monetario la mayor o menor obediencia de los dirigidos. Así y todo, el sistema constituye una solución más «humana» en comparación con otras épocas cuando sobre las mismas bases, a la incentivación material, la reemplazaba la simple y expedita compulsión.

Como en la realidad el poder es ejercido por los encargados de administrar y dirigir a las fuerzas productivas —cada vez más complejas y tecnificadas—, surge una contradicción entre estos cuadros y la dirigencia política —el Partido—. Los técnicos reclaman de los políticos dirigentes el poder formal puesto que detentan el poder real. No en balde a raíz de la próxima puesta en marcha de la reforma económica en determinado país socialista europeo, un personero económico dijo que, en su opinión, de los actuales administradores de empresas, en su casi totalidad cuadros del Partido, un tercio deberá marcharse, otro tercio deberá dejar la empresa para ir a estudiar y sólo un tercio podrá permanecer en sus puestos.

El nuevo sistema económico requiere hombres técnicamente preparados, tales como ingenieros, economistas, etcétera.

Lenzada ya por ese camino, la sociedad socialista necesita dar el próximo paso. Las fuerzas que han sido desatadas se encargan de constituir el nuevo grupo social dirigente y de llevarlo al poder: surge la tecnocracia. Y sobre estas bases, no puede dejar de expresarse, en el plano ideológico y político, el sistema de ideas de quiénes están en el poder.

Mayo de 1967.



ESTADO Y MASAS EN EL BRASIL

FRANCISCO WEFFORT

La profunda sacudida sufrida por la economía de exportación, con la crisis de 1929 y con la depresión de los años 30, prepara en el Brasil las condiciones sociopolíticas iniciales para el proceso de democratización del Estado. En efecto, la revolución de 1930 es el punto de partida de una nueva fase en la historia brasileña, en que se asiste a un complejo desarrollo historicopolítico cuyos rasgos dominantes son las tendencias de liquidación del Estado oligárquico, basado en una estructura social donde la gran propiedad agraria se orientaba hacia el mercado exterior, y de formación de un Estado democrático apoyado principalmente en

las masas populares urbanas y en los sectores sociales ligados a la industrialización. Se inició en esa época la transición que podría ser designada, en términos de la tipología de Germani,¹ como el tránsito de una «democracia con participación limitada» a una «democracia con participación ampliada».²

¹ Germani, Gino.— Política y Sociedad en una época de transición, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

² Nuestra preocupación es proponer un esquema preliminar para el análisis de este problema. Todavía se hallan en elaboración, en el Brasil, los trabajos sobre los cuales se pueda llegar a un tratamiento más concreto de este tema (nos referimos, en particular, a los estudios de Paula Boiguelman y Octavio Ianni, respectivamente,

Ciertamente, el período que se extiende desde 1945 (fin de la dictadura de Vargas e inicio de la redemocratización) hasta la caída del gobierno de Goulart realiza más nítidamente las tendencias y fuerzas políticas que constituyen las grandes coordenadas de ese proceso. Por tratarse de un período de amplia libertad de expresión, el análisis puede captar con mayor claridad la configuración del poder y sus tensiones internas. Trátase, además, de una situación en que esas fuerzas y tendencias madurarán plenamente y llegarán al límite de sus posibilidades de manifestación con la serie de crisis que termina en abril de 1964. De este modo, el análisis de las observaciones sobre este período constituirá la base histórica y empírica en nuestra interpretación.

No obstante, nos parece necesario proponer esta tentativa de caracte-

rización sociológica de la dinámica de la estructura del poder en el marco de la gran configuración histórica que se abre con la revolución de 1930. Esta historización del proceso de democratización del Estado se nos figura esencial para captar su sentido y sus límites, pues con frecuencia el análisis sociológico de este tema, orientado por el «modelo occidental», supone como necesario lo que apenas es posible, y de este modo va más allá de lo que permite la circunstancia histórica brasileña.

Como observa Celso Furtado, la decadencia de la economía de exportación, como simple reflejo de la decadencia de los estímulos externos, no conduce a un conflicto abierto entre los sectores urbanos aptos para la industrialización y los sectores tradicionales. La desintegración de la economía cafetalera, en la década del 30, resultado de la conjun-

sobre la República vieja (1889-1930) y sobre la naturaleza de las intervenciones del Estado en la economía). En efecto, es todavía muy reciente el interés de los sociólogos brasileños por la estructura del poder nacional como tema específico de análisis. De este modo, los análisis globales disponibles sobre el Estado brasileño están marcados frecuentemente por una acentuada intención normativa que limita, en demasía tal vez, los horizontes del conocimiento concreto (pensamos particularmente en los trabajos de Helio Jaguaribe y Guerreiro Ramos). Así, no es sorprendente que las sugerencias más ricas para la interpretación sociológica del Estado no se encuentren en los estudios especializados, sino que aparezcan, de manera relativamente marginal, en el movimiento de análisis dirigi-

dos hacia los temas del desarrollo económico, de la industrialización y la urbanización, problemas éstos que más han atraído el interés de los estudiosos brasileños. Así, pues, deseamos hacer aquí una referencia especial a dos libros recientes, (en los cuales se apoya ampliamente nuestro análisis): Dialéctica del desarrollo, de Celso Furtado (Editora Fondo de Cultura, Brasil, 1964), y Empresario Industrial y Desarrollo Económico, de Fernando Henrique Cardoso (Difusión Europea del Libro, Brasil, 1964). Además de estas obras, es bastante sugestivo el balance crítico hecho por Alain Touraine de los estudios brasileños sobre conciencia de clase y movimiento obrero, en «Industrialización y conciencia obrera en San Pablo» (Sociologie du Travail, 4/61).

ción de la crisis en los mercados mundiales y de la superproducción interna, permitirá la renovación de la jerarquía dirigente, basada en los intereses exclusivistas del café, por elementos nuevos menos vinculados a los sectores de la exportación (Río Grande do Sul). Comienza entonces una política **realista** (distinta de la tradicional política de valorización del café), que crea las condiciones para la instalación del capitalismo industrial a través de la transferencia al conjunto de la población de los daños de la economía cafetalera, defendiendo de este modo el nivel de empleo en condiciones de declinación de la capacidad de importar.

Esta conjunción de factores crea circunstancias favorables a las inversiones ligadas al mercado interno, y la economía brasileña pasa a no depender exclusivamente de los impulsos externos.³

Este análisis caracteriza con nitidez un hecho de profunda importancia para la comprensión del proceso histórico brasileño, tanto en el plano económico como en los planos social y político: la condición de **marginalidad y dependencia** económica del proceso de industrialización en relación con la estructura agraria tradicional.^{3*}

Se hace necesario añadir, para esclarecer la significación que descubrimos en el análisis de Celso Fur-

tado, que esta marginalidad, como **hecho económico**, es vista de tal forma que los factores aparecen, a un mismo tiempo, como condición y como resultado. En efecto, la condición económica de decadencia de los estímulos externos opera sobre el proceso de industrialización a través de una **estructura de poder** constituida de tal modo, que permite una política realista de defensa del café por intermedio de la defensa del nivel de empleo. Así, pues, esta caracterización **histórica** de la economía brasileña (histórica en el sentido de que el análisis obra al mismo tiempo en los niveles económico, social y político para discernir las coordenadas básicas de una configuración concreta) nos parece constituir el punto de partida para la indagación de la estructura del Estado en el Brasil. En efecto, la pregunta sugerida por el análisis de Furtado nos conduce directamente a nuestro tema: sabiendo que la crisis de la economía cafetalera no condujo a un conflicto abierto entre los intereses industrialistas y los sectores tradicionales (como se supone en

³ Furtado, Celso.— Op. cit., segunda parte, cap. 2, 1.

^{3*} Desde el punto de vista económico, el proceso de industrialización aparece limitado por las estructuras tradicionales, principalmente en lo que se refiere a la posibilidad de crear un mercado interno, como también en relación con la capacidad para importar.

el «modelo occidental»), sabiéndose además que la marginalidad del proceso de industrialización sugiere, al contrario, tensiones limitadas por una solución de compromiso, **¿qué tipo de estructura de poder político podría propiciar, desde la revolución de 1930, la industrialización que tuvo lugar en el Brasil en las décadas posteriores?**

Encontramos en las clases medias urbanas los grupos más importantes que presionaron en el sentido del derrumbamiento de la oligarquía. De estas capas —constituidas en su mayor parte por funcionarios públicos, militares, empleados en servicios y profesiones liberales— salen los líderes más radicales (en general militares, los **tenientes**) de los movimientos de la década del 20. Constituyen también el sector dominante de la opinión pública, que dirigen en el sentido de la realización de las aspiraciones liberalesdemocráticas (particularmente el voto secreto). Situados principalmente en las grandes ciudades y, por tanto, fuera de la esfera de influencia directa del «coronelismo», que dominaba las áreas rurales y los pequeños municipios, estos sectores se constituirán en la base de movimientos inconformistas contra la estructura de poder basada en los intereses agrarios, en particular los del café.

Así, pues, la revolución de 1930 aparece como el punto culminante

de la presión política de estos grupos urbanos. No obstante, este acontecimiento se produce en tales condiciones, que no permitirán a los sectores medios la realización, a partir de la crisis del régimen oligárquico, de un régimen democrático coherente con sus aspiraciones liberales.

En verdad, las clases medias tradicionales brasileñas, como parece ocurrir en la mayoría de los países latinoamericanos, no disfrutaban de condiciones sociales y económicas que les permitiesen una acción política **autónoma** frente a los intereses vinculados a la gran propiedad agraria. A diferencia de la vieja clase media americana, no tenían base social y económica en la pequeña propiedad independiente, sino en actividades subsidiarias (Estado y servicios) de la estructura social, de la gran propiedad. Estos sectores nunca conseguirán, por razón de su situación de dependencia en este contexto, en que la gran propiedad es el amo social y económico, dominante, definir una actividad política plenamente radical. Nunca conseguirán, por un lado, formular una ideología adecuada a la situación brasileña, esto es, una visión o un programa para el conjunto de la sociedad brasileña; adoptarán los principios de la democracia liberal que, en líneas generales, constituyen el horizonte ideológico de los sectores agrarios.

Además, sus acciones nunca podrán superar radicalmente y con eficacia los límites institucionales definidos por los grupos dominantes; así, pues, sus acciones más radicales, emprendidas en general por militares jóvenes y de las cuales la Columna Prestes es el ejemplo más brillante, tienden, por la fuerza de una desesperación social, a la negación romántica de la sociedad establecida y pierden toda eficacia. Cuando ganan en eficacia pierden en radicalismo, pues aquella sólo subsiste en los cuadros institucionales definidos por una estructura social y económica de la que estos sectores son, en definitiva, dependientes y de la cual son solidarios, mientras consiguen ser realistas en la acción.

Así, estos sectores medios, si llegan a constituirse en la gran fuerza de opinión y acción que conduce a la profunda crisis del régimen oligárquico en 1930, no poseerán condiciones para negar de manera radical y eficaz el marco institucional, sino que apenas lograrán redefinir sus relaciones con él.*

La Revolución del '30 denuncia, en varios aspectos, este compromiso fundamental entre los sectores urbanos y los grupos agrarios dominantes. Y la naturaleza de este compromiso está implícita en la célebre frase de Antonio Carlos, jefe de gobierno del Estado de Minas, representante de uno de los más fuertes

sectores agrarios y uno de los jefes de la revolución: «Hagamos la revolución antes que el pueblo la haga». Pudiera decirse, en efecto, que en el '30, ciertos sectores agrarios se anticiparán a los sectores urbanos y definirán de este modo los límites de acción de estos últimos.

No obstante, roto el equilibrio del régimen oligárquico, asentado en el eje establecido entre los Estados de São Paulo (bajo el impacto de la crisis del café) y Minas Gerais, con la adhesión de éste al gobierno de Río Grande do Sul (Getulio Vargas), por lo demás, vinculado también a los grupos tradicionales, se impone la necesidad de una nueva estructuración del poder. El viejo esquema asentado básicamente en los intereses cafetaleros ya no encontraba condiciones de viabilidad.

Las condiciones en que se gesta la Revolución —llevada adelante por

* Es posible que un análisis histórico detallado del período que termina en 1930 llegue a evidenciar la veracidad, para el caso brasileño, de uno de los aspectos importantes del tipo «democracia con participación limitada» elaborado por Germain con pretensiones de adecuación a todas las situaciones de subdesarrollo. En efecto, tal vez se pueda caracterizar estos mismos sectores medios, que terminan por llevar a la oligarquía a la crisis, como uno de los factores sociales decisivos para la estabilidad que el régimen oligárquico mostró tener durante tres décadas. Esta hipótesis nos parece coherente con algunos aspectos de la condición de ambigüedad política de los sectores medios tradicionales.

un fático compromiso entre las clases medias sin autonomía política y los sectores tradicionales menos vinculados a la exportación— no consiguen establecer sólidamente las bases del nuevo poder. Observamos, en efecto, que ninguna de estas dos grandes fuerzas tenía condiciones reales para constituirse en los fundamentos de una nueva estructura de Estado. Consiguen dislocar la representación política de los intereses cafetaleros, pero no pueden negar el hecho de que el café todavía es la base decisiva de la economía.

Nos encontramos, pues, ante la siguiente situación: los señores del poder político no representan directamente a los grupos que dominan las esferas básicas de la economía.

Esto significa que la nueva configuración del poder tiene una diferencia fundamental en relación con la antigua; ya no es expresión inmediata de la jerarquía del poder económico. Introdúcese así un *decalage* entre el Estado y la economía. En otros términos: admitida una diferencia de énfasis entre la oligarquía y el Estado en lo que se refiere a expresión política de los intereses particulares de un grupo (más fuerte en la primera que en el segundo), y a expresión política de los intereses sociales generales (más fuertes en el segundo que en la primera), entramos en la fase de formación del Es-

tado y de liquidación de los intereses oligárquicos.

Encontramos, en efecto, una situación en que ninguno de los dos grupos (clases medias, sector cafetalero; sectores agrarios menos vinculados a la exportación) detenta con exclusividad el poder político. Esta circunstancia de compromiso abre la posibilidad de un Estado, entendido como un órgano (político) que tiende a alejarse de los intereses inmediatos y sobreponerse al conjunto de la sociedad como soberano.

No obstante, el compromiso no legitima el Estado y éste no subsiste sin legitimidad. En efecto, puede decirse que, aun en la oligarquía, se observa una solución de compromiso de la que toman parte los mismos grupos y que tiene como base los intereses cafetaleros. En este caso, empero, la legitimidad hallase limitada por los horizontes políticos abiertos por estos intereses. Desde 1930, con todo, se establece una solución de compromiso de nuevo tipo, en que ninguno de los grupos participantes del poder (directa o indirectamente), puede ofrecer las bases de la legitimidad del Estado: las clases, porque no poseen autonomía política; frente a los intereses tradicionales en general; los intereses cafetaleros, porque han sido desalojados del poder político bajo el peso de la crisis económica; los sec-

tores menos vinculados a la exportación, porque no se encuentran vinculados a los centros básicos de la economía. En ninguno de estos casos, los intereses sociales y económicos particulares pueden servir de base para la expresión política de los intereses generales.

En estas condiciones aparece en la historia brasileña un nuevo personaje: las masas populares urbanas. Es la única fuente de legitimidad posible al nuevo Estado brasileño.

El mecanismo a través del cual las masas logran asumir tal papel histórico, revélase con toda claridad después de la redemocratización del país, y será analizado más ampliamente en este artículo. No obstante, las condiciones políticas que hacen posible este mecanismo ya están preanunciadas en la crisis institucional que se abre en 1930.

En efecto, las formas concretas de la adquisición y preservación del poder pasan a ser un hecho de importancia decisiva cuando ninguno de los grupos económicos dominantes puede ofrecer una base sólida para el Estado y cuando las clases medias no encuentran condiciones socioeconómicas para instalar un régimen democrático pluralista. La revolución de 1930 había liquidado el sistema de acceso al poder por el reclutamiento en el interior de las familias y grupos económicos tradicionales,

que venían posibilitando a la oligarquía su autorrenovación.

Así, pues, el poder conquistado por los revolucionarios en el marco de un compromiso sólo hallaría condiciones de persistencia en la medida en que se tornase receptivo de las aspiraciones populares, en la medida en que las personas que lo ejerciesen fueran capaces de obtener una libertad relativa frente a los grupos dominantes y de ampliar la esfera del compromiso, introduciendo en ella una nueva fuerza capaz de someterse a su manipulación exclusiva. Aparece así el fantasma del pueblo en la historia política brasileña, que será manipulado soberanamente por Getulio Vargas durante 15 años.

A través de Getulio, el Estado creará una estructura sindical que controlará durante todas las décadas posteriores, «dará» una legislación laborista a las ciudades (atendiendo a la presión de las masas urbanas, que manipula sin molestar los intereses del latifundio) y establecerá, a través de los órganos oficiales de propaganda, la ideología del «padre de los pobres». En fin, legalizará la «cuestión social» o reconocerá a las masas el derecho de formular sus reivindicaciones.

Afirmando su prestigio en las masas urbanas, Getulio establece el poder del Estado como institución, y éste comienza a ser una categoría

decisiva en la sociedad brasileña. Relativamente independiente de ésta, a través de los mecanismos de manipulación, pasa a imponerse como institución inclusive a los grupos económicamente dominantes.

El Estado no deja, empero, de ser una solución de compromiso y equilibrio entre esos grupos. Con todo, como puede legitimarse a través de las masas, encuentra en dicho compromiso una nueva fuente de poder; pasa a la condición de árbitro que decide en nombre de los intereses nacionales. Encuentra, por tanto, la posibilidad de formular una política económica y social —muchas veces contradictoria y discontinua, pues atiende al inevitable juego de las presiones de los intereses inmediatos de los grupos dominantes (como se observa en la política de defensa del café—, que, no obstante, tiene una significación histórica que sobrepasa estas circunstancias.

El substrato social de esta significación histórica se encuentra en los mecanismos de adquisición y preservación del poder, que, en última instancia, ofrecen los soportes de la legitimidad del Estado. Necesitados, del apoyo de las masas urbanas, los detentadores del poder se ven obligados a decidir, en el juego de los intereses, de las alternativas que se encuadran en las líneas de menor resistencia o de mayor apoyo popular. En estas circunstancias es a veces

difícil saber, ante una decisión particular del Estado (por ejemplo, la legislación laborista), si ella corresponde primariamente a una política deliberada o si es meramente una decisión útil para ampliar las bases del poder.

El Estado encontrará, así, condiciones para abrirse a todos los tipos de presiones sin subordinarse **exclusivamente** a los objetivos inmediatos de cualquiera de ellas. En otros términos, ya no es una oligarquía. No es tampoco el Estado tal como se forma en la tradición occidental. Es un cierto tipo de Estado de masas, expresión de la prolongada crisis agraria, de la dependencia de los sectores medios urbanos y de la presión popular.

Autoritarismo y democracia

En el período dictatorial la soberanía del Estado sobre los diferentes sectores sociales es obvia. Es evidente, en una dictadura, la capacidad que posee el Estado para legitimarse en las masas a través de la manipulación, para hacer donaciones a las masas o a los grupos económicos, para arbitrar entre estos grupos y, por tanto, para manipularlos también. Es evidente, además de eso, que en el papel de manipulador, donador o árbitro, el detentador del poder procura por todos los medios preservar y ampliar su dominio, de-

sarrollando siempre una política realista entre las presiones de los grupos y su necesidad de apoyo popular.

La pregunta que se podría hacer sería: ¿la caída de la dictadura de Vargas en 1945, y la redemocratización del país, no habrían alterado sustancialmente las condiciones políticas de modo que se hiciera posible un régimen pluralista? ¿No habrían creado, así, las condiciones para la minimización de la soberanía del Estado (que se confundía en la dictadura con el poder personal de Vargas) en relación con la sociedad?

Estas preguntas, a las cuales la experiencia histórica responde negativamente, tienen con todo alguna procedencia, pues la caída de Vargas va acompañada de la formación del nuevo sistema partidista brasileño. Además de esto, la caída de la dictadura, concomitante con el fin de la guerra contra el fascismo, con el cual era confundida, parecía significar el fin del fascismo en el Brasil y unía, por tanto, amplios sectores urbanos. Parecía significar el inicio de la verdadera democracia brasileña, sueño acariciado desde la década de los 20 por las clases medias urbanas.⁶

No obstante, la redemocratización se reveló como una definitiva frustración para los sectores medios tradicionales. La joven democracia brasileña tendrá como fundamento la

masa y como jefes los líderes populistas. Como afirma Touraine, obsérvese en el Brasil una «democratisation par voie autoritaire».⁶

En efecto, el período posterior al 30 es también un período en que ganan intensidad los procesos de industrialización y urbanización. Así, después del 45, la presencia de las masas urbanas en la política llega a ser un hecho mucho más importante de lo que se podía sentir bajo la dictadura. Así, pues, los liderazgos populistas aparecen con importancia decisiva en todos los comicios nacionales: Gaspar Dutra conquistará, en 1946, la presidencia apoyado en el prestigio popular de Getulio y en los dos partidos a éste vinculados (PSD y PTB);⁷ el dictador depuesto se elegirá en 1950 con notable

⁶ En la fase de la lucha contra la dictadura, la Unión Democrática Nacional (UDN), hoy partido de derecha, tenía la pretensión de ser, no un partido, sino un amplio frente democrático.

⁶ Touraine, Alain.— Op. cit., pág. 87.

⁷ PSD.— Siglas que identifican al Partido formada por los latifundistas brasileños. Fue en su época, un partido político muy fuerte. PTB.— Partido trabajador brasileño que tenía como presidente a Jao Goulart. Su militancia fue fundamentalmente obrera, populista. En la actualidad, ninguno de los partidos que en este artículo se señalan existe, ya que fueron eliminados por los gorilas, a partir del golpe del 1965. Tan sólo subsisten dos partidos: el ARENA, Alianza renovadora nacional, partido oficialista y el Movimiento democrático brasileño, de la «oposición». (N. de R.)

mayoría de votos; Juscelino Kubitschek vencerá en 1954 apoyado en el esquema PSD-PTB; Janio Quadros derrotará este esquema en 1960; en fin Joao Goulart, discípulo directo en 1954, y en 1961 conquistará la presidencia después de la renuncia de Quadros.

Así, pues, la nueva democracia brasileña difiere radicalmente del modelo registrado en la tradición occidental. Y la diferencia más notable está en que en esta democracia de masas el Estado se presenta de manera directa a todos los ciudadanos. En efecto, todas las organizaciones importantes que se presentan como mediación entre el Estado y los individuos son, en verdad, entes anexos del propio Estado que órganos efectivamente autónomos. Los sindicatos mantienen todavía hoy con el aparato estatal las vinculaciones que éste estableciera durante la dictadura; estas vinculaciones no sólo administrativas, sino también políticas; son uno de los elementos que explican por qué raramente los sindicatos llevaron a cabo huelgas amplias y bien logradas sin la protección, o por lo menos la omisión interesada, del gobierno federal. Como afirma Touraine, la organización sindical es «menos un instrumento en las manos de la clase obrera que la expresión de una participación indirecta e involuntaria en el poder».⁸

El sistema partidista, por otro lado, tiene bases en las dos agrupaciones (PSD y PTB) creadas por Getulio, y, en amplia medida, dependientes de su prestigio personal; nacen al fin de la dictadura como expresión del compromiso que dio sustentación a ésta: la primera debería dar expresión política a los sectores conservadores vinculados a la actividad agraria y conseguiría, en efecto, mantener por muchos años, a base de la política de clientela, el dominio de las áreas rurales; la segunda daría expresión a las masas trabajadoras urbanas. Nacidos del poder y siempre vinculados a él (con excepción de los seis meses de Janio), estos dos partidos se convierten, particularmente el PSD, en partidos de patronazgo.

Al nivel del liderazgo populista se observa un fenómeno semejante en las relaciones entre el jefe y los individuos que componen la masa que le sigue. Adhemar de Barros crea un nuevo partido (PSP)⁹ sobre el que tiene entero dominio desde 1947 hasta hoy, el que, en lo esencial, depende de su prestigio popular y de sus posiciones de poder. Del mismo modo que Getulio, este jefe

⁸ Touraine, Alain.— Op. cit., pág. 88.

⁹ PSP: Partido social progresista. Su base social se nucleaba en São Paulo, de ahí que su militancia estuviese constituida por lumpen proletariado, en su mayoría. (N. de R.)

populista ve en el partido poco más que un marco para la administración de su poder personal. Janio Quadros, a su vez, no llega a hacer el más mínimo compromiso permanente con ninguna estructura partidista. Este líder de ascensión meteórica en la política brasileña evidencia, en nivel extremo, la naturaleza del proceso democrático que se abre en 1945. Elígese en 1953 para la Prefectura de São Paulo, apoyado casi exclusivamente en su estilo carismático y contra todo el sistema partidista, incluso contra los seguidores de Getulio y Adhemar. Y su participación electoral usa a los partidos (secundarios electoralmente) básicamente como rótulo (elección a la Prefectura y al gobierno de São Paulo) o como aliados eventuales (elección a la presidencia de la República, en que se alía al UDN).

En este marco político —en que el Estado, a través de los líderes populistas, se pone en contacto con las masas— no hay lugar para las ideologías. Los aspectos decisivos de la lucha política —las formas de adquisición y preservación del poder— están vinculados a una lucha entre personalidades. En estas condiciones, el nacionalismo pasa a ser significativo políticamente cuando el gobierno federal (particularmente bajo la presidencia de Kubitschek) lo licencia como cobertura ideológica del «desarrollismo». Aparece, pues, en co-

herencia con el marco general, como una forma de consagración del Estado, como una transfiguración teórica del populismo.¹⁰

En esta democracia, en que la raíz efectiva del poder es la masa, estamos lejos del tipo descrito por Tocqueville a partir de sus observaciones sobre los Estados Unidos del siglo XIX. Del mismo modo, estamos distantes del modelo presentado por Lipset. Púedese entonces formular esta pregunta: ¿en qué consisten y cómo se explican estas diferencias? O mejor: ¿en qué consiste y cómo se explica la democracia brasileña? Si vemos en la «masificación» un proceso de atomización de estos grandes conjuntos sociales —las clases— que en el pasado, especialmente en Europa, se caracterizarán por una fuerte solidaridad interna y por una conciencia social propia ante la sociedad global, debiéramos admitir que en el Brasil, como en otros países subdesarrollados, asistimos a un proceso de masificación «prematura» o aun, en muchos casos, «anticipada». En efecto, la masificación en el Brasil no significa básicamente la pulverización de las clases portadoras de una tradición

¹⁰ El populismo, comparado con el nacionalismo, podría ser caracterizado como expresión típica y espontánea del proceso de incorporación de las masas al régimen político, mientras que el nacionalismo aparece como expresión global e ideológica de este mismo proceso.

política e ideológica, sino la ascensión a la vida urbana y al proceso político de las capas populares del interior y del campo. Así, pues, no significa la disolución de la lealtad al grupo de sectores ya integrados al proceso industrial, a través de la ampliación de sus posibilidades de consumo y de las técnicas de manipulación, pero lleva, en primer lugar, a la disolución de los vínculos de lealtad a los partidos tradicionales vigentes en las áreas rurales.

Tal vez esta especificidad de la situación de masas en el Brasil sea mejor comprendida cuando tenemos en cuenta la acentuada desproporción entre los procesos de urbanización e industrialización.¹¹ En efecto, el crecimiento de las ciudades no se asocia apenas al desarrollo industrial ni éste es, posiblemente, el principal factor. Si excluimos al Gran São Paulo, donde se concentra el grueso de la capacidad industrial brasileña, podremos percibir con nitidez que los antiguos móviles de la urbanización continúan actuando: crecimiento del aparato del Estado (actividades civiles y militares); actividades comerciales y actividades del sector de servicios ligados a la exportación. Además de estos factores, debe tenerse en cuenta, como importante impulso para el crecimiento de las ciudades, la presión creada por las pésimas condiciones de la vida rural.

En estas condiciones, apenas una parte de los emigrados puede integrarse en las actividades industriales como obreros, los cuales ocupan una posición privilegiada relativamente al conjunto de las masas populares urbanas del país. Así, pues, las condiciones generales de existencia de las masas urbanas, aunque superiores a las condiciones de existencia de las masas rurales, son insatisfactorias. En modo alguno se puede hallar semejanza alguna importante entre estas masas y las masas «satisfechas» de los países avanzados. El parámetro básico para comprender el comportamiento político de estas masas no es la abundancia, sino la escasez. Estas condiciones sociales insatisfactorias se asocian, en sus efectos políticos, a otro aspecto importante para que se comprenda el proceso de masificación. El paso del campo a la ciudad o del interior a la gran ciudad significa el primer paso para la conversión del individuo en ciudadano políticamente activo y para la disolución de los patrones tradicionales de sumisión a los potentados rurales. En efecto, las grandes ciudades brasileñas funcionan como caja de resonancia de todo el proceso político nacional. En ellas aparecen los grandes líderes populares y

¹¹ Touraine y Motres. — «Clase obrera y sociedad global», en *Traité de Sociologie du Travail*, vol. II [ed. Friedman et Naville], pg. 246 a 248.

las corrientes de opinión política-mente decisivas. Esto significa que el proceso de urbanización coloca a amplios sectores de la población del país en situación de disponibilidad política.

Así, pues, mientras en las sociedades industriales se observa una creciente despolitización de las masas populares, aquí el proceso es exactamente a la inversa. En las sociedades avanzadas las formas tradicionales de la política popular a base de situaciones de clase fueron perdiendo importancia a medida que crecían las posibilidades de consumo de las capas populares. En el Brasil se observa un proceso bastante diferente, como se verá en el análisis de los contenidos políticos de la masa janista (de Janio Quadros), cuyo contingente básico está formado por obreros y clase media asalariada de la ciudad de São Paulo.

Janio Quadros es ciertamente la expresión más evidente de la presión popular sobre la estructura del Estado en el Brasil. En poco más de diez años recorre toda la escala de cargos políticos: concejal del Ayuntamiento de São Paulo, diputado estadual y luego gobernador del Estado de São Paulo; finalmente, presidente de la República. Mantuvo en todas esas funciones y en los comicios en que las conquistó una actitud altiva y distante en relación con los partidarios algunas circunstancias que la hacen

dos y una postura autoritario-carismática en relación con las masas. Es, posiblemente, el único brasileño posterior a 1945 que consigue llevar hasta las últimas consecuencias el estilo populista.

Su primera derrota electoral, tal vez su fin político, tiene lugar en 1962, cuando rivaliza con Adhemar de Barros, líder populista de estilo paternalista, por el Estado de São Paulo. Esta lucha electoral, sobre la cual hemos hecho un estudio,¹² presenta especialmente significativa para un análisis de la relación líder-masa de tipo populista. Coincide con un período de descenso de la importancia política de Janio Quadros, pues tiene lugar un año después de la renuncia de éste a la presidencia. Así, Janio Quadros se presenta a las elecciones sin ningún aliado importante o capaz de sensibilizar áreas no janistas. Esta situación de aislamiento y relativo ostracismo en que se encuentra el candidato permite una «depuración» del electorado paulista que le había escogido para presidente hacía poco más de un año. Y además de eso; permitió una «depuración» de los contenidos sociales y políticos presentes en la relación líder-masa.

Comparando la distribución de los resultados electorales generales, apa-

¹² Weffort, F.C.—Raíces sociales del populismo en S. Pablo, 1963, manuscrito.

recen de inmediato algunas indicaciones: 1) Janio Quadros tiende a ser más votado en los barrios periféricos (de composición predominantemente obrera) de São Paulo que en los barrios centrales; 2) es más votado en la capital del Estado que en el interior; 3) en el interior tiende a ser más votado en las ciudades mayores y en las de contingente obrero más significativo. Por otro lado, cualquier comparación, aun ligera, entre los estilos políticos de Janio Quadros y los demás jefes populistas evidenciará en aquél un estilo más radical: mientras los demás tienden a una dominación de tipo patriarcal, que exige alguna forma de compromiso con algún tipo de estructura partidista, Janio Quadros se aproxima al liderazgo de tipo carismático, que niega, por principio, todas las formas establecidas del poder. Este liderazgo carismático es radical en el sentido de que, como establece Weber, consiste esencialmente en un llamamiento a la obediencia y devoción a la persona del jefe, y de este modo niega, por principio, todas las normas ya establecidas. Esta característica irracional del liderazgo janista, aunque no resume todo su contenido, es uno de los aspectos más importantes de considerar en el análisis.

La asociación de estos dos aspectos tan evidentes —tendencia predominantemente urbana y obrera en la

penetración electoral y dominación carismática— desvía la interpretación de las líneas usuales que ven como elemento básico del liderazgo populista la reminiscencia de los patrones tradicionales o que, de otro modo, esperarían de los obreros una expresión política organizada en partidos. Ambas —la efectividad de los patrones tradicionales o la racionalidad de los partidos— son recusadas de inmediato por el liderazgo carismático de Janio Quadros. En efecto, hay en este caso una distancia entre el jefe autoritario y la masa sumisa que no puede ser salvada por ninguna forma de comunicación que dé a la masa el derecho de influir directamente sobre el líder (como se observa en un partido de estructura democrática o en las agrupaciones de estructura tradicional).

Por otro lado, la interpretación se aparta de cualquier semejanza de estas masas urbanizadas de país subdesarrollado con las masas «satisfechas» de los países avanzados, pues la difusión tan amplia del liderazgo carismático es indicio inequívoco de la insatisfacción social. Insatisfacción que se encuentra expresa en este otro contenido básico del janismo: el moralismo. En efecto, mientras pide devoción a su persona como jefe carismático, Janio Quadros se presenta como el hombre honesto, incorruptible, enérgico y moralizador. Así, pues, el liderazgo carismático escl-

rece, su significación: la negación, por la consagración de la persona del líder, de las normas políticas establecidas significa la negación de las estructuras políticas vigentes asociadas a la corrupción. Y el combate a la corrupción significa, para las masas, combate a los privilegios.

Además de eso, esta exportación política de la insatisfacción popular es, por otro lado, la **forma de manifestación de los sectores aparentemente satisfechos** de entre las masas urbanas. En efecto, comparando a los janistas con los seguidores de Adhemar de Barros, se observa que los primeros son más optimistas en relación con las condiciones presentes de vida, tienden a admitir que ha habido mejoría desde la postguerra. Por otro lado, en el grupo obrero de los resultados de nuestra investigación, los janistas son, en general, más calificados y más estables en la empresa, y en este sentido están más integrados al proceso de producción industrial. De modo general, se puede afirmar, por tanto, que las masas janistas son exactamente las más integradas al proceso de desarrollo económico.

En posesión de estos elementos, nos parece lícito ver en la oposición entre «satisfacción» e «insatisfacción» una unidad dialéctica. En efecto, la insatisfacción de las masas janistas es de naturaleza profunda; se encuentran ya en los límites inferior

res de la escala social urbana e industrial, sea decayendo como clase media en sus esperanzas de «acomodo» personal, sea ascendiendo como hombres del campo y del interior que engrosan las filas del proletariado. Son, pues, más estables en el sentido de que ya no tienen que perder con el desarrollo industrial; siéntense menos como pequeña burguesía en crisis de decadencia que como obreros con situación estabilizada o en ascenso. Son optimistas en el sentido de que, integrados en el proceso industrial, mejorarán con él sus condiciones de vida.

En estas condiciones, ya no se vuelven hacia el poder acariciando la esperanza de protección personal, sino de justicia, pues lo que ahora cuenta no son los favores, sino la capacidad de trabajo. Son sectores para los cuales los vínculos con el pasado tienen poca importancia presente; ya no están en condiciones de sentir el peso de la tradición ni aun como simple recuerdo pequeño-burgués de un pasado reciente de relativa propiedad. Integrados en la vida urbana, no tienen la posibilidad de asimilar a su engranaje los hábitos tradicionales. No pueden esperar ayuda personal de nadie.

La raíz de la ambigüedad de estas masas, a un mismo tiempo «satisfechas» e «insatisfechas», se encuentra en las relaciones que mantienen con el conjunto de la sociedad en su de-

sarrollo histórico. Todavía conservan el amargor de ver frustrados los patrones tradicionales y sus antiguas esperanzas de «acomodo» personal; pero, por otro lado, esta frustración es también una satisfacción, pues va acompañada de su incorporación al desarrollo capitalista. Y es ésta, su situación actual de relativo ajuste al sistema capitalista lo que permite comprender la importancia política presente de su frustración pasada. Como ya no pueden abrigar la esperanza de los favores y facilidades que se asocian a las formas tradicionales de poder, vuelvense contra éstas y pasan a esperar del Estado justicia y aplicación incondicional de la ley. Proyectan así la imagen de un Estado abstracto, de un Estado entendido como **cosa pública**. Con todo, no poseen, condiciones, dada su herencia tradicional, para expresar racionalmente esta aspiración. Son radicales, pero, en el sentido nítidamente individualista de que advierten airada y confusamente que ya no hay solución individual posible. Expresan así su última decepción, su última frustración, como masas de origen pequeño-burgués o de origen rural, en el reconocimiento de un jefe carismático a través del cual manifiestan oscuramente un odio social cuyas condiciones de clase no son conocidas y resultan mixtificadas por el liderazgo de Janio Quadros.

Así, pues, el radicalismo de las masas janistas es apenas la capa tradicional que oscurece un reformismo de clase, circunstancia que denota, y hasta cierto punto explica, la enorme ineficiencia de los grupos de izquierda en São Paulo. Este reformismo, empero, no puede ser confundido con el «economismo» obrero; cúbrese todavía con un amargo resentimiento, como si le fuese necesario romper todo el encanto afectivo-tradicional de las normas establecidas antes de que le sea posible expresarse con claridad bajo formas ideológicas racionales.

Ahí está, creemos, la raíz del drama janista, incluidos líder y masas. Estas, mientras se ajustan como clase al sistema capitalista y niegan los patrones tradicionales, aspiran a un Estado racional, pero como **masa** sólo encuentran medio de manifestarse a través del carisma, la más irracional de las manifestaciones políticas. Cifran toda su aspiración de mudanza política y social en una persona que imaginan dotada de un poder ilimitado. De este modo, el líder tiene la posibilidad de manipular las masas, por ejemplo, de asociar el moralismo radical del «real contra el millón»¹³ al moralismo con-

¹³ «Real contra el millón»: Frase que se refiere a las primeras campañas electorales de Janio Quadros. Este, sin dinero para realizarlas, pedía a las masas, a los trabajadores, un centavo como contribución popular a su candidatura, actitud opuesta

servador de los «chisteras». Pero ni por eso deja él de prestar atención a las expectativas populares, so pena de que su imagen se desvanezca. En verdad, el pleno dominio del líder sobre la masa implica una inmensa responsabilidad, pues debe realizar una política objetivamente sobria, realista y progresista, a través de medidas violentas y destempladas que den muestra de su ilimitado poder personal.

De un carisma se esperan milagros, y la renuncia de Janio Quadros fue una confesión de impotencia que introdujo la duda en la masa.

De este análisis de una manifestación extrema de la política de masas en el Brasil, creemos poder obtener algunas indicaciones sugestivas para la interpretación política del proceso de masificación: 1) la presión popular sobre el Estado es señalada por la insatisfacción aun cuando se trata de sectores relativamente integrados al proceso de desarrollo económico; 2) esta insatisfacción es manipulada por los líderes populistas y, a través de ellos, por el Estado; 3) la «situación de masas» tiende a disolver los vínculos con los patrones tradicionales y a oscurecer la conciencia de clase; no obstante, esta «situación

a la del resto de los candidatos que eran ricos. Posteriormente, cuando se postuló como Gobernador, ya la burguesía —con visión de futuro— comenzó a financiar sus campañas. (N. de R.)

de masas» y sus formas políticas no son en modo alguno independientes de posiciones determinadas de clase; a pesar de que las manifestaciones políticas de las masas nieguen estas posiciones de clase, obsérvase en el caso de Janio Quadros, como en el caso de Adhemar da Barros, que, de hecho, constituyen expresiones políticas posibles en un dado contexto concreto de posiciones determinadas de clase; 4) de este modo, la manipulación de la masa por los líderes populistas o por el Estado halla sus límites en esas posiciones de clase; desde que el líder (o el Estado) hállese imposibilitado de ofrecer cualquier grado de satisfacción a las aspiraciones sociales, concretas (aunque no siempre conscientes) derivadas de esas posiciones de clase, su imagen popular comienza a diluirse ante la masa, aunque nada tenga que ver, aparentemente, con aquellas aspiraciones.

Estado: mito y compromiso

La continuidad de la democracia de masas desde 1945 hasta la caída de Goulart se debe a la persistencia, en sus aspectos básicos, de las condiciones estructurales que pasan a configurarse a partir de 1930. Según los análisis de Celso Furtado, el proceso de industrialización, aunque se intensificó en la década de 1950, no

fue capaz de adquirir autonomía ante los flujos del mercado exterior.¹⁴ Por otro lado, conforme esclarece Fernando Henrique Cardoso, el propio desarrollo industrial pasa a depender crecientemente de capitales extranjeros al no crear una capa de empresarios capaz de formular una política autónoma en relación con estos intereses.¹⁵ De este modo se ve frustrada la única posibilidad de superación de compromisos que, desde 1930, caracteriza a la estructura del poder, pues los nuevos empresarios son incapaces de dar bases propias a la legitimidad del Estado.

Hácese entonces más visible la existencia de una fórmula de transacción entre los grupos dominantes y todavía más evidente la presión de las masas sobre la estructura institucional. Configúrase entonces una situación singular: todos los grupos, incluso las masas populares, participan, directa o indirectamente, en el poder; no obstante, como ninguno de ellos tiene la hegemonía, todos ven el Estado como una entidad superior, del cual esperan solución para todos los problemas.¹⁶ Esta situación de dependencia de los diferentes grupos en relación con el Estado es una realidad desde la crisis final de la oligarquía. Ahora, empero, cuando el proceso de industrialización llega a los límites de su coexistencia con los sectores «arcaicos» de la sociedad, crecen en todos los sectores

las expectativas en relación con las posibles acciones del Estado. Empero, conforme aclara Celso Furtado, la expresión política de esta situación de conflictos potenciales no se hace directamente, a través de luchas abiertas entre los sectores in-

¹⁴ Furtado, Celso— Op. cit., segunda parte, cap. 2, III. Cf. también los capítulos IV y V. «En síntesis, podemos afirmar que el proceso de formación de un capitalismo industrial, en el Brasil, halló obstáculos de naturaleza estructural, cuya superación parece impracticable dentro del presente marco institucional y por los medios a que son afectas las clases dirigentes. Tanto en lo que respecta al sector externo como a los sectores agrícola y fiscal, existen obvias contradicciones entre la forma en que tiende a operar la economía en las condiciones presentes y los requisitos necesarios para el mantenimiento de una elevada tasa de inversión. Solamente el advenimiento de factores imprevisibles, como una brusca mejoría en los términos del intercambio, podría modificar por algún tiempo las actuales tendencias. (p. 28).

¹⁵ Fernando Henrique Cardoso reconoce en el proceso de industrialización dos momentos sociológicamente importantes. En el primero, la aspiración al progreso y la independencia nacional «permitió la definición de fines capaces de acarrear, a largo plazo, mudanzas estructurales». En el segundo momento ocurre la permeabilización del sector industrial ya existente por los modelos y prácticas difundidos por las presiones «desarrollistas». Es importante observar, empero, que «no hubo» adhesión total a los movimientos de emancipación nacional. (Op. cit. pp. 84-85).

¹⁶ El empresario industrial, por ejemplo, no se identifica subjetivamente con el Gobierno, se ve sucesivamente como pueblo y, en cuanto pueblo, exige protección y lucro. De este modo, «el empresario obtiene el máximo de provecho del hecho de ser clase económicamente dominante sin ser en forma total capa políticamente dominante». Cf. Cardoso, op. cit., pág. 168).

dustriales y los sectores agrarios tradicionales. En efecto, la tensión no puede ver la luz, pues el desarrollo industrial va acompañado de un crecimiento de los sectores más anacrónicos de la economía tradicional, la agricultura para el mercado interno, y ésta, a su vez, identifica sus intereses, en el debate político, con los intereses generales de la agricultura.¹⁷

En estas condiciones, en que ninguno de los grupos dominantes es capaz de ofrecer las bases para una política de reformas, las masas populares aparecen nuevamente como la única fuerza capaz de dar sustentación a esta política y al propio Estado. No obstante, la nueva situación propone problemas más difíciles.

Mientras en las décadas anteriores la acción de los detentadores del poder no estaba muy lejos de optar, a través del juego de los intereses particularistas, por las líneas de menor resistencia, impónese ahora al Estado la necesidad de **sobreponerse efectivamente a ese juego de intereses y planificar, en nombre de los intereses nacionales, la reforma de las estructuras.** En tanto, en el período anterior, el proceso político construyó, a través del populismo combinado con la relativa incapacidad política de los grupos dominantes, la imagen de un Estado soberano, ahora se impone a este Estado

demostrar la realidad de su soberanía.

Si tenemos en cuenta la naturaleza de la participación política de las masas populares, advertiremos que se imponen graves limitaciones a este intento de afirmación de la soberanía del Estado y su política de reformas.

En efecto, las masas son las bases de la legitimidad del Estado, pero en esta misma medida no pueden desarrollar una acción política autónoma. En otros términos: son la raíz efectiva del poder, pero en esta misma condición no pasan de «masa de maniobra». Confieren legitimidad a un jefe populista (y a través de éste al Estado), mientras sirven de **instrumento** para la adquisición y preservación del poder, instrumento particularmente útil cuando ninguno de los grupos dominantes está en posesión de condiciones hegemónicas sobre los demás.

¹⁷ «Como la posición ideológica del sector agrícola en general está orientada hacia la defensa del status quo institucional, con base en las fuertes posiciones que ocupa en el Poder Legislativo el grupo latifundista de actuación más antisocial consiguió moverse siempre dentro de un frente amplio en que sus intereses se confunden con los del conjunto de la agricultura y aun de todos aquellos que detentan la propiedad de medios de producción. Se dificulta así, en la clase capitalista industrial, el discernimiento de la contradicción entre los intereses de la industrialización y los de aquellos grupos que controlan las tierras utilizadas para la producción de alimentos» (Furtado, op. cit., pg. 123).

Esto significa que las masas sólo pueden servir de base para la legitimidad del Estado cuando todavía es posible el compromiso entre los grupos dominantes. Así, la gravedad de la situación, desde la renuncia de Quadros (1961), está en que se revela inconsistente la estructura de compromiso. Ya no se verifica entre los grupos en pugna esa relativa comunión de intereses que había venido permitiendo a los detentadores del poder mostrarse sensible a las insatisfacciones populares. En la medida en que se reduce el ámbito del compromiso entre los grupos dominantes, o sea, exactamente en las circunstancias en que se impone al Estado probar la realidad de su soberanía, reducen también las condiciones que le venían permitiendo manipular a las masas y, por tanto, preservar y ampliar las bases de su efectivo dominio.

Exactamente en estas condiciones, las organizaciones populares de izquierda pasan a exigir del gobierno una acción política pautada por criterios explícitamente ideológicos. Gana importancia política el nacionalismo, el cual tiene como punto de partida la idea de que el pueblo es una comunidad (minimizando de este modo las distinciones de clase) y se orienta hacia el Estado como la única posibilidad de solución para los problemas estructurales. Está

transfiguración ideológica del populismo conduce a una alteración en las relaciones usuales de manipulación entre el gobierno y las masas populares. Mientras bajo el populismo, forma espontánea de expresión del ascenso político de las masas, el detentador del poder detenta igualmente las iniciativas en lo que se refiere a manifestación política de las aspiraciones populares y se orienta, por tanto, hacia una política realista cuyos límites son definidos por el compromiso entre los grupos dominantes, bajo la inspiración del nacionalismo, que traduce en nivel ideológico la presión popular, el gobierno se siente cada vez más impulsado a una acción que, a mediano o largo plazo, conduce a la liquidación de la expresión política de ciertos sectores conservadores agrarios. En otros términos, la política deja de ser «realista» y pretende ser, de hecho, una política de interés nacional.

Con esto no pretendemos afirmar que la política reformista del gobierno de Goulart sea «desinteresada».

En las marchas y contramarchas de la orientación gubernamental estaba claro que el reformismo era, a un mismo tiempo, una ideología y una técnica de preservación y ampliación del poder. Además, el gobierno no podía establecer claramente estas diferencias en las situaciones concretas, pues el reformismo era con-

cebido, en un marco ideológico de consagración del Estado, como la única posibilidad de solución de los problemas sociales y económicos, y, por otro lado, se sabía que algún tipo de reforma de las estructuras del poder se hacía necesario para llevar adelante el programa de mudanzas.

Toda la complejidad de la situación política brasileña desde la renuncia de Janio Quadros hasta la caída de João Goulart nos parece estar esencialmente contenida en esta conjunción de factores: agrávanse los problemas estructurales y como ninguno de los grupos dominantes ejerce la hegemonía, todos se vuelven hacia el Estado concebido como entidad independiente en espera de sus iniciativas; no obstante, ese Estado se encuentra prácticamente paralizado, pues se reducen cada vez más los márgenes de compromiso entre los grupos que lo presionan; en consecuencia, disminuye también la posibilidad de que el populismo, a través de la manipulación, continúe actuando como agente dinamizador de la estructura política; así, la presión popular se torna cada vez más ideológica, alterándose de este modo el esquema tradicional de la manipulación.

En estas circunstancias, en que los detentadores del poder ya no están en condiciones de dinamizar el pro-

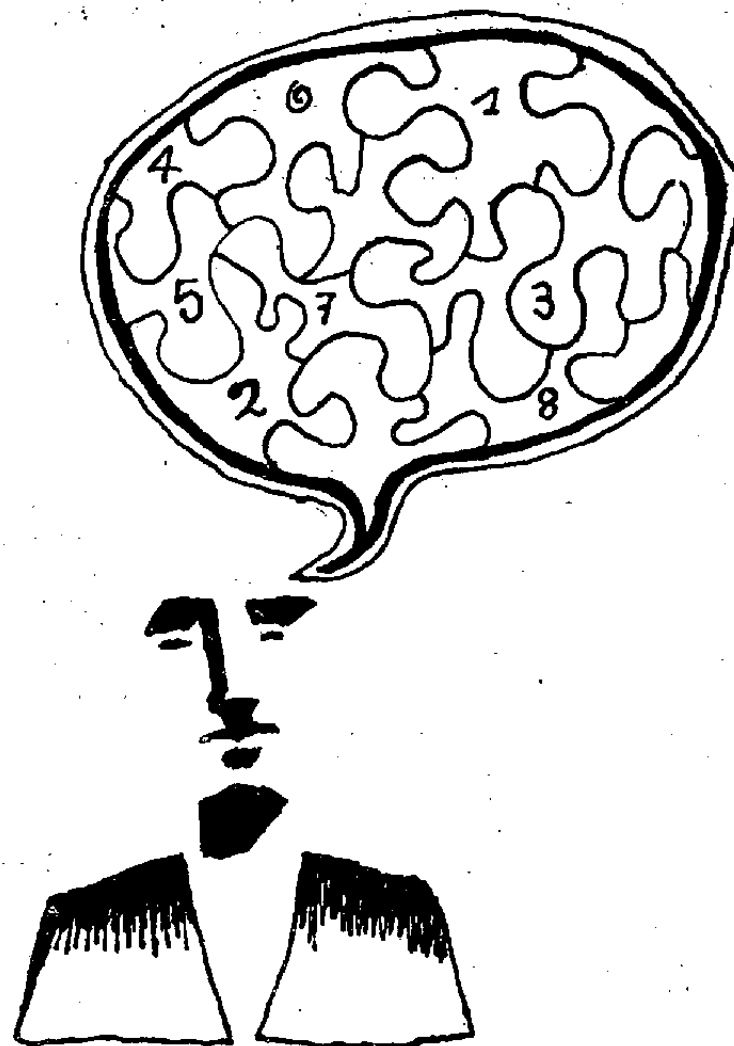
ceso político a través de acciones concretas, resérvase a la ideología una función importante. Por un lado, el nacionalismo, lejos de ofrecer cobertura a la ineficacia práctica del Estado, instaura como realidad política el mito de un Estado democrático de todo el pueblo, como algo independiente de las diferenciaciones sociales de clase. Las acciones del gobierno, como las de las organizaciones políticas populares, pasan a orientarse cada vez más, hacia la creencia en un Estado superior y soberano, capaz de aplastar cualquier posibilidad de reacción de los grupos conservadores. Por otro lado, estos grupos (no sólo los sectores agrarios, sino también los empresarios industriales) mitifican igualmente el Estado como Estado revolucionario, oponiéndosele radicalmente.

Todavía es temprano para definir por qué camino se orienta el proceso político brasileño después de la caída de Goulart. No obstante, tal vez sea posible concluir, a la luz del análisis anterior, que llega a su fin, con la ascensión de los militares, el proceso de democratización del Estado a través del populismo. Esto no quiere decir que están cortadas en definitiva las posibilidades de que las presiones populares se hagan sentir en el poder. Significa, empero, que ya no subsisten las condiciones para que la presión popular mantien-

ga en su forma espontánea la misma eficacia que poseía. En efecto, el nuevo poder instaurado por los militares parece señalar el fin del mito

de un Estado democrático de todo el pueblo, y, de este modo, marca un punto de inflexión en la historia política brasileña.

«Revista Civilização Brasileira» No. 7, mayo de 1966.



EL VALOR Y EL LIMITE DE LAS EXPERIENCIAS FRENTISTAS

LUCIO MAGRI

La historia del movimiento revolucionario comunista es un elemento imprescindible para la comprensión de sus realidades actuales, pero también para el conocimiento del desarrollo del pensamiento marxista, tan ligado a aquella historia. Nos proponemos abordar el tema, con alguna regularidad, en las páginas de esta revista.

El siguiente artículo examina críticamente la naturaleza y las consecuencias de la política de formación de frentes populares, aprobada para el movimiento comunista por el Séptimo Congreso de la Internacional, en un análisis que se contras a Europa occidental. (N. de R.)

I. En un ensayo sobre la política de los Frentes Populares¹ Emilio Sereni ha dedicado una crítica bastante larga y bastante severa a un reciente artículo mío, que incidentalmente y en pocas palabras, anunciaba un juicio sobre la misma cues-

ción, presentándome como el ejemplo más reciente de una antigua tendencia extremista que quiere liquidar esa gran experiencia, minimizar su significado, e impugnar su permanente verdad. De tal polémica quisiera, primero, criticar el método: ese método, necesario y fructífero en los estudios de historia antigua, por el cual se reconstruye libremente, sobre la base de algunos fragmentos, un pensamiento completo, y que, aplicado a la discusión política, corre el riesgo de hacer muchas víctimas inocentes, designando interlocutores a conveniencia.

¹ Ver *Crítica Marxista* No. 2, 1965, pág. 6.

Ciertamente, desde este punto de vista, la culpa es mía también, por haber intentado un juicio sobre una cuestión tan delicada y compleja, de una manera tan sumaria. Y sin embargo, no veo cómo las mismas frases de mi artículo, que refiere Sereni, puedan legitimar la versión y dejar sospechas sobre las tesis groseras y liquidadoras; que me son atribuidas.

En aquellas frases, de hecho, no estaba contenido ningún juicio negativo sobre la política de los Frentes, lo que en el pasado ésta ha garantizado, y sobre lo que ha preparado y previsto para más tarde. Tampoco se proponía una revalorización de las conocidas tesis sobre el «socialfascismo» y sobre la «lucha de clase contra clase» que guiaron la confusa política del «tercer tiempo».

En cambio, se trataba sólo de sugerir una reflexión crítica en torno a aquella decisiva experiencia para captar conjuntamente su valor profundo y su límite histórico —ese límite que le impidió afrontar, con pleno éxito, el paso de las fases defensivas a las ofensivas de la lucha de clase— y que, esquemáticamente, pretendía establecer una aún no liquidada distinción entre fase democrática y fase socialista, entre objetivos intermedios y salto revolucionario.

Tal reflexión, tal búsqueda es la que, en sustancia, refuta el compañero Sereni, proponiendo una visión de la política frentista, y por lo tanto de la historia del movimiento obrero, que me parece excesivamente apologética por querer forzar el cuadro de su advenimiento y darle una interpretación unilateral.

Para Sereni, el VII congreso de la Internacional² representa la gran vertiente que divide la prehistoria de la historia, la infancia de la madurez, en el caso del comunismo occidental, y provee por tanto, en forma embrional pero exhaustiva, una respuesta adecuada al problema de la revolución occidental. La relación entre reformas y revolución, la concepción de la unidad y de las alianzas, el juicio sobre el capitalismo, en ese Congreso elaborados, son ya, en esencia, los conceptos que más tarde nuestro Partido ha desarrollado y profundizado. Los atrasos y las derrotas que marcan aquella política deben ser imputados solamente a las dificultades objetivas y a las resistencias que ésta debió vencer, y contra la cual resurgieron posteriormente; y de ningún modo esas dificultades se reflejan en insuficien-

² La III Internacional, o Internacional Comunista, fue fundada por Lenin en 1919, y disuelta en 1943, celebró siete congresos: 1919, 1920, 1921, 1922, 1924, 1928, y en 1935 el séptimo que fue el último. La sede del Comintern y de los Congresos era Moscú. (N. de R.)

cias y contradicciones de la línea elaborada entonces. Desde el VII congreso hasta hoy no hay, ni debe haber, en la historia del movimiento obrero occidental, solución de continuidad. La clave de los problemas que la realidad propone, hoy nos puede venir, por consiguiente, no de un desarrollo o de una crítica completa, sino tan sólo por la reafirmación rigurosa, por la interpretación finalmente fiel —contra los nuevos y viejos adversarios— de la estrategia experimentada.

Ahora, no creo que tal interpretación sea lo científicamente correcta para que nos permita reconstruir en toda su riqueza la historia del movimiento. Temo, por el contrario, que ella tienda a oscurecer la originalidad de la investigación de Gramsci y de Togliatti, que empobrezca la riqueza de nuestra más reciente elaboración, y conduzca a afrontar, con esquemas dogmáticamente rígidos, una problemática profundamente nueva, que hoy, el capitalismo avanzado y el orden mundial imponen y con la cual debemos medirnos. Por esto, no con la intención de incitar una polémica, aunque tampoco por una solicitud meramente académica, quisiera expresar, sobre el tema alguna reflexión más meditada y argumentada que las contenidas en mi incriminado artículo.

2: Discutir sobre la política de los Frentes populares significa hacer un balance, expresar, a la luz de una experiencia consolidada, una valoración de conjunto sobre la línea estratégica fundamental que ha guiado, en muchas interpretaciones y en variadas circunstancias, a los partidos comunistas europeos, después que la hipótesis de la primera postguerra (extensión del proceso revolucionario de la Unión Soviética a todo el continente) se hizo impracticable.

Por esto propiamente, la investigación no puede surgir y no puede ser animada por completo, por un juicio político sobre el presente, por la conciencia de eso que es hoy, en occidente, el movimiento obrero. Y, todos convenimos en que tal juicio sólo puede ser crítico y que debe preocuparnos. Europa, en los últimos cuarenta años ha sido afectada por profundos desórdenes: crisis económicas agudas, largos períodos de estancamiento de las fuerzas productivas y por tanto, terribles encuentros sociales; el fascismo, un conflicto mundial que la ha devastado; la tremenda tensión de la guerra fría, el hundimiento de su sistema colonial.

En el curso de tan tremendas situaciones, la clase obrera —casi siempre y en todas partes— se ha encontrado a la cabeza de una lucha tenaz y heroica por corregir la lógica catastrófica del desarrollo capitalista,

por defender la libertad y la paz, por conquistar las más elementales condiciones de la convivencia civil. Y todavía, en ninguno de estos países, ha logrado conquistar el poder, modificar profundamente las estructuras fundamentales de la sociedad. La revolución socialista en los países de capitalismo avanzado es aún un problema por resolver.

Y no hay quien no vea cómo este retraso histórico se refleja y pesa gravemente en el desarrollo y en la naturaleza del proceso revolucionario mundial.

¿No son en buena parte las dificultades, los errores, y en fin, la lentitud del desarrollo económico y político en la sociedad soviética, una consecuencia de este nudo no desenlazado?

Y hoy, la crisis de la unidad del movimiento revolucionario mundial, ligada al conflicto soviético-chino, ¿no está alimentada, tal vez, por el comprensible escepticismo, con el cual el mundo subdesarrollado mira el proceso de maduración de la revolución en occidente, demasiado lento y contradictorio por sus indeterminables exigencias históricas?

Hay más. La clase obrera europea y occidental no sólo no ha llegado aún al poder, sino que aparece hoy, dividida, en buena parte integrada al sistema, partícipe de sus progresos ilusorios y de su ideología, sea

como fuere incapaz, en su conjunto, de contrarrestar válida e inmediatamente sus líneas de política económica y de política internacional.

La socialdemocracia, en su propio proceso evolutivo, ha dado un salto de calidad: de fuerza reformista, velleidosa en su propósito revolucionario, oportunista en sus formas de organización y de lucha, se ha convertido en fuerza de soporte, consciente y precioso del sistema, aparato burocrático no controlado por las masas, instrumento de su subordinación. Ni por esta clamorosa crisis ha resultado suficientemente reforzado en el número, en las alianzas, en la capacidad de iniciativa concreta el movimiento comunista que, en muchos países europeos, representa aún una minoría de la clase, y una fuerza de opción aislada.

Ahora, se puede, con derecho, sostener que todo eso es históricamente comprensible, que aquí se ha pagado el precio de otras decisivas conquistas, que el equilibrio mundial no ha estado hasta ahora maduro para una «revolución en los puntos más altos», o que las contradicciones del sistema no han asumido hasta aquí la agudeza necesaria para una revolución. Pero la comprensión de los límites objetivos, de la racionalidad de un proceso determinado no debe obstaculizar el análisis de los límites subjetivos, la conciencia de las po-

tencialidades no expresadas del todo, el análisis de cómo han sido vividas las dificultades, con cuál conciencia crítica, por consiguiente, cómo y en qué medida —a pesar y a través de retrocesos inevitables— se ha salvado y se ha extendido la conciencia, la fuerza, la vitalidad del movimiento. Y sus atrasos actuales, y las responsabilidades mundiales que derivan de ellos, imponen hoy a todo el movimiento obrero de occidente, reflexionar sobre sí mismo, sobre su propia historia, sobre su propia política. Insistir únicamente en las dificultades objetivas, significaría ceder el arma decisiva a cuantos no creen posible plantear hoy, y por mucho tiempo aún, el problema del socialismo en occidente, y asignan al proletariado occidental una tarea de refuerzo de la lucha de otros continentes, o de acondicionamiento subalterno del desarrollo capitalista.

Con esta preocupación política de fondo es que debemos, en mi opinión, acercarnos al pasado, e intentar, para nosotros mismos y para otros, una reconstrucción no apolo-gética.

3. El punto principal de un análisis de la política de los Frentes, sobre la que frecuentemente se pasa por alto, o sobre la que se establecen verdades sumarias, hay que buscarlo en relación entre aquella política y la línea general del Comité bajo la

dirección de Stalin. En la experiencia frentista se refleja profundamente, de hecho, y en forma significativa, tanto el valor profundo de la estrategia stalinista como la contradicción, el límite no superado, que lleva a aquella estrategia a quemar no pocas potencialidades revolucionarias que ella misma venía suscitando.

Toda la política de la Internacional después de la muerte de Lenin se vincula estrechamente, y a la vez se subordina, a la respuesta que viene dada por el grupo stalinista al problema de la relación entre revolución rusa y revolución occidental: por tanto en su conjunto, vemos en diversa medida expresada la verdad histórica fundamental de la línea, y el modo poco crítico y poco consciente con el cual primero fue cumplida y después gestada.

Hasta la muerte de Lenin, y también por algún tiempo después, la relación continua entre revolución rusa y revolución occidental había estado en la mente de todos los bolcheviques. El análisis teórico del desarrollo imperialista, que había hecho ver en la Rusia zarista el eslabón más débil de la cadena, por el cual debía encaminarse el proceso revolucionario, no había modificado en modo alguno tal hipótesis. Y las primeras líneas políticas de consolidación del poder soviético en espera de la maduración de la revolución europea

(Brest Litovsk primero, la Nep después) sólo tendían a llenar un período en el interior de un proceso continuo, a través del cual el socialismo de los países más progresistas habría dado las condiciones de un más seguro y rápido desarrollo de la sociedad soviética.

Por muchos pasajes que se busquen —para probar lo contrario— en los últimos escritos de Lenin, atormentado ya por el conocimiento de los desarrollos negativos de la revolución europea, queda el hecho de que la línea stalinista del «socialismo en un solo país», representa una innovación radical de la estrategia revolucionaria cumplida frente a una situación nueva e inesperada.

La verdad y la fuerza del stalinismo, su superioridad histórica definitiva respecto a su gran antagonista, el trotskismo, no consiste tan sólo en haber aceptado con severo realismo el curso de los acontecimientos, en haber rechazado todo intento aventurero y esquemático, en haber expresado la necesidad de la autoconservación del poder proletario soviético, sino en haber extraído de la lección de los años veinte una consecuencia general y permanente, y en haber fundado sobre ella la estrategia de una fase histórica. Era la lección para la cual la caída de las tentativas revolucionarias de la primera postguerra no representaba un hecho casual y transitorio, más bien

expresaba la imposibilidad objetiva de que esa revolución se cumpliera como una prolongación de la fórmula soviética a los países avanzados, antes de que el reforzamiento del poder proletario en un gran país rompiera la hegemonía mundial capitalista. En toda la política de Stalin se expresa objetivamente, por consiguiente, el reconocimiento de la autonomía de la revolución occidental, de la necesidad de experimentar en ella, nuevas verdades, de prestar atención a la maduración de nuevos procesos en cualquier país y en el mundo.

De esta profunda verdad histórica cuya mejor prueba nos viene dada por contraste, de un lado, por la progresiva incomprensión de Trotski, del otro, por su trágica desorientación frente a los sucesivos desarrollos de la situación políticosocial del occidente se deduce indudablemente que la política de los Frentes populares y nacionales constituye su más madura y fecunda expresión. De hecho, en ella, la línea del «socialismo en un solo país» que hasta ahora aparecía unilateralmente sugerida por las necesidades internas de la sociedad soviética pareció responder a las exigencias vitales del proletariado mundial —presupuesto necesario para impedir el catastrófico resultado del desarrollo capitalista— y por tanto, completamente internacionalista. Por consiguiente, en ella

las dos exigencias fundamentales y no siempre coincidentes del movimiento obrero europeo —defensa de la URSS y lucha por su propia emancipación— encontraron un máximo de unidad. Por lo mismo, a los partidos comunistas les fue posible vincularse con masas más amplias, romper el consuetudinario testimonio propagandístico, vincularse a la realidad del país, y construir así un tipo de organización, un sistema de alianza cuyo valor debía ir más allá de los objetivos y las batallas para las cuales habían sido construídos. En este sentido el VII Congreso de la Internacional representa un desarrollo histórico decisivo, la explicación del más fecundo contenido de la estrategia stalinista, la premisa de una relación nueva y positiva entre la Tercera Internacional y el problema de la revolución en occidente.

Pero, en el stalinismo, esta verdad fundamental está contenida sólo de forma objetiva e incumplida, no se hace nunca plenamente consciente, y por lo tanto no ilumina a fondo los desarrollos de la acción política. La línea del «socialismo en un solo país» aunque se fundaba objetivamente en una nueva estrategia, fue cumplida en realidad bajo la presión de los acontecimientos y jamás elaborada teóricamente. Si en el debate entre Stalin, Trotski y Zinoviev, la fuerza y el realismo político estaban todos de parte de Stalin, él no consi-

guió nunca la preeminencia en forma convincente, con una hegemonía real sobre sus propios antagonistas. El esquematismo, la incertidumbre, las bruscas desviaciones de ruta, los golpes de fuerza —con los cuales fueron impuestos, alrededor de 1930, en una fase decisiva, la política de la Internacional, la industrialización de la URSS y la colectivización de los campos— son debidos en gran parte a aquella debilidad, a aquel empirismo no liquidado.

Esa insuficiencia no podía ser superada en el VII congreso, porque expresaba, más que los errores o la incapacidad de un grupo dirigente, el drama histórico objetivo de la revolución rusa. La línea del «socialismo en un solo país», que reconocía objetivamente, la articulación del proceso revolucionario, el valor autónomo y «relativo» de la revolución soviética en las condiciones en que ocurría, los costos sociales que imponía a las masas, el tipo de poder que solicitaba, la lucha política de que nacía, los intereses que debía estimular, la adhesión sobre la cual debía fundarse, era fatalmente conducida a afirmarse como «autosuficiencia de la revolución rusa». De manera paradójica, la propia estrategia que objetivamente reconocía la autonomía de la revolución occidental, en cambio, tornaba rígido el modelo soviético, lo convertía en un esquema dogmático, y dilataba la

solidaridad con la URSS —justa premisa de toda política revolucionaria— hasta convertirla en una teoría del estado y del partido, guía destinada a frenar la articulación en el movimiento comunista.

Aquí encontramos, en realidad, la verdadera contradicción, el error no criticado y tal vez no criticable del stalinismo; su incapacidad de preparar, estimular, promover en el movimiento obrero mundial la búsqueda de las nuevas formas de tránsito al socialismo que, en diversos países estaban haciendo posibles las victorias de la URSS, y que también habrían dado una contribución decisiva al ulterior desarrollo económico y político de la sociedad soviética.

No es ahora el caso de ver cómo aquella lógica pudo ser despedazada, cuáles y cuántas responsabilidades están implicadas históricamente, a cuáles vicios de origen está vinculada. Importa, sin embargo, a los fines de nuestro análisis, ver como ella se reflejó en la política de los Frentes, es decir, cómo esa política no fue ajena del todo a aquel drama, y que por el contrario, lleva visible su huella, y cómo en fin, todo eso ha contado prácticamente en la historia real del movimiento obrero de occidente.

4. Tal verificación va conducida sobre tres puntos en particular; puntos que también constituyen la política

de los Frentes: el inicio al fascismo, la táctica de la acción unitaria y la relación entre reformas y revolución. El juicio al fascismo, sobre su naturaleza, sobre las causas de su victoria, el informe de Dimitrov al VII congreso del Comité, con una recopilación y elaboración de datos producto de la investigación iniciada, por lo menos, desde el momento de la victoria de Hitler, representaba un cambio muy profundo y positivo respecto a las tesis que había sostenido la política del «tercer período». De hecho, él «veía» en el fascismo el enemigo principal, la amenaza más grave para el movimiento obrero; liquidaba la identificación esquemática entre democracia burguesa y dictadura reaccionaria; caracterizaba la naturaleza de clase del fascismo definiéndolo como dictadura de los grupos más reaccionarios y chovinistas del capital monopolista; analizaba con realismo los métodos por los cuales él lograba construir una efectiva línea de masas; criticaba severamente el sectarismo comunista que había abierto el camino a la iniciativa fascista y al oportunismo socialdemócrata. Es de este análisis que derivaba directamente un cambio político de gran significado: la propuesta de unidad a las fuerzas socialistas y a todos los partidos democráticos en la lucha por la libertad y por la paz. Y sin embargo, ya en ese análisis, muchas interrogantes,

también esenciales a los fines de la acción política, quedaban sin una respuesta exhaustiva.

¿Qué era en realidad el fascismo en el plano mundial? ¿La dictadura abierta y desesperada de la burguesía internacional, ya incapaz de garantizar la supervivencia de su propio poder político y de su propio privilegio social (y por tanto una solución destinada a generalizarse en los países capitalistas)? ¿Significaba acaso, la respuesta que daban, ciertos sectores del capitalismo monopolista —atormentados por antiguos y no resueltos problemas, y sin posibilidad de completa renovación del conflicto mundial— a sus propias dificultades internas específicas, y que utilizaban como instrumento aberrante de reafirmación mundial? ¿Y aun en el interior de los países en que había vencido, ¿representaba el fascismo una dictadura de los grupos monopolistas que se perpetuaba sólo con los instrumentos de la violencia o con el artificio demagógico, o que se apoyaba también en una alianza, en una mediación real entre la gran burguesía y los estratos privilegiados intermedios, sostenidos primero por el empuje antiobrero común, y después por la locura nacionalista? Por lo tanto, ¿en qué medida, en esos mismos países, el fascismo representaba en forma pura y consecuente los intereses profundos y permanentes del gran capital? En fin, ¿cómo

y por qué, en el curso de la crisis general que había precedido al fascismo, la clase obrera no había estado dispuesta a aportar una solución positiva? ¿Dónde estaban las raíces objetivas y profundas de la persistente traición socialdemócrata y del propio sectarismo comunista? ¿Se podía aún, quince años después de la fundación de la III Internacional, atribuir la derrota a las faltas de organización y a los defectos de orientación de los partidos obreros? ¿No era necesario preguntarse más seriamente si la solución soviética no era en sí suficiente para guiar el proletariado occidental en su revolución?

Sobre todos estos problemas el análisis de Dimitrov aparece indudablemente lagunoso, justamente preocupado por definir ciertas líneas esenciales de juicio político, pero menos atento y preciso en la definición científica del fenómeno y de su dinámica de clase.

Y esto tenía una gran relevancia política. El fascismo, de hecho, en la línea definida por el VII congreso aparece como el fin necesario y general de la lógica capitalista llegada a su fase extrema. De este modo el rasgo, quizás más profundo y decisivo de la época —la separación entre un sector del capitalismo mundial (sobre todo el americano), que respondía a la crisis del '29 con una reforma interna propia, y un sector

más atrasado que recurría a la solución más fácil y más débil de la violencia— quedaba excluido del todo del cuadro político de la Internacional. Con una consecuencia doble: por una parte la falta de iniciativa y de elaboración en los países capitalistas más avanzados, sacudidos en aquel período por graves trastornos, y ricos en auténticos fermentos progresistas, pero en los cuales la política frentista no encontró espacio ni terreno; por otra parte, la subvalorización, cada vez más evidente a medida que la crisis mundial se agravaba, de las posibilidades del capitalismo alemán e italiano de sobrevivir a la caída del fascismo.

Ciertamente, en su realismo y en su previsión política Stalin comprendió plenamente, cuando se llegó al conflicto, el valor y las dimensiones de los contrastes internos en el campo capitalista; pero el hecho mismo de no haber analizado esa separación en su significado profundo, y de no haber afrontado a tiempo los problemas políticos que atañen a ella, hacía menos profunda la hegemonía que, en el plano mundial, la parte socialista podía asumir en la alianza antihitleriana.

En esencia, me parece legítimo decir, que la política del Frente popular nacía íntimamente ligada a un análisis del capitalismo como sistema osificado, ya incapaz de asegurar un desarrollo real de las fuerzas produc-

tivas; de fundar, por tanto, su propio poder sobre una serie de mediaciones sociales complejas en el ámbito de las instituciones democrático-burguesas, y de regir en la disgregación del imperio colonial.

Sobre la base de tal premisa podemos comprender mejor, en su verdad y en su límite, el valor y el carácter de la política unitaria que Dimitrov proponía. ¿Se trataba únicamente de una unidad defensiva, preocupada por el mantenimiento del *status quo* y circunscrita a los confines de la restauración burguesa, así como quiso presentarla la polémica trotskista? Basta la lectura del informe, y de tantos otros escritos (por ejemplos los de Togliatti sobre la guerra en España) para darse cuenta que no.

Quizás más tarde, y en algunas situaciones, se corrió el riesgo de efectuar semejante reducción. Pero es cierto que en la inspiración originaria, y en la línea vigente, la política unitaria —nacida también bajo la influencia de las grandes luchas de masas francesas— se esforzaba por dar a la batalla antifascista un contenido social, de vincularla a exigencias vitales de los obreros, de dar a las reivindicaciones democráticas una nueva sustancia de clase. Baste ahora recordar la distinción, sobre la cual insistía Dimitrov, entre frente único proletario y frente popular democrático: dos aspectos y

fases distintas de la lucha antifascista; o sea, su insistencia, en individualizar reivindicaciones precisas por medio de las cuales vincular a la lucha general diversas capas sociales. Pero vale sobre todo subrayar que toda esta política unitaria era vista en todo momento —y de la cual se valoraba la importancia y el significado— como instrumento de movilización, de educación, de intervención de las grandes masas en la escena política. Aquí en realidad se busca el significado más positivo, el eje más fructífero para el futuro de la política frentista. En ella y a través de la misma se realizaba, por lo menos en una parte de los países capitalistas, una experiencia democrática de masa, destinada a ser permanentemente antagonista al desarrollo capitalista en todas sus formas y en todas sus fases siguientes.

Y sin embargo, en cuanto a la definición de los objetivos concretos de lucha, este esfuerzo quedaba muy incompleto en el propio informe de Dimitrov.

«A medida que se desarrolla el movimiento —decía— que se refuerza la unidad de la clase obrera, debemos ir más adelante; preparar el paso de la defensiva a la ofensiva contra el capital, orientándonos hacia la organización de la huelga política de masas».

Por tanto, la salida de la política frentista no era para él —y es con-

veniente recordarlo para interpretaciones posteriores— ni de espontánea evolución al socialismo, ni de idílico evolucionismo. Debía poner fin a un choque de clases más avanzado para el cual era necesario prepararse. ¿Pero con cuáles objetivos, en qué modo, con qué forma de lucha?

Aquí el discurso se hacía genérico, de fórmula. Faltaba un análisis de la sociedad europea, de su estructura de clase, de la posible formación de alianzas, y de las formas originales de la lucha por el poder. También por reflejo, los objetivos inmediatos resultan, tal vez más allá de las intenciones, muy circunscritos en el ámbito democrático-burgués. Las luchas sindicales quedan confinadas en gran parte, por su forma, a la espontaneidad obrera, por su contenido, indiferentes respecto a objetivos de calidad y de poder. La unidad y la lucha del movimiento sindical, en general constituyen el soporte e instrumento de la batalla política máxima. Para los campesinos, que lo reclaman, no viene elaborado un programa de lucha, un plan de reivindicaciones, inmediatas o mediatas, de reforma de la propiedad y de política agraria. La política económica de gobiernos de coalición eventuales —que también se experimentaba concretamente— no aparece discutida ni en forma completa, precisada en sus principios

o en sus contenidos. En el conjunto por tanto, se rompe el esquematismo de una fuerza minoritaria, se forjan las bases de un movimiento de masa, que se introduce cotidianamente en la realidad y establece múltiples vínculos. Sin embargo, en ese complejo, un movimiento se diferencia de los demás, el proletariado, cuya función dirigente no está completamente definida sino como la fuerza más activa y consecuente en llevar adelante los objetivos comunes. Estamos aún distantes, en los principios y en la práctica, del concepto gramsciano de hegemonía y de bloque histórico.

A esta insuficiente definición de los objetivos más avanzados de la lucha unitaria de masa correspondía, lógicamente, una determinada respuesta al problema del tránsito al socialismo y de la dirección del futuro poder proletario: precisamente aquella para la cual, la solución de la crisis que tendría la política frentista llevada a su fin, debía reproducir en sustancia, el esquema de la experiencia soviética.

Le correspondía, obsérvese, en un doble sentido. Por un lado, la aceptación del modelo soviético por parte del movimiento comunista occidental, exponía en las formas posibles y en las condiciones históricas dadas, la profunda e insuprimible exigencia de unirse al primer país socialista, y a su defensa como eje

de toda la política obrera en occidente, la premisa sin la cual toda lucha perdía sentido y eficacia. La adhesión al modelo soviético era, en este sentido, también la causa de las dificultades de una investigación creativa en torno a los terrenos originales de la lucha de clases en occidente, y sin embargo, también la garantía de que las insuficiencias y contradicciones de tal lucha no condujeran nunca al movimiento a posiciones socialdemócratas y oportunistas. Pero —por otro lado— esta superposición, en la política unitaria, del modelo clásico soviético de conquista y de dirección del poder, ejercitaba un condicionamiento bastante molesto en el desarrollo y en la eficacia de aquella línea. Ella obstaculizaba un análisis original de la estructura de la sociedad occidental, impedía una investigación creativa en torno a las formas de tránsito al socialismo; restringía la posibilidad de encuentro y de alianza permanente, en el curso mismo de la lucha, con otras fuerzas políticas y sociales; en fin, y quizás sobre todo, tendía a crear, en el movimiento comunista internacional, una relación entre los partidos, y un régimen interno a cada uno de ellos, que obstaculizaban seriamente su desarrollo. ¿Puede quizás olvidarse que aquél fue, precisamente durante el régimen stalinista el período en que la dirección se hizo más dura? ¿O que los

resultados del VII Congreso —en vez de lograr una mayor articulación y una más viva investigación entre y en los partidos— inauguran el período más dramático de los procesos, de las dudas, de las incansables depuraciones?

Todo eso que se reflejaba en aquel tiempo en la estrategia elaborada está presente: la relación entre reforma y revolución, entre democracia y socialismo, entre poder proletario y formación de alianza mantenía sustancialmente lo clásico, experimentado en octubre, y en cambio «corregido» por la sucesiva polémica antitrotskista. Es decir, una relación que permanecía extrínseca, en la cual las luchas democráticas, los objetivos intermedios, las alianzas, debían servir para poner en crisis al sistema capitalista y para conducir al proletariado al poder. Su contenido real quedaba, en gran parte, ligado a lo incompleto de la revolución burguesa de la cual se alimentaban fundamentalmente. Las reformas no tenían un carácter pre-determinado, democrático y socialista conjuntamente. El poder socialista debía abrir un capítulo absolutamente nuevo, bastante más nuevo que desarrollar y realizar eso que la lucha de clase venía construyendo; debía ser el fruto de la imposibilidad del capitalismo para sobrevivir, mejor que el instrumento de un proyecto positivo de transformación de la so-

ciudad, ya articulado y maduro. El salto revolucionario tenía que ser violento, y el poder proletario debía disponer de los instrumentos de dominio necesarios para realizar un esquema de transformación social profundamente prematuro en las cosas y en las conciencias.

He aquí, por tanto, por qué me parece legítimo hablar, con toda cautela y las precisiones necesarias, de un carácter fundamentalmente defensivo de la política frentista, de una liquidada y rígida distinción, en ella, entre democracia y socialismo, por ende de una unidad realizada sobre el «mínimo común denominador».

No en el sentido, que ella se haya dignado garantizar puramente la «defensa de la libertad de la amenaza fascista», agotando su función histórica. Ya que al contrario, lo hemos dicho, en lo vivo de aquella lucha se fue construyendo, completando una experiencia; se extendió la participación del pueblo en los hechos políticos, que ponían las premisas indispensables para desarrollos ulteriores, que iniciaban inexploradas perspectivas.

Però en el sentido más profundo, aquella política también por su límite intrínseco, no estuvo nunca en disposición de transitar de las fases esencialmente defensivas a las ofensivas; de la oposición, al poder.

Si en aquellos momentos, una crisis rápida y vertical chocó con la formación unitaria, dejando sobrevivir frecuentemente muy poco el grado de autonomía y el nivel de conciencia ya alcanzados, eso fue debido también —he aquí cuanto he tratado de demostrar— a los límites subjetivos de la política frentista. Ella era, en resumen, defensiva no sólo y no tanto porque nació en una fase histórica en la cual la defensa era el primer y vital objetivo, sino porque, en parte como tal era concebida y vivida de hecho porque, en el curso de la enseñanza no se puso en movimiento un adecuado proceso de agregación política, y porque no se defendió un programa real de transformación de la sociedad, como para poder afrontar después, con éxito, los problemas de la paz y del poder. Sólo cuándo, dónde, y en la medida en que el esquema de la política frentista fue criticado y superado en su límite originario, el movimiento comunista llegó a desarrollar ulteriormente las nuevas posibilidades abiertas por la victoria sobre el fascismo. La historia del partido italiano, no, de sus atrasos y de sus victorias —sobre todo en la postguerra— es propiamente historia de este esfuerzo de educación crítica, compleja y difícil que fue completada en una parte por Gramsci, en la otra por Togliatti.

En conclusión, creo que en la política unitaria y antifascista del movimiento comunista, ha estado presente constantemente una tensión, una contradicción no resuelta, entre la riqueza del movimiento, la potencia revolucionaria que contenía y multiplicaba la lucha, y la plataforma teórica y política que tal lucha debía dirigir y que debía darle una adecuada perspectiva. El VII Congreso si bien bastó para guiar un proceso, no bastó para interpretarlo en todo su significado, ni brindarle todas las energías. Con mayor razón puede ser hoy inspiración, pero no respuesta conveniente a los problemas que la situación plantea al movimiento revolucionario.

5. Sería muy útil e importante someter a este juicio de conjunto, guiado hasta ahora por un análisis de conceptos, a una verificación y una profundización mediante la reconstrucción histórica de la experiencia frentista en su largo y complejo itinerario; es decir, ver si, cómo y en qué medida, los límites que hemos pensado individualizar han operado concretamente.

Però no es una empresa que sea en este momento posible porque se necesitaría para prepararla, obtener a través de una investigación paciente todos los materiales necesarios, aunque la literatura sobre la cuestión, por lo menos fuera de Italia,

se nos muestra ya hoy rica de análisis y de información exhaustiva.

Querría ahora hacer resaltar, esquemáticamente, más en la forma de hipótesis de trabajo que en la forma de tesis consolidadas, sólo algunos puntos de aquella historia, para la interpretación de las cuales este trabajo puede aportar alguna contribución y una primera afirmación:

a) ante todo, me parece correcto que nos esforcemos en profundizar el análisis histórico, con el cual se afronta sólidamente el problema de la política del «tercer período», sobre el cual Sereni vuelve a detenerse también.

Por mi parte, pienso que no se debe sustituir un juicio acriticamente positivo, dado otras veces sobre aquel período de la historia del partido, por una postura liquidadora, y otro tanto unilateral. Aquel período de la historia ha pesado muy seriamente en la historia de la internacional comunista, y del partido italiano (marca la única crisis seria en el grupo dirigente, y después la continuación de actividad del centro interno), puede ser liquidada sin un serio esfuerzo crítico.

En mi opinión, se necesita primero rechazar la tesis recurrente y facilista, que expresó entonces de un modo negativo y extremista toda la fase inicial, fatalmente infantil y sec-

tafia, de la historia de la Internacional: una especie de canto del cisne del trotskismo y del bordiguismo.³

La política del tercer período adviene —después de años de esfuerzos tenaces por guiar una política de frente único proletario, y sobre todo, después de una fase en que la Internacional, bajo la dirección de Stalin y de Bujarin, había experimentado, por ejemplo, en el curso de la revolución china, una táctica abierta y muy despreocupada de alianzas políticas y sociales, que tenía no pocos trazos comunes con la posterior política frentista— exponiéndose a un crítica, no carente de vigor y de argumentos, de la oposición trotskista. El «tercer tiempo» marcó un cambio frente a hechos y situaciones que se creían nuevos: de ello se desprende la necesidad de reconstruir sus causas y su significado.

Por ello, y en segundo término, debe rechazarse la tesis clásicamente trotskista —quizás menos inconsistente pero sí gravemente unilateral— según la cual aquel cambio fue sólo el reflejo en el plano internacional de la ruptura, ocurrida en la URSS, entre Stalin y Bujarin sobre los temas de la industrialización forzada y de la colectivización en los campos, que como tal, llegaba entonces retrasa-

³ Por Amadeo Bórdiga, representante del ultrazquierdismo italiano en los años veinte, expulsado del Partido comunista italiano. (N. de R.)

da, cuando la situación mundial estaba comprometida por grandes errores y solicitaba una política distinta y menos aventurada.

El hecho es, a mi juicio, que la línea del «tercer tiempo», exponía, de un modo absolutamente erróneo e insuficiente, el conocimiento de un dato real: la crisis de la sociedad capitalista europea: crisis profunda, no sólo económica, sino política e ideológica, de la cual no se podía salir positivamente sino buscando la vía para una solución revolucionaria capaz de resolver los tremendos problemas de la economía de aquellos países, y del equilibrio internacional.

No haber comprendido que el fascismo habría sido la solución reaccionaria de aquella crisis; no haber utilizado la lucha contra aquella minoría como terreno para un nuevo encuentro con las fuerzas socialdemócratas y radicales, representa —como ha dicho muchas veces Togliatti— el error, la responsabilidad histórica del Comité en aquellos años. En ese sentido la polémica de Trotski contra la táctica adoptada frente al nazismo naciente y su invitación de entonces a una táctica de unidad antifascista, aparecen justificadas y vigentes. Pero también ellas dan una impresión de contradicción y de superficialidad. Ya que una táctica de unidad antifascista, antes de la victoria de Hitler y en la plenitud de la crisis de la sociedad alemana,

habría debido proponer un programa positivo, y estar en disposición de dirigir una solución revolucionaria. Y fue éste el límite más profundo, pero también el menos fácilmente superable, del movimiento obrero de entonces: La política del '34 en Francia no podía «ser anticipada» fácil y simplemente al '32 en Alemania: Aquí serían necesarias, para afrontar el peligro, soluciones más difíciles y más avanzadas.

No por equívoco y error superficial, sino por una lógica más profunda, la política de los Frentes populares se impuso después y no antes de la victoria del fascismo en algunos países, y nació por consiguiente como política «defensiva».

b) También sobre la experiencia decisiva del Frente popular francés sentimos la exigencia de realizar un análisis más profundo, que explique conjuntamente el enorme salto de su nacimiento y de su rápida y radical derrota, y que sobre todo, nos permita valorar lo que aquella derrota haya pesado después en la historia posterior de la izquierda europea.

En aquella alternativa recogemos, de hecho, quizás más netamente que en cualquier otra, la tensión no resuelta entre los empujes de masa, la urgente demanda de medidas de transformación del orden social, la presencia de la clase obrera unida y entusiasta a la cabeza de la lucha,

y la frustrada plataforma política y programática sobre la cual se asentó el gobierno de coalición.

El frente nació en medio de una crisis económicosocial, que repercutió con retraso desde América hasta Francia, y por tanto asumió inmediata y directamente la forma de una lucha por la ocupación, por el salario, por el control obrero, contra la especulación y los sobrepuestos; se enlazó a un potente y victorioso movimiento sindical, suscitó un clima de entusiasmo popular, del cual la lucha contra la minoría del golpe de mano fascista había sido solamente la ocasión y la guía. Pero en el acto en que ganó su batalla de oposición iniciaron y procedieron, en un ritmo impresionante, la involución, la parálisis, la disgregación. Se enfrentó, en el gobierno, con las estructuras del capitalismo francés y con el equilibrio internacional: cesión de los capitalistas y fuga de los capitales al extranjero, crisis financiera y hundimiento de las inversiones y de la ocupación, rescate de la política inglesa moderada del *status quo* y de la no intervención. Frente a estas dificultades que solicitaban medidas muy radicales, un programa demasiado orgánico, una voluntad política muy clara, el gobierno de Blum no sólo salió derrotado, sino se puede decir que ni siquiera presentó batalla. Se arrastró de inversión en inversión, dejó que la situación se

marchitase; que el movimiento de masa cayese en el desaliento, que el aparato burocráticomilitar y las fuerzas moderadas tomasen el control de los centros de poder, que la revolución española terminase sofocada por la intervención alemana e italiana. Basta recordar las etapas de esta crisis, pensar en la incertidumbre con que la vivió la izquierda francesa, para ver expresadas en sí mismas las debilidades del frentismo del que hemos hablado: la timidez ahora paralizante de la parte socialdemócrata, y también la condescendencia comunista a separar el hoy del mañana, a eludir la necesaria búsqueda de una política económica. Ciertamente se puede y se debe considerar que, en el equilibrio del mundo de entonces, y en el punto de maduración de la sociedad francesa del momento, el fin de aquel movimiento estaba escrito. Pero lo que cuenta es sobre todo valorar cómo aquella experiencia unitaria fue vivida, cómo en el curso de ella fueron preparadas batallas más maduras, cómo por aquella derrota se gastaron las fuerzas de la izquierda, y a qué nivel de unidad y de autonomía quedó la conciencia de las masas. Y es propiamente esta valoración la que solicita un juicio críticamente lúcido. La socialdemocracia francesa salió disgregada y derrotada de aquella gran experiencia, se doblegó a lo que sería más tarde la

traición filofascista de las fuerzas moderadas; se dejó arrastrar en una loca campaña anticomunista, y se presentó en fin, a pesar de la experiencia de la Resistencia, en la escena política de la postguerra, con el «socialismo» «humanitario» y «reformado» del último Blum y con el burocratismo atlantista del primer Mollet. El partido comunista francés no logró, a su vez, ampliar y consolidar la formación de su propia alianza; sostuvo la presión de una ofensiva persecutoria; y en el momento del pacto ruso-alemán,⁴ frente al cual no supo dar un juicio realista ni elaborar una política articulada, se dejó arrastrar en una postura de «neutralidad» respecto a la guerra con Alemania que comprometió después en parte, a pesar del carácter heroico de su lucha, la naturaleza y la orientación de la Resistencia en Francia.

Mas en general, toda la izquierda europea no lograba, a través de la experiencia de Francia y de España, comenzar una encuesta para el futuro, echar cimientos sólidos para una nueva y permanente unidad. La unidad antifascista debió así reconstruirse desde los primeros años del conflicto mundial, pudiéndosele de hecho reclamar precedentes importantes y heroicos, aunque carentes de una experiencia consolidada, de un razonamiento positivo en desarrollo: es decir, renaciendo en sus pro-

prios contenidos y en su propia estructura organizativa, casi de la nada. ¿Cómo no ver también en este balance el reflejo de una insuficiencia de línea, de una dificultad endémica, ya sea para hacer precisos e incisivos los objetivos inmediatos de lucha, o para llevar adelante una investigación sobre el contenido de clase y sobre el futuro socialista de la acción antifascista? ¿Y cómo no comprender cuánto eso pudo haber pesado, como dato entonces objetivo y no modificable, en los desarrollos de la lucha antifascista durante la guerra, y de la política de reconstrucción después de la victoria?

c) Otro modo histórico de la experiencia frentista, sobre el cual es necesario reflexionar y respecto al cual todos debemos superar esquemas envejecidos y contraposiciones polémicas ya estériles, parece ser aquel de la crisis de la unidad antifascista en la segunda postguerra.

En una situación de crisis general y agudísima de la sociedad burguesa, las masas habían cumplido una experiencia extremadamente comprometedor y avanzada. Sobre todo, en algunos países como Italia, la lucha contra el fascismo y el nazismo ha-

⁴ Se refiere al pacto de no-agresión entre la URSS y Alemania, firmado el 23 de agosto de 1939, y rotó al invadir los nazis a la URSS el 22 de junio de 1941. (N. de R.)

bía llegado a ser una guerra de pueblo que, como todas las guerras de pueblo, unía al más alto nivel un fortísimo elemento de unidad nacional entre grupos sociales y políticos distintos, con un preciso carácter económico-social, con la manifiesta hegemonía de una clase determinada en este caso, la clase obrera, y los partidos revolucionarios. La resistencia italiana —al igual que la yugoslava, con otras características y otros enfoques— enraizó profundamente en la historia del país, y no pudo ser reabsorbida en un ventenio de restauración burguesa y de desarrollo capitalista, justamente por el hecho de haber implicado en una experiencia decisiva a masas enormes; de haber suscitado ideales y esperanzas de rescate humano y social; de haber hecho experimentar a millones de hombres un modo de vivir y de luchar, que en forma y en contenido era una ruptura con el pasado, con la sociedad burguesa. Y es en ese sentido que nos parece no sólo falsa en el plano histórico, sino negativa en el plano político, toda tendencia, vulgarmente extremista, que tienda a desvalorar el significado y el peso de aquella fase de nuestra historia, en definirla como una lucha puramente «interna al sistema», ennoblecida tan sólo por la inmensidad del heroísmo y del sacrificio popular. Pero si se está plenamente consciente del contenido ex-

tremadamente rico de la Resistencia italiana, no se puede evitar el pensar si, más allá de los condicionamientos objetivos presionados por el equilibrio internacional o por el peso de la Iglesia católica, por la insuficiencia y por la debilidad de las fuerzas políticas e ideológicas que dirigieron aquel gran movimiento, es lícito buscar una parte de las causas, que determinaron, entre el '45 y el '47 una crisis inesperadamente rápida y radical de la unidad popular y antifascista.

Aquí se necesita desembarazar el terreno de una falsa polémica entre quienes reprochan a los partidos obreros el no haber proseguido con coraje, en una situación favorable, la vía insurreccional para imponer una solución socialista, y quienes, rechazando con abundantes argumentos esa infantil objeción, terminan por evitar y negar la existencia misma del problema.

La pregunta real, sobre la cual será útil una más seria investigación, es otra: ¿Por qué no se ha llegado, en el curso de la Resistencia, y después en los años inmediatamente sucesivos, a viabilizar, en condiciones tan favorables, y con un potente empuje de masas, un diálogo fecundo entre todas las fuerzas progresivas que hiciera salir el movimiento de la alternativa estéril entre «democracia popular» y «restauración burguesa».

Tal interrogación demanda un orden de cuestiones. Por un lado se impone retrotraernos a la formación del aparato antifascista, es decir, a investigar en las contradicciones y en los límites de la preguerra, no pocas de las causas de las dificultades de la fase sucesiva. En este sentido, un estudio sobre la Resistencia, que —como frecuentemente sucede— la aisle por entero del proceso histórico en que se inserta, está destinada a impedir la comprensión de aspectos decisivos. Al contrario, es reconstruyendo el diseño de conjunto, que se verifica cómo algunos obstáculos y algunas dificultades del movimiento —que en un cierto período aparecieron como datos objetivos o impedimentos insuperables— fueron en realidad también el resultado de límites subjetivos precedentes, de ocasiones perdidas, de potencialidades inexpressadas y vencidas.

Por el otro lado, la propia interrogación estimula a un análisis más atento en torno a los contenidos programáticos, al estudio sobre el futuro, a la orientación ideológica que, en el curso de la Resistencia, caracterizaron la formación de las nuevas fuerzas políticas, y después de la victoria, se probaron en los gobiernos de coalición. Es un examen descuidado en gran parte, para el cual se necesita frecuentemente una investigación de primera mano, y un gran esfuerzo de interpretación. Y sin

embargo, algunos elementos saltan a la vista.

La extrema generalización, la gran incertidumbre, inclusive en las fuerzas más avanzadas, sobre la solución por la que se laboraba, impedía construir un esquema programático sobre el cual ordenar la acción de la postguerra. En las propias palabras de orden, «ante todo la victoria sobre el fascismo», no se reflejaba sólo la justa exigencia de no adelantar los tiempos, de no crear con anticipación divisiones en una formación que debía combatir unida, sino también una verdadera confusión sobre los fines y los objetivos más lejanos. Y esta incertidumbre, este confiarse al desarrollo de las cosas, a la espontaneidad del movimiento, no expresaban, a su vez, tan sólo el carácter inicial, experimental, de la unidad de las fuerzas diversas comprometidas en un gran esfuerzo de investigación, sino en gran parte, la permanencia, en el interior de la misma formación antifascista, de posiciones deformes y divergentes en torno a los objetivos del mañana, poseídas por cada quien en la forma más elemental, más extrema, sin unión posible. Las fuerzas políticas fundamentales salieron de la experiencia de la Resistencia sin haber logrado un diálogo prometedor y sin haber recalificado suficientemente su propia fisonomía ideal y organizativa en el curso de tal experiencia unitaria. Por

ejemplo, extremadamente significativo, y muy frecuentemente olvidado, es el hecho que el movimiento católico haya salido de la Resistencia con actitudes morales y civiles extremadamente avanzadas, pero con posiciones programáticas, con relaciones con las masas populares, y con elementos dirigentes a menudo más atrasados que los de la primera postguerra. La joven izquierda demócrata-cristiana salió entonces de improviso del cercado del antifascismo de los círculos religiosos y recreativos, sin contacto alguno con la cultura y la ciencia social moderna. Los viejos notables que retomaron la dirección del partido católico reclamaban las corrientes moderadas y centristas del viejo partido popular. Y justamente esto explica, en gran parte, cómo le ha sido posible al mundo católico dar un vuelco radical en su posición política y social sin pagar ningún precio relevante por su unidad ni por su apoyo de masa.

¿Y cómo salió la izquierda obrera de la Resistencia? Ciertamente se sintió mucho menos que la francesa de la crisis de las experiencias unitarias de la preguerra. Sin embargo, en compensación pagaba el precio de una larga clandestinidad, de una organización de masa improvisada, de una clase dirigente nacida de experiencia y ambientes muy distintos. Basta quizás la lectura de los escritos, de los documentos de en-

tonces, casi siempre olvidados, para comprender inmediatamente el carácter extremadamente genérico de los análisis o de los programas; aún más, para captar la fragilidad del basamento cultural, de los instrumentos ideológicos. También el marxismo de los años treinta, aparece, en comparación, mucho más rico de exigencias «científicas», fundamentado sobre análisis y categorías más rigurosos.

Todo esto, ciertamente, tenía orígenes históricamente precisos, estaba vinculado a límites objetivos de la historia de Italia y de la del mundo. Pero allí se puede tomar, también, a mi juicio, el reflejo de la insuficiencia y del atraso de la línea política, de entonces, de la izquierda revolucionaria, clásicamente ligados a la estrategia del frente popular. ¿Cuáles fueron de hecho las debilidades mayores del frente antifascista llegado al poder? Puede ser: la incapacidad de guiar un razonamiento real alrededor de las nuevas características de una revolución socialista en occidente, con una posición autónoma respecto a la experiencia soviética; y la extrema generalización e improvisación de los objetivos programáticos sobre el terreno de la gestión económica. Y en el fondo de aquellas debilidades encontramos, también expresada, la convicción de que el capitalismo italiano había llegado al extremo, que la sociedad

burguesa estaba destinada a ver profundizar inmediatamente su propia crisis y, no pudiendo recurrir, todavía de nuevo, al fascismo, debía necesariamente, por la maduración espontánea de las cosas, dejar lugar a otro sistema. Movidó por aquella convicción, todo esfuerzo de definición programática rigurosa para lo inmediato, y de toda perspectiva precisa para el futuro parecían una pedantería, un querer poner frenos a la historia, empobreciendo y mezclando el empuje y el carácter creador del movimiento. Sucedió en cambio, que la crisis del sistema, en el plano interno e internacional, más bien económico que político, se reveló menos desastrosa de lo que se pensaba, y más que la caída del fascismo, entre miles de contradicciones y a un alto precio, impulsaba el capitalismo italiano por el camino del desarrollo económico moderno.

Es bien cierto que la política de Togliatti —no sólo y no tanto la vuelta de Salerno, que aplicaba en el fondo con feliz invención un módulo entonces clásico, como la política llevada adelante después de la liberación de Roma y de la Asamblea constituyente— representa el esfuerzo más original e incisivo que se ha cumplido en occidente para contrastar la crisis de la unidad antifascista, y para contener al máximo sus consecuencias sobre el movimiento de masa. Pero eso se derivó como intento de reno-

vación y de desarrollo cualitativo de los esquemas tradicionales elaborados por el VII Congreso y aún presentes en la Resistencia. Unidad de los partidos de masa como alianza permanente de fuerzas políticas distintas para la edificación de una nueva sociedad; transformación del orden social mediante grandes reformas de estructura en el marco de un orden democrático; coexistencia y diálogo con la Iglesia católica como premisa de una amplia unidad popular; formación de un partido comunista de tipo nuevo, de masa; todos estos elementos constituyentes de la política de Togliatti inmediatamente después de la guerra renuevan, de forma más o menos explícita, el esquema frentista, y tendían a construir una nueva estrategia en la cual aparecía más íntimamente el nexo democracia-socialismo; el modelo soviético estaba incorporado menos mecánicamente, las alianzas políticas y sociales adquirían un carácter más permanente, un mayor respiro, los objetivos de la unidad se hacían más avanzados.

De cualquier forma, este esfuerzo no alcanzó plenamente su objetivo. El nuevo planteamiento de Togliatti se dirigía a un mundo políticamente no preparado; careció de un partido capaz de interpretarlo y de llevarlo a cabo audazmente, y de un movimiento de masa adecuado a los nuevos objetivos de lucha. También en

los escritos y en los discursos de Togliatti se vislumbraba una búsqueda y una fase nueva, aún en embrión, todavía necesariamente compuesta sólo de instituciones poderosas.

De nuevo es oportuno, en mi opinión, tratar de evitar la apología y los esquemas hagiográficos. Desde 1944 al Memorial de Yalta hay una historia, creativa y fecunda, del pensamiento de Togliatti y de toda la elaboración del partido, en el cual toma forma un nuevo juicio sobre el capitalismo, se halla el gusto del análisis económico-social, se elaboran plataformas de lucha y objetivos de reforma, se afirma una relación nueva con la Revolución de Octubre. Todo esto, al día siguiente de la guerra, era aún muy frágil en la política del partido, aunque la situación histórica objetiva solicitaba y exigía ya, una respuesta a este nivel.

¿Cómo no ver por tanto, en aquel modo histórico, el peso de un límite subjetivo de la política frentista que entonces, y por obra de Togliatti, se comenzó a criticar y a superar sin bruscos cambios y sin rupturas?

También aquí, el punto no es tanto el establecer, abstractamente, si la empresa pudo haber tenido un éxito diferente y opuesto, sino más bien de valorar si todas las potencialidades fueron tomadas, si la línea de la izquierda estaba apta para cubrir todo el espacio disponible; o si, al contrario, como estamos sostenien-

do, la política de los Frentes haya estado una vez más en condiciones de mantener abierta una situación, de hacer fuerte y vivo el movimiento, pero no de hacerlo asumir una plena hegemonía sobre el proceso real.

¿Supo entonces el movimiento obrero occidental asumir todas las responsabilidades necesarias, jugar todas las cartas de que disponía en un conflicto de cuyo éxito dependía el sucesivo desarrollo de toda la situación mundial?

7. En los últimos años el movimiento obrero italiano (y también en forma diferente pero de análogo significado, el francés) ha vivido y está aún viviendo una experiencia compleja que lanza nueva luz, y solicita un juicio riguroso sobre la política frentista.

Después de 1953 el equilibrio económico y político sobre el cual se había re consolidado el poder burgués ha sido gravemente perturbado: modificaciones radicales de la estructura productiva, trastornos de las relaciones sociales tradicionales, emigraciones masivas de población, disgregación de la organización política, transformación del aparato de poder estatal y de los centros de decisión económica, cambios del sistema de relaciones internacionales.

Por mucho tiempo las fuerzas políticas y sociales dominantes no han

sabido dar a los problemas inmediatos, que surgían en todo sector de la sociedad, una respuesta más o menos adecuada; construir un nuevo equilibrio. Y en el curso de la larga crisis que le siguió, se ha venido desarrollando un imponente y unitario movimiento de masa, una formación muy amplia de fuerzas políticas en torno a objetivos de reforma significativos y frecuentemente comunes, un cambio decisivo hacia la izquierda del cuerpo electoral.

Sin embargo, cuando este movimiento de oposición constriñó finalmente las fuerzas moderadas, logró imponer nuevas soluciones de gobierno, su unidad se fue debilitando, sus propuestas reformadoras fueron desvanecidas, el lenguaje común se confundió y se impuso nuevamente un equilibrio de poder sustancialmente conservador. Parece repetirse, en formas nuevas, notorias experiencias ya antiguas.

Y en cambio sucedió y está sucediendo algo muy nuevo. Ante todo ya, en el curso de la larga crisis del centrismo, mientras la presión de la masa unitaria parecía crecer en el país, vimos determinarse poco a poco todos los presupuestos de la maniobra transformista: el desarrollo de una aguda propuesta política de cambio, en una parte decisiva de la formación conservadora; la progresiva cesión, con planteamientos políticos discriminatorios y una pla-

taforma programática de decadente compromiso en un sector importante de la oposición. Propiamente por esto, en todo el curso de la situación, las palancas fundamentales del poder no estuvieron nunca fuera de las manos de las fuerzas dominantes, y la operación de cambio se guió sin relevantes soluciones de continuidad en los equilibrios políticos y sociales. En efecto, cuando se establecieron relaciones con el centroizquierda (1962), más bien cuando se le comenzó a hablar seriamente (1960), los juegos fundamentales, en el interior de la DC⁵ y del PSI,⁶ estaban hechos ya en una buena medida, consolidados los mecanismos que habrían gobernado el experimento completo.

En segundo lugar, y eso parece aún más significativo, la quiebra de las ilusiones reformistas, la contraofensiva capitalista, la gravedad de las contradicciones económicas y sociales, en resumen, la involución clamorosa sobre todo plano del centroizquierda, antes de provocar una positiva «clarificación», una continuación de la antigua formación unitaria, y hasta una separación de la izquierda de nuevas fuerzas políticas y sociales; se acompañó con un desgaste de los vínculos unitarios, con una grave crisis del partido socialista, con una parálisis de la izquierda católica, con

⁵ Democracia cristiana. (N. de R.)

⁶ Partido socialista italiano. (N. de R.)

una verdadera decadencia del trabajo político y programático de la formación progresiva en su conjunto. En otros términos —a diferencia del pasado— la tradicional unidad frentista ha comenzado a desgastarse seriamente mucho antes de que se llegara al encuentro decisivo; y después de él, tal proceso se aceleró. No se trata también sólo de un fenómeno italiano; en Francia el golpe de estado y el poder personal de De Gaulle no han conducido a una reiteración de la unidad de la izquierda y mucho menos a una reedificación del Frente popular; en Alemania, el cambio abiertamente reaccionario del poder burgués ha provocado una aceleración del proceso de integración de la socialdemocracia; hasta en España, fascista y atrasada, la unidad de la oposición parece incierta y precaria en los contenidos y en los objetivos.

Se vislumbra en todo eso, a mi juicio, algo mucho más complejo y profundo que la crisis de una determinada integración de fuerzas políticas o de una cierta plataforma programática; llega a la maduración un problema que se encuentra al principio de todas las pasadas insuficiencias de la política frentista y ha sido común a la estrategia de todas las corrientes del movimiento obrero. Hasta hoy, en efecto, las revoluciones se han cumplido, también las grandes luchas de oposición han sido llevadas

adelante, sobre todo en aquellos países, y respecto a aquellos problemas que se vinculaban, en alguna medida, al incumplimiento de la revolución burguesa y a las relaciones de producción capitalistas, por ejemplo, el nódulo del sistema, su íntima naturaleza, que debían y podían ser eliminados sólo en cuanto obstaculizaban la solución de antiguos problemas, o en cuanto utilizaban como aliados de su propia e incurable debilidad, la permanencia de sedimentaciones preburguesas. La crisis de la política frentista, así como la más evidente y clamorosa crisis de la socialdemocracia me parecen vinculadas al hecho; de que ahora en todo el occidente el movimiento obrero debe, en cambio, ajustar cuentas con el capitalismo maduro, con un capitalismo en el cual los viejos atrasos, que no se han eliminado, son rigurosamente asumidos en el marco del sistema, y en el que se multiplican nuevos aspectos de privilegio, nuevas estructuras autoritarias, nuevas formas de despilfarro, pero como aspectos e instrumentos del capital y de su dinamismo.

El tránsito al capitalismo maduro significa, de hecho, y concretamente ha significado, también en nuestro país, sobre todo tres cosas, todas extremadamente relevantes para el problema que ahora discutimos.

Ante todo debemos registrar el fin de aquel sistema productivo inmó-

vil, malthusiano, autárquico, en el que la política antifascista había nacido y en el que había hecho sus pruebas. Y el acentuado dinamismo, la continua expansión de las fuerzas productivas (que la crisis actual no ha anulado ni anulará del todo) no sólo conlleva la determinación de márgenes económicos —frecuentemente limitados y precarios— para maniobras de redistribución del rédito o para una política de completa utilización, sino también y sobre todo para poner a trabajar una potente red de mecanismos de integración social e ideológica a todos los niveles, en la producción y en el consumo, en la vida cultural y en la política. Los intereses y las fuerzas que quedan, rígidamente excluidas en este marco, con los cuales no trabaja ningún mecanismo de integración, son prevalentemente las marginales respecto a la estructura económica y al sistema de poder. Viene a menos, por tanto, el cimiento principal de la unidad frentista: la lucha común contra un equilibrio de poder incapaz de asegurar de cualquier forma, un desarrollo de la sociedad, obligado a recurrir a la violencia política y a la guerra para cubrir su propia debilidad social, su propia incapacidad de mediar a cualquier nivel los intereses de una mayoría real.

En segundo lugar y consecuentemente, el capitalismo maduro si bien no

conlleva —como ya se ha dicho— la eliminación de las viejas y tradicionales contradicciones sobre las cuales se ha apoyado la lucha del movimiento obrero (niveles salariales y de ocupación, desequilibrios regionales y sectoriales) les quita en parte el carácter explosivo original y los sumerge en sectores decisivos de la sociedad, en contradicciones tan graves y generales como la intensificación de la explotación, la creciente alienación del trabajo, el desmoronamiento de la democracia representativa, la disgregación de la sociedad civil, la subordinación a los países capitalistas más avanzados. Y esas nuevas contradicciones, de las cuales todos percibimos el peso decisivo, tienen caracteres cualitativamente nuevos; en el sentido de que no pueden adquirir relevancia política real, ni encontrar efectiva solución en el ámbito de una perspectiva interna al sistema.

Por un lado, en efecto, ellas contraponen al sistema existente necesidades y exigencias que no afloran espontáneamente en la conciencia de las masas y no determinan empujes racionales, movimientos organizados, sino a través de la mediación de una fuerza política e ideal capaz de ofrecer, de hacer clara y plausible una alternativa, otra forma de vivir, de trabajar, de organizarse en sociedad. Sin esta mediación, aquellas contradicciones, precisamente porque no

nacen de necesidades elementales y unívocas, sino por exigencias humanas más complejas, que sean latentes y sirven más bien para enclavar al individuo, aislado y alienado, al orden social, para hacerlo un pilar de su supervivencia.

Por otro lado, ya que aquellas contradicciones son inherentes ahora a la naturaleza del sistema, a la reducción de trabajo a mercancías, a la supremacía de la producción sobre el consumo, a la estructura jerárquica e impersonal del poder no pueden encontrar solución, y por tanto componerse en una alternativa posible, sino en una perspectiva de superación explícita y radical del sistema de la explotación. Por consiguiente, no sólo la solución política general y final sino cada lucha, cada reforma está destinada a encontrar arranque y espacio sólo en la medida en que se coloca en un planteamiento anticapitalista. ¿No vemos aquí madurar otro elemento de crisis de los contenidos tradicionales de la política frentista?

En fin, a través del actual desarrollo capitalista, se ha venido acentuando la rigidez y la densidad del sistema a nivel nacional e internacional. En la extensión cada vez mayor del área de intervención estatal en la economía, y en la generalización de los métodos programadores en las selecciones de las inversiones, muchos han

visto también una mayor posibilidad de intervención pública, según una jerarquía de fines democráticamente establecidos, para orientar las grandes líneas de desarrollo. Pero en realidad, en los últimos años, en Italia y en Europa, la experiencia ha demostrado por el contrario, cómo el sistema rechaza de modo cada vez más agresivo y automático, toda intervención que le altere su dinámica, y cómo las líneas fundamentales por las cuales esa dinámica es gobernada se alejan cada vez más de la esfera del poder político y de las posibilidades de decisión de los Estados nacionales. Una programación de la economía que se proponga orientar realmente el desarrollo no puede nunca dejar de tener, en este punto, carácter global, no ser de largo período, no moverse según líneas rigurosas, no disponer de un poder político y social y de un cuadro institucional que le consientan controlar la tremenda cadena de reacciones que está destinada a provocar. ¿Cómo es posible entonces, apuntar aún a un bloqueo de fuerzas unidas en torno a un programa mínimo e inmediato; a un movimiento de masa que solicite los intereses excluidos más que organizarlos y seleccionarlos; a una solución de gobierno privada de la cohesión, de la fuerza y de las ideas necesarias para un programa general de transformación de la sociedad?

El actual rompimiento de la unidad del movimiento obrero está pues, a mi juicio, ligado a procesos profundos del desarrollo social que ponen en crisis las viejas plataformas e imponen una unidad de tipo nuevo, ya sea por las fuerzas que les son impuestas o por la base sobre la cual se fundamenta.

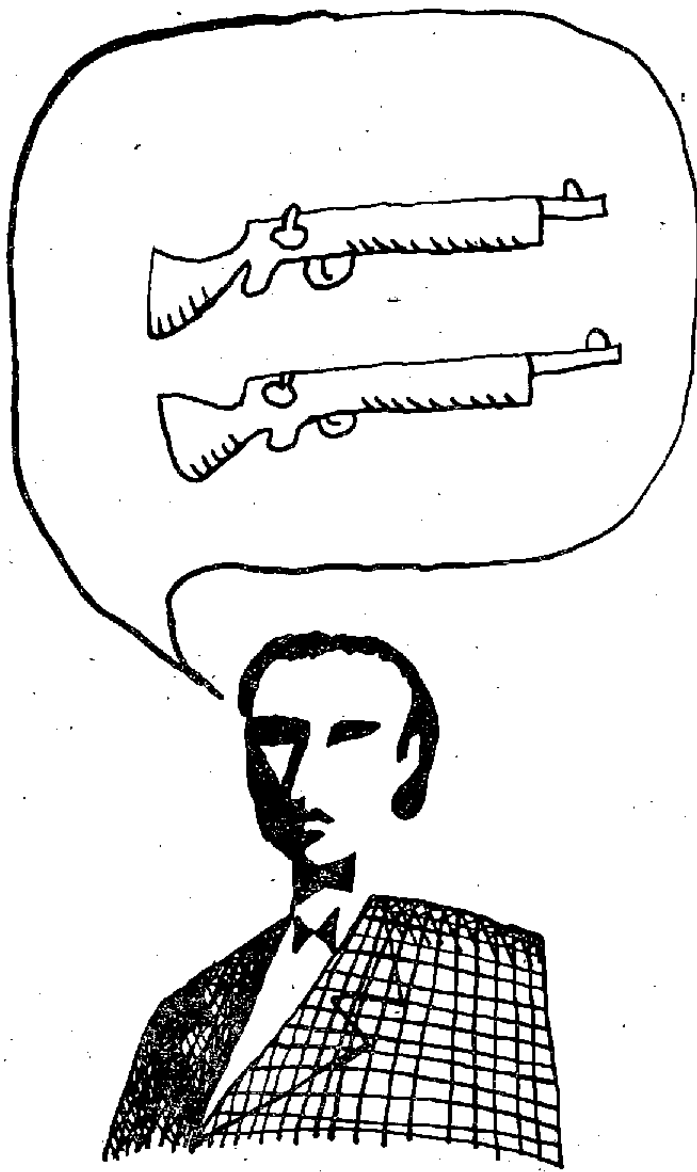
Esta es la dirección de búsqueda que nuestro partido ha seleccionado, hace ya varios años. Ya sea en el razonamiento estratégico general, o en la definición de los objetivos concretos de lucha, nuestros últimos congresos han sido dominados por la conciencia de que Italia había entrado en una nueva fase de su desarrollo, y caracterizados por el esfuerzo fecundo de adecuar a esa novedad la acción revolucionaria. Cambiar de ruta, oscurecer esta investigación, reconducirla a los esquemas del pasado, no sólo nos parecería faltar a los objetivos más ambiciosos, a las ricas potencialidades de la fase histórica actual, compleja e inestable, sino nos haría impotentes frente a un rompimiento de la unidad tradicional, nos expondría a un grave peligro de oportunismo y de integración.

En conclusión, la unidad de tipo frentista no está ya en condiciones de sumergirse en las reales contradicciones del sistema, de construir un movimiento capaz de amenazar sus equilibrios fundamentales; ni por otra

parte se puede esperar una crisis espontánea de la sociedad en la cual una formación unitaria construida sobre objetivos limitados y plataformas eclécticas pueda radicalizarse y asimilar en la fase aguda del encuentro una nueva perspectiva.

Ciertamente, no es el caso de hacer una cuestión de palabras. Si queremos decir que en esta nueva investigación continúa y se desarrolla una línea general que en el VII Congreso de la Internacional tuvo su origen, que de la experiencia antifascista saca su propia inspiración fundamental, digámoslo también. La Iglesia católica, por ejemplo, ha enseñado por siglos cómo se pueden realizar los saltos más importantes, las innovaciones más profundas en términos de «interpretaciones auténticas». ¿Pero es útil este método para un partido político? ¿No se necesita, al contrario, subrayar siempre el momento de la novedad y del desarrollo, la reconstrucción crítica y científica del pasado? ¿No se arriesga, de no tratar convenientemente una investigación teórica y una acción práctica sobre la cual se necesita, en cambio, implicar creativamente a grandes masas? ¿No gravita siempre el peligro de llegar a soluciones anónimas y formales que se oponen a la unilateralidad, pero paralizan el movimiento?

Crítica Marxista No. 4, julio - agosto de 1965.



MILITARISMO EN AFRICA

—ROGER MURRAY

CeDInCl

Durante los últimos tres años, la acción iniciada o proseguida por los militares ha determinado el derrocamiento de, nada menos que, once jefes de estado africanos y ha puesto en grave peligro a otros cuatro regímenes. Ocho de los regímenes sucesores están encabezados por militares. En los últimos seis meses los golpes se han sucedido a un ritmo acelerado.

Estas intervenciones son espectaculares, pero no deben ser contempladas sin tener en cuenta la acción de otros procesos más amplios. En casi todas partes de Africa, las fuerzas armadas están siendo llamadas a asumir funciones cada vez más activas e

importantes, mientras las contradicciones externas siguen sin resolverse y las internas se agudizan. Los choques fronterizos, las prolongadas guerras civiles, los asaltos por sorpresa a palacios presidenciales y residencias reales, son simplemente los aspectos más dramáticos de esta situación. La violencia organizada, concentrada y desenfrenada es una determinante de la vida política.

Por el año 1960 habría parecido aventurado predecir la prominencia contemporánea de los militares como factor político en Africa, especialmente a cualquier que estuviera familiarizado con los antecedentes generales y la formación histórica de

las fuerzas armadas africanas. Con excepción del caso de Sudán que podría haber sido desechado ya que podía clasificarse más bien entre los sistemas del Medio Oriente que entre los propiamente africanos.

Los ejércitos africanos

En primer lugar, debido al carácter histórico generalmente pacífico del traspaso de poderes, las fuerzas armadas que habían legado los regímenes coloniales eran más bien pequeñas e imperceptibles. El aparato militar carecía de una tradición activa, y es acertado decir que, con la evidente excepción de Argelia y la algo dudosa de Marruecos, no había adquirido distinción ni privilegios mediante su contribución al movimiento de independencia nacional. Esta carencia de conexión histórica con la lucha liberadora hacía obvia desde el principio la diferencia existente entre los estados africanos postcoloniales y sus equivalentes en América Latina, Indonesia o Birmania.

En el caso del ejército francés la organización no pretendía ser básicamente territorial; las tropas coloniales africanas estaban simplemente agrupadas en sus propias unidades regulares dentro del ejército francés, y se desplegaban según las exigencias de la estrategia global y las conveniencias. Las fuerzas británicas

de África eran, en mayor medida, regionales en su estructura de mando, reclutamiento, despliegue, etc. El reclutamiento en todos los ejércitos coloniales solía depender, en gran parte, de las llamadas «tribus marciales» (sara, hehe, kamba, acholi, mosi, azandi, bateleta, etc.)

La experiencia combativa era intermitente. En las guerras mundiales se llevaron a cabo grandes movilizaciones. Más de 370,000 hombres fueron reclutados para el ejército británico solamente durante la I Guerra Mundial,¹ y casi la mitad de ellos adquirieron alguna experiencia fuera de sus territorios nativos. Las fuerzas coloniales, expuestas a algunas de las peores zonas de combate durante la I Guerra Mundial (gracias al acuerdo Clemenceau-Blaise Diagne), se vieron desde luego directamente envueltas en la lucha del Vichy libre en África, y subsiguientemente fueron empleadas en Indochina (15,000), Argelia (más de 30,000) y la agresión a Suez.

Sin embargo, entre las fuerzas armadas coloniales subsaharianas, solamente se le concedió al Cuerpo de Defensa de Sudán alguna importancia significativa, **externa** y **estratégica**, adicionándola a sus funciones internas. La II Guerra Mundial, la pérdida del imperio indio, y el pe-

¹ Más de 180,000 hombres de las tropas de África occidental francesa fueron empleados en el frente occidental.

tróleo y la inestabilidad del Medio Oriente otorgaron a Sudán una posición completamente distinta en la estrategia ultramarina de Gran Bretaña. El ejército sudanés estaba equipado con relativa solidez, y después de la independencia, el cuerpo de oficiales sudaneses era el único que estaba enteramente formado por nativos.

En otras partes, el aparato militar apenas pasaba de ser un servil instrumento coercitivo, una especie de fuerza superpolicíaca, útil para controlar las manifestaciones, reprimir los disturbios laborales y nacionalistas en los años de la posguerra, y generalmente utilizado para asegurar toda la estructura del orden público colonial. Las funciones de seguridad estaban siempre entre las últimas facultades estatales que se debían transferir a los africanos durante el proceso de la accidentada descolonización estratégica, y no había ningún interés por ascender a los africanos a posiciones ejecutivas en el aparato militar. Es notorio el caso de la Fuerza pública de la oficialidad belga (que tenía exactamente tres sargentos congolese cuando se produjo la independencia). Pero los primeros cadetes oficiales de la Costa de Oro fueron enviados a Inglaterra nada menos que en 1953; los primeros de Uganda, en 1959, y los primeros africanos de Tanganyika, en 1961. En 1956, cuando Francia ini-

ciaba su programa intensivo de adiestramiento de oficiales, había un total de 65 oficiales africanos en el ejército francés. Hay que decirlo sin rodeos: el ejército africano típico no era el vector privilegiado de la modernidad y la movilidad social. Oficiales expatriados, armamentos anacrónicos, responsabilidades sin gloria, escasez de auténtica tradición —tal fue el legado general dejado por la formación colonial de los ejércitos africanos.

Después de la independencia, por supuesto, estos ejércitos no contaban con el afecto popular ni estaban dotados de habilidades y recursos excepcionales. Normalmente consistían en poco más que una infantería con oficiales extranjeros. Eran más bien pequeños —sólo tres establecimientos militares del África subsahariana pasaban de 10,000 hombres (Sudán, Etiopía y el Congo), y 14 tenían menos de 2,000— y parecían carecer de ideología y aspiraciones «universalistas». Así, pues, en un famoso simposium americano dedicado a comparar el papel social y político de las zonas postcoloniales subdesarrolladas del mundo,² los que abordaron los problemas del África subsahariana —James Coleman y Belmont Brice— observaron con disgusto

² El papel de los militares en países subdesarrollados, ed. John L. Johnson, Princeton (1962).

mal disimulado: «Los estados africanos carecen de lo que han tenido muchos otros estados del antiguo mundo colonial, es decir, de un ejército que pudiera ser una fuente modernizadora y estabilizadora en la sociedad, una última reserva accesoría que pudiera ser llamada y que pudiera hacerse cargo de la situación para prevenir la subversión externa o el colapso total del orden político».

Sin embargo, las coordenadas de la situación han sido, desde entonces, dramáticamente cambiadas en un gran número de países africanos.

Las intervenciones

Para dar un foco preliminar a la discusión, vale la pena recordar los ejemplos de involucración militar en las crisis políticas de África durante los últimos tres años:

17 de diciembre de 1962. Mamadou Dia, primer ministro senegalés, intentó el derrocamiento del presidente Senghor; el apoyo de las fuerzas militares —principalmente los paracomandos— hizo posible que Senghor frustrase la intentona.

13 de enero de 1963. Asesinato del presidente Olympio, de Togo, a continuación del levantamiento de los veteranos desmovilizados del antiguo ejército colonial francés; el poder estuvo brevemente en manos de una

junta militar, antes del regreso de Nicolas Grunitzky.

12-15 de agosto de 1963. Motines y manifestaciones organizadas por sindicatos de Brazzaville contra el régimen del presidente Youlou; después de alguna indecisión, la negativa del ejército a disparar contra las multitudes agrupadas fuera del palacio presidencial obligó a Youlou a renunciar; no hubo participación militar en el gobierno provisional de Massemba-Debat (con la excepción parcial de Nisika, comandante de gendarmería).

19-28 de octubre de 1963. Motines y manifestaciones en Porto Novo y Cotonou contra el gobierno de Hubert Maga, presidente de Dhomey; «neutral» al principio, el jefe del ejército, coronel Soglo, intentó limitar el asunto a un desbarajuste gubernamental; bajo la constante presión de las masas (procesiones, huelga general, etc.), dirigidas por los sindicatos, Soglo se decidió a disolver el efímero gobierno guardián y asumió personalmente la responsabilidad ejecutiva, nombrando un triunvirato gubernamental formado por Apithy, Ahomedegbe y Maga.

20, 23 y 24 de enero de 1964. Amotinamientos militares sucesivos en Tanganyika, Uganda y Kenia; los gobiernos, con la ayuda de las tropas británicas, lograron dominar la situación.

18 de febrero de 1964. León M'ba, presidente de Gabón, es derrocado por una junta militar en alianza con políticos de la oposición, fue repuesto 36 horas después mediante la intervención de las fuerzas paracaídas francesas, que actuaron en virtud del Pacto de defensa mutua franco-gabonés.

18 de junio de 1965. El presidente Ben Bella, de Argelia, es depuesto por un golpe militar, dirigido por el ministro de Defensa y vicepresidente Houari Boumediene.

25 de noviembre de 1965. Rebelión militar en Congo Leopoldville; el poder presidencial es asumido por el jefe de las Fuerzas Armadas, Joseph Désiré Mobutu «sin derramamiento de sangre»; se establece un nuevo gobierno «mixto» cívicomilitar bajo la dirección del coronel Leonard Mulamba.

29 de noviembre de 1965. El ejército dahomeyano forzó las renuncias simultáneas del jefe de estado Apithy, y el presidente del Consejo, Ahomedegbe; las funciones ejecutivas fueron asumidas provisionalmente por Tairou, presidente de la Asamblea Nacional, pero después del fracaso de los políticos en su intento de acabar con los desacuerdos existentes en la composición del nuevo gobierno, el coronel Soglo asumió nuevamente el poder, el 22 de diciembre.

1 de enero de 1966. El coronel Jean Bodel Bokassa, comandante en jefe de las fuerzas armadas de la República Centroafricana, anuncia la toma del poder por los militares y la renuncia del presidente David Dacko, a continuación del asalto nocturno de los paracomandos a la estación de radio y al palacio presidencial en Bangui.

4 de enero de 1966. Después de tres días de manifestaciones en Uagadugú, organizadas por los sindicatos contra el presidente Maurice Yameogo, el coronel Sangoule Lamizama, jefe del Estado mayor de las fuerzas armadas de Volta, depone al presidente Yameogo e instala un gobierno militar.

15 de enero de 1966. Levantamiento sincronizado de los oficiales jóvenes del ejército en la capital federal y las capitales regionales de Nigeria; el Primer Ministro federal y dos premiers regionales resultaron muertos durante la insurrección. El 16 de enero, el resto del Gabinete Federal pidió al jefe del ejército, mayor general Ironsi, que asumiera el poder; los ministros civiles fueron destituidos y se constituyeron una administración militar y una cadena de mando (gobernadores militares regionales). El golpe ocurrió en ausencia del presidente federal, doctor Azicuve, que estaba en el extranjero.

24 de febrero de 1966. Dirigidos por el coronel E. K. Kotoba, comandante de la 2a. Brigada, elementos de las fuerzas armadas de Ghana tomaron el poder cuando estaba ausente, en el extranjero, el presidente Nkrumah. Todo el personal dirigente conectado con el régimen anterior fue arrestado, y se estableció un «Comité de liberación nacional» compuesto por militares y policías y encabezado por el mayor general Ankrah (ex jefe del ejército, obligado a renunciar por el presidente Nkrumah, en julio de 1965), con el comisario de policía J. Harney en calidad de vicepresidente.

¿Son pasajeras estas aventuras o estamos en presencia de la sustitución de las administraciones civiles por gobiernos militares potencialmente prolongados? La mayoría de las nuevas dirigencias se han apresurado sorprendentemente a hacer predicciones con respecto a la duración de sus regímenes. El general Mobutu ha hablado abiertamente de un período de cinco años para su gobierno: «y después ya veremos». El representante del consejo de liberación nacional de Ghana en las Naciones Unidas, Frederick Akhurst (miembro del grupo que estaba en Pekín cuando ocurrió el golpe) ha declarado que las elecciones y el retorno al gobierno civil no serán posibles dentro de los próximos tres años: «el problema más urgente —informó en

una conferencia de prensa en Nueva York— es reconstruir la economía. Si no tenemos éxito en esta tarea, toda la revolución fracasará».³

En una locución radial del 24 de mayo, el mayor general Irorsi anunció que el ejército permanecería en el poder hasta el 17 de febrero de 1969 (es decir, tres años), «aunque este período pudiera reducirse si el gobierno cumpliera sus propósitos antes de esa fecha». El 2 de junio el general Soglo hizo una declaración similar, exponiendo la determinación del régimen militar a mantenerse en el poder hasta la completa realización del plan quinquenal. «Durante esa realización no hay que pensar que el ejército va a dejar a este país otra vez en manos de los que, con sus discordias, lo dividieron y lo llevaron a la bancarrota. La tarea actual del gobierno militar durará por tanto tiempo como lo requiera el plan —y aún por más tiempo si así lo exigen los altos intereses de Dohomey. El teniente coronel Lamizama, que es un modelo de reticencia, se contentó con la promesa de que asumiría los poderes de Jefe del estado «hasta nueva orden».

Sin embargo, la cuestión objetiva de la probable duración de estos nuevos regímenes exige obviamente un análisis político de los mismos. Es completamente obvio que las inter-

³ The Ghanaian Times, abril de 1966.

venciones militares en una situación política, o los regímenes militares, no tienen que ser políticamente equivalentes, y no hay que tratarlos como una clase *sui generis*.⁴ Pueden diferir grandemente en significación e implicaciones.

Evidentemente, hay que esperar después de un golpe de estado, hasta que pase algún tiempo y las indicaciones se acumulen y se hagan inequívocas. Pero aún así, se pueden hacer apreciaciones más rápidas y aproximadas durante la fase gubernamental provisional o de transición (antes de que las nuevas instituciones hayan adquirido solidez y «legitimidad»). Contrástese, por ejemplo, la extrema divergencia en las primeras fases en Congo-Brazzaville y Ghana.

Congo-Brazzaville exhibe la siguiente constelación:

a) iniciativa popular, y participaciones toleradas en el derrocamiento del régimen de Youlou; manifestaciones, huelgas, conferencias, una efervescencia notable entre los sindicalistas, la juventud, etc.

b) papel de los militares, oculto pero decisivo en realidad, sólo agentes del traspaso de poder.

c) Liberación de las nuevas fuerzas y energías políticas (principalmente la juventud) y multiplicación de las nuevas organizaciones de base: Comité de fusión de las nuevas organi-

zaciones obreras, Milicia Popular Congolese y Consejo nacional de la juventud. Hasta fines de 1963, la actividad de estas organizaciones no solamente era tolerada por el gobierno provisional, sino que estaba evidentemente fuera de su control. Su existencia proporcionaba una verdadera base política para el Movimiento nacional revolucionario creado por el gobierno con el propósito de impulsar las elecciones que se celebraron cinco meses después.

d) Adopción, al principio, del 5º formato constitucional de tipo republicano (con división entre el presidente y el premier) como una reacción contra la concentración de poderes personales de Youlou; y movimiento rápido, no obstante, hacia la instalación del MNR como partido único.

e) Actuación pública en la socialización incrementada (aunque sólo de servicios, energía eléctrica, agua, Air Congo y actividades portuarias).

f) Política exterior más radical e independiente, 6 de octubre: reconocimiento de la República Popular China, agudos ataques a los Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña a raíz del tumulto de Lari (el 7 de febrero), tirantez con el Congo-Leopoldville (incidentes en enero de 1964).

⁴ Véase, de S. E. Finer, *The Man on Horseback*, Pall Mall (1962).

En tanto que ya en Ghana:

- a) Baja participación popular: nada en la rebelión, casi nada posteriormente.
- b) Papel preponderante de los militares-policías.
- c) Prohibición de toda expresión política: ilegalización masiva de las organizaciones nacionales existentes — administración «apolítica».
- d) Resurgimiento de los jefes y la burguesía.
- e) Facilidades para el retorno a manos «privadas» de grandes sectores de la economía hasta ahora controladas por el estado; peticiones de ayuda al IMF, el World Bank y la comunidad de negocios extranjeros.
- f) Expulsión del personal chino y ruso; anuncio de la terminación de la «subversión»; tirantez con Guinea, relaciones más estrechas con la Entente.

Esta es decididamente una oposición fácil. Si queremos diferenciar concretamente estas intervenciones y los regímenes a que dan lugar, tenemos que establecer adecuadamente los criterios políticos.

Pero ésta no es quizás la primera prioridad en esta etapa. ¿Cuáles son las causas profundas y la significación histórica de estos acontecimientos? Una tipología no puede sustituir a un esquema explicativo; y ello tiene que depender de una teoría

general, a la vez suficientemente inclusiva y precisa.

Interpretación y comentario

Esta teoría general no ha sido aún elaborada; ninguno de los intentos actuales es satisfactorio.⁵ Obviamente, ningún proyecto de factor inmediato dará por sí solo buen resultado. Por ejemplo, ha habido intentos de desarrollar una teoría que explique la intervención política de las fuerzas armadas en el Africa postcolonial en términos de régimen partidista, a sistema constitucional, o índices o relaciones socioeconómicas, cuantificables (educación, alfabetización, niveles y distribución de los ingresos, urbanización, etc.) o por la inflación de las fuerzas armadas.

Pero las intervenciones han ocurrido:

—Contra regímenes fortalecidos de un solo partido (Ghana); regímenes de varios partidos (Nigeria y Sudán); Dahomey contra ambos; y en Etiopía contra una autocracia dinástica y sin ningún partido.

—Contra regímenes ejecutivos monarcas (Alto Volta, Gabón), y bicéfalos (Nigeria, Dahomey 1965).

⁵ Véase, por ejemplo, de Fred von der Menden, y Charles W. Anderson, «Political by the Military in the Developing Areas», *Social Research*, Winter, 1961; de S.E. Finer, *The Man on Horseback* (1962); de M. Janowitz, *The Military in the Political Development of New Nations*, Chicago (1965).

—En Ghana, reconocida por todos como uno de los estados africanos más avanzados económicamente, más diferenciados socialmente y mejor estructurados en el orden político; y en Alto Volta y la República Centroafricana, que son de los más atrasados.

—En Sudán, Etiopía y el Congo-Leopoldville, cuyos ejércitos, en virtud de su tamaño, armamentos y papel histórico, son las fuerzas más considerables en Africa, al sur del Sahara, y que dominan las instituciones en sus países; pero también en Togo y la República centroafricana, cuyos ejércitos de bolsillo apenas merecen tal nombre.

La explicación mecanicista en términos del tiempo transcurrido después de la independencia, no merece ser discutida. La vaga invocación de una crisis «social» o económica como causa de la intervención militar no hace más que postergar el problema. Sin embargo, ya son discernibles los elementos que tiene que abarcar una teoría general; y tal vez la contribución más útil a la discusión sería esgrimir esos elementos en forma de **temas principales y problemas planteados por las intervenciones militares en los nuevos estados africanos.**

Coyuntura general histórica y política

La configuración actual de las fuerzas en el escenario africano no pue-

de ser desligada de su contexto internacional en general. Son muchos los factores que facilitan la consolidación imperialista y la renovación de las formas de control del mundo dependiente postcolonial; principalmente la desarticulación de la estrategia comunista mundial, la dinámica interna del propio capitalismo avanzado (que cada vez se inclina más hacia una estrategia de inversiones en sus regiones extrínsecas), y la concomitancia del apaciguamiento temporal de las aspiraciones postcoloniales en cuanto al desarrollo. Estas nuevas formas de control están mediatizadas por el aparato legal e institucional de la soberanía formal, pero en realidad someten al estado postcolonial.

En ausencia de un ritmo suficientemente rápido de expansión comercial y de ayuda de las economías planificadas a las áreas de producción primitiva, las fuerzas del capitalismo internacional pueden, provisionalmente, mantener y transformar las formas de su dominio mediante el vínculo de «asistencia técnica» y convenios de «ayuda», acuerdos de cuotas y precios, financiamiento bancario, garantías de préstamo y crédito, etc., negociados con representantes políticos del nuevo estado, preocupado y a veces obsesionado por la necesidad de ostentar resultados rápidos. Todo esto permite al mundo capitalista asegurar sus mer-

cados de abastecimiento, obtener concesiones en ciertos procesamientos fabriles y, donde es necesario, en ramas industriales completas, vender productos selectos, y mantener generalmente el modo de producción capitalista en una escala internacional.

Recíprocamente, sin embargo, los inversionistas ultramarinos y sus gobiernos metropolitanos tienen una confianza casi definida en el futuro de los regímenes locales que proporcionan la armazón para sus operaciones contemporáneas. Si les falta esa confianza o repudian la forma de cooperación, los grupos capitalistas revisarán sus prioridades, con tres alternativas ante sí: adaptarse, reducir sus pérdidas, o promover un cambio de régimen.

La coyuntura contemporánea puede ser definida fundamentalmente por la dislocación del comunismo como fuerza revolucionaria mundial y el advenimiento del grupo de Johnson en los Estados Unidos. Se ha caracterizado por una aplicación más abierta y brutal de la violencia en la persecución de los objetivos imperialistas, acompañada de una resistencia ineficaz y carente de coordinación (ejemplo, la deficiencia del apoyo que ha recibido Viet Nam). La tonalidad del momento la ha dado la doctrina Mann, el salvaje escalamiento en el sudeste de Asia, los golpes en Brasil e Indonesia y la

estabilización de los proyectos neocolonialistas en Malasia, Arabia del Sur y la India.

¿Cómo ha repercutido todo esto en Africa?

Si echamos una ojeada retrospectiva a los tres últimos años, más o menos, vemos que la situación africana se caracteriza por tres motivos dominantes y relacionados entre sí: el problema no resuelto del Sur, el fracaso en la conversión de la OUA en un instrumento antimperialista eficaz y combativo, y la trayectoria de adaptación al Occidente, perseguida por la mayoría de los estados individuales, escudados en el no alineamiento⁶ y el «socialismo africano».

La relación que existe entre estos fenómenos es bastante obvia. Los regímenes que han tenido el verdadero deseo, y la posibilidad de atacar el conjunto de intereses reaccionarios en Africa del Sur, de dar un efectivo contenido izquierdista a la OUA o de rechazar la convencional seudo independencia resultante de las formas históricas del proceso de la descolonización y del material heredado y la debilidad humana, se han visto aislados.

⁶ Demasiado fácilmente «una posición de reserva en la estrategia anticomunista internacional», como observó Conor Cruise O'Brien en su excelente artículo *New Statesman* (abril de 1966).

No han podido disponer de una mayoría ni trazar una positiva estrategia común. Desde 1963 (reunión de Addis Abeba), el contenido político y la función de la «unidad africana» —materializada en la OUA— no ofrece lugar a dudas.⁷ La acción autónoma de los regímenes más militantes e izquierdistas ha sido minada y comprometida por este contexto, y por la incapacidad de la mayoría de ellos para afrontar los riesgos y el precio de una línea de principios. Argelia se ha metido más profundamente en su «cooperación con Francia». La economía guineana depende más o menos de inyecciones de dólares. Ghana ha experimentado una severa caída en los precios del cacao, con las consecuentes dificultades financieras y comerciales. Mali y Tanzania siguen siendo demasiado pobres para contemplar una ruptura permanente con sus vecinos. Pero a pesar de esta inclinación general hacia la derecha, la mayor parte de los regímenes sucesores potcoloniales no han podido estabilizarse moral e institucionalmente. Por el contrario, han mostrado tal fragilidad, incompetencia, falta de autoridad y corrupción, que su función como empresas políticas controladas por el capital extranjero ha resultado mucho menos efectiva que lo que esos regímenes pudieran desear. Los costos «marginales» de las inversiones y la actividad económica

han aumentado considerablemente. Es comprensible por tanto, que haya cierta convergencia de presión —interna y externa— por un cambio de régimen, o por lo menos una rotación de personal, en varios países.

Esta inestabilidad inherente debilita un poco la hipótesis de que una militarización no debe ocurrir simplemente porque las confrontaciones y contradicciones son mucho menos agudas que en América Latina o Asia Sudoriental. Es cierto, desde luego, que las fuerzas comunistas y marxistas son débiles en casi toda Africa y que, además, la amenaza directa a la propiedad vital y los intereses estratégicos es relativamente débil —en parte porque Africa, en cualquier marco comparativo, no es una preocupación central premiente para el capitalismo avanzado;

⁷ Citemos solamente los ejemplos más destacados: el dejar de responder efectivamente a la intervención de Stanleyville y la impotencia general que se puso de manifiesto en el caso del Congo; la indisciplina y confusión sobre la política de sanciones y los métodos para liquidar el régimen secesionista y colonial de Rhodesia, que hizo notoria la embarazosa debilidad de la Organización, cuya fortaleza no era mayor que la de su miembro más reaccionario. Asimismo, las fuerzas revolucionarias y opositoras en el exilio, dedicadas a un programa de acción política responsable y consecuente, han sido amordazadas por el «sindicato de jefes de estado»; sin embargo, la organización se apresuró a otorgar su reconocimiento a los nuevos grupos gubernamentales que se han impuesto por la fuerza.

pero hay otras dos consideraciones que se deben tener en cuenta.

La primera es que los regímenes africanos están establecidos con tanta inseguridad, que no tiene gran trascendencia el derribarlos una vez que se halla una alternativa viable. Según las palabras de O'Brien en el artículo ya citado «es poco el esfuerzo diplomático, de inteligencia y financiero que se requiere para asegurar resultados satisfactorios en el empeño de realinear a los gobiernos no alineados de estados pobres y débiles». Dada la tendencia al partido único que existe en la mayoría de los estados africanos, el único candidato obvio para la sustitución es el ejército...

En segundo lugar, aunque Africa en general no es una zona de importancia primordial en la economía capitalista internacional, ni en la estrategia de los gobiernos occidentales, hay grandes sumas de capital invertidas en todo el sur de Africa (Congo, Zambia, Rhodesia, Africa del Sur). Clásicamente colonial en sus orígenes, el capital, en esta región, ha empezado a dar señales de mutación a base del excedente producido, generalmente hacia actividades fabriles más modernas y hacia una nueva definición de sus relaciones con el estado. Esto ha producido, en Africa del Sur sobre todo, un equilibrio sumamente inestable y contradicciones entre los distintos sectores

del capital, interno y externo, que están en el centro de las dificultades del movimiento de liberación. Estas deben ser plenamente analizadas en otro lugar. (Para nuestro propósito, lo que hay que enfatizar es que la intromisión nacionalista hacia el sur es un momento en que no se ha determinado el futuro resultado político, necesita una **estrategia imperialista coordinada para controlar la situación** por parte de los gobiernos, e intereses competidores implicados. Esta estrategia tiene que articularse, tanto en el espacio como en el tiempo: abarcar toda el Africa independiente (el grupo apremiante de la OUA), y mantenerse una cantidad de tiempo determinada («una pausa») para llegar a componendas satisfactorias.

La situación social

La fragilidad de la autoridad en el Africa tropical contemporánea está relacionada, por supuesto, con las transformaciones, fundamentales pero desequilibradas, de la economía y la sociedad controladas por el capitalismo con la ayuda de los gobiernos. La integración parcial y desfavorable al sistema mercantil mundial ha denotado una radical reestructuración social y el resurgimiento de contradicciones que en la mayor parte de Africa están sólo empezando a cristalizar: agitación demográ-

fica, desequilibrio entre la educación y las oportunidades de empleo, ensanchamiento de las diferencias de ingresos y las fisuras sociales, desvanecimiento de los valores culturales, etcétera. Es inútil poner ejemplos: cualquier documento puede revelar los rasgos más salientes de esta situación.⁸

No es sorprendente que todos los países africanos estén experimentando desequilibrios y contratiempos, y a veces grandes fracasos, en la administración de «sus economías», y en su crecimiento. Pocos de ellos tienen perspectivas de un crecimiento y una transformación estructural de sus economías suficientemente rápidos, para que puedan superar esta crisis social sin recurrir a la coerción. Algunos parecen no tener remedio:

Dahomey, con una economía de monocultivo —el aceite de palma— que depende por completo de los precios y los términos crediticios de Francia. El 64% del presupuesto es absorbido por los gastos administrativos. Ghana, Nigeria, Dahomey, Congo-Brazzaville, Congo-Leopoldville, Alto Volta, cada uno a su manera exhibe las explosivas consecuencias sociales de la deficiente manipulación económica, el empeoramiento o gran irregularidad en la inversión de los ingresos. Deuda elevada (Congo-Leopoldville, Dahomey, Ghana; Nigeria), producción estancada (Con-

go-Leopoldville, Alto Volta), escasez de intercambio, que culmina en desajustes del abastecimiento de mercancías y medios de producción esencial (Ghana); manifiesta polarización de la riqueza (Nigeria, Congo-Leopoldville); eucauzamiento evidentemente equivocado de los recursos (por ejemplo, televisión en Congo-Brazzaville y Alto Volta, y edificios de lujo en Dahomey, Nigeria, Ghana) y así por el estilo.

Esta agudización general de las contradicciones sociales, en este momento potencialmente revolucionario, se presenta con el tránsito de una reacción colectiva de grupos amenazados (sindicatos, agricultores, comerciantes) a cierta percepción generalizada —aunque incipiente— de la estructura social y del poder político. Este momento se presentó en Congo-Brazzaville, Dahomey, Alto Volta, donde la intervención militar fue provocada (y en la huelga general de Nigeria, en 1964, donde no lo fue).

Es sorprendente, sin embargo, que los tres territorios donde se produjeron manifestaciones y confrontaciones masivas son sociedades pequeñas y comparativamente no transformadas, en las cuales se presenta una situación política y social relativa-

⁸ Por ejemplo, *The Growth of the Economy in Kenya, 1954-62* (Ministerio de Finanzas y Planificación 1963); *The Report of the Morgan Committee on Wages and Salaries in Nigeria* (1964).

mente despejada;⁹ mientras que países más grandes, difusos y complicados —más difíciles de controlar y poner de acuerdo— fueron escenario de golpes militares y de una débil movilización popular.

Solamente en esos países extremadamente atrasados y carentes de toda fuente importante de formación de capital doméstico, y precipitados a la «independencia» a despecho de sí mismos, sucede que el modelo simplista de «administración burguesa» corresponde a la realidad social. En ellos hay una correlación bastante simple de la riqueza y los miembros de la «clase política» —que es parasitaria, concentrada e identificable. Además, el mercado de fuerza de trabajo está sintetizado y controlado políticamente en estos países, donde el gobierno es el patrono dominante, y donde el principal factor diferencial en la estructura de ingresos es el acceso a los **estipendios no declarados** (sobornos, comisiones, consideraciones y verdaderos desfalcos).¹⁰

Así pues, la causa del descontento y la acción colectiva en Dahomey, Alto Volta y la República Centroafricana fue la desigual incidencia de un «programa de austeridad» repentinamente iniciado, cuya característica determinante era una congelación o reducción de los salarios, que afectaba especialmente a los empleados públicos de mediana y baja categoría. Hay que reconocer

la ambigua importancia social de estas agitaciones dirigidas por los sindicatos en Uagadugú y Cotonú. Desde luego, los trabajadores sindicalizados en África —principalmente empleados del Estado son **relativamente privilegiados**: cualquiera que tenga un salario urbano es, hasta cierto punto, un «privilegiado» ante las masas rurales que todavía están ampliamente dominadas por la economía de subsistencia, con un desarrollo mercantil rudimentario (o ante la población urbana desempleada y flotante, que para el caso es lo mismo). Pero invocar esta comparación para imponer medidas salariales «de austeridad» que están acompañadas de **transformaciones estructurales en las relaciones económicas y políticas**, es demagógico y mistificador. Para confirmar esto no hay más que escrutar de cerca las credenciales políticas de esos dirigentes que juegan con las oposiciones obrero-campesinas.

⁹ La política en países como Alto Volta y la República Centroafricana es todavía algo así como una cuestión familiar. Por ejemplo, los actores principales de la República Centroafricana —el difunto presidente Boganda, su sucesor Dacko, y el siguiente, coronel Bokassa— son todos familiares de parentesco cercano: podríamos decir que son miembros de un «linaje presidencial».

¹⁰ Para tener una idea de la medida en que ha ocurrido en la República centroafricana, por ejemplo, véanse los esclarecedores informes de Michel Legris en *Le Monde*, 4-5 de enero de 1966: «Esquisses Centrafricaines».

La egoísta actuación opositorista de los trabajadores asalariados urbanos (y semiempleados de la periferia) puede desembocar en una genuina crítica del sistema gubernamental de clientela postcolonial — si la confrontación es suficientemente aguda, y sostenida por grupos con una visión y un programa amplios (intelectuales revolucionarios). Esto ha ocurrido solamente en Congo-Brazzaville, donde nuevas fuerzas políticas (especialmente de jóvenes y estudiantes) se pusieron a la vanguardia en el **período de seis meses** que comenzó con la agitación para eliminar a Youliou. En Alto Volta y la República Centroafricana, la función del «ejército en el poder» ha sido precisamente frustrar la posibilidad —reconocidamente remota— de una radicalización en líneas similares. Estos regímenes han combinado la demagogia (sacrificio de individuos, abandono de reducciones salariales) con medidas disciplinarias (creación de tribunales militares, toques de queda, ilegalización de las reuniones y, en la República centroafricana, posposición indefinida de la Conferencia (MESAN) para controlar la situación y **para evitar una reproducción de la radicalización que tuvo lugar en Congo-Brazzaville**. La política exterior de los grupos militares que asumieron el poder en estos países —reiterada afirmación de ayuda para

Africana y Malgache), espectaculares medidas antichinas— no hacen más que ratificar lo que ya hacía evidente el estudio de sus características interiores.

Análisis político

El marco social e histórico subraya, en general, la fragilidad de las instituciones y lo precario de la autoridad en la actual fase de la descolonización. En nuestra opinión, hay tres facetas de esta debilidad estructural que se ponen de manifiesto en la presente ola de intervención militar.

(a) **Presidencialismo**. La concentración de múltiples poderes en la presidencia, especialmente en el caso de un presidente ejecutivo, a la vez jefe de estado independiente de la asamblea nacional y jefe (o secretario general) del partido nacional dominante.¹¹ Es evidente que tal régimen constitucional y político puede propiciar un golpe económico decisivo, asestado por un grupo militar sublevado. En tal caso, también, la junta tan sólo hereda y emplea para sus propios designios el conjunto de poderes anteriormente ejercidos por el presidente electivo; ins-

¹¹ Esta acumulación de poderes ha sido descrita por muchos escritores. Para un enfoque general, véase, de Jean Buchmann, *L'Afrique Noire Indépendante*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudense, (1962).

trumentos ejecutivos, gobierno por órdenes y decretos, control sobre la red de seguridad, política exterior, etc. Igualmente, la ausencia de toda responsabilidad colectiva funcional se manifiesta en los rápidos cambios de lealtad de los funcionarios del estado y el partido, que se adhieren al nuevo régimen. La «revolución» es un mero desplazamiento de lealtades.

(b) **Atrofia y estratificación del Partido y las organizaciones de masas.** El empleo de medidas administrativas para apoderarse de la vida política autónoma, y la burocratización de los organismos apropiados. Principalmente, la eliminación radical de las fuerzas opositoras o críticas (partidos, sindicatos, asociaciones estudiantiles, etc.) mediante patronazgo, ilegalización, chantaje, decapitación, presión policíaca, etc. (lo que sucedió en Congo-Brazzaville con Youlou, en Dahomey con Maga, y en Gabón con M'ba), proyectos de un solo partido iniciados administrativamente, impuestos desde la cumbre (como ocurrió en Congo-Brazzaville, y en Dahomey durante el interregno civil del efímero régimen Apithy-Ahomedegbe. Conversión de un partido único dominante, con una base original de masas, en un instrumento administrativo al ser absorbido por el Estado (CCP, MESAN), con la concomitante decadencia en vitalidad organizativa; creación, a nivel nacional, de federaciones o cen-

trales sindicales burocráticas (Alto Volta, Dahomey, Ghana), que actúan como agencias estatales para la administración laboral y dejan de suscitar el genuino entusiasmo y la determinación de los obreros. Es digno de mención el hecho de que, entre los casos citados en que ha habido resistencia interna a un traspaso de poder originado por los militares, no han sido las organizaciones de masas ni el partido los que han actuado en defensa del régimen anterior, sino los camaradas tribales del líder depuesto (como en Congo-Brazzaville, Dahomey y Nigeria) o las fuerzas autónomas de seguridad presidencial, (como en Ghana) y la gendarmería (República Centroafricana).

La desmovilización masiva y la decadencia de la adhesión a los héroes y charlatanes de la lucha independentista no son difíciles de comprender en la actualidad. En la mayor parte de los países hay estancamiento económico, inflación urbana, osificación del partido, monopolización de los frutos de la independencia por una élite de políticos administradores y empresarios comerciantes que actúan como capataces nativos. Toda la formación social (frecuentemente nepotista) llega a ser considerada con ironía y cinismo, todas las instituciones se hacen sospechosas (pongamos por ejemplo, las actitudes provocadas por el censo nigeriano y las elecciones regionales occidentales de 1965,

o por el privilegio de inmunidad ante los procedimientos en Dahomey, causa inmediata de las manifestaciones que se produjeron en Porto Novo y en Cotonú en 1963, a raíz del asesinato de un subprefecto y la libertad provisional del acusado que era un diputado):

La élite militar está hasta cierto punto aislada de esos elevados círculos sociales por la separación de su marco institucional y social (los cuarteles). Es por tanto relativamente inmune a la condena popular por despilfarros y excesos. En estas circunstancias, puede imponerse —o ser impuesta— como la única fuerza nacional con capacidad suficiente para reparar y restaurar la dignidad perdida. Así es como se dan espectáculos tan peregrinos como el del coronel Bokassa, sobrino de Berthelémy Boganda y primo de David Dacko, cuando proclamaba en su mensaje al pueblo: «la burguesía está liquidada» al mismo tiempo que expulsaba de la República a los chinos.

(c) **Dominación de la vida política por la capital.** La elevada concentración de las nuevas ventajas económicas y administrativas en un solo punto, la capital de la nación —perfectamente comprensible como un fenómeno de desarrollo parcial y desigual— tiene aquí, dimensiones políticas e implicaciones muy particulares. Todas las instituciones principales

y todo el personal dirigente del gobierno (ministerios, asamblea nacional, presidencia), las oficinas centrales del partido y las organizaciones de masas, la infraestructura técnica y de comunicaciones del nuevo Estado (estación de radio, prensa oficial, aeropuerto, etc.) están situadas allí, en tanto que el interior, en muchos casos, sigue siendo **administrado** desde la capital. Las facilidades para un golpe de estado que ofrece esta situación son considerables, aunque la capital **no representa** a la totalidad del país.

De ahí la relativa facilidad técnica con que se han llevado a cabo los golpes durante los últimos seis meses; en la República Centroafricana, en Ghana, etc., todo el asunto fue decidido en la capital, por grupos relativamente reducidos de hombres que afluyeron a los puntos claves —presidencia, aeropuerto, estación de radio, edificios ministeriales. En los casos en que ya se había producido la movilización popular (Congo-Brazzaville, Dahomey, Alto Volta) también ocurrió que el rasgo más destacado consistió en que el éxito político se decidió realmente por la acción recíproca entre **los grupos situados estratégicamente** —los trabajadores urbanos, los funcionarios, la juventud, «las fuerzas de la ley y el orden», en la capital. Como observó Malaparte, la capacidad insurreccional no depende de los números, ni hay que

confundirla con la movilización revolucionaria.¹²

Los oficiales como fuerza política

A excepción de los amotinamientos a nivel de sargentos mayores (Tanganyika, Togo), el grupo militar decisivo está formado por oficiales, ya sean generales que cuentan con la disciplina vertical para apoyar los ascensos personales al poder (como en Congo-Leopoldville, Alto Volta y la República Centroafricana), u oficiales de graduación un poco más baja (comandantes y coroneles) que actúan como agentes ejecutivos del mando supremo, o ejercen presión sobre él (Ghana, Nigeria).

¿Cuáles son las características esenciales de los cuerpos de oficiales africanos?

Son tres las que podemos mencionar.

En primer lugar, **organización**. Los atributos organizativos generales de las fuerzas armadas modernas son bastante familiares: mando centralizado, jerarquía disciplinaria, etc.¹³

En términos relativos, el ejército posee una definida solidez institucional, pero no debemos exagerar la capacidad de las fuerzas armadas africanas en la actualidad. En la mayoría de los países africanos, el modelo de organización sigue siendo el batallón de infantería de la II Guerra Mundial; y aun en los lugares donde se

ha efectuado una modernización posterior, la infantería continúa siendo la formación esencial. La experiencia especializada fue consecuentemente limitada en la primera generación de oficiales africanos. La primera hornada de ascensos se hacía frecuentemente de acuerdo con la educación y los servicios (ejemplos, Mobutu, Ankrah). En el ejército francés, la experiencia era ligeramente más especializada. Tanto Bokassa como Lamizama son «antiguos D'Indo» donde tenían mandos. Ahora hay una segunda generación de oficiales que está en proceso de formación —hombres más jóvenes, con una educación de clases más elevada en las fuerzas armadas coloniales, y adiestrados como cuadros más especializados y técnicamente calificados (Nigeria, Congo-Leopoldville, Dahomey, Congo-Brazzaville).

Es particularmente importante enfatizar la creciente vinculación colectiva de los oficiales africanos de graduación superior y mediana. Aparte de la posesión de una **red de comunicaciones independiente** (radio, etc.) ha habido amplias oportunidades pa-

¹² Curzio Malaparte, *La Technique du Coup d'Etat*, Grasset, (1931). Véase también, de D. J. Goodspeed, *The Conspirators*, Macmillan (1962). Dos esfuerzos para desarrollar la teoría del golpe contemporáneo, fundada en generalizaciones empíricas extraídas de muchos ejemplos.

¹³ Véase, de Finer, *The Man on Horseback*.

ra los contactos entre oficiales de diferentes países. Esto ha sido propiciado por la creación de varias instituciones especializadas de coordinación defensiva a nivel regional: la Comisión de defensa de la OUA, la Organización de Defensa Afro-Malgache, el Consejo de defensa ecuatorial, etc., y por el desarrollo de importantes acuerdos bilaterales para el intercambio de misiones e información militares (por ejemplo, Etiopía, Kenya)

Esta intercomunicación colectiva explica el notable «efecto de imitación», según el cual una intervención es el evidente resorte de otra.

En segundo lugar **adiestramiento y armamentos**. La orientación principal en la formación educacional y técnica de los estados africanos postcoloniales todavía se inclina fuertemente hacia el antiguo país metropolitano o hacia sus socios allegados. (Francia, Gran Bretaña, Bélgica, Israel, Canadá, Alemania Occidental). En 1964 había cerca de 3,000 oficiales y clases franceses enrolados o contratados en las fuerzas armadas de los estados independientes africanos (principalmente personal de adiestramiento y asesoramiento), en tanto que 1,500 africanos estaban siendo adiestrados en Francia. En ese mismo año había alrededor de 600 oficiales y clases británicos enrolados, y más de 700 africanos formándose en Gran Bretaña.¹⁴ Aproximadamente, una

sexta parte del cuerpo de oficiales de Ghana fue entrenado en Sandhurst. Unos 445 oficiales y clases congoleños han sido preparados en Bélgica.

Es bastante fácil comprender el significado de la aseveración de Gutteridge de que «los ejércitos de los nuevos estados tienden a retener su sello colonial, sus asesores extranjeros y su afinidad con Europa durante más tiempo que los servicios públicos civiles...» En gran parte, esto es una cuestión de costos,¹⁵ pues los tratados militares bilaterales que se han concertado entre Francia y los países africanos de habla francesa, libran a éstos de un elevado gasto de entrenamiento; pero en cambio están obligados con Francia como fuente de abastecimientos militares. En este proceso general de adiestramiento y expansión militares, el factor verdaderamente sensible es el **armamento y el desarrollo de unidades especializadas**.

¹⁴ M. J. Bell, *Army and Navy in Sub-Saharan Africa* (1965), y David Wood, *The Armed Forces in African States* (1966), ambos publicados por el Instituto de estudios estratégicos, Londres.

¹⁵ «Una orientación útil para la comprensión de este problema es que un batallón de infantería organizado y equipado a la manera colonial británica puede costar, en los países africanos de la Comunidad, con las unidades accesorias necesarias para su mantenimiento, de 600,000 a un millón de libras esterlinas por año». W. Gutteridge, *Military Institutions and Powers in New States*, Pall Mall (1965).

Prácticamente, no se han empleado grandes cantidades de infantería para llevar a cabo los golpes que se han producido; más bien se ha recurrido a los cuerpos privilegiados, bien entrenados y dignos de confianza, especialmente los paracomandos, las unidades blindadas, la policía militar motorizada, etc. (ejemplos, Congo-Leopoldville, República Centroafricana, Ghana, Senegal). En Ghana y Nigeria, las comunicaciones fueron tomadas por unidades de ingenieros. Aparte de las antiguas metrópolis, se han interesado en suministrar unidades de paracaidistas, aviones, compañías de ingenieros y unidades especializadas similares, los siguientes países: Israel, a Congo-Leopoldville; Alemania Occidental, a Nigeria; Estados Unidos, a Etiopía, Congo-Leopoldville, y Mali; y Canadá a Tanzania. El adiestramiento de los paracaidistas centroafricanos (que jugaron un papel decisivo en el derrocamiento del presidente Dacko) en Bouar estuvo a cargo sólo del coronel Bigeard.

En tercer lugar, **ideología**. Los términos para una discusión del mundo ideológico de los oficiales africanos, se puede decir que apenas existen aún. Sin embargo, dos cosas son evidentes: la tradición «apolítica» de hombres como Soglo («el ejército dahomeyano no es pretoriano», o de Aguiyi Ironsi: «el ejército apoya al gobierno que está en el poder»)

no ha podido enfrentarse a las realidades postcoloniales ni evitar que ellos asuman el poder. En parte esto se debe a la presión de los oficiales jóvenes, más permeables y volubles política e ideológicamente; pero se debe principalmente a la capacidad estructural del poder. Como se ha sugerido, la situación es tal que el papel político de las fuerzas armadas se hará una realidad, de grado o por fuerza.

La segunda observación está relacionada con la incipiente y el primitivismo de la conciencia militar (que a veces no son mayores que las que se han manifestado en algunos «profesionales» civiles, pudiéramos añadir). ¿Hasta qué punto tiene un programa el grupo militar? ¿Hasta qué punto comprende éste los mecanismos que han precipitado las crisis de autoridad? ¿Cuál es su comprensión de la situación económica y política? ¿Cuál es el significado de sus promesas de «austeridad», «centralización», eliminación del «poder arbitrarios»? Estas preguntas no pueden ser contestadas inequívocamente en esta etapa. Lo que hasta ahora parece común al nuevo grupo gobernante es:

(1) Una militarización de la política, es decir, un intento de estructurar la vida política a base de normas y organización militares. Ejemplos de ello: el sistema «unitario» implantado en Nigeria, el papel de las estacio-

nes de policía en Ghana, la eliminación de formas representativas y su sustitución por una jerarquía de mando en la República Centroafricana, Alto Volta, etc., los traslados forzados de la población en Congo-Leopoldville.

(2) El depender grandemente del servicio civil, tanto para la administración corriente como para la formación de diversas comisiones especiales establecidas para investigar las actividades de las entidades públicas, los consejos locales, etc., para preparar revisiones de estructuras institucionales, etc. (ejemplos, Ghana, Nigeria, Dahomey). Esto ha fortalecido considerablemente la posición de altos funcionarios (secretarios y subsecretarios principales), y parece revelar la patética debilidad programática y la vulnerabilidad de los gobernantes militares en los terrenos decisivos: política presupuestal, código de inversiones y derecho comercial, relaciones exteriores, etc.

Militante, la presente fase señala un equilibrio cambiante en Africa. En primer lugar, las formas «coloniales» de influencia están definitivamente cediendo el puesto a las «neocoloniales». Las bases están decayendo, y aunque todavía no han desaparecido, cada día tienen menos importancia para las potencias occidentales. Libia, Congo-Brazzaville y Costa de Marfil han negociado la salida de los contingentes británicos y france-

ses; y se ha iniciado un proceso general de reagrupamiento y racionalización. En forma señalada, los grandes efectivos militares de Francia se están reduciendo drásticamente, por una decisión tomada en julio de 1964, la presencia estratégica de Francia estará centrada ahora en tres puntos focales: Dakar, Senegal; Fort Lamy, Chad, y el complejo de Diego Suárez-Ivato (Madagascar).

La fase eliminatoria ha sido aguda: en octubre de 1964, el número de soldados franceses era de 35,000, en diciembre de 1965, de 15,000 y a fines de 1966 será de 6,600. La reducción a este ritmo ha tenido sus efectos perturbadores: pérdida de presupuesto militar y desmovilización de veteranos coloniales (una fuerza importante en la República Centroafricana y Alto Volta, donde los **ex-combatientes** suman más de 150,000). Francia mantiene todavía sus tratados militares bilaterales con ocho países africanos, pero después del golpe intentado en Gabón se ha abstenido de intervenir abiertamente en situaciones críticas internas, y parece improbable que vuelva a intervenir en circunstancias similares. Aparte de estos establecimientos franceses, Bélgica sigue teniendo bases (opera la base aérea de Kamina, y los Estados Unidos tienen Wheelus Field en Libia, y Debra Zeit y el centro de comunicaciones Kagnev en Etiopía, y la RAF las tiene en

Libia, Kenya y Zambia, y la Marina Real en Mombasa y Simonstown.

Sin embargo, es evidente que en la actualidad la verdadera modalidad de la influencia en las fuerzas armadas independientes de los propios países, radica en los recursos de asistencia militar, sobre todo en adiestramiento y armamentos. Esto ha sido de primordial importancia para facilitar, por ejemplo, la promoción política de Mobutu. Desde 1961 el ANC¹⁶ ha sido sistemáticamente reorganizado, primero por las Naciones Unidas, cuyo mando militar (representado por el general marroquí Kettani) inició el nuevo entrenamiento de la infantería y la creación de unidades especializadas (escuadrón blindado, tropas de paracaidistas); y después de 1963 por Bélgica («Operación Survie»), y, de un modo creciente, por los Estados Unidos. En 1965, por ejemplo, mientras Bélgica proporcionó alrededor de 1 millón de dólares en asistencia, los Estados Unidos concedieron ayuda por 4 millones (año fiscal 1964-65), y mantuvieron una misión militar de 26 personas. Durante todo el tiempo, esta reorganización ha sido controlada localmente por Mobutu.¹⁷ El proceso no está completo en modo alguno (como lo puso de manifiesto la pobre demostración de las unidades del ANC en 1965); pero ahora existe un número de eficientes unidades operativas.

Una de las causas del golpe de noviembre fue la amenaza de interrumpir el nuevo entrenamiento, lanzada por Kasavubu, Kimba y Nendaka (jefe de seguridad, durante mucho tiempo, envuelto en tirante rivalidad con la organización de inteligencia militar).

Una segunda dimensión de la situación es el crecimiento del gasto militar y la actividad de los Estados Unidos en el continente. No debemos exagerar esto. Se ha señalado que mientras un 10% de toda la asistencia económica de Estados Unidos está asignada al África, el porcentaje de su programa total de asistencia militar dedicado a dicho continente es sólo de un 2%.¹⁸ y por supuesto, es cierto que, comparados a los otorgados a Viet Nam del Sur, Corea del Sur, Taiwán, Turquía, Irán, etc. los créditos militares norteamericanos a los países africanos son insignificantes. No obstante, los desembolsos de Estados Unidos se han ido incrementando, y ya no están

¹⁶ ANC. Ejército nacional congolés. (N. de R.).

¹⁷ Para obtener alguna información acerca de la consolidación del poder de Mobutu en las fuerzas armadas, véase, de Crawford Young, *Politics in the Congo*, Princeton (1965). Young no menciona sin embargo, el activo apoyo dado por la CIA a este programa, al respecto, *New York Times* de 27 de abril de 1966.

¹⁸ David Wood, *The Armed Forces of the African States?* ISS (1966).

muy por debajo de los 40 millones de dólares que gasta Francia anualmente, y el desembolso norteamericano está mucho más concentrado que el francés, que está difundido por toda la zona de habla francesa (aunque, desde luego con mayor proporción en los tres focos «estratégicos»). Ya hemos dicho que la ayuda militar norteamericana al Congo-Leopoldville cuadruplicaba a la belga en 1964-65. Los otros beneficiarios destacados son Liberia y Etiopía —esta última recibe una ayuda muy especial. Entre 1963 y 1965, Etiopía recibió más de 80 millones de dólares en ayuda norteamericana, más que todos los demás países africanos en conjunto. En 1965-66, el grupo de asistencia militar norteamericana a Etiopía estaba formado por 108 personas. Esta selección es altamente significativa. Etiopía y Congo-Leopoldville poseen en la actualidad las mayores fuerzas armadas, potencialmente dominantes, del África subsahariana (ambas tienen de 30 a 35,000 hombres). Las dos se están armando con nuevos equipos y están modernizando sus estructuras militares. El total del personal militar norteamericano que presta sus servicios en asistencia militar y grupos de ayuda en África está formado por unos 250 hombres. Un número creciente de oficiales africanos está siendo adiestrado en la escuela del Estado mayor de Fort Leavenworth, Kansas. En

algunos países (por ejemplo, Etiopía y Senegal) es evidente que la actividad de los grupos asesores no se limita a la tradicional impartición de conocimientos militares y que entra en el campo de la «acción» civil y social, apoyada por los defensores de la «contra-insurrección» y de las contribuciones militares a la «edificación nacional».¹⁹

Pero la susceptibilidad congénita de la presión imperialista dimanada de la subordinación estructural de los países postcoloniales y subdesarrollados, dentro del sistema mercantil mundial. La lentitud de la formación de capital doméstico, la dependencia del comercio para el ingreso presupuestario, la ausencia de control efectivo sobre los precios de las mercancías y la escasez de intercambio, dejan a estos países a merced de las crisis políticas engendradas en el exterior. Aquí también, los Estados Unidos, como centro del capitalismo mundial, juegan un papel principal con sus medidas gubernamentales que posteriormente son impuestas por los mecanismos «impersonales» de las finanzas internacionales y los mercados. Es evidente que después del asesinato de Kennedy se ha producido un brutal endurecimiento de los métodos norteamericanos, que se

¹⁹ Para más detalles, véase, Charles Windle, y T. R. Vallance, *Optimizing Military Assistance Training*, World Politics (octubre de 1962).

manifiesta principalmente, en una clara determinación a eliminar a los agentes intermedios que no ofrezcan confianza (las potencias coloniales europeas, que coquetean peligrosamente con nuevos proyectos para el viejo continente).

Este avance de las posiciones norteamericanas no siempre requiere mucho en el sentido del contacto «directo» (soborno primitivo) con las personalidades locales por parte del personal diplomático y paradiplomático de los Estados Unidos (aunque en algunos casos sí lo requiere, como lo demuestran las actividades de 607 funcionarios agregados a la Embajada norteamericana en Leopoldville-Kinshasa). Pero de todos modos, la dirección que llevan las decisiones económicas de los Estados Unidos no ofrece lugar a dudas. El caso de Ghana es ilustrativo. Después de la inmensa y provechosa inversión de Kaiser en la combinación de la presa del Volta y la fundición de aluminio (un proyecto que tuvo el ferviente apoyo de Kennedy), se produjo una compresión en la economía de Ghana. Los precios del cacao fueron descendiendo fuertemente (de 352 libras esterlinas por tonelada en 1957-58 hasta 100 en 1965); y la escasez de comercio exterior puso en evidente peligro a los bien avanzados proyectos para la transformación estructural de la economía en industrialización controlada por el estado.

Pero después de que Johnson alcanzó el poder, el gobierno de los Estados Unidos adoptó una línea consistentemente destructiva: retiró las garantías de inversión y crédito para potenciales inversionistas, hizo presión sobre los ya existentes suministradores de crédito a la economía de Ghana para que los eliminaran, y desaprobó las solicitudes hechas por Ghana a instituciones financieras dominadas por los Estados Unidos (Banco Internacional, IMF), y la propia ayuda directa del gobierno norteamericano. Se especuló mucho con la insolvencia de buen número de las corporaciones estatales de Ghana (la situación similar de las corporaciones públicas de Nigeria recibió menos publicidad), y con la militancia puramente verbal, de las manifestaciones de algunas figuras del CPP y el gobierno. Esta agravación de las dificultades de Ghana proporcionó un contexto adecuado para la contrarrevolución militar.

Una vez lograda ésta, las demandas de Ghana por nuevos préstamos y plazos en los pagos de los ya existentes fueron concedidas inmediatamente y con simpatía por el IMF y el consorcio de las firmas crediticias occidentales. El objetivo político del Departamento de Estado se había logrado.

No es necesario decir que «detrás» de cada golpe que se produce, hay un gobierno extranjero o una agen-

cia extranjera (en el sentido de estímulo, subsidio o complicidad con la conspiración). Lo que parece desprenderse de la reacción británica ante los usurpadores de Ghana y Nigeria —la orden de Wilson a George Wigg de «reorganizar» los servicios de inteligencia— es que las secciones correspondientes de las embajadas británicas en Lagos y Accra estaban husmeando desacertadamente detrás de los acontecimientos, o dejando de evaluar debidamente la información de que disponían. Igualmente, no hay evidencia de que Francia estuviera envuelta activamente en los cambios de régimen de Dahomey, República Centroafricana y Alto Volta. Pero hay alguna evidencia de la intervención de Houphouët-Boigny en Alto Volta poco más que una colonia laboral para la plantocracia de Costa de Marfil—mediante llamadas telefónicas para recomendar a Yameogo que se pusiera de parte del extremadamente contrarrevolucionario coronel Lamizana. En esto no hay nada de sorprendente: la turbia comedia de la política neocolonialista no sólo ha sido representada sino también improvisada localmente. Evidentemente (ejemplo, el Congo) el ingrediente de «inteligencia» en los acontecimientos es bastante considerable. Pero de todos modos, unos rápidos gestos tranquilizadores —una comunicación a la Cámara de Comercio

local, la expulsión oficial de los chinos, la afirmación de una política derechista de no alineamiento, etc.— convencerán rápidamente a los gobiernos occidentales, excluidos de la verdadera maquinaria del complot militar por las necesidades teóricas del clandestinaje, de que todo marcha bien.

De esta armazón general en que se sitúan las recientes intervenciones militares en el África subsahariana se desprenden varias conclusiones.

Se puede considerar que las intervenciones militares tienen una de estas dos funciones o posibilidades: o bien ofrecen una **alternativa** (a la guerra civil o la opresión interna, el colapso económico, la anarquía, la radicalización, el avance izquierdista, etc.), o constituyen una **transición** política (es decir, efectúan una mera rotación de personal o «abren» una situación política cerrada). Hasta ahora, sin embargo, sólo dos intervenciones o aplicaciones de violencia (de tipos muy diferentes) han abierto el camino a una modificación revolucionaria en el sentido político y social: Congo-Brazzaville y Zanzibar. Todos los otros casos confirman o anuncian adherencia a la «vía de desarrollo capitalista».

Si examinamos estas intervenciones, lo que se destaca es que, a pesar de las variaciones circunstanciales de sus orígenes, todas convergen hacia un intento de estabilizar la situación

para el capital extranjero y, en Nigeria, Congo-Leopoldville y Ghana, también para el capital nacional. Los casos de Alto Volta, República centroafricana y Dhomey pueden ser tratados con brevedad: países pobres donde nunca ha habido mucha posibilidad de que los usurpadores militares representen más que operaciones de inquilinato o barajadura de personal. (Pese a las ambiciones del general Soglo es difícil ver de qué modo espera él introducir un nuevo estilo político en el cual el pueblo se ha de unir alrededor de un programa y no alrededor de individuos). El sentido del énfasis en el «desarrollo económico es bastante claro.

El hecho es que las estructuras político-institucionales de Congo-Leopoldville y de la Federación Nigeriana eran incompatibles inclusive con una mínima racionalidad y eficiencia burguesas, un impedimento para las formas contemporáneas de operación capitalista (por cuanto se oponían a los establecimientos extractivos). En Nigeria existía la coalición de una pandilla política y feodoburocrática cuyo dominio se basaba en la coacción y el soborno; en el Congo, una situación de guerra civil permanente, ausencia de autoridad civil efectiva, atrofia de la producción (fuera del sector minero) y desintegración del mercado interno; en ambos, la autonomía y la desintegración pro-

vinciales ofrecían una base legal y política para el mal empleo de los recursos mediante los «presupuestos» locales y las agencias económicas; en ambos, este estado de cosas se hace sentir cada vez más como un impedimento para los capitalistas, locales y extranjeros por igual. De ahí la tendencia, después del golpe, hacia la centralización de los poderes, la eliminación o reducción de las provincias (con sus consecuentes atributos fiscales y económicos), y los esfuerzos por crear condiciones políticas más propicias para la explotación y el desarrollo capitalistas. Desde hace mucho tiempo se viene observando que Nigeria y el Congo, con sus inmensos recursos y potenciales mercados internos, han sido los estados africanos independientes más importantes desde el punto de vista económico.

La situación ghanesa es más abiertamente contrarrevolucionaria: no fue un caso de concentración política y énfasis en el aumento de la producción agrícola como requisito para la acumulación, sino más bien de conversión a base de la acumulación estatal existente. El golpe ha devuelto firmemente a Ghana a la órbita capitalista, y es indudable que estimulará la restauración de una poderosa burguesía nacional, especialmente en los sectores comercial y distributivo, beneficiarios advenedizos de la política y las inversiones

estatales anteriores. La «propiedad privada» seguirá su curso —ya se anuncia que nueve de las corporaciones estatales han de ser desintegradas— y toda la estrategia económica a largo plazo del régimen del CPP desaparecerá. En el futuro inmediato, la política económica de Ghana será realmente manejada en beneficio del condominio internacional de los acreedores.

Este empeño fundamental y aparentemente indiscutible de los elementos del servicio cívico-policíaco-militar en seguir por una senda no socialista de desarrollo²⁰ no quiere decir que no habrá colisiones entre las dirigencias militares y los intereses occidentales sobre la adjudicación de esferas y ganancias del capital extranjero y nacional. El caso del Congo es sugerente. Las relaciones entre Bélgica y el régimen congolés se han deteriorado bastante rápidamente después de la luna de miel inicial.²¹ Han cristalizado agudas disputas alrededor de las facultades del gobierno, los estatutos del SABENA y el OTRACO, la situación legal de los principales trusts belgas que operan en el Congo (importante por la tributación y por el control de las empresas) y las travesuras de Tshombe en Bruselas. Estos **contratiempos** y algunos ajustes en favor de los intereses congoleños no deben sorprender ni engañar. Mobutu corresponde de hecho al tipo de hombre fuerte

contrarrevolucionario con matiz antimperialista,²² es la antítesis exacta de Tshombe, civil y europeo hasta la médula. Los generales Ankrah y «Johnny» Ironsi están hechos, desde luego, de un material más débil.

Los Estados Unidos

El próximo rasgo notable es la relativa consolidación de las posiciones norteamericanas, en forma distinta de las de Francia, Bélgica y Gran Bretaña. (Esto se puede confirmar mediante un examen de todo el esquema y la proyección del comercio inversionista de los Estados Unidos con los pueblos africanos, incluyendo las zonas no liberadas del África meridional.) Por el momento debe bastarnos con una indicación.

La mayor parte de los nuevos regímenes se han esforzado particular-

²⁰ No hay ninguna evidencia de que los muy mencionados oficiales jóvenes «radicales» de Nigeria (comandante Nzeogwu, etc.) estén inspirados por ideas socialistas, ni por nada que no sea una vehemente conciencia «unitaria», enteramente de acuerdo con la burguesía. De todos modos, por ahora están políticamente restringidos. Pero en el futuro, los oficiales nacionalistas jóvenes pueden ser llevados por experiencia hacia posiciones izquierdistas y una conexión con los fragmentos revolucionarios de los sindicatos y la intelectualidad.

²¹ Como *Le Natin* de Antwerp, dijo: «Sería necesario un millar de Mobutu en el Congo».

²² Ver Lucien Rey, *Persia en la perspectiva* —2, NLR, 19.

mente por obtener o reforzar la aprobación norteamericana. Los pronunciamientos y las acciones antichinas proveen la forma más fácil y vulgar de prostitución internacional; lo interesante es observar que esta exhibición está destinada a atraer proliferación de comités, sanciones contra las formas normales de asociación política.

¿Hasta cuándo durará todo esto? Puesto que las condiciones generales, socioeconómicas (internas e internacionales), que facilitaron la intervención es probable que continúen e incluso se agraven, los militares dependerán grandemente de la complacencia de los intervencionistas, donantes y acreedores, si quieren evitar un agudo crecimiento en la dosis de violencia que les permita perpetuar sus regímenes. Porque es innegable que los «gobiernos» militares se han metido en una profunda contradicción. Si toman en serio su empeño de «austeridad» y atrincheramiento, atenuarán inevitablemente sus posibles apoyos sociales; si no lo hacen, la tensión social y económica no hará más que empeorar, y no podrán cumplir su prometida función histórica: obtener inversión y «ayuda» extranjeras para el «desarrollo». Las evidencias de este dilema ya se está acumulando.

Así, los administradores y asesores de los nuevos regímenes en Ghana y Nigeria se están apresurando a

adaptarse a los reaccionarios postulados «ortodoxos» del IMF y el BRD: esto ha conllevado el abandono de toda estrategia original de desarrollo y una patética concentración en el «balance» del presupuesto. Los desastres han sido inevitables. Las asignaciones para gastos corrientes han sido podadas, especialmente las de administración y bienestar social, es decir, las de servicio civil (llevadas a niveles inferiores), educación, salubridad y servicios similares. Escuelas casi terminadas han sido abandonadas, los fondos para hospitales y dispensarios se han reducido, y el hacha del desempleo amenaza el cuello de los empleados a todos los niveles, nacional, central y regional. Igualmente, las intenciones de Mobutu de reducir al cliente norteamericano más bien que al británico o francés. Gran Bretaña, y especialmente Francia, mantienen relaciones normales con la República Popular China, y no están interesadas en alinear a sus antiguas colonias en posiciones de una virulenta política antichina.

El principal protagonista local en la difamación de China es el presidente de Costa de Marfil, Houphouët Boigny, aunque muy próximo a él se encuentra Kamuzu Banda. La OCAM ha propiciado el marco institucional para la denuncia organizada de la «subversión» inspirada por China en Africa, y se está haciendo evidente que no es por ca-

sualidad que Costa de Marfil ha escogido este medio para expresar su «independencia» de Francia. Los crecientes vínculos económicos con Estados Unidos y Alemania Occidental son el contrapeso del abandono económico y militar de Francia por algunos países de habla francesa. Dahomey y la República Centroafricana rompieron relaciones con la China, y los representantes de Taiwan han opinado que el establecimiento de relaciones entre Taipei y Porto Novo es «sólo una cuestión de tiempo»; en Alto Volta, no era necesario romper las relaciones con China porque no las había. En cuanto a Ghana y Nigeria, también Estados Unidos es ahora el principal factor económico con que hay que contar, dadas las urgentes y duras necesidades financieras de los nuevos regímenes en busca de popularidad. La penetración norteamericana en el Congo (Rockefeller, etc.) es tal que podemos dar por sentado que Mobutu, en sus actuales juegos con Bélgica, está jugando con las cartas norteamericanas.

Las perspectivas nacionales y la ayuda exterior

Las perspectivas nacionales de los regímenes militares existentes están directamente relacionadas con la ayuda exterior que puedan obtener. El patrón gubernamental que está surgiendo es de tipo militar-burocrá-

tico,²⁹ políticamente represivo, defensor de las finanzas conservadoras y la libre empresa, culturalmente nulo. La homología formal entre este patrón y la vieja administración colonial es sorprendente; poder ejecutivo irresponsable, escasa comunicación o consulta, el número de «provincias» (y sus correspondientes burocracias parasitarias) y forzar el regreso de las poblaciones urbanas al campo están creando zonas de descontento social. En Alto Volta y República Centroafricana no se han tomado medidas serias, aparte de comités auditores y la abolición de la poligamia (en la República Centroafricana).

Lo cierto es que, aunque los militares pueden beneficiarse al principio con el agotamiento popular y el apoyo tácito o activo a la desintegración de las hipertrofiadas instituciones políticas, no es probable que encuentren una base social e institucional para su dominación. Se puede ver que los profesionales asalariados y los obreros, los estudiantes y la juventud, no obtendrán beneficio inmediato del gobierno militar, aunque la burguesía comercial y agrícola, o los profesionales de posición elevada y cuadros burocráticos (incluyendo a los jefes), si los obtienen.

²⁹ Dadas la estructura, administración y política actuales de estos países, resulta confuso e inexacto hablar de dirección «tecnocrática».

pero constituyen un sostén muy débil para un futuro a largo plazo. No hay un fundamento consistente de masas al que se pueda apelar, dada la política en que se han empeñado las existentes dirigencias militares. Los intentos de crear **nuevas formaciones políticas** para reemplazar a los partidos como instituciones permanentes que ratifiquen a los regímenes militares (como en Egipto) no parecen tener probabilidad de éxito.

Mucho más probable es el desarrollo de **limitadas formas colectivas de consulta**, como en Dahomey, donde el «Comité de renovación nacional», en el cual están representados intereses militares, regionales y juveniles, sirve el propósito oficial de «guiar la acción del gobierno y la comunicación entre el ejército y el pueblo».

Si, en estas circunstancias, tratan de controlar la vida política durante algún tiempo, es seguro predecir la clásica trayectoria de la degradación interna: golpe, contragolpe, asesinato. Este patrón ya es discernible en Congo-Leopoldville (y en Burundi), y la probabilidad de tal secuencia histórica en Nigeria es bastante obvia. La conversión de los militares en políticos y la de los políticos en militares establecerán una mutua interacción. Las divisiones entre las generaciones y las distintas ramas militares se concretarán. Se multiplicarán las intrigas y los con-

factos, y un cambiante caleidoscopio alrededor de las coaliciones cívico-militares ocupará a los periodistas y constituirá la «política» hasta que todo el sistema sea rebatido por un movimiento revolucionario disciplinado. Probablemente será visible una regularidad: la de la curva ascendente del presupuesto, y la exclusión de los militares de las medidas de «austeridad».

Futuros golpes

Se puede predecir la ejecución de futuros golpes en varios países. En Etiopía, la toma del poder por los militares está insertada en el sistema del dominio imperial. Tal parece que Etiopía es el único país africano donde la intervención militar ha de tener un ambiguo papel histórico: antimonárquico, antifeudal y anticlerical, que puede desembocar en la expropiación y distribución en gran escala de las tierras de los monasterios y las baronías, la modernización del servicio civil, la expansión educacional y la desmistificación de la posición de Etiopía en Africa y en el mundo. Hay que tener presente que el golpe intentado en 1961, basado en la Guardia Imperial y la policía, fue inspirado por aspiraciones vagas y abstractas (monarquía constitucional, etc.) y que aun así no fue suprimido, por la asistencia norteamerica-

na.²⁴ ¿Se puede asegurar que la próxima insurrección militar ha de tener un programa más determinado y revolucionario? Sin embargo, a la crítica general de la aparente plausibilidad de un cambio de régimen basado solamente en grupos urbanomilitares,²⁵ hay que añadir la observación de que desde 1961, el ejército etíopico —particularmente las unidades implicadas en los sucesos de 1961— ha estado sometido a un intenso entrenamiento. El emperador, fiel a su concepción dinástica de la política, ha equilibrado, como es natural, la ayuda recibida de varias fuentes, y ha tratado de mantener la rivalidad entre los diversos regimientos y unidades institucionalmente separados: a los indios se les confió la reorganización de la Guardia Imperial, y Alemania Occidental está creando una unidad móvil, distinta, de carabineros, etc. Pero el hecho predominante es la profunda penetración del ejército etíopico por los asesores norteamericanos. Es público y notorio que el embajador de los Estados Unidos en Addis Abeba está en contacto con los jóvenes «modernizadores» de Etiopía, civiles y militares, y es de suponer que la función principal de los grupos de asesores militares es la determinación del futuro político del estado etíopico. Una perspectiva «irania» parece insinuarse para Etiopía.

Algunos observadores han predicho que la aceptación por Somalia de un considerable crédito soviético (aproximadamente 11 millones de libras esterlinas) para la rápida expansión de su ejército puede precipitar un golpe preventivo llevado a cabo por los políticos derechistas mediante la utilización de la gran gendarmería (6.000 hombres) entrenada y superequipada por los Estados Unidos. Su comandante, el general Abscir, es bien conocido como contrario al préstamo ruso. La importancia estratégica y económica de Somalia ha aumentado considerablemente por los acontecimientos de Aden y Arabia del Sur, y por el descubrimiento de importantes recursos minerales en Baldoa, a unos 350 kilómetros de Mogaciscio.²⁶

La dependencia económica y el aislamiento general de Guinea hacen sumamente probable una intervención, a menos que la alta dirigencia política se incline más hacia la derecha; el asilo otorgado a Kwame Nkrumah ha aumentado esta probabilidad.

²⁴ Para obtener información adecuada acerca de los antecedentes, la ejecución y el fracaso del golpe de 1961 —y sobre las ideas de los principales participantes— véase *Ethiopia A New Political History*, Pat Mali (1965).

²⁵ Véase Zenon Merica, *Ethiopia*, NLR 30.

²⁶ Véase *Remarques Africaines*, No. 266, mayo 18 de 1966.

Malawi podría muy bien experimentar una rebelión si la oposición política pudiera lanzar un movimiento exitoso en el sur. El ejército «nacional» está mandado por una oficialidad completamente europea, pero es poco conocido el hecho de que los dos primeros subtenientes africanos fueron eliminados por Banda, debido a que no inspiraban confianza políticamente.

¿Se pueden evitar las intervenciones militares en la actual fase postcolonial de inestabilidad cada vez más profunda? ¿Hay algún medio de repeler las soluciones militares o evitar los ascensos sorpresivos al poder?

Opciones futuras

La experiencia ha demostrado, hasta ahora, dos enfoques divergentes del problema de la verdadera subordinación de las fuerzas armadas postcoloniales de los estados africanos:

a) El hecho de depender de medidas administrativas y policíacas, por ejemplo, la separación de los instrumentos coercitivos (mediante la pluralidad de las cadenas de mando, división de la responsabilidad en cuanto a las fuerzas armadas entre dos o más ministerios, etc.); la creación de formaciones paramilitares (jóvenes pioneros, brigadas, milicias populares, etc.); el dependen de personal militar extranjero (asesores, mercenarios); la implantación masiva

de redes de seguridad e inteligencia dentro de las fuerzas armadas, etc.

b) Adoctrinamiento político de las fuerzas armadas, mediante comisarios políticos, organización de jerarquía y células partidistas para duplicar las unidades y jerarquía militares, etcétera.

Apenas se puede poner en duda que la ineficacia del primer enfoque —adoptado en distinto grado en todos los regímenes dependientes de militares «apolíticos» ha quedado definitivamente demostrado en Ghana. El régimen, que desde el punto de vista político era uno de los gobiernos más sólidamente estructurados en Africa, dejó de educar y organizar políticamente a sus fuerzas armadas, y en lugar de ello se adhirió a métodos policíacos y al establecimiento de formaciones paramilitares controladas por el partido para afrontar cualquier amenaza potencial de sublevación. El aparato de inteligencia militar, encabezado por el coronel Hassan, suscitó mucho resentimiento en el seno del cuerpo de oficiales,²⁷ y ni siquiera desempeñó su función oportuna y eficiente, proporcionando informes sobre el inminente golpe. Las ramas paramilitares del partido también dejaron de actuar como foco de resistencia

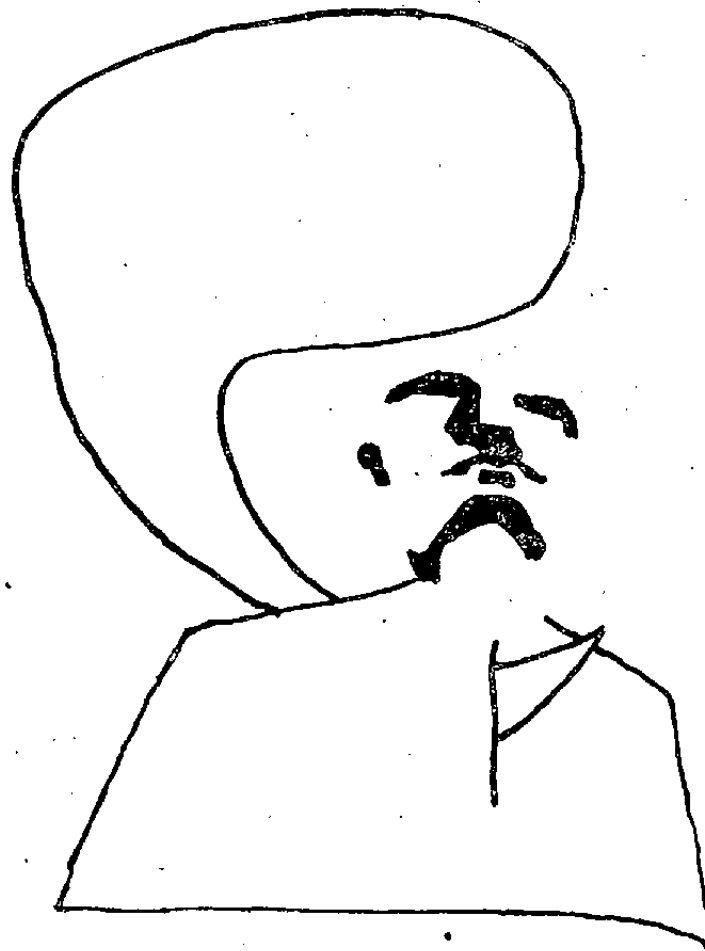
²⁷ Véase la reveladora entrevista con el coronel A. A. Afrifa, publicada en *The Observer*, mayo 16 de 1966.

disciplinada. La Brigada obrera, una vez decapitada por el arresto del coronel Musa Kuti, quedó, como el partido, paralizada.

El futuro del enfoque alternativo está vinculado con Guinea, Mali y Tanzania. La experiencia de estos países será de importancia decisiva. Hay una cosa que se puede decir desde ahora: el éxito del enfoque político

no será simplemente una cuestión de medidas organizativas —frecuentes conferencias políticas, nombramiento de comisarios, o hacer de los funcionarios del partido oficiales del ejército. Dependerá de toda la elaboración teórica y estratégica del socialismo en estos países.

New Left Review, No. 38 julio-agosto de 1966.



Los autores

Louis Althusser, notable filósofo marxista, miembro del Partido Comunista francés, profesor de la Escuela Normal Superior de París.

Jacques Goldberg, escritor marxista francés.

Jean-Paul Dollé, joven ensayista francés, marxista.

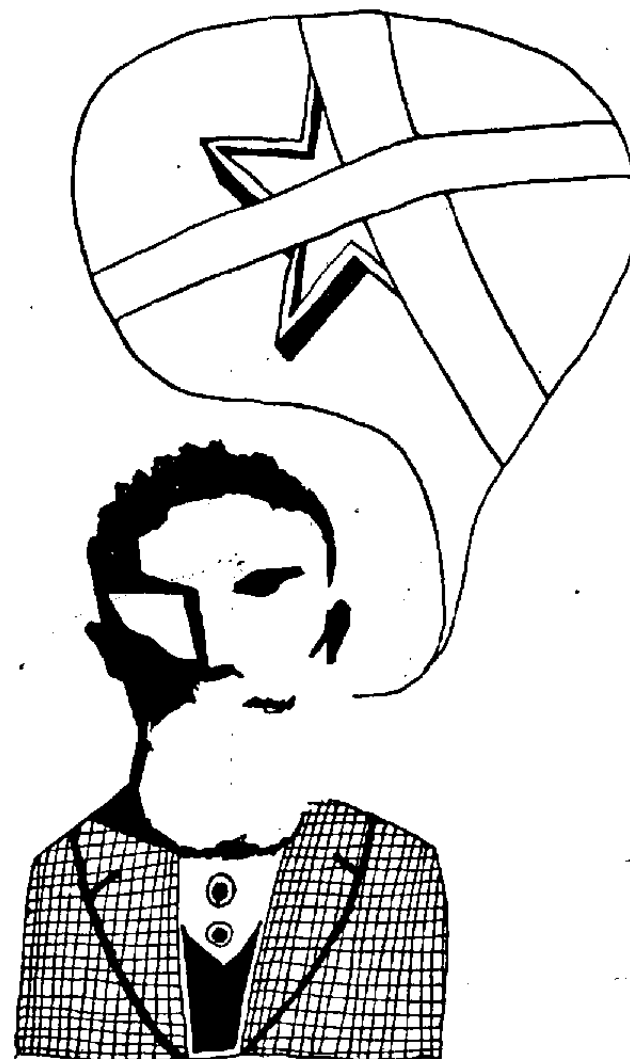
André Gorz, escritor francés, miembro del Comité de colaboración de *Les Temps Modernes*.

Homero Fuentes, destacado economista chileno.

Francisco Weffort, sociólogo brasileño.

Luigi Magri, conocido escritor italiano, marxista.

Roger Murray miembro del desaparecido Instituto de estudios africanos de la Universidad de Ghana, colaborador de *New Left Review*.





3D InCl