

EDGARDO LANDER

# Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología



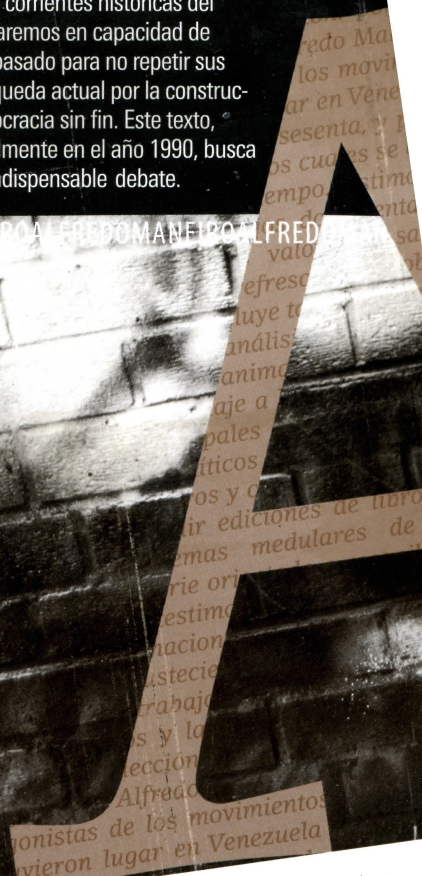
EDGARDO LANDER, Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela (Escuela de Sociología y en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales). Profesor del Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito). Autor de numerosos artículos y libros. Participante activo en los procesos de los Foros Sociales. Integrante de la Secretaría del Consejo Hemisférico del Foro Social Américas. Asociado al Instituto Transnacional de Amsterdam (TNI). En las décadas de los 60 y los 70 del siglo pasado se llevaron a cabo en Venezuela fructíferos debates sobre los socialismos (existentes y posibles) y sobre las diferentes corrientes del pensamiento marxista. Sin embargo, con las derrotas políticas e

ideológicas de la izquierda en el país y la crisis del socialismo soviético, por un tiempo estos temas prácticamente desaparecieron del ámbito público. Fue un debate ausente para toda una generación de venezolanas y venezolanos de las décadas finales del siglo XX. Dado que con el comienzo del nuevo siglo se ha colocado nuevamente el tema del socialismo en el centro del debate político, es indispensable retomar estos debates. Sin una memoria reflexiva sobre lo que fue el socialismo del siglo XX, sin un debate crítico sobre las diversas corrientes históricas del marxismo, no estaremos en capacidad de aprender de ese pasado para no repetir sus errores en la búsqueda actual por la construcción de una democracia sin fin. Este texto, publicado originalmente en el año 1990, busca contribuir a ese indispensable debate.

ALFREDO MANEIRO ALFREDO MANEIRO ALFREDO MANEIRO ALFREDO MANEIRO ALFREDO MANEIRO ALFREDO MANEIRO



**CULTURA**  
Cobazón Afrenta  
**MISIÓN SOCIALISTA**



# **Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología**

EDGARDO LANDER

*Caracas, Venezuela 2008*

serie  
*pensamiento social*



© Edgardo Lander

© Fundación Editorial el perro y la rana, 2008

Centro Simón Bolívar  
Torre Norte, piso 21, El Silencio,  
Caracas - Venezuela, 1010.  
Teléfonos: 0212-377-2811 / 0212-8084986.

Correos electrónicos:  
elperroylaranaediciones@gmail.com  
comunicaciones@elperroylarana.gob.ve  
editorial@elperroylarana.gob.ve

Páginas web:  
www.elperroylarana.gob.ve  
www.ministeriodelacultura.gob.ve

### **Diagramación**

Armando Rodríguez

### **Diseño de la colección**

Kevin Vargas

Dileny Jiménez

Hecho el Depósito de Ley  
Depósito legal lf 4022008320961  
ISBN 978-980-396-965-3  
Impreso en Venezuela



Gobierno Bolivariano  
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular  
para la Cultura



La Colección Alfredo Maneiro. *Política y sociedad publica obras puntuales, urgentes, necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela integra ese mundo en formación, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, la reflexión, y por ende, de las soluciones surgidas del análisis y la comprensión de nuestra realidad.*

*Firmes propósitos animan a esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta, y por la otra, difundir ediciones de libros en los cuales se abordan temas medulares de nuestro tiempo.*

*Pensamiento Social: es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente sirve para la exposición y profundización del espíritu emancipador de nuestro continente..*



*A mi padre,  
quien con su ejemplo  
me enseñó a creer,  
a que me importara el mundo.*

*A mi madre,  
de quien aprendí a dudar...*

*A la memoria de Gonzalo*





## **PRESENTACIÓN**

*Todo pasa y todo queda,  
pero lo nuestro es pasar,  
pasar haciendo caminos,  
caminos sobre la mar.*

*Caminante, son tus huellas  
el camino, y nada más;  
caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.*

*Al andar se hace camino,  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.*

*Caminante, no hay camino  
sino estelas en la mar.*

**ANTONIO MACHADO**

El presente texto es un momento, una estación de un largo y desgarrador viaje. Es desgarrador el que las ideas fundamentales, con las cuales uno le encuentra sentido al mundo ya no le sirvan. Desgarrador el distanciamiento con lo que uno ha sido, ruptura con apegos afectivos a ideas y personas, que nos conducen a la soledad. Búsqueda angustiada de otra forma de expresarme cuando la que conocía ya no me sirve. Sensación de haberme quedado sin palabras; el entrampamiento de seguir prisionero de un lenguaje formal, lineal, unívoco, cerrado — con pretensiones de verdad— cuando lo que quiero hacer es provocar, intranquilizar, seducir, sugerir. . .

El propósito del presente trabajo es el de proponer una crítica al marxismo realmente existente, a lo que el marxismo ha sido y es, no a lo que hubiera podido ser. Se trata de explorar lo que han sido las concepciones teórico-epistemológicas dominantes en el marxismo realmente existente en relación a verdad, ciencia y tecnología y explorar las implicaciones políticas que han tenido estas concepciones en lo que ha sido la influencia histórica, social y política, del marxismo a lo largo de los últimos cien años. El marxismo como terreno de la reflexión teórica, la práctica política, y la acción estatal, representa una amplia gama de alternativas y posibilidades, virtualidades y realidades. Como gran sistema sintético de la tradición de Occidente, en el pensamiento y práctica política marxista se repiten debates, tendencias, tensiones y contradicciones propios de esta tradición cultural. Estando esta diversidad presente desde sus orígenes, el marxismo hubiera podido ser otra cosa. Otras tendencias y otras posiciones, también presentes en los escritos de Marx, hubieran podido convertirse en el marxismo. Sin embargo, fueron algunas corrientes, algunas posiciones, algunos extremos de las tensiones los que se desplegaron plenamente para llegar a constituir lo que he llamado en este trabajo el marxismo realmente existente: el marxismo de las principales corrientes teóricas y políticas identificadas con el marxismo de este siglo, el marxismo del socialismo realmente existente. Asumo, reconozco, la existencia de otras opciones, de tensiones y alternativas diferentes a las que se constituyeron en el marxismo realmente existente de este siglo, en el

marxismo que contribuyó a transformar el mundo. Pero, lo que me interesa explorar no es la virtualidad de lo que hubiera podido ser, sino la realidad de lo que históricamente fue ocurriendo: lo que el marxismo llegó a ser.

En relación a este marxismo que llegó históricamente a ser lo que actualmente es, hay una tesis que recorre centralmente este trabajo. El marxismo realmente existente, al asumir en lo fundamental las concepciones y prácticas en relación a verdad, ciencia y tecnología que han sido dominantes en el mundo occidental, ha encontrado insuperables limitaciones en su capacidad de crítica a la sociedad capitalista, no solo como forma de organización de la propiedad o de ejercicio del poder, sino como modelo civilizatorio. A pesar de su profundidad y radicalidad, la crítica marxista al mundo del capital —por asumir en lo fundamental la noción de Progreso, la idea de que la civilización de Occidente es la máxima expresión de las potencias creativas del hombre, al asumir que la sociedad europea representa el punto más elevado del proceso inexorable de despliegue de las leyes de la historia— no fue capaz de tomar distancia en relación a esta opción cultural particular representada por Occidente y por el capitalismo. Asumió a la sociedad capitalista como una inevitabilidad histórica y como un paso histórico progresista en la dirección de la liberación y la felicidad humana. Esta ausencia de distancia crítica en relación a dimensiones y a aspectos constitutivos básicos de la sociedad capitalista — asumidos como su contribución histórica al desarrollo progresivo de las sociedades humanas, en especial la ciencia y la tecnología desarrolladas por esta sociedad— llevó al marxismo realmente existente a la imposibilidad de pensar otro mundo alternativo a la sociedad tecnológica altamente centralizada y unidimensionalmente productivista, desarrollada históricamente por el régimen del capital. A la lógica reductora del capital, se opone la lógica igualmente reductora de la revolución y la racionalización progresista y universalizante de todas las dimensiones de la vida que está identificada como los valores proletarios. No pretendo una crítica objetiva. Es una crítica que se asume desde determinadas opciones valorativas, desde una

toma de posición personal, subjetiva, en relación a los problemas que discuto; desde la postura ética de asumir mis responsabilidades con lo que he dicho... con lo que he hecho. Pero no es una crítica que se formula desde algún valor absoluto, o desde la pretensión de tener la clave para ofrecer una alternativa capaz de solucionar los problemas del hombre. Los valores humanos, los valores más elevados de nuestra cultura —aquellos por cuya realización luchamos— no son como las piezas de un rompecabezas que se puedan armar para el logro de la “felicidad final, total” del hombre. La tragedia, el dolor, la angustia, la contradicción, las tensiones son parte inseparable de lo que es la vida. Las pretensiones perfeccionistas de los sistemas teóricos omniabarcantes, o de las propuestas políticas a partir de las cuales se intenta resolver, de una vez para siempre, las tensiones del vivir mediante la ordenación perfecta de la sociedad atropellan la vida, niegan la posibilidad de la democracia, de la libertad.

Impiden el reconocimiento de mí y del otro, no en cuanto a clase, en cuanto a caso empírico de una categoría social abstracta, sino como individuos particulares de carne y hueso, con sentimientos, deseos, angustias, felicidades y dolor.

Las reflexiones que aquí se presentan, no se proponen como una nueva verdad. Su posible utilidad dependerá —exclusivamente— de la medida en que pueda identificar procesos y dudas que otros están viviendo, en que otros puedan encontrar en estos planteamientos algún aporte para reflexionar sobre su propia vida individual y colectiva.

No parto de un distanciamiento teórico, sino de un distanciamiento valorativo que tiene más que ver con un proyecto existencial, que con una postura intelectual. Ya no comparto los valores, la fe que me llevaron al marxismo. Ya no pienso que ciencia, progreso, fuerzas productivas, bienestar material, expansión del Estado para satisfacer nuestras necesidades, nos garantizan la felicidad humana. Los otros valores que han sido constitutivos de la tradición marxista (libertad, igualdad, desarrollo multifacético de las potencialidades del hombre) no son compatibles con las ideas y posturas

que han llegado a ser dominantes en el marxismo realmente existente. Hoy pienso que más de lo mismo solo puede conducirnos al callejón sin salida de la destrucción, de la guerra nuclear, del autoritarismo estatal del 1984 de Orwell. Hoy siento que el desarrollo incontrolado de verdad, ciencia y tecnología, lejos de garantizar la libertad del hombre, amenazan con aplastarla. Estamos ante la posibilidad de que ya, como dice Buñuel, las fuerzas del mal, la destrucción y la dislocación hayan vencido. Ante esta amenaza, hoy hay que reivindicar radicalmente la vida.

Hoy pienso, con Serrat, que no hay otro tiempo que el que nos ha tocado, que la suspensión de la vida (que es siempre presente) a cambio de una promesa de futuro ideal, ha significado la negación de la vida. No hay otra posibilidad de búsqueda de la felicidad humana que no sea una que incorpore el aquí y el ahora.

Hoy me siento libre de culpa para hablar, para escribir sobre estas cosas. Ha sido profunda la influencia del aterrador espíritu inquisidor que le determina a uno de antemano cuáles son los tabúes que no pueden ser explorados. Se corría el peligro de darle armas al enemigo...

Hoy escribo estas propuestas críticas en relación al marxismo como desencanto en relación a la ilusión de lo que no pudo ser, pero no para rescatar la realidad del capitalismo, del mercado como supuesto garante de la libertad y la felicidad. El mundo en que vivimos es y sigue siendo, en lo fundamental, el mundo creado por el capital. Es en este mundo donde no solo la libertad sino también la posibilidad misma de la vida se encuentran amenazadas. No es eso lo que hay que reivindicar. No se trata, por lo tanto, de una defensa del capitalismo ante la crítica marxista, sino, por el contrario, de una crítica al marxismo por no haber podido ir más allá en su crítica al régimen del capital.

El trabajo consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo se define el terreno de lo que he llamado el marxismo realmente existente y se exploran las relaciones de éste con la obra teórica de Marx. Los tres temas centrales del trabajo, verdad, ciencia y fuerzas productivas, se desarrollan sucesivamente en los capítulos II, III

y IV. La postura (teórica, existencial, valorativa, epistemológica) a partir de la que se realiza esta crítica del marxismo está explicitada en el *Paréntesis epistemológico* que forma parte del capítulo III. Este paréntesis puede ser leído a partir de cualquier otro punto del texto.

Las ideas y reflexiones que se presentan en este texto son el resultado de un largo proceso colectivo de discusiones, debates, enfrentamientos, dudas, angustias, llevado a cabo con amigos, con compañeros en el trabajo de Proceso Político, en el Sindicato UTIT, y con mis estudiantes de los seminarios de metodología de la investigación social, y los seminarios para la realización de tesis de grado en la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Si bien la responsabilidad del contenido del texto no es sino mía, éste no lo hubiera podido realizar sin este trabajo de reflexión colectiva.

Quiero agradecer particularmente a las personas que, por la vía de la discusión prolongada de las ideas que aquí se exponen, por los comentarios y observaciones críticas en relación al texto o por la revisión paciente de la versión final de éste, hicieron posible el presente trabajo especialmente a Marianne Delón, Gabriela Uribe, Santiago Aleonada Jesús López, Beatriz Paván, Julieta Mirabal y Magdalena Valdivieso.

Caracas, julio 1984

## CAPÍTULO I

### MARX Y EL MARXISMO REALMENTE EXISTENTE

#### **Karl Marx: pensador del siglo XIX. (O de la necesidad de una crítica contemporánea de la obra de Marx)**

A finales del siglo XX, y a diferencia de lo que ha sucedido con los pensadores anteriores, posteriores y contemporáneos a Marx, la obra de éste es hoy no solo una referencia histórica importante, y Marx es considerado no solo como un pensador fundamental del siglo pasado. La doctrina marxista es utilizada hoy expresamente como criterio de validación de las más diversas posiciones y perspectivas en relación a los principales debates teóricos y políticos de nuestra época, algunos de los cuales son tan recientes que el propio Marx no hubiera podido ni siquiera plantearse los. Los Estados y organizaciones políticas que rigen los destinos de una alta proporción de la humanidad fundamentan explícitamente su acción en la obra de Marx y en el marxismo. Se insiste en ubicar a Marx como un interlocutor válido en relación a los problemas que la humanidad enfrenta a finales de este siglo.

Es esta situación la que justifica la necesidad de someter a la obra de Marx y al marxismo a una crítica política desde un punto de vista contemporáneo; partiendo no de un análisis histórico que nos permita explicarnos su producción teórica en el contexto de su

época, sino de problemas actuales, para los cuales se pretende que la obra de Marx continúa teniendo plena vigencia.

Esta crítica no tiene por objeto demostrar que Marx no tuvo capacidad para prever cuáles serían, un siglo más tarde, nuestras principales angustias y reclamarle respuestas. Se hace necesaria, justamente, por el carácter sagrado que ha adquirido el pensamiento de Marx, y por la pretensión de encontrar en éste las respuestas para los problemas fundamentales de nuestro tiempo.

El interés de este trabajo no está, por lo tanto, en un estudio o reflexión histórica sobre Marx como pensador del siglo XIX. Se trata aquí, por el contrario, de un debate necesariamente desigual entre un teórico del siglo pasado y la óptica que un siglo después podemos aportar a la reflexión de la historia, de la sociedad, de la vida.

Debe quedar claro con esto que no se trata de cuestionar, ni siquiera de hacer un balance de la enorme contribución de Marx al desarrollo del pensamiento crítico, ni de negar la increíble perspicacia de sus intuiciones sobre aspectos muy variados de la vida social, o su insólita capacidad para sintetizar en una grandiosa construcción teórica lo que fueron las ideas centrales de su época. Tampoco se pretende negar que, en un grado no igualado por otro teórico del siglo XIX, su pensamiento sigue siendo hoy en día fuente viva de reflexiones y de nuevas búsquedas. Sin embargo, muchas de las ideas que resultaron brillantes, sintetizadoras, seductoras en el siglo pasado, tienen hoy el carácter de pesada carga, el olor del moho, el desencanto de una promesa que no fue. Hoy podemos reconocer que mucha de la brutal opresión de nuestro siglo ha utilizado como bandera de legitimación alguna de las diversas interpretaciones de la obra de Marx. Muchas bellas ilusiones siguen hoy apostándose a un futuro para el cual el marxismo ya no está en capacidad de brindarnos la clave.

Las verdades fundamentales sobre las cuales se construye el edificio teórico de Marx, las ideas más significantes y apasionantes del siglo pasado (progreso, ciencia, desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, industrialismo, verdad, libertad y felicidad



a través de la abundancia) han hecho o comienzan a hacer aguas. Aquellas ideas que sintetizadas, armadas, constituyeron los pilares de un asombroso edificio teórico, aquellas formulaciones que constituían la fuerza fundamental de esa increíble obra de síntesis, se han convertido hoy en su contrario. Lo que ayer era fuente de fuerza, hoy es fuente de debilidad. Los cimientos del edificio no solo no resultaron tan eternos como se creía, sino que se resquebrajan aceleradamente ante nuestros ojos.

## Marx y los marxismos

Para explicarse la vigencia de la obra de Marx es preciso reconocer en primer lugar la gran complejidad, la ambigüedad, e incluso el carácter en ocasiones contradictorio de su sistema teórico. La increíble eficacia simbólica que el marxismo ha tenido en los últimos cien años, su insólita capacidad de sobrevivencia, aún después de la experiencia del Gulag, se debe en gran parte al hecho de que Marx logró incorporar en un solo gran sistema teórico lo que fueron tradiciones, desarrollos y corrientes de pensamiento de orígenes muy dispares, pero todas profundamente arraigadas en la cultura de Occidente de los últimos siglos. Podría inclusive afirmarse que en la obra de Marx cristaliza y se expresa una forma de pensar, una lógica, que —no solo como consecuencia de la influencia de su obra— ha dominado toda la cultura de este siglo.

Son estas las tradiciones a las que se refiere Lenin (aunque en términos excesivamente teoricitas) cuando habla de las tres fuentes del marxismo. En su conocido texto *Tres fuentes y tres partes integrantes del Marxismo*<sup>1</sup> Lenin identifica las principales influencias teóricas en la obra de Marx como el *socialismo utópico francés*, *la filosofía clásica alemana* (especialmente a través de Hegel) y *la economía clásica inglesa*. Y André Gorz, refiriéndose a lo que él considera el aspecto más significativo de la teoría marxista —la teoría del proletariado— plantea estos antecedentes en términos más ampliamente culturales:

La teoría marxista del proletariado es una sorprendente condensación sincrética de las tres corrientes dominantes del pensamiento occidental de la época de la burguesía heroica: el cristianismo, el hegelianismo y el cientificismo.<sup>2</sup>

Para los propósitos del presente trabajo, interesa destacar particularmente lo que son las modalidades de explicación, las formas de constitución del conocimiento y de la verdad que están implicadas en cada una de estas diversas corrientes y la forma en la cual se resuelve o no esta diversidad epistemológica en la obra de Marx.<sup>3</sup> Podemos afirmar que estos tres campos definen tres modalidades alternativas de aproximación al conocimiento.

### *El pensamiento utópico*

En primer lugar, podemos identificar el campo del pensamiento utópico, que se emparenta con el mesianismo cristiano. Es el terreno del deber ser; donde se debaten los valores, la ética, la moral, los problemas del bien y el mal; donde se constituye la idea de la libertad, y el hombre es capaz de trascender su realidad inmediata para imaginarse que las cosas podrían ser diferentes. Es el terreno del diálogo, del consenso, de la competencia entre valores encontrados. Es el terreno del voluntarismo, de la política como definición de fines. Aquí encontramos toda la herencia cultural del cristianismo, del socialismo utópico, de las ofertas de un futuro mejor como algo que los hombres pueden alcanzar mediante su acción. Es el terreno de la responsabilidad. Los fines y los valores que se definen en este campo encuentran su legitimación en sí mismos. La libertad y la igualdad son opciones humanas. Son valores que se buscan alcanzar, por tanto, pueden o no priorizarse sobre otros valores.

Cuando Marx postula la posibilidad del desarrollo multifacético de las potencialidades del hombre, cuando habla de la posibilidad de un trabajo libre, no alienado, cuando señala la necesidad de la acción consciente y organizada del proletariado para la abolición de la propiedad privada y la construcción del comunismo como la

sociedad sin clases, lo hace ubicado en este terreno. Está optando por determinados valores y desechando otros, está priorizando unos sobre otros, y está tomando partido a favor de los intereses de unos sectores sociales y en contra de otros.

### *La filosofía de la historia*

Un segundo terreno de constitución del conocimiento en el cual se funda la obra de Marx es el de la explicación filosófica, en particular, la filosofía de la historia retomada de Hegel. Se busca el significado y el sentido del curso de la historia, la dirección hacia la cual marcha la sociedad humana. Aquí, a diferencia del campo que hemos definido genéricamente como político, no se trata de una opción valorativa, sino por el contrario, del desentrañamiento de un sentido de la historia que aparece como independiente de la voluntad y del saber humano.

Se trata de un sentido objetivo que pertenece a la esencia misma del devenir histórico y que puede ser conocido —se puede llegar a esta verdad— mediante la reflexión filosófica más compleja. Esta indagación del sentido de la historia es la búsqueda de una verdad que existe en sí misma y que puede ser alcanzada por el entendimiento humano. Está claro que cuando Marx habla de la inevitabilidad histórica del comunismo como la sociedad sin clases, o del papel que por su propia esencia tiene el proletariado en la constitución de esta sociedad sin clases (independientemente de la conformación empírica del proletariado como clase en algún momento histórico de la sociedad capitalista o de su autoconsciencia sobre esta misión histórica), su modalidad de explicación de la realidad está ubicada en este campo.

### *El conocimiento científico*

El tercer terreno de constitución del conocer sobre el cual se fundamenta la obra de Marx es el del conocimiento científico. Aquí el paradigma del conocimiento válido, el modelo de búsqueda de la verdad está tomado de las ciencias naturales, cuya influencia es casi omnipresente en la vida intelectual europea occidental de la

segunda mitad del siglo pasado y que terminó por ejercer una poderosa incidencia en la concepción del mundo de Marx. Es el terreno de la búsqueda de la verdad mediante los métodos de indagación empírica y de demostración rigurosa que aporta, como modelo, la ciencia natural.

Defenderé la tesis de que esta triple fuente de fundamentación o de legitimación que está en la base del sistema teórico de Marx, explica muchos de los problemas que ha encontrado el marxismo en su desarrollo, muchas de sus limitaciones, pero, paradójicamente, constituye la razón de su perdurable vigor. El marxismo es la síntesis más acabada tanto de los valores como de las formas de conocer dominantes en Occidente en los últimos siglos.

No hay en Marx —sin embargo— una autoconsciencia epistemológica en relación a las implicaciones que para su sistema teórico tiene el hecho de que las fuentes de sustentación de sus proposiciones se encuentren ubicadas en terrenos que presentan opciones epistemológicas en muchos sentidos enfrentadas. El comunismo es para Marx la sociedad que queremos (terreno de los valores, de las opciones éticas, de la construcción —en una importante medida voluntaria— del futuro por parte del hombre). Es además el fin, y el sentido de la historia, es la dirección hacia la cual ha venido caminando la humanidad desde siempre, es lo que le da sentido a todo el acontecer anterior, es aquello de lo cual los hombres son portadores (lo sepan o no). Por último, para Marx el comunismo es algo que está inscrito en la dinámica de las contradicciones de la sociedad capitalista. Las contradicciones de clase, las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, el proceso de constitución del proletariado como clase revolucionaria, la apropiación creciente de las fuerzas productivas del trabajo social por parte de esta clase —todo ello demostrable científicamente— es la constatación irrefutable de que se están gestando al interior de la sociedad capitalista las condiciones para su transformación en una sociedad comunista. ¡Maravillosa coincidencia entre los sueños de libertad y felicidad, el sentido profundo e inmanente de la historia, y lo que el análisis científico de las tendencias de la sociedad capitalista nos

demuestra! En esto reside precisamente la eficacia simbólica que el pensamiento de Marx ha tenido durante más de un siglo.

Esta compleja combinación de tradiciones culturales y fuentes de legitimación y explicación tan diversas, permitió igualmente el desarrollo de ciertas connotaciones de naturaleza religiosa en el marxismo. Como plantea Alvin Gouldner el marxismo surge en un momento histórico en el cual, como consecuencia del acelerado cambio tecnológico, la expansión del mundo conocido, la acelerada industrialización y urbanización, está ocurriendo un rápido deterioro de la coherencia y la unidad de la cultura de Occidente, de la cual la Iglesia con su monoteísmo era componente central.<sup>4</sup> La angustia existencial ante el deterioro de los valores tradicionales, y el resquebrajamiento de la fe religiosa requieren nuevos sentidos de pertenencia, nuevas seguridades. Estas seguridades las encuentran amplios sectores de trabajadores en la identificación de clase que ofrece la teoría marxista, y en la garantía de un futuro mejor en la tierra. De esta manera —continúa Gouldner— el marxismo, en su polémica en contra de la religión tradicional, termina por desempeñar algunas de las funciones que han sido identificadas como funciones de la religión.<sup>5</sup> Esto es posible en el marxismo no como oposición a su pretensión de cientificidad, sino precisamente por la forma en la cual se asume esa cientificidad.

...la cultura de la ciencia había introyectado la estructura de sentimientos optimista del teísmo, ofreciendo calladamente el inevitable progreso social como un sustituto para la decreciente creencia en la otra vida del alma, buscando así la integración de lo bueno con lo poderoso que la religión cristiana había logrado a través de su concepción de Dios. La nueva cultura de la ciencia aseguraba que lo que pasaba en el mundo no solo estaba gobernado por leyes científicas y por la necesidad, sino que este acontecer era además benigno y progresista en sus resultados. En pocas palabras, en la medida en que el marxismo incorporaba un residuo de religión, lo hacía precisamente porque se adhería a la cultura contemporánea de la ciencia que también lo hacía y porque ciencia y religión

no estaban entonces tan radicalmente segregadas como algunos posteriormente pensaron.<sup>6</sup>

El punto más importante no es el de las similitudes formales entre marxismo y religión, sino que religión y marxismo, especialmente el marxismo científico, desempeñan algunas funciones similares.<sup>7</sup>

El punto no es que la religión sea la “esencia” secreta del marxismo, sino que éste, especialmente el marxismo científico, fue una respuesta a algunas de las mismas fuerzas que entonces constituían el basamento de la religión; a las ansiedades recién intensificadas por el resquebrajamiento de las instituciones y grupos tradicionales, por el industrialismo y por el mercado mundial. Su “esencia escondida” no es la religión en sí misma, sino algunas de las funciones que la religión desempeñaba, su provisión de una certeza que aliviaba ansiedades— la misma certeza que el “positivismo” de Comte proveía con su propia “religión de la humanidad” ...El determinismo y el materialismo del marxismo científico sirvieron como substitutos funcionales para la protección y seguridad una vez ofrecidas a las personas por la religión tradicional, mientras que su coopción de la ciencia le sirvió como un contrapeso a la alianza de clase dominante con la Iglesia.<sup>8</sup>

Esta identificación con el milenarismo cristiano, con el sufrimiento de los oprimidos, esta oferta, de que a pesar de todo, está garantizado un mundo mejor, es así un nexo latente con la religión que establece identificaciones afectivas de tal naturaleza que, como en el caso de la religión, hacen difícil la refutación del marxismo. Si no tomamos en cuenta esta dimensión del marxismo (que incluye mitos, símbolos, himnos, banderas, colores, mártires, fechas y textos sagrados...) difícilmente podemos explicarnos adecuadamente lo que ha sido el desarrollo de este durante el último siglo, y su persistente vigor.<sup>9</sup>

### *Las tensiones en el pensamiento de Marx*

En diferentes momentos de su vida, en las varias etapas de maduración de su pensamiento, de acuerdo a los acontecimientos

históricos que lo fueron impactando, y de acuerdo al carácter y el objetivo de sus diferentes trabajos (énfasis más teórico o más permanente o, por el contrario, un énfasis mayor en la coyuntura política), Marx construye su elaboración teórica apelando preponderantemente a alguna de las tres fuentes de fundamentación que han sido señaladas. Estos modelos de explicación de lo real coexisten —incómodamente— en el seno de su pensamiento. Sin embargo, la cristalización del sistema de interpretación del mundo de Marx se da en una primera instancia sobre una base filosófica. La fuente de las proposiciones teóricas centrales de toda la obra de Marx encuentra su base en la filosofía de la historia. Esto se puede ver con particular claridad cuando examinamos un aspecto tan central para la obra de Marx como la proposición del carácter revolucionario del proletariado-clase-portadora-del-futuro. En palabras de Gorz:

Para el joven Marx, no era la existencia de un proletariado revolucionario lo que justificaba su teoría. Es, por el contrario, su teoría lo que permitía predecir la aparición del proletariado revolucionario y establecería su necesidad. La primacía pertenecía a la filosofía. La filosofía anticipaba el curso de las cosas, establecía que la Historia tenía por sentido hacer surgir, con el proletariado, una clase universal única capaz de emancipar a toda la humanidad.<sup>10</sup>

...en la obra de Marx, la convicción (filosófica) primera es que el proletariado en general y cada proletariado en particular debe poder devenir dueño de una totalidad de fuerzas productivas con el fin de desarrollar una totalidad de capacidades. Esto es necesario si el proletariado debe igualarse a su esencia. El análisis del proceso histórico se hará en función de esta convicción primera. Marx describió la proletarización de modo que demostrara que produce un proletariado consciente de su ser, es decir, que le obliga, "para asegurar su existencia", a convertirse en lo que debe ser. El análisis histórico es sin embargo tan pobre que es incapaz de deducir del examen de los hechos, la tesis que se le reputó haber fundado. Marx

encuentra a su término tan solo lo que había en su comienzo, sin que su análisis haya enriquecido sustancialmente su idea primera.<sup>11</sup>

Rudolf Bahro coincide con esta interpretación:

...en el marco de la teoría marxista no hay un solo lugar en el que se demuestre concluyentemente la misión histórico-universal del proletariado. Marx y Engels postularon esta misión antes de haber analizado con detalle las leyes del modo de producción capitalista. De *El Capital* solo se desprende concluyentemente el papel del proletariado como antagonista de la burguesía en el interior de la relación entre trabajo asalariado y capital, y la agudización de la lucha de clases que se deduce de esta, está vinculada a los fenómenos inherentes al capitalismo concurrencial, en concreto a su reproducción en la concurrencia de los monopolios. Que al margen de esto el proletariado tuviese que ser el sujeto colectivo actual de la emancipación general, no era sino una hipótesis filosófica en la que se concentraba la componente utópica del marxismo. En modo alguno podía venir comprendida en la economía política del capitalismo.<sup>12</sup>

Si identificamos las proposiciones fundamentales del sistema teórico desarrollado por Marx (su concepción de la historia y su sentido, el papel de las clases en la historia, el papel del proletariado, el inevitable derrumbe del capitalismo, el papel de las fuerzas productivas en el desarrollo histórico, el advenimiento de la sociedad sin clases, etc.) podemos ver que efectivamente todas estas proposiciones se encuentran ya desarrolladas en obras tempranas como *La Ideología Alemana* (1845); *La Sagrada Familia* (1845) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). El hecho de que Marx dedicara la mayor parte de su esfuerzo intelectual a demostrar científicamente esas tesis principales —especialmente en el inmenso esfuerzo de investigación que representó el trabajo realizado para la elaboración de *El Capital*— tiene que ver con el predominio del cientificismo en el clima intelectual europeo occidental de



la segunda parte del siglo pasado. Es tal la preeminencia de los paradigmas del conocimiento de las ciencias naturales en ese ambiente intelectual, que se hace casi obligado demostrar que las tesis que se defienden no son meras opiniones o especulaciones filosóficas, sino proposiciones científicas respaldadas en una amplia documentación empírica. Una y otra vez Marx defiende la validez de su teoría apelando a su carácter científico. Pero para Marx, no se trata solo de divulgar sus tesis políticas o filosóficas, bajo una forma que garantizara el mayor grado de aceptación en el ambiente intelectual de su época. Como veremos posteriormente, Marx está firmemente convencido del carácter científico de su trabajo. Cree haber documentado, constatado, demostrado científicamente la validez de las tesis que había formulado por primera vez muchos años antes.

Asumiendo el criterio de verdad que se estableció como hegemónico en el ambiente intelectual de Occidente a partir de esta época (el criterio de la demostración científica) Marx, lejos de asumir que su postura es una mera proposición política, una toma de partido, considera que su concepción de la historia y de la dinámica del capitalismo (con sus subsiguientes implicaciones políticas), constituyen una verdad objetiva demostrada científicamente.

La multiplicidad de interpretaciones y desarrollos históricos, la variedad de "marxismos" tiene su raíz no solo en esta diversidad de fundamentaciones epistemológicas, en esta particular síntesis de teorías y tradiciones culturales; sino también en la forma como esta diversidad epistemológica se expresa en las tensiones existentes en las formulaciones teóricas de Marx en relación a problemas teóricos y políticos centrales planteados en su obra. Es tal la complejidad presente en la obra de Marx que ha sido posible construir interpretaciones diferentes (y a veces radicalmente opuestas) de sus principales proposiciones teóricas, apelando en cada caso a la selección de determinados textos (y suprimiendo otros). Por su importancia tanto para el sistema teórico desarrollado por Marx, como para lo que ha sido el desarrollo posterior de los "marxismos", son de especial interés las tensiones en torno a los siguientes problemas:

1. Hay una tensión no resuelta entre necesidad y libertad, entre determinismo y voluntarismo. Esta no es una tensión particular de la obra de Marx, sino la expresión de una importante tradición de la cultura de Occidente, que se encuentra igualmente presente en la teología cristiana en la tensión entre la “ley natural” y “libre albedrío”. Por un lado, el hombre en la sociedad capitalista aparece como producto inexorable de las leyes del movimiento del capital, incluso sus opiniones, sus gustos son dictados por estas leyes. Y sin embargo, el hombre es capaz de actuar conscientemente para transformar estas circunstancias y alcanzar su libertad.

2. En Marx encontramos una crítica radical, así como una admiración sin límite de las fuerzas productivas desarrolladas por la burguesía en la sociedad capitalista.

3. En Marx podemos encontrar desde una epistemología centrada en el hombre en la cual la acción social, subjetiva, cultural del hombre es el fundamento del conocimiento (llegando hasta la “antropologización de la naturaleza”),<sup>13</sup> hasta proposiciones epistemológicas que sirven de base para el realismo epistemológico y la teoría del reflejo desarrolladas por Engels y Lenin.

4. Como bien plantea Alvin Gouldner, encontramos en Marx un rechazo al idealismo con dos implicaciones diferentes. Por un lado, está el rechazo al idealismo por unilateral, por darle preeminencia a los factores ideológicos e ignorar la importancia de los factores materiales y, por otra parte, está el rechazo al idealismo a través de la afirmación de su contrario, la prioridad absoluta y permanente de los factores materiales sobre todo lo demás. Es esta afirmación de lo contrario del idealismo la que lleva implícita el determinismo económico, determinismo que no recorre de ninguna manera toda la obra de Marx.<sup>14</sup>

Así, el marxismo, a partir de la obra del propio Marx, lejos de haber sido una respuesta tajante y precisa en relación a los principales problemas filosóficos, teóricos y políticos de la tradición cultural de la cual forma parte, incorpora en gran medida estos problemas: las polémicas en torno a estos problemas no se dan solo en el enfrentamiento a las posiciones no marxistas, sino —con frecuencia con mayor intensidad— al interior del propio marxismo.

### *Los dos marxismos: marxismo científico y marxismo crítico*

Otra forma de aproximarnos a esta diversidad de fuentes de fundamentación y de modelos de interpretación de lo real presente en la teoría marxista, es por la vía de la discusión de lo que Gouldner llama el marxismo crítico y el marxismo científico. Gouldner hace una contribución fundamental a la historia y a la comprensión del marxismo con su tesis de que la diversidad de posturas teóricas y políticas del marxismo —desde la obra de Marx— son expresiones de dos paradigmas o sistemas teórico-políticos que recorren toda esta tradición. A pesar de que la caracterización en términos de dos paradigmas no es semejante a la interpretación propuesta en el presente trabajo, el análisis de Gouldner es muy pertinente en la medida en que apunta con agudeza hacia la comprensión de la forma en la cual pueden presentarse más de un modelo teórico-político, y más de una fundamentación epistemológica, al interior del cuerpo teórico y político de la tradición marxista. Gouldner define estos dos paradigmas a partir de la siguiente caracterización:<sup>15</sup>

- Mientras que en el marxismo científico predomina el análisis estructural, determinista, el hombre como producto de sus condiciones histórico-sociales, análisis en el cual las estructuras socio-económicas son los verdaderos agentes del cambio histórico, en el marxismo crítico la acción consciente, voluntaria, del hombre juega un papel central. Los hombres son los agentes del cambio histórico.<sup>16</sup>
- En consecuencia, para el marxismo científico, lo fundamental en el desarrollo histórico, en particular para la transición del capitalismo al socialismo, es la maduración de las condiciones objetivas; en cambio para el marxismo crítico adquieren prioridad las condiciones subjetivas, la ideología, la consciencia de clase, la organización política.<sup>17</sup>
- Mientras que el marxismo científico tiene la expectativa de que la revolución socialista se dará en los países capitalistas más desarrollados (aquellos países que han alcanzado el máximo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas), el marxismo crítico llega a

la conclusión de que el atraso, lejos de ser un obstáculo, puede por el contrario brindar la oportunidad para la toma revolucionaria del poder. El capitalismo avanzado, con su potencial para satisfacer las demandas de consumo de la clase obrera, y con su capacidad ideológica de control de las clases dominadas es visto así, por el marxismo crítico como impedimento, más que como una precondition para la revolución.<sup>18</sup>

- Para el marxismo científico, la maduración del proletariado como clase de vanguardia es considerada como condición necesaria para la revolución socialista. El marxismo crítico no establece una relación necesaria entre revolución socialista y proletariado como agente histórico.<sup>19</sup>
- El marxismo científico, en la medida en que confía en que la maduración de las condiciones objetivas llevará inevitablemente al derrumbe del capitalismo y al triunfo del socialismo, tiene una “estructura de sentimientos” básicamente optimista. Tiene a la historia de su lado. Por el contrario, el marxismo crítico carece de esa seguridad, no confía en el inevitable desenlace positivo de los acontecimientos históricos; tiene por lo tanto una “estructura de sentimientos” más proclive al pesimismo.<sup>20</sup>
- El marxismo científico, en su determinismo, enfatiza el carácter necesario del desarrollo histórico y de los procesos sociales. El marxismo crítico rechaza la idea del marxismo científico según la cual “la libertad es el reconocimiento de la necesidad”. Por el contrario, afirma que la libertad es la disposición a pagar el precio necesario para la consecución de los valores deseados.<sup>21</sup>
- El marxismo científico comparte los valores del progreso y la confianza infinita en las potencialidades beneficiosas del desarrollo de las fuerzas productivas característicos del ambiente intelectual europeo del siglo XIX. Ve la tecnología como políticamente neutra, y considera que la base tecnológica del capitalismo avanzado y del socialismo son similares.<sup>22</sup> Para el marxismo crítico, la tecnología desarrollada por la sociedad capitalista incorpora las relaciones de dominación propias de esta sociedad, la crítica al capitalismo pasa así —necesariamente— por la crítica a la tecnología capitalista.<sup>23</sup>

- El marxismo científico —sin ambigüedades— evalúa positivamente el desarrollo científico, al cual ve no solo como un gran poder, sino también como representante del bien. Rechaza las críticas a la ciencia como un sentimentalismo romántico,<sup>24</sup> y comparte las premisas fundamentales de las ciencias naturales y su confianza en la capacidad del hombre para controlar la naturaleza.<sup>25</sup> El marxismo crítico tiende a tener una actitud más ambigua en relación a la ciencia. Por una parte, la ve como un aspecto institucional inseparable del resto de la sociedad capitalista.<sup>26</sup> No limita su crítica de la ciencia a sus usos o las relaciones de propiedad dentro de las cuales se desarrolla en el capitalismo. Sin embargo, dada la valoración que de esta hace el conjunto de la sociedad moderna, tiende a plantear la crítica en términos más parciales como, por ejemplo, referidos a su “positivismo”.<sup>27</sup>
- El marxismo científico es fundamentalmente antifilosófico, en el sentido de que ve en la ciencia la posibilidad de la superación de la filosofía.<sup>28</sup> El marxismo crítico se identifica más estrechamente con la tradición filosófica, especialmente con la tradición hegeliana.<sup>29</sup>
- Incorporando ambos paradigmas del marxismo tradiciones centrales de la cultura de Occidente, el marxismo científico se identifica más directamente con la ciencia y la tecnología, con los aspectos instrumentales de esta cultura, mientras que el marxismo crítico se identifica con los aspectos más humanísticos, filosóficos y literarios de la tradición europea.<sup>30</sup>
- Desde el punto de vista metodológico, el marxismo científico enfatiza la separación entre estructura económica y superestructura, insistiendo en la determinación, aunque sea en “última instancia”, de todos los aspectos superestructurales (ideología, política, cultura) por las condiciones de la base económica. El marxismo crítico por su parte rechaza esta visión dicotómica de la realidad social como una vulgar simplificación y enfatiza la naturaleza de la sociedad como una totalidad en la cual no es posible introducir tales particiones tajantes.<sup>31</sup>
- Desde el punto de vista epistemológico, el marxismo científico ve el proceso del conocimiento como el “reflejo” de la realidad objetiva

en la mente. Es la epistemología de la mente como espejo. Por su lado, el marxismo crítico, enfatiza los aspectos prácticos, subjetivos, humanos, del proceso de conocimiento. Es la epistemología de la mente como lámpara.<sup>32</sup>

- Para el marxismo científico, la moral es un sentimentalismo innecesario. La justificación del socialismo no requiere una fundamentación de naturaleza moral, este depende de las leyes impersonales de la historia.<sup>33</sup> El marxismo crítico tiene por objetivo fundamental la preservación de la cultura humana, y determinados valores trascendentes.<sup>34</sup>
- La crítica del marxismo científico al sistema capitalista enfatiza la explotación económica, las relaciones de propiedad. Para el marxismo crítico, el énfasis está en la deshumanización de la vida, en la crítica al fetichismo y la alienación. Es, en este sentido, más una crítica de naturaleza cultural.<sup>35</sup>
- A los dos paradigmas corresponden, finalmente, diferentes estilos políticos. Para el marxismo científico, el énfasis está en el partido y en sus organizaciones políticas, en los medios en sí mismos; mientras que para el marxismo crítico el énfasis está en los valores, en la consciencia, en los fines de la revolución.<sup>36</sup>

Con esta caracterización de los dos marxismos, Gouldner no pretende identificar a determinados autores o grupos políticos con alguna de estas dos tendencias. Por el contrario, afirma que se trata solo de una distinción de naturaleza analítica. Estas combinaciones de rasgos, claro está, no se dan todas juntas en la forma en la cual aparecen en la formulación de los tipos ideales presentados por Gouldner. Diferentes marxistas o tendencias dentro del marxismo se aproximan más a uno u otro de los paradigmas señalados.

### *En la búsqueda del verdadero Marx*

La comprensión de las tensiones presentes en toda la tradición marxista, a partir de la obra del propio Marx, es particularmente útil para abordar algunos problemas centrales de la historia del

marxismo, temas recurrentes cuyo debate se ha caracterizado por su pobreza teórica.

Uno de estos problemas, de importancia política persistente, es la búsqueda del “verdadero Marx”, lo que “Marx verdaderamente quiso decir”, especialmente en los debates en torno a las relaciones entre la teoría marxista y el socialismo realmente existente. El obsesivo intento por salvar a la teoría marxista de toda responsabilidad por su resultado histórico en las sociedades que se han organizado bajo la tutela del marxismo ha llevado una y otra vez a defender el “verdadero marxismo” de las múltiples distorsiones y deformaciones a las cuales éste habría sido sometido. En relación a la caracterización que hace Gouldner de los dos marxismos, el hecho de que sea posible encontrar apoyo explícito a cada una de las proposiciones fundamentales de estos dos paradigmas teórico-políticos del marxismo en algunos textos de Marx es suficiente evidencia para negar la posibilidad de que el verdadero Marx sea el científico o el crítico. La búsqueda del verdadero Marx se convierte así no solo en un ejercicio escolástico inútil, sino que, en la medida en que pretenda negar algunos aspectos, para destacar otros, lo que hace es unilateralizar el pensamiento de Marx, distorsionándolo. El pensamiento de Marx incorpora estas tensiones y esta complejidad, no hay otro “verdadero Marx”.

Esta búsqueda del “Marx verdadero” se ha orientado a separar, en la obra de Marx, los aspectos que reflejan su “verdadera postura”, de aquellos que por diversas razones corresponderían a un Marx “inmaduro”, en un caso, y en el otro, a los que obedecerían a la influencia negativa del cientificismo dominante en la cultura de su época. Se hacen así lecturas coherentemente críticas, o coherentemente científicas de la obra de Marx. Ejemplos clásicos son el marxismo científico de la Segunda Internacional, y el marxismo crítico de autores como Karl Korsch y Georg Lukács. El intento más reciente y sistemático en esta búsqueda de una separación de lo bueno y lo malo de la obra de Marx es la ruptura epistemológica postulada por Althusser.<sup>37</sup> Según esta interpretación, el humanismo, el historicismo, la ideología, los valores, la preocupación por

los problemas de la alienación, son resabios filosóficos hegelianos de un joven Marx inmaduro, que todavía no ha producido la ruptura que permitirá el desarrollo de su verdadera contribución teórica: el marxismo científico. Por esta vía, efectivamente se resuelven algunas de las contradicciones que hemos discutido, pero a costa de amputar el aspecto de la contradicción con el cual Althusser no está de acuerdo, lo que produce un radical empobrecimiento del campo teórico del marxismo.

Otra versión de este intento de separación de lo bueno de lo malo, ha consistido en convertir las contradicciones y tensiones internas al pensamiento de Marx, en contradicciones entre Marx y Engels. De acuerdo a esta interpretación tan extendida, mientras el pensamiento de Marx sería una elaboración compleja, sofisticada, llena de sutilezas, que en ningún momento cae en trampas unilateralistas, el trabajo de Engels sería responsable de un reduccionismo naturalista de la obra de Marx. Este tema ha sido replanteado recientemente por Leszek Kolakowski en su valioso trabajo *Las Principales corrientes del marxismo*.<sup>38</sup> Según Kolakowski existe una diferencia radical entre la filosofía de Engels y la filosofía de Marx.

El punto de vista de Engels puede calificarse sumariamente como naturalista y antimecanicista. Engels presenta al universo en evolución dinámica hacia formas superiores, plurales en su diferenciación y enriquecidas por el conflicto interno... Está próximo al positivismo y al cientificismo por su confianza en la ciencia natural y su desconfianza en la filosofía, concebida meramente como un conjunto de reglas intelectuales; también lo está al fenomenalismo y a una tendencia empirista y determinista.

No parece que las bases filosóficas del marxismo de Marx sean compatibles con la creencia en que las leyes generales de la naturaleza tienen, como aplicaciones particulares, la historia de la humanidad y también las reglas del pensamiento, identificadas con las regularidades psicológicas o fisiológicas del cerebro. Mientras que Engels, hablando en términos generales, creía que el hombre podía explicarse en términos de historia natural y de las leyes de



evolución a las que estaba sometido, y que era capaz de conocer en sí, la idea de Marx fue que la naturaleza que conocemos es una extensión del hombre, un órgano de actividad práctica. La interpretación materialista de la conciencia según Marx es que el conocimiento y todo lo demás relacionado con la mente —sentimientos, deseos, imaginaciones e ideales— es producto de la vida social y de la historia. Por ello el hombre no puede adoptar un punto de vista cósmico o divino, dejando a un lado su propia humanidad y abarcando a la realidad en sí y no como objeto de la praxis humana. Hay así una clara diferencia entre el trascendentalismo latente de la dialéctica de la naturaleza de Engels y el antropocentrismo dominante en la idea de Marx.<sup>39</sup>

Esta separación tajante entre las proposiciones epistemológicas de Marx y las de Engels solo es posible a partir de una interpretación unilateral del pensamiento de Marx, interpretación que incorpora solo uno de los polos en tensión en su pensamiento. Si bien los elementos para la caracterización que hace Kolakowski están presentes en algunos textos de Marx, también lo están —y con mayor peso— proposiciones que sustentarían una interpretación más naturalista y científicista de sus concepciones filosóficas y epistemológicas.

No puede desconocerse, para esta discusión, la visión que Marx tiene de su propia obra, la forma en la cual define su contribución en los prólogos y presentaciones de sus textos más importantes, en las cartas en las cuales se refiere a lo que ha sido el conjunto de su aporte teórico. Como veremos más adelante, en todas las referencias de este tipo en los últimos años de vida de Marx, el énfasis está en el carácter científico de su obra, en el determinismo de los procesos sociales. El paradigma del conocimiento de las ciencias naturales está cada vez más presente como referencia explícita en relación a la cual Marx evalúa la importancia y la naturaleza de su propia obra.<sup>40</sup> Igualmente importante para la interpretación de la opinión que tenía Marx de su propia obra, es, como dice Gouldner, el hecho de si los textos fueron publicados o no durante la vida de

Marx. Los principales textos a partir de los cuales se desarrollan las interpretaciones de Marx como orientado por una epistemología antropocéntrica y anticientificista, son precisamente los textos no publicados durante la vida de Marx y Engels.<sup>41</sup> *La Ideología Alemana* y *los Manuscritos de París* de 1844 fueron editados en 1932, y solo años después se publicaron traducciones completas.<sup>42</sup> La primera publicación efectiva de los *Grundrisse* es en el año 1953; la traducción a los principales idiomas tomó hasta 20 años, y todavía quedan partes del material inéditas.<sup>43</sup>

La consideración del carácter de publicación o de manuscrito inédito de los diferentes textos de Marx que son utilizados para las diversas interpretaciones del marxismo tiene una doble importancia. En primer lugar, los trabajos publicados son, probablemente, aquellos que los autores quieren dar a conocer: en el caso de Marx, los textos que quiere aportar como contribución a la divulgación de la concepción del mundo y del socialismo que está empeñado en desarrollar.<sup>44</sup> Si a partir de estos textos que él priorizó para su publicación es más difícil llegar a una interpretación de la obra de Marx como marxismo crítico que a partir de los manuscritos no publicados, resulta por lo menos arbitrario atribuirle a los textos no publicados el carácter de “verdadero Marx”. En segundo lugar, para una discusión en torno a las consecuencias históricas de la teoría marxista, en particular en relación al socialismo realmente existente, es evidente la importancia cardinal de los textos en base a los cuales se formó la concepción del mundo, de la política, de la revolución y del socialismo que sirvió de guía para la construcción de las sociedades socialistas.

Los principales movimientos políticos del siglo XX que se identifican con el marxismo ya tenían una concepción del mundo y del marxismo claramente cristalizadas antes de que se conocieran algunos de los textos de Marx más directamente identificados con el marxismo crítico. En el año 1932, cuando se publicaron por primera vez [en alemán], tanto *La Ideología Alemana* como *los Manuscritos de París* de 1844, el partido bolchevique tenía 15 años en el poder, Lenin tenía casi una década de muerto, Trotsky estaba en los

últimos años de su vida, el estalinismo estaba en pleno apogeo, y el Partido Comunista Chino ya tenía once años de fundado. Resulta así que, encontrando el sentido profundo de la obra de Marx precisamente en aquellos textos que poco tienen que ver con la experiencia histórica del socialismo, se libera a aquella de toda "culpa". El verdadero socialismo, el socialismo postulado por Marx estaría todavía por realizarse.

Regresando ahora a la pretendida oposición radical entre las concepciones de Marx y Engels, resulta por lo menos curiosa esa conclusión si tomamos en cuenta el hecho de que fueron íntimos amigos y colaboradores durante la mayor parte de sus vidas, que trabajaron y firmaron conjuntamente algunas de sus principales obras, que durante décadas desarrollaron un constante intercambio de correspondencia sobre lo que cada quien estaba escribiendo (en los períodos en los cuales estaban separados), que discutían sus manuscritos entre sí antes de su publicación. Fue tan estrecha esta colaboración que recientemente se ha conocido que algunos artículos periodísticos firmados por Marx, en realidad fueron escritos por Engels.<sup>45</sup>

Igualmente limitados resultan los intentos de establecer una ruptura radical entre el marxismo de Marx y el marxismo de Lenin; el marxismo que fue codificado posteriormente como el marxismo-leninismo. En los últimos años, ha sido común a la reflexión crítica en torno a las sociedades socialistas actuales, el llegar a la conclusión (inevitable) de que el socialismo realmente existente está íntimamente ligado a las concepciones teóricas y políticas del leninismo, y que la idea de un socialismo democrático implica necesariamente una ruptura con el leninismo. Sin embargo, en el no reconocimiento de que la obra de Lenin es la continuación de algunas tendencias medulares inscritas en el pensamiento de Marx, lo que se repite es el apego religioso a la permanencia de la contribución de Marx, impidiendo por esa vía una reflexión crítica sobre la obra del propio Marx. Ejemplo de esta modalidad de separación radical entre lo bueno atribuido a Marx y lo malo atribuido a Lenin es la ruptura del eurocomunismo con el leninismo.<sup>46</sup>

Estas interpretaciones reduccionistas, altamente selectivas (tan frecuentes en la historia del marxismo) han servido tanto para sustentar y legitimar las más diversas posturas políticas ubicadas en el campo del marxismo, como para escamotear la posibilidad misma de una discusión crítica en torno a la relación entre las experiencias de construcción socialista y las proposiciones teóricas y políticas básicas del marxismo. Solo a partir del reconocimiento del conjunto de problemas, tensiones y contradicciones presentes en la obra de Marx, y de la diversidad de las potenciales orientaciones de su desarrollo posterior, es posible una aproximación crítica fructífera al conjunto de su obra y a los efectos que ésta ha tenido en el desarrollo histórico del socialismo realmente existente.

### **El marxismo realmente existente**

Si proposiciones teóricas, epistemológicas y políticas tan diversas se han identificado con el marxismo, y en particular con la obra de Marx, ello no puede explicarse como consecuencia de sucesivas distorsiones o lecturas equívocas de lo que Marx “realmente dijo”. Por el contrario, la diversidad de marxismos, solo encuentra explicación en el hecho de que ante condiciones y exigencias políticas variantes, y sobre la base de presupuestos y objetivos políticos diferentes, ha sido posible realizar desarrollos e interpretaciones divergentes a partir de tendencias enfrentadas presentes en los propios textos del fundador del marxismo. Si el marxismo de la Segunda Internacional es fundamentalmente un marxismo científico, con una tendencia al naturalismo y al determinismo fatalista, no fue porque Karl Kautsky o Plejánov desconocieran la obra de Marx. De la misma manera, si a partir de la estabilización del capitalismo en los países capitalistas centrales se desarrollan en Korsch en un sentido, y en Lenin en otro, interpretaciones más voluntaristas o críticas del marxismo; si este marxismo crítico ha sido el marxismo que ha servido de fundamentación para las luchas por el socialismo en el mundo no europeo, esto corresponde igualmente a una veta de reflexión presente en la obra de Marx.

Una discusión sobre la relación entre las proposiciones teóricas centrales del marxismo y los rasgos más negativos y autoritarios de las sociedades socialistas no puede partir del supuesto de que el socialismo realmente existente es una consecuencia inevitable del desarrollo de las semillas del autoritarismo presente en la obra teórica de Marx.<sup>47</sup> Pero es igualmente infundada la pretensión de desligar la realidad del socialismo de las proposiciones teóricas centrales de la teoría marxista. El socialismo sería entonces una experiencia totalmente ajena a la teoría marxista, o el resultado de su deformación. Estaríamos en presencia de un tipo particular de teoría que solo existe en sí misma, en estado puro incontaminado. La práctica de cien años de lucha por el socialismo, de seis décadas de construcción socialista nada tendrían que decirnos acerca de la teoría ni de sus implicaciones políticas.

Los rasgos más característicos del socialismo realmente existente están ligados orgánicamente a algunos de los contenidos presentes en la tradición marxista. Ya no es posible una crítica a las sociedades socialistas que no sea —simultáneamente— una crítica del marxismo. Desafortunadamente, esta óptica de crítica a la teoría marxista a partir de lo que ha sido la experiencia histórica del socialismo, se ha ejercido como un patrimonio exclusivo de la derecha... una expresión más del dogmatismo que ha estado presente en la tradición del marxismo.

En este trabajo, esa reflexión crítica necesaria en torno al marxismo pretende evitar las reinterpretaciones de los clásicos por la vía de las segundas y terceras lecturas, de las lecturas de lo implícito, de las lecturas semiológicas, de las revoluciones teóricas implicadas, pero no hechas conciencia, etc. Este juego de reinterpretaciones cada vez más rigurosas, la comparación de las diversas ediciones de *El Capital* para detectar ligeros cambios de énfasis, o connotaciones diferentes, dadas por una u otra traducción de los textos sagrados, no ha sido particularmente fructífero y, por el contrario, ha generado una larga tradición de escolasticismo estéril, poco creador. Este escolasticismo ha significado que en lugar de asumir con radicalidad los problemas centrales de fundamentación

y de vigencia o no del marxismo, en lugar de partir de las proposiciones vigentes para un desarrollo creador que deseche todo lo que va apareciendo como superado, se han concentrado grandes esfuerzos en precisar el “verdadero significado” que Marx asignó a tal o cual concepto y en la defensa de la pureza de la doctrina en contra de los revisionismos. Todo esto no podía conducir sino a la dogmatización del pensamiento marxista.

Un primer aspecto de esta reflexión crítica en torno al marxismo y su relación con el socialismo realmente existente, es el sentido que pueda tener hablar todavía del marxismo en términos más o menos unitarios —a pesar de la multiplicidad de “marxismos”— y si es posible definir el campo del “marxismo realmente existente”. Admitir que esta diversidad impide todo tipo de afirmación en relación al marxismo, tiene el inconveniente de que diluye la discusión. No sería posible investigar lo que ha sido el desarrollo histórico del marxismo ni postular ninguna relación entre el socialismo real y los supuestos teóricos del marxismo, porque tal cosa como “el marxismo” no existiría, y siempre habrá algún planteamiento, alguna cita, algún texto que niegue lo que se le atribuye al marxismo. Si esto es así, no se podría hablar ni del significado histórico de marxismo, ni de su incidencia en la conformación de la realidad social y política del planeta en el siglo XX. Tampoco sería posible hablar de su crisis, porque en realidad el marxismo como tal no existiría. Esto tiene las mismas consecuencias prácticas que definiciones tan genéricas del marxismo como “un campo o terreno de la lucha por la libertad”, o “el pensamiento crítico de nuestra época”. Considero, por el contrario, que es posible definir con mayor precisión el campo teórico-político ¿El marxismo realmente existente como algo diferente a los diversos marxismos virtuales que han podido llegar a existir.

En primer lugar, entenderé por marxismo realmente existente la obra de Marx, en particular la interpretación que el propio Marx hace de su obra. Las proposiciones centrales de la teoría de Marx son aquellas que Marx consideró como más significativas, las que destaca en los prólogos a sus obras, las que aparecen enfatizadas

repetidas veces en su correspondencia. De lo contrario —y esta es una tesis que algunos autores defienden con convicción— en realidad el propio Marx no se habría dado cuenta de la profundidad de su ruptura —que esos autores sí perciben— con el orden del pensamiento dominante en su época. El aspecto más trascendente, más revolucionario del pensamiento de Marx estaría entonces en una virtualidad, en unas sugerencias, en unas posibilidades que están señaladas pero no desarrolladas por el autor. Si la mayor contribución de Marx está en una potencialidad no desarrollada, especialmente no desarrollada en *El Capital*, habría que considerar que el sistema teórico de Marx fue un estrepitoso fracaso, incapaz de cumplir con la promesa de su virtualidad.

En segundo lugar, entenderé por marxismo realmente existente a “las formulaciones e interpretaciones de los principales continuadores de la obra de Marx, especialmente Engels, Kautsky, Plejánov, Lenin, Trotsky, Stalin, Lukács, Mao Tse Tung. No tiene sentido suponer que “el verdadero marxismo se encuentra en la obra de Marx y que —en lo fundamental— a partir de Engels hay una gruesa distorsión de las proposiciones de Marx, distorsión que habría sido incorporada en casi la totalidad del marxismo del siglo XX. Todos estos autores no solo definieron su propia postura teórica y política como marxista, sino que fueron —sin excepción— identificados en su contexto histórico como continuadores de la obra de Marx. Son así, más allá de sus diferencias teóricas o políticas, parte fundamental del marxismo tal como éste ha existido y se ha desarrollado históricamente. Cada uno desarrolla algunos temas, problemas o perspectivas que claramente encuentran asidero en algún aspecto de la obra de Marx.

En tercer lugar, para hablar de la influencia histórica del marxismo, no basta hablar solo de autores y de textos. Si permanecemos en el terreno de los textos podría prolongarse indefinidamente el debate en términos de lo que podría haber sido una interpretación alternativa de las formulaciones clásicas. Pero el marxismo es mucho más que unos textos; es también una realidad ideológica, política, organizativa y estatal de una profunda

incidencia en el desarrollo de los acontecimientos históricos de los últimos cien años. Interesa lo que ha ocurrido históricamente con el marxismo, no lo que hubiera podido ocurrir. En este sentido, son mucho más significativas las principales corrientes teórico-político-organizativas de este siglo (leninismo, estalinismo, trotskismo, maoísmo, guevarismo), que las formulaciones de algún teórico marxista universitario ubicado políticamente fuera de las principales mentes que han encarnado al marxismo en este siglo. Interesa el marxismo menos como virtualidad que como realidad histórica actuante...

La vida de centenares de millones de hombres y mujeres ha estado y sigue siendo profundamente influenciada por la forma en la cual los movimientos políticos que se han identificado con el marxismo han interpretado y desarrollado esta teoría, y por la forma en que sus interpretaciones han sido puestas en práctica en el terreno político, organizativo, económico, cultural. Es ésta la influencia efectiva del marxismo en la historia de nuestro siglo. Es esto lo que hace que a tantos años de su muerte, la obra de Marx siga provocando apasionados debates. Es ésta la medida de su vigencia. El marxismo es aquello en lo cual éste se ha constituido históricamente, no lo que hubiera podido ser si determinados textos hubiesen tenido otra interpretación.

Por esto, es mucho más importante explorar cómo a partir de determinadas proposiciones formuladas por Marx se ha podido llegar a las interpretaciones que han tenido tanta incidencia histórica, que la tarea escolástica y ritual de reinterpretación de los textos para demostrar que el verdadero sentido de su obra está ausente en los desarrollos posteriores, ya que su verdadero significado permaneció tan oculto, que en ocasiones no fue reconocido ni por el propio Marx.

Es a partir de esta definición muy abarcante de lo que se entenderá por marxismo realmente existente que, a continuación, se explorarán algunos de los principales temas, problemas, proposiciones que han atravesado de muy diversas formas este campo teórico-político, en la medida en que el análisis de estas



formulaciones contribuya a la comprensión de lo que es hoy la realidad del socialismo realmente existente. No todas las ideas que serán exploradas son particulares del marxismo. Algunas son ideas que, siendo ampliamente compartidas por todo el ambiente intelectual europeo del siglo XIX (ciencia, progreso, etc.), han ejercido una profunda influencia en la concepción del mundo que identificamos como marxismo, y en la conformación de las sociedades que se guían por esta concepción.



## CAPÍTULO II

### EL MARXISMO Y LA VERDAD

*Lo absolutamente cierto como tal, es siempre falta de libertad.*

THEODORE ADORNO

*No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder — esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento. La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.*

MICHEL FOUCAULT

En este capítulo veremos algunas de las proposiciones centrales de la epistemología marxista desde el punto de vista de sus implicaciones políticas. Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, no es posible identificar una formulación epistemológica unitaria para el conjunto del marxismo, ni siquiera para la fundamentación de la obra del propio Marx. A lo largo de la obra de Marx y del desarrollo posterior del marxismo se recurre a las más diversas fuentes de legitimación o fundamentación de las interpretaciones

de realidad y de las proposiciones políticas planteadas. Sin embargo, más allá de esa diversidad, independientemente de que la fundamentación se formule en términos de un conocimiento científico riguroso, o de una interpretación del devenir de la historia, ha sido claramente hegemónica la idea de que la teoría marxista (en cada una de sus versiones) lejos de ser una propuesta política alterna que pueda ser discutida junto con otras propuestas políticas, es una teoría que por el contrario se asume a sí misma como la verdad.

Las modalidades de esta verdad, los criterios a los cuales se apela para su fundamentación varían, pero las consecuencias políticas de esta apelación a la verdad (y a la falsedad de las proposiciones de los contrincantes teóricos o políticos) han contribuido sustancialmente a darle una determinada conformación al marxismo como formulación teórica, como propuesta política, y como forma del ejercicio del poder.

Cualquier proposición respecto a cómo debe estar organizada la sociedad, a cómo debe ser la vida de los hombres, todo intento de fundamentar este deber-ser en una verdad que encuentra su fuente de legitimación en un origen extrasocial, sea en la voluntad divina, en una filosofía de la historia o en la rigurosa objetividad del conocimiento científico implica un atropello a la libertad humana, a la posibilidad de opción valorativa, de decisión individual o colectiva. Toda acción política, toda gestión de la sociedad que esté basada en una verdad extrasocial de esta naturaleza, en la medida en que tenga éxito, no puede sino pasar por encima de la voluntad de quienes no comparten esa verdad y esto conduce, de tener éxito, inexorablemente, al totalitarismo. Es este peligro de intolerancia y totalitarismo lo que hace de la verdad en el terreno de la teoría social y de las proposiciones en torno a las formas en las cuales debe organizarse la vida, un problema político de primera importancia. La democracia, la libertad, tienen como prerrequisito básico la posibilidad de optar. Si no hay sino una sola forma posible de hacer las cosas, si no existe la posibilidad de optar entre opciones éticas y valorativas, si el rumbo hacia el cual tiene que ir la sociedad está determinado de una vez por todas, la idea de libertad se disuelve.

Igualmente, como dice Agnes Heller, si aceptamos la pluralidad de modos de vida, tenemos que aceptar la pluralidad de teorías. Cualquier teoría sobre la historia, la cultura, la sociedad, el hombre, que se defina a sí misma como excluyente de toda otra interpretación teórica contiene —por lo menos germinalmente— la negación de la pluralidad de valores, sentidos y formas de vida.

Dada la diversidad de posturas epistemológicas en la tradición marxista (pensamiento utópico, filosofía de la historia y ciencia), la indagación en torno a las implicaciones políticas de la verdad pasa necesariamente por la exploración de estas diversas fundamentaciones epistemológicas. Dado que los problemas políticos fundamentales de la verdad residen en su fundamentación extrasocial, en este capítulo se explorarán las concepciones de la verdad que se fundan en la ciencia y en la filosofía de la historia. En primer lugar, se explorará la concepción de la verdad que está fundamentada sobre la “cientificidad” y “objetividad” de la teoría marxista. Esta concepción de la verdad ha sido claramente dominante en el marxismo de este siglo, en particular en el marxismo desarrollado en los países socialistas. En segundo lugar, se verá la medida en la cual las proposiciones marxistas en torno al carácter de clase del conocimiento o la práctica como criterio de verdad, afectan la concepción de la verdad o introducen alteraciones significativas en relación al carácter objetivo de la verdad. En tercer lugar, se explorarán dos proposiciones centrales de la tradición filosófica hegeliana incorporadas por el marxismo, la concepción de la historia y la categoría de totalidad, en cuanto estas proposiciones han actuado igualmente como bases de legitimación de la verdad en una vasta gama de discusiones y problemas abordados por el marxismo.

### **El socialismo como ciencia. (O acerca de las implicaciones de una fundamentación extrasocial de la política)**

Un tema dominante en todo el marxismo como fenómeno político del siglo XX ha sido la idea de la científicidad del socialismo, esto es, la idea de que el socialismo no es una mera alternativa o

propuesta política, sino una tendencia histórica inexorable cuyo advenimiento ha sido demostrado científicamente por los fundadores del “socialismo científico”, Marx y Engels. En palabras de Lukács: “...la esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto a la consciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres.”<sup>1</sup>

Cuando las propuestas referidas al deber ser, a la política, a la moral, a la ética, encuentran como piso de fundamentación una verdad extrasocial, una verdad que existe con independencia de la voluntad o del conocimiento de los hombres, desaparece el ámbito de la política, de la moral, de la ética, como terreno humano específico. El deber ser [en relación a cómo organizar la sociedad, en relación al bien y al mal], no es asumido como sujeto a debates humanos, a opiniones ni a opciones alternativas, sino que por el contrario se puede determinar rigurosamente, unívocamente, a partir del conocimiento de las verdades que dé la ciencia, el conocimiento de las leyes de la historia, o el acceso a conocimiento de la voluntad divina.

Una cosa es el socialismo como propuesta política, como alternativa, como toma de partido por una determinada visión de cómo debe ser la organización de la sociedad, de modo que haga posible la realización de los valores de la igualdad, libertad y felicidad humana, y otra cosa —de consecuencias políticas radicalmente diferentes— es afirmar que el socialismo está fundamentado en el conocimiento objetivo, empírico, de la realidad: que es una verdad histórica que ha sido demostrada científicamente.<sup>2</sup> En cuanto verdad en estos términos, el socialismo no admite ninguna discusión. De acuerdo con esto, la verdad del socialismo solo es cuestionada por aquellos sectores sociales dominantes que tienen tales intereses en la preservación de las relaciones de dominación y privilegio existentes en la sociedad burguesa, que consciente e inconscientemente harán todo lo posible para impedir el reconocimiento de su inevitabilidad como sistema social que sucederá y superará al capitalismo.<sup>3</sup> Esta pretensión de científicidad ha tenido un peso muy significativo en

los rasgos de auto suficiencia, intolerancia y autoritarismo que han sido frecuentes en las posturas teóricas y políticas del marxismo. En una época histórica en la cual la ciencia, la verdad, el imperativo tecnológico, la opinión de los expertos, se han convertido en una dimensión tan esencial de las estructuras de dominación predominantes en el mundo, las implicaciones que tiene el que un sistema político sustente su legitimación en una apelación a su cientificidad difícilmente pueden ser sobreestimadas. Si el destino de los hombres, el deber ser, lo que puedo y debo hacer, lo que queremos ser y hacer, el bien y el mal pueden ser determinados objetiva y científicamente, no hay terreno para la opción humana, desaparece el ámbito de la libertad. Desaparece igualmente la autonomía y la política como definición de los fines humanos, esta se convierte en el terreno de lo real-necesario.

En la medida en que sea posible determinar científica y objetivamente cuáles son las “verdaderas” necesidades humanas, cuáles son los “verdaderos” intereses del hombre, cuál es la consciencia que los hombres deberían tener de esos intereses (independientemente de que estos hombres se reconozcan o no en esos intereses, independientemente de que estén o no de acuerdo con lo que ha sido postulado científicamente como sus “intereses objetivos”), la democracia (en general cualquier forma política mediante la cual los hombres pueden dar a conocer sus opiniones para incidir de alguna manera sobre el curso de los acontecimientos que afectan su vida), carecería por completo de sentido. Estaría, por el contrario, plenamente justificado que aquellos científicos y expertos en el conocimiento de la sociedad y de la historia, con un conocimiento más profundo de lo que son esos verdaderos intereses del hombre —si estos en su ignorancia e inconsciencia no son capaces de reconocer cuáles son sus verdaderos intereses— estableciesen el orden social correspondiente a esos intereses y dirigiesen la sociedad que encarnase dichos intereses, aun en contra de la voluntad de la mayoría de los hombres.<sup>4</sup>

De acuerdo con el marxismo, los intereses de los hombres dependen de sus condiciones objetivas de existencia. Sin embargo,

como consecuencia de toda la maraña ideológica que rodea la existencia de los hombres en las sociedades divididas en clases, la naturaleza de sus verdaderos intereses, así como las acciones que deben ser emprendidas para la realización de dichos intereses no pueden ser desentrañadas más que por un análisis científico de las relaciones sociales sobre las cuales estos intereses se fundan. Este análisis es históricamente posible por primera vez en la sociedad capitalista, y tiene un nombre: el socialismo científico.<sup>5</sup> Los intereses de la mayoría explotada de la sociedad capitalista —el proletariado— están en la transformación de esa sociedad para eliminar las relaciones de explotación del hombre por el hombre, abolir todas las relaciones de dominación de clases y en la construcción de la sociedad sin clases: el comunismo. Sin embargo, la mayoría del proletariado, como consecuencia de su falsa consciencia, no solo no llega a reconocer que estos son sus verdaderos intereses, sino que —sometido a la dominación ideológica de la burguesía— con frecuencia los rechaza. El papel del grupo de científicos que han sido capaces de desentrañar la esencia de los intereses objetivos del proletariado es el de dar a conocer al proletariado la verdad de su misión histórica, de sus intereses inmediatos y trascendentes y contribuir a su organización y lucha política para el logro de su liberación como clase o, lo que es lo mismo, la liberación del conjunto de la humanidad. De acuerdo a la Academia de las Ciencias de la URSS:

El C. c. (comunismo científico) a) en sentido lato es el marxismo-leninismo en su conjunto como fundamentación múltiple (filosófica, económica y político-social) de la inevitable extinción del capitalismo y de la victoria del comunismo, la expresión científica de los intereses y las tareas cardinales de la lucha de la clase obrera; b) en sentido más restringido (riguroso, propio), es una de las tres partes integrantes del marxismo-leninismo, la que fundamenta de la manera más directa, inmediata, en el orden político-social, la misión histórica de la clase obrera y las condiciones y las vías de su realización; es la ciencia de las leyes generales político-sociales, de



las vías, las formas y los métodos de la transformación comunista de la sociedad. Él es la ciencia que trata de la lucha de clases del proletariado y de la revolución socialista, de las leyes político-sociales de la construcción del socialismo y del comunismo, del proceso revolucionario mundial en su conjunto.

Es tarea del comunismo científico explicar y fundamentar la necesidad histórica y la inevitabilidad del hundimiento del capitalismo y del triunfo del comunismo; las premisas y condiciones de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en socialista; la misión histórica mundial de la clase obrera, el lugar y el papel de las masas no proletarias dirigidas por aquella en la lucha revolucionaria; las leyes, vías y formas de la lucha de clase del proletariado y de la revolución socialista; la esencia y el papel de los movimientos de liberación nacional y de otros movimientos democráticos en el actual proceso revolucionario mundial; la necesidad histórica, el papel y los principios de organización de la dictadura del proletariado; las leyes, caminos, formas y métodos de construcción del socialismo; los principios y rasgos básicos de la organización socialista y comunista de la sociedad, las leyes y vías del progreso del socialismo y de la construcción del comunismo; las direcciones y principios básicos de la estrategia y táctica de los partidos comunistas y obreros en todas las etapas de la lucha por el comunismo.<sup>6</sup>

De esta forma, todos los principales problemas que enfrentan los hombres en nuestra época, incluso las decisiones referidas a la táctica adecuada para un objetivo determinado, son convertidos en problemas cuya solución es posible por la vía de la aplicación del comunismo científico. Siendo que lo que hay que hacer en función de los intereses de los hombres y de la humanidad es un problema que tiene solución científica, una vez que se ha determinado objetivamente cuál es el rumbo que se tiene que seguir, las políticas que se tienen que implementar, no tendría ningún sentido incorporar la opinión de las poblaciones afectadas por esas políticas. Si no están de acuerdo, estarían en contra de los dictados verdaderos de la ciencia, no podrían sino ser enemigos del progreso histórico o, en

el mejor de los casos, estar equivocados, no estar conscientes de sus propios intereses.

Este monopolio de la verdad que da el ser poseedor del único instrumento teórico omnicompreensivo mediante el cual es posible desentrañar el sentido de la historia y el deber ser de la sociedad, tiene consecuencias tanto en la lucha de los partidos comunistas por la toma del poder (una política que se basa en las "posiciones correctas" en oposición a todo tipo de posiciones "reaccionarias", "revisionistas" o "desviacionistas"), como en el modelo de sociedad que se propone construir a partir de la toma del poder. El monopolio del poder por parte del partido y el autoritarismo tecnocrático característico de la sociedad soviética actual, encuentran una fuente de legitimación en el carácter científico de la dirección que le da el Partido Comunista a la sociedad soviética. En un reciente e importante texto de la Academia de las Ciencias de la URSS sobre la Dirección Científica de la Sociedad Soviética, Afanasiev, uno de los más autorizados portavoces teóricos de la Academia en relación a problemas del marxismo y el socialismo afirma:

... al frente del sujeto de gestión de la sociedad socialista, es decir, del sistema de órganos y organizaciones estatales y no estatales, se encuentra el Partido Comunista, vanguardia combativa de los trabajadores sin la cual es inconcebible la dirección científica.<sup>7</sup>

La política del Partido Comunista se basa, en una parte, en el conocimiento y la utilización de las leyes y posibilidades objetivas: expresa la meta de nuestra sociedad. Hemos dicho ya que la gestión científica es ante todo y más que nada, la puesta de la actividad subjetiva de los hombres en correspondencia con las exigencias de las leyes objetivas.

Valiéndose del conocimiento de las leyes, poniendo al descubierto el mecanismo de su acción, sintetizando la experiencia de las masas y apoyándose en esta experiencia el Partido Comunista ejerce la dirección científica de la vida económica, política y espiritual de la sociedad socialista.<sup>8</sup>

En estos términos como la subjetividad de los hombres puede no corresponder con lo que son las “exigencias de las leyes objetivas”, es necesaria la dirección científica por parte del partido para garantizar que no exista la subjetividad desbordada, subjetividad no sometida a lo que el partido considera como las “exigencias de las leyes objetivas”. De esta manera, se pretende ejercer la dirección científica de toda la sociedad soviética, incluso de la vida espiritual. Esta visión del socialismo, de corresponder a la realidad de la sociedad soviética, sería la realización de las máximas aspiraciones totalitarias del cientificismo tecnocrático.<sup>9</sup> Todos los problemas de la organización de la sociedad y de la vida estarían reducidos a problemas científico-técnicos que, en manos de los expertos, encontrarían una salida en junción del bien común. Sociedad plenamente despolitizada, libre de conflictos. El Gran Hermano de 1984 garantiza, vela por la felicidad de todos. También esta, la felicidad, habría sido convertida en problema propio de la ciencia.<sup>10</sup>

### *El cientificismo en Marx*

Hay —evidentemente— mucha distancia entre este delirio del control tecnocrático total de la sociedad por un partido que monopoliza la vida en todas sus dimensiones, y la utopía libertaria presente en momentos significativos de la obra de Marx. Sin embargo, como se ha señalado, hay también en Marx una fuerte corriente de cientificismo, en particular en su obra más madura. A pesar de que Marx escribió poco (para su publicación) sobre los problemas de la ciencia, es indudable que mantuvo un permanente interés por el desarrollo de las ciencias naturales de su época y que estas ejercieron una profunda influencia en su criterio, en su paradigma, de lo que es el conocimiento válido. Como dice Engels en el discurso ante su tumba:

Para Marx, la ciencia era una fuerza histórica motriz, una fuerza revolucionaria. Por puro que fuese el goce que pudiera depararle un nuevo descubrimiento hecho en cualquier ciencia teórica y cuya aplicación práctica tal vez no podía preverse aún en modo alguno,

era muy otro el goce que experimentaba cuando se trataba de un descubrimiento que ejercía inmediatamente una influencia revolucionadora en la industria y en el desarrollo histórico en general. Por eso seguía al detalle la marcha de los descubrimientos realizados en el campo de la electricidad, hasta los de Marcel Deprez en los últimos tiempos.<sup>11</sup>

En la abundante correspondencia de Marx que ha sido preservada, especialmente en sus comunicaciones con Engels, el tema de las ciencias naturales ocupa un lugar importante.<sup>12</sup> Estas cartas, además de sugerir que durante mucho tiempo en la vida de Marx los desarrollos de las ciencias naturales de su época le sirvieron de modelo del conocimiento al cual aspiraba en relación al conocimiento de la sociedad, incluyen referencias a los aportes que los avances en la biología, especialmente el evolucionismo de Darwin y autores posteriores, podían tener en sus "aplicaciones históricas y políticas".<sup>13</sup>

Refiriéndose tanto a la importancia de su contribución al desarrollo del conocimiento de la sociedad capitalista, como a las dificultades que pudieran encontrar muchos lectores en la comprensión de *El Capital*, Marx insiste en la científicidad de su obra. En el Prólogo de la primera edición afirma:

Los comienzos son siempre difíciles, y esto rige para todas las ciencias. Bienvenidos todos los juicios fundados en una crítica científica. En cuanto a los prejuicios de la llamada opinión pública, a la que nunca he hecho concesiones, será mi divisa, como siempre, la del gran florentino: ¡Sigue tu camino y deja que la gente hable!<sup>14</sup>

Igualmente en el prólogo de la edición francesa afirma: "En la ciencia no hay caminos reales, y solo tendrán esperanzas de acceder a sus cumbres luminosas aquellas que no teman fatigarse al escalar por senderos escarpados."<sup>15</sup>

En el epílogo de la segunda edición de *El Capital* encontramos:

...hemos efectuado con mayor rigor científico la derivación del valor mediante el análisis de las ecuaciones en las que se expresa todo valor de cambio: del mismo modo, se ha destacado de manera expresa el nexo, en la primera edición apenas indicado, entre la sustancia del valor y la determinación de la magnitud de este por el tiempo de trabajo socialmente necesario.<sup>16</sup>

Igualmente en una carta que le dirige a Ludwin Kugelmann en 1862, refiriéndose a las dificultades que tendrá la obra cuando sea aplicada dice: "ensayos científicos escritos con vistas a revolucionar una ciencia no pueden ser nunca realmente populares. Pero una vez puesto el cimiento científico, es fácil hacerlos accesibles a un público popular..."<sup>17</sup>

Una visión más explícita de lo que para Marx significa la científicidad de *El Capital* la encontramos en el epílogo de la segunda edición de 1873. Para dar "cumplida respuesta" al autor de un artículo publicado en una revista de San Petersburgo [*El Mensajero*], Marx cita extensa y aprobatoriamente partes de dicho artículo sobre el método de *El Capital*.

Para Marx, solo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no solo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma, de un orden de interrelación a otro. No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstancialmente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social...

Conforme a ello, Marx solo se empeña en una cosa: en demostrar, mediante una rigurosa investigación científica, la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le

sirven de puntos de partida y de apoyo. A tal efecto, basta plenamente que demuestre, al tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden en que aquél tiene que transformarse inevitablemente, siendo por entero indiferente que los hombres lo crean o no, que sean o no conscientes de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la consciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, consciencia e intenciones... Si el elemento consciente desempeña en la historia de la civilización un papel tan subalterno, ni qué decir tiene que la crítica cuyo objeto es la civilización misma, menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la consciencia. O sea, no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que estos constituyan en realidad, el uno con respecto al otro, diversas fases de desarrollo; le importa, ante todo, que no se escudriñe con menor exactitud la serie de los órdenes, la sucesión y concatenación en que se presentan las etapas de desarrollo.

Al fijarse como objetivo el de investigar y dilucidar, desde este punto de vista, el orden económico capitalista, no hace sino formular con rigor científico la meta que debe proponerse toda investigación exacta de la vida económica... El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su reemplazo por otro, superior al primero. Y es este el valor que, de hecho, tiene la obra de Marx.<sup>18</sup>

Marx cierra la extensa cita sobre su método en *El Capital*, con el siguiente comentario: "Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera tan certera y tan benévola en lo que

atañe a mi empleo personal del mismo, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?”<sup>19</sup>

De este texto resulta de interés destacar la equiparación explícita entre el desarrollo histórico y sus leyes, y el desarrollo de la historia natural. Dentro de este proceso histórico, el paso de la sociedad capitalista a la sociedad socialista es un tránsito inexorable que ocurrirá independientemente del grado de conciencia que los hombres tengan de dicho proceso. El que Marx comparta como “certera” esta caracterización de su principal obra teórica seguramente no puede ser catalogado como un hecho marginal en su pensamiento. La presencia de esta veta de cientificidad en su teorización en torno al socialismo ha sido la fuente [legítima] del énfasis cientificista que ha estado tan presente en el marxismo de este siglo.

Podría pensarse que, dado el contexto histórico-cultural, Marx no podía sino presentar su propuesta política en términos de una teoría científica. Sin embargo, algunas de las agudas observaciones hechas por Bakunin en su polémica contra Marx nos señalan con claridad que aún en ese contexto histórico era posible prever lo que serían las consecuencias —para la libertad del hombre— de un sistema político organizado científicamente. Al igual que Marx, Bakunin tenía una enorme admiración por la ciencia. Consideraba que la ciencia era producto de la experiencia colectiva de los hombres —pasados y presentes— y expresa [por lo menos en algunos de sus escritos], una visión extremadamente optimista de la base democrática de esta.

...la ciencia, desde el principio, está fundada sobre la coordinación de una masa de experiencias personales contemporáneas y pasadas, sometidas constantemente a una severa crítica mutua. No puede imaginarse una base más democrática que esa. Es la base constitutiva y primera, y todo conocimiento humano que en última instancia no repose sobre ella, debe ser excluido como desprovisto de toda certidumbre y de todo valor científico.

Nada es tan antipático para la ciencia como la fe, y la crítica no ha dicho nunca su última palabra. Ella sola, representante del gran principio de la rebeldía en la ciencia, es la guardiana severa e incorruptible de la verdad.<sup>20</sup>

Incluso en relación a Marx, a pesar de la intensidad de sus enfrentamientos, Bakunin tenía admiración por su obra científica en el conocimiento de las leyes de la sociedad capitalista. Sin embargo, son otras las conclusiones que saca Bakunin en relación a los intentos de fundar científicamente un nuevo orden social. Se sorprende Bakunin que mientras en el programa de la Primera Internacional [redactado por Marx], se afirma: "La emancipación de los trabajadores no puede ser sino obra de los mismos trabajadores", Marx presenta su teoría como el: "...socialismo científico, es decir la organización y el gobierno de la nueva sociedad por los socialistas eruditos, ¡los peores de todos los gobernantes despóticos!"<sup>21</sup>

Confía Bakunin en que la "gran canalla popular" se opondrá a la instauración de este "nuevo despotismo", "esta nueva experiencia, más triste quizá que todas las experiencias pasadas", que está representada por el "socialismo ilustrado" de Marx.<sup>22</sup> La crítica de Bakunin a la sociedad tecnocrática que podría resultar del éxito del proyecto socialista de Marx caracteriza premonitoriamente algunos rasgos centrales del socialismo realmente existente, un siglo más tarde.

En el Estado popular de Marx, se nos dice, no habrá clase privilegiada. Todos serán iguales, no solamente desde el punto de vista jurídico y político, sino también desde el punto de vista económico. Al menos esto es lo que se promete, aunque dudo mucho que, de la manera en la cual se lo toma, y con el camino que se quiere seguir, se pueda cumplir esa promesa algún día. No habrá, pues, clases, sino un gobierno y, fijos bien, un gobierno excesivamente complicado, que no se contentará con gobernar y administrar a las masas políticamente, como lo hacen todos los gobiernos actualmente, sino que incluso las administrará económicamente, concentrando en



sus manos la producción y la justa distribución de las riquezas, el cultivo de la tierra, el establecimiento y el desarrollo de las fábricas, la organización y la dirección del comercio, en fin, la aplicación del capital a la producción por un único banquero, el Estado. Todo esto exigirá una ciencia inmensa y muchas cabezas privilegiadas en este Gobierno. Será el reino de la inteligencia científica, el más aristocrático, el más despótico, el más arrogante y el más despreciativo de todos los regímenes. Habrá una nueva clase, una jerarquía nueva de sabios reales y ficticios, y el mundo se dividirá en una minoría dominante en nombre de la ciencia, y una inmensa mayoría ignorante.<sup>23</sup>

Una aproximación a la incidencia histórica de la obra de Marx, pudiera estar dada por el análisis de la interpretación que hicieron sus contemporáneos acerca de la naturaleza de su contribución. El material para este análisis se encuentra recopilado en el resultado de un estudio exhaustivo realizado por Philip S. Foner de las notas periodísticas, discursos y ensayos publicados en Estados Unidos y Europa en el año 1883 a propósito de la muerte de Marx.<sup>24</sup> Es notoria la casi unanimidad que se da en ese momento en la evaluación de la obra de Marx como fundamentalmente de naturaleza científica. Se considera en estos diversos escritos que el aporte más significativo de Marx había sido el haberle dado al socialismo una fundamentación científica. Son representativos de esas evaluaciones, los siguientes textos:

Comparados con los logros de Marx en el socialismo científico, el trabajo de todos sus predecesores es insignificante.<sup>25</sup>

Lo que Darwin fue para las ciencias naturales... lo fue Marx para la ciencia de la economía nacional...<sup>26</sup>

Karl Marx, el hombre que le dio al socialismo una fundamentación científica...<sup>27</sup>

...ningún periódico se ha atrevido a ignorar su significado científico<sup>28</sup>

...él creó para las ciencias sociales lo que hizo Darwin para las ciencias naturales, aunque sus métodos y vías de desarrollo eran básicamente diferentes.<sup>29</sup>

Karl Marx, el creador del socialismo científico moderno...<sup>30</sup>

La obra que le ganó inmortalidad... es: *El Capital*, una verdadera anatomía social que sus enemigos han tratado en vano de repudiar. Al encontrar las leyes históricas y económicas que gobiernan al mundo social, él fundó incontestablemente al socialismo científico, que hasta él, había sido sólo una generosa utopía.<sup>31</sup>

Su idea constante, su deseo apasionado, fue darle a la clase obrera una teoría científica, un cuerpo de doctrina que serviría como una base y una defensa en contra de la agitación sin orientación y sin finalidad. Por este concepto, y como pensador, como descubridor de las leyes de la evolución económica, particularmente aquellas que gobiernan el origen del capital y la necesaria metamorfosis de los medios de producción, Marx pasará a la historia como uno de los hombres más eminentes del siglo diecinueve.<sup>32</sup>

Su teoría está basada en la aplicación de la experimentación a todas las leyes de la sociedad futura.<sup>33</sup>

Karl Marx y el socialismo científico y racional...<sup>34</sup>

Lo que fue Darwin en las ciencias naturales lo fue Marx en el campo de la economía. Ambos fueron estrellas de primera magnitud.<sup>35</sup>

### *Engels y el socialismo científico*

En la obra de Engels no encontramos ambigüedad alguna en la caracterización del socialismo como científico:

Debemos a Marx esos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la develación de los secretos de la producción capitalista. Con ellos se convirtió el socialismo en una ciencia; la tarea es ahora desarrollarla en todos sus detalles y todas sus conexiones.<sup>36</sup>

...el socialismo no aparecía ya como el descubrimiento casual de tal o cual intelecto de genio, sino como el producto necesario de la lucha entre dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto,

descubriendo los medios para la solución de este en la situación económica así creada.<sup>37</sup>

Las nuevas fuerzas productivas han rebasado ya la forma burguesa de su aprovechamiento; y este conflicto entre fuerzas productivas y modos de producción no es un conflicto nacido en la cabeza de los hombres, como el del pecado original humano con la justicia divina, sino que existe en los hechos, objetivamente, fuera de nosotros, independientemente de la voluntad y el hacer de los hombres mismos que lo han producido. El socialismo moderno no es más que el reflejo mental de ese objetivo conflicto, su reflejo ideal en las cabezas, por de pronto, de la clase que lo sufre directamente, la clase trabajadora.<sup>38</sup>

Los nuevos hechos obligaron a someter toda la historia anterior a una nueva investigación, y entonces resultó que toda historia había sido la historia de las luchas de clases, que estas clases en lucha de la sociedad son en cada caso producto de las relaciones de producción y del tráfico, en una palabra, de la situación económica de su época; por tanto, que la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la sobreestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como los tipos de representación religiosos, filosóficos y de otra naturaleza de cada período histórico. Con esto quedaba expulsado el idealismo de su último refugio, la concepción de la historia, se daba una concepción materialista de la misma y se descubría el camino para explicar la consciencia del hombre a partir del ser del hombre, en vez de explicar, como se había hecho hasta entonces, el ser del hombre partiendo de su consciencia.<sup>39</sup>

Si el desarrollo histórico puede ser conocido y previsto en una forma científica y objetiva, si está sometido a leyes que actúan con independencia de la voluntad de los hombres, nos encontramos en presencia de una concepción estrictamente determinista del mundo, de la historia y de la sociedad. A diferencia de los escritos de Marx en los cuales no está resuelta una tensión permanente

entre determinismo y libertad, entre legalidad naturalista y acción consciente de los hombres, en Engels el planteamiento del carácter científico del socialismo es llevado hasta sus últimas consecuencias lógicas: “no hay libertad, la libertad no es más que una ilusión, las ideas de los hombres, incluso en torno a la libertad no pueden ser más que el reflejo de su situación objetiva en la sociedad.”<sup>40</sup>

Engels intenta salirse de un esquema de determinismo total, estableciendo una diferencia entre la operación de las leyes de la sociedad y de la historia cuando los hombres no las conocen, y la forma en la cual los hombres pueden incidir sobre su destino cuando estas leyes son conocidas.

Las fuerzas activas en la sociedad obran exactamente igual que las fuerzas de la naturaleza —ciega, violenta, destructoramente—, mientras no las descubrimos ni contamos con ellas. Pero cuando las hemos descubierto, cuando hemos comprendido su actividad, su tendencia, sus efectos, depende ya solo de nosotros el someterlas progresivamente a nuestra voluntad y alcanzar por su medio nuestros fines. Esto vale muy especialmente de las actuales gigantescas fuerzas productivas. Mientras nos neguemos tenazmente a entender su naturaleza y su carácter —y el modo de producción capitalista y sus defensores se niegan enérgicamente a esa comprensión—, esas fuerzas tendrán sus efectos a pesar de nosotros, contra nosotros, y nos dominarán tal como detalladamente hemos expuesto. Pero una vez comprendidas en su naturaleza, pueden dejar de ser las demoníacas dueñas que son y convertirse, en manos de unos productores asociados, en eficaces servidores.<sup>41</sup>

Para esta interpretación de la relación entre libertad del hombre y la necesidad de las “fuerzas activas de la sociedad”, Engels se basa en una peculiar interpretación del concepto de libertad que formula Hegel: “la libertad como comprensión de la necesidad”.

Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. *Para él, la libertad es la comprensión de la*

*necesidad*, [cursivas mías E. L.]. “La necesidad es ciega sólo en la medida en que no está sometida al concepto.” La libertad no consiste en una soñada independencia respecto a las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. Esto vale tanto respecto a las leyes de la naturaleza externa respecto a aquellas que regulan el ser somático y espiritual del hombre mismo: dos clases de leyes que podemos separar a lo sumo en la representación, no en la realidad. La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto más libre es el juicio de un ser humano respecto a un determinado punto problemático, con tanta mayor necesidad estará determinado el contenido de ese juicio; mientras que la inseguridad debida a la ignorancia y que elige con aparente arbitrio entre posibilidades de decisión diversas y contradictorias prueba con ello su propia libertad, su situación de dominada por el objeto al que precisamente tendría que dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres que destacaron de la animalidad eran en todo lo esencial tan poco libres como los animales mismos; pero cada progreso en la cultura fue un paso hacia la libertad.<sup>42</sup>

Todo esto sin embargo no pasa de ser un juego de palabras que, en definitiva, no sirve para ocultar el extremo determinismo implicado: los fines para los cuales queremos utilizar nuestro conocimiento de las leyes naturales están a su vez determinados por las condiciones objetivas de la existencia de los hombres. Este es el caso, por ejemplo, de la “libertad” que tiene el proletariado en la sociedad capitalista para actuar —en base al conocimiento de las leyes del desarrollo histórico— para cumplir la misión histórica que le tienen reservada esas leyes. En palabras de Engels:

La misión histórica del proletariado moderno consiste en llevar a cabo esa acción liberadora del mundo. La tarea de la expresión teórica del movimiento proletario, la tarea del socialismo científico, es descubrir las condiciones históricas de aquella acción y, con ello, su naturaleza misma, para llevar a consciencia de la clase hoy oprimida llamada a realizarla, las condiciones y la naturaleza de su propia tarea.<sup>43</sup>

El socialismo científico está en capacidad de determinar objetivamente tanto cuáles deben ser los fines que se tiene que proponer el proletariado, como los medios y las condiciones históricas en los cuales luchar por esos fines. ¡Extraño concepto de la libertad humana! Un pensamiento que no se distancia de la necesidad es un pensamiento incapaz de distanciarse de lo real. Un pensamiento sometido a lo real absolutiza lo existente, justifica lo dado, tal como está dado, o tal como se interpreta que se desarrolla su movimiento. Un pensamiento que no afirma su autonomía respecto a lo real no puede fundamentar la idea de libertad. El hombre no es en sí mismo y de una vez por todas, de una determinada manera, algo que exista previo y con independencia del proceso de conocimiento que desarrolla el hombre de sí mismo y de sus necesidades. El hombre es también capacidad simbólica, el hombre es también lo que se imagine que es. Su capacidad para distanciarse de lo dado, de lo existente, para imaginarse que lo que es no necesariamente tiene que ser, es parte inseparable del proceso histórico de constitución de lo humano como experiencia social y cultural. No se trata, por lo tanto, solo de un problema de cómo el hombre se va interpretando a sí mismo. Mediante este proceso de interpretación el hombre también se va configurando culturalmente de una determinada manera. Si el hombre se asume como totalmente determinado, si se asume como sometido a leyes y necesidades naturales, si no se asume a sí mismo como capaz de optar, como capaz de imaginar, no podrá imaginar ni construir espacios de libertad. En el determinismo del socialismo científico la tensión entre necesidad y libertad

termina resolviéndose por la vía de la reducción de la libertad a una expresión de la necesidad...

La importancia de esta concepción de Engels sobre el carácter científico del socialismo y de su idea acerca de la libertad humana, reside en que es precisamente a partir de estas concepciones que se han formado las interpretaciones del marxismo que han sido políticamente dominantes en el siglo XX. Como hemos visto, cuando muchos de los textos filosóficos más ricos de Marx eran todavía desconocidos por la mayoría de los marxistas, ya había cristalizado una concepción del mundo reconocida como marxista y ya se habían producido millones de ediciones de textos de divulgación del marxismo influenciados muy poderosamente por las concepciones de Engels. En términos filosóficos y epistemológicos, estas concepciones de Engels tienen mucho más que ver con el marxismo realmente existente, que algunos de los textos de Marx que fueron dados a conocer muy tardíamente.

Dado que la concepción del socialismo como ciencia encuentra su fuente de legitimación extrasocial en su conocimiento objetivo, científico de las leyes de la historia y de la sociedad, en su conocimiento de la verdad, el problema de la verdad se constituye en un problema político de la más fundamental importancia. La discusión referida a qué quiere decir, y en qué concepciones está fundamentada la idea del socialismo como ciencia pasa —necesariamente— por una discusión de la concepción de la verdad científica sobre la cual está construida esa idea.

## **La teoría de la verdad en Lenin**

Lenin comparte plenamente con Engels las ideas del desarrollo histórico como un “proceso natural” y del socialismo como producto de un análisis “estrictamente científico” de las tendencias de la sociedad capitalista. Refiriéndose al carácter científico de la obra de Marx, Lenin afirma:

El análisis de las relaciones sociales materiales (es decir, de las que se establecen sin pasar por la consciencia de los hombres: al intercambiar productos, los hombres establecen relaciones de producción, incluso sin tener consciencia de que existe en ello una relación social de producción) permitió en el acto observar la repetición y la regularidad y sintetizar los regímenes de los distintos países en un solo concepto fundamental de formación social. Esta síntesis es la única que hizo posible pasar de la descripción de los fenómenos sociales (y de su valoración desde el punto de vista del ideal) a su análisis estrictamente científico, que destaca, pongamos por caso, lo que diferencia a un país capitalista de otro y estudia lo que tienen de común todos ellos.<sup>44</sup>

...esta hipótesis ha brindado por vez primera la posibilidad de una sociología científica, porque solo reduciendo las relaciones sociales a las de producción, y estas últimas a nivel de las fuerzas productivas, se ha logrado una base firme para concebir el desarrollo de las formaciones sociales como un proceso natural. Y se comprende por sí solo que sin semejante concepción no puede haber tampoco ciencia social.<sup>45</sup>

Para enfatizar aún más el carácter científico de la obra de Marx, Lenin compara la contribución de esta al conocimiento de la historia humana, con el aporte de Darwin a la biología científica en los siguientes términos:

De la misma manera que Darwin puso fin a la opinión de que las especies animales y plantas no tienen ninguna ligazón, de que son casuales, "obra de Dios" e inmutables, y dio por primera vez a la biología una base completamente científica al descubrir la mutabilidad de las especies y su continuidad; de esa misma manera, Marx puso fin a la concepción que se tenía de que la sociedad es un agregado mecánico de individuos que admite toda clase de cambios por voluntad de los jefes (o, lo que es igual, por voluntad de la sociedad y del gobierno), agregado que surge y se modifica casualmente, y dio por primera vez a la sociología una base científica, al formular



el concepto de formación socioeconómica como conjunto de determinadas relaciones de producción y dejar sentado que el desarrollo de estas formaciones constituye un proceso natural.

Ahora, desde que apareció *El Capital*, la concepción materialista de la historia ha dejado de ser una hipótesis para convertirse en una tesis demostrada con argumentos científicos.<sup>46</sup>

Para Lenin tanto el socialismo como la dictadura del proletariado son inevitables, como lo demuestra el análisis de “la ley económica del movimiento de la sociedad moderna”.

Por lo expuesto, se ve cómo Marx llega a la conclusión de que es inevitable la transformación de la sociedad capitalista, apoyándose única y exclusivamente en la ley económica del movimiento de la sociedad moderna. La socialización del trabajo, que avanza cada vez más de prisa bajo miles de formas, y que en el medio siglo transcurrido desde la muerte de Marx se manifiesta de un modo muy tangible en el incremento de la producción, de los carteles y los trusts capitalistas, y en el gigantesco crecimiento del volumen y la potencia del capital financiero, es la base material más importante del ineluctable advenimiento del socialismo. El motor intelectual y moral, el agente físico de esta transformación es el proletariado, educado por el propio capitalismo. Su lucha con la burguesía que se manifiesta en las formas más diversas y cada vez más ricas de contenido, llega a convertirse inevitablemente en lucha política para la conquista del poder político por el proletariado [“dictadura del proletariado”].<sup>47</sup>

Lenin exploró y desarrolló muy detenidamente las consecuencias tanto filosóficas como políticas de esta concepción de los procesos históricos como fenómenos naturales y en relación al carácter científico del marxismo y del socialismo, en el texto *Materialismo y Empiriocriticismo*.<sup>48</sup> Siguiendo a Engels, Lenin explica el conocimiento humano mediante la “teoría de la reflexión de los objetos en el pensamiento”, citando con expreso acuerdo el siguiente texto del Anti-Dühring:

Desde el momento en que damos a estas cosas, con arreglo a las propiedades que percibimos en ellas, la aplicación o el uso que deseamos, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a su exactitud o falsedad. Si estas percepciones han sido falsas, lo será también necesariamente nuestro juicio acerca de la posibilidad del empleo de la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla fracasará por fuerza. Pero si alcanzamos el fin perseguido, si vemos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, dentro de estos límites, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros....<sup>49</sup>

A continuación sigue Lenin:

Así pues, la teoría materialista, la teoría de la reflexión de los objetos por el pensamiento está aquí expuesta con la más completa claridad: fuera de nosotros existen cosas. Nuestras percepciones y representaciones son imágenes de las cosas. La comprobación de estas imágenes, la separación de las verdades de las erróneas, las da la práctica.<sup>50</sup>

Lenin lleva su seguridad epistemológica hasta el planteamiento extremo de que para ser materialista hay que reconocer la verdad objetiva y la verdad absoluta.

Ser materialista significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta.<sup>51</sup>

Aquí se lleva hasta las últimas consecuencias posibles la seguridad en relación a la posibilidad del conocimiento objetivo de lo real. Desaparece toda duda, la verdad como tal parece situarse en el

terreno ontológico, en el terreno del ser mismo de las cosas: existe con independencia de los hombres y de la humanidad. Los hombres, mediante el avance de la ciencia se van aproximando sucesivamente, por un proceso de naturaleza evolutivo-acumulativo a esa verdad absoluta, objetiva, que está en la realidad misma:

Así pues, el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de proporcionarnos y proporciona en realidad la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos.<sup>52</sup>

Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho que nos aproximamos a ella no obedece a condiciones. Son históricamente condicionales los contornos del cuadro, pero este cuadro representa sin condiciones un modelo objetivamente existente. Es históricamente condicional cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitrán de hulla o hasta descubrir los electrones en el átomo, pero cada uno de esos descubrimientos es sin condiciones un progreso del "conocimiento incondicionalmente objetivo". En pocas palabras, toda ideología es históricamente condicional, pero toda ideología científica [a diferencia, por ejemplo, de ideología religiosa] corresponde incondicionalmente a una verdad objetiva, a una naturaleza absoluta.<sup>53</sup>

Se ha llegado así —en el máximo nivel posible— al destierro de toda duda epistemológica. La realidad existe fuera de nosotros, la podemos llegar a conocer —en su esencia— en una forma objetiva. La ciencia avanza inexorablemente hacia la verdad absoluta. El Marxismo, en cuanto que es la única ciencia del conocimiento

objetivo de la sociedad y de la historia, nos garantiza ese tránsito hacia la verdad objetiva:

La única conclusión que se puede sacar de la opinión, compartida por los marxistas, de que la teoría de Marx es una verdad objetiva, es la siguiente: yendo por la senda de la teoría de Marx, nos aproximamos cada vez más a la verdad objetiva [sin llegar nunca a su fin]; yendo, en cambio, por cualquier otra senda, no podemos llegar más que a la confusión y a la patraña.<sup>54</sup>

Solo el marxismo nos garantiza aproximarnos a la verdad absoluta. Las otras sendas del conocimiento lo que nos garantizan es el error, la no verdad. A partir de estas proposiciones Lenin saca sus conclusiones políticas. Si la marcha de la historia se da de acuerdo a las leyes objetivas, cuya naturaleza y esencia pueden ser conocidas y son de hecho conocidas objetivamente solo por el marxismo, toda acción política que se fundamente en la verdad del marxismo será una acción política montada sobre la dirección de la historia y estará justificada por ello. Toda acción política que se fundamente en otra concepción de la sociedad y de la historia, estará basada necesariamente en el engaño y la patraña, estará contrapuesta y desviada en relación a la dirección del desarrollo objetivo de los acontecimientos históricos.

El marxismo, el socialismo, la revolución proletaria, la toma del poder, la dictadura del proletariado son —por lo tanto— radicalmente diferentes a toda propuesta política anteriormente existente en la historia de la humanidad. Mientras que todas las anteriores formulaciones políticas carecían de una sustentación científica, el socialismo está fundado sobre la verdad absoluta. De ser esto así, las acciones políticas de los revolucionarios marxistas no tendrían que ser juzgadas con ningún tipo de criterio ético, moral, o de cualquier otro tipo, diferente de su concordancia con la exigencia objetiva del desarrollo histórico. Esta se convierte en la legitimación en última instancia de toda la acción política revolucionaria. El revolu-

cionario actúa a nombre de la verdad, representa, encarna la verdad del desarrollo histórico.

Es comprensible que a partir de esta óptica, Lenin rechace con violencia toda pretensión de introducir algún elemento de escepticismo o agnosticismo en la reflexión epistemológica del marxismo. Si la legitimación, justificación última de la acción política revolucionaria — así como de las líneas políticas que correspondan a cada situación concreta — reside en su basamento en la verdad objetiva, está claro que el acceso a la verdad y la defensa del carácter objetivo, absoluto de esa verdad, se convierte en un imperativo político de primera importancia. Es esto lo que explica el tono que atraviesa todo el texto de *Materialismo y Empiriocriticismo*. En lugar de la reflexión teórica más reposada que pudiera haberse esperado en un texto filosófico donde el tema principal es la verdad, Lenin utiliza el mismo estilo agresivo, violento e hiriente característico de sus textos políticos más virulentos. A Lenin no le preocupa particularmente que los científicos y filósofos ubicados en el terreno de la burguesía expongan sus dudas acerca del carácter objetivo del conocimiento, acerca de la posibilidad de llegar a la verdad absoluta o al conocimiento de la esencia misma de las cosas. Esto se explica perfectamente en función de su posición y sus intereses de clase, y dado que están ubicados en el campo enemigo, no tiene por qué provocar ninguna confusión en relación a las posibilidades de la verdad absoluta y de la acción política necesaria que se deriva del conocimiento de ésta. Pero, cuando se pretende introducir este escepticismo en el campo del pensamiento marxista, Lenin reacciona con vehemencia.

La parte más agresiva de su polémica la desarrolla Lenin en el texto en cuestión en contra de los seguidores de Mach que pretenden ser marxistas. Lenin rechaza de plano esa posibilidad por considerar que Mach y sus seguidores parten de concepciones filosóficas absolutamente antagónicas a la concepción filosófica del marxismo.

Los machistas rusos, como ya hemos visto, se dividen en dos campos: el señor V. Chernov y los colaboradores de Russkoie Bogatstvo son, tanto en filosofía como en historia, íntegros y consecuentes adversarios del materialismo dialéctico. El otro grupo de machistas, el que más nos interesa en este momento, pretende ser marxista y se esfuerza por todos los medios por aseverar a sus lectores que el machismo es compatible con el materialismo histórico de Marx y Engels.<sup>55</sup>

De particular interés, por su vigencia en las discusiones epistemológicas actuales en el campo de las ciencias sociales, es la reflexión de Bogdánov en relación al carácter social, colectivo [¿dialógico?] del conocimiento objetivo.

La base de la objetividad... debe hallarse en la esfera de la experiencia colectiva. Calificamos de objetivos los datos de la experiencia que tienen la misma significación vital para nosotros y para los demás hombres; esos datos en los que no sólo basamos sin contradicción nuestra actividad, sino en los que, a nuestro entender, deben basarse también los demás hombres, para no caer en contradicción. El carácter objetivo del mundo físico estriba en que existe, no para mí personalmente, sino para todos.<sup>56</sup>

Esta pretensión de Bogdánov de hacer de la experiencia colectiva una parte constitutiva de la construcción de la verdad, es rechazada por Lenin en los siguientes términos: "... si la verdad es una forma de la experiencia humana, no puede haber verdad independiente de la humanidad, no puede haber verdad objetiva".<sup>57</sup>

El tono de polémica que atraviesa todo el texto de *Materialismo y Empiriocriticismo* indica claramente que para Lenin esta no es una obra de reflexión académica sobre los problemas de la verdad, sino parte de un encendido debate, donde lo que está en juego no son simplemente problemas filosóficos abstractos, sino posiciones políticas. Como trasfondo de toda la discusión está claramente la lucha por el poder. Quizá en otro contexto menos polémico, Lenin,

con una reflexión menos presionada por las exigencias políticas, hubiese desarrollado sus proposiciones en una forma menos radicalizada, más sutil. Sin embargo, éste fue el texto que efectivamente escribió y, en todo caso, las proposiciones en él contenidas las mantiene Lenin con gran coherencia a lo largo de toda su vida; además, y esto es lo que interesa destacar, son estas tesis las que han servido de fundamentación para las tendencias principales del marxismo de este siglo.<sup>58</sup>

## Verdad y praxis

Podría parecer como arbitrario el atribuirle a las tendencias dominantes del marxismo una concepción objetivista, una tendencia absolutista en la concepción de la naturaleza del conocimiento y la verdad, cuando toda la reflexión epistemológica marxista hace referencia al carácter histórico del conocimiento, al condicionamiento del conocimiento de acuerdo al punto de vista de clase, o a la práctica como criterio de validación de la verdad. Sin embargo, aún este conjunto de proposiciones, por la forma en la cual han sido desarrolladas en la teoría marxista, lejos de permitir salir del terreno de la verdad única, lejos de ser formas de la relativización del conocer, se constituyen en formas de la legitimación de la verdad única, de la única interpretación objetiva posible de la naturaleza, la historia y la sociedad.

La práctica como criterio de verdad [que ya hemos visto en los textos citados por Engels y Lenin], aparece expuesta con claridad por Marx en la *Segunda Tesis sobre Feuerbach*:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento — aislado de la práctica — es un problema puramente escolástico.<sup>59</sup>

Marx defiende con tal radicalidad esta subordinación del conocimiento objetivo de lo real a la relación práctica del hombre con la naturaleza que en los *Manuscritos de París* de 1844, llega a la antropologización de la naturaleza:

Pero tampoco la Naturaleza es nada para el hombre, si se le toma abstractamente, de por sí, fijada en su separación de él.<sup>60</sup>

La naturaleza como se desarrolla en la historia humana— y este es el acto fundacional de la sociedad humana— es la naturaleza real del hombre; de ahí que la naturaleza, tal y como se genera en la industria aunque en forma enajenada, sea la verdadera naturaleza antropológica.<sup>61</sup>

Sin embargo, no basta con esto para fundamentar la relatividad del conocimiento humano. La naturaleza del conocimiento al cual se accede por la vía de la práctica, depende —claro está— de lo que entendemos por práctica. Para Marx, la práctica —aquella que permite la validación del conocimiento— no es cualquier actividad humana, sino la actividad práctica transformadora de la naturaleza mediante el trabajo. En palabras de Adolfo Sánchez Vázquez:

La praxis material, entendida sobre todo como actividad productiva, se convierte en una categoría económico-filosófica que, ya desde los *Manuscritos*, pasa a ocupar el lugar central en el pensamiento filosófico de Marx. El problema de las relaciones entre sujeto y objeto, no solo en un sentido ontológico, sino también gnoseológico, tiene que verse a la luz de ella.<sup>62</sup>

Si en lugar de hablar genéricamente (ontológica y antropológicamente) sobre el hombre universal, Marx hubiese reflexionado sobre la naturaleza histórica particular del proceso de producción y validación del conocimiento científico característico de la sociedad de su tiempo (en la cual el modo de conocer dominante está principalmente orientado por el interés de la transformación práctico-instrumental de la naturaleza), su caracterización de este proceso



de conocimiento podría haber sido el punto de partida para una crítica radical al objetivismo total que pretende el conocimiento científico. Podría definirse, en estos términos, el conocimiento científico como el conocimiento objetivo, verdadero, desde el punto de vista de esta intencionalidad de manipulación y transformación de la naturaleza. Otras intencionalidades definirán otras modalidades del conocer y otros criterios para su legitimación. Pero, ésta no es la solución que encontramos en Marx. Marx no asume el conocimiento científico como un tipo específico de conocimiento condicionado por una determinada visión de los objetivos humanos. Para Marx, tal conocimiento científico es el conocimiento motivado por los objetivos que dan al hombre su carácter de hombre. La práctica transformadora a la cual se refiere Marx —especialmente la práctica productiva— es considerada como definitoria de la esencia misma del hombre. El hombre mismo es producto de su propio trabajo transformador.<sup>63</sup>

Marx retoma lo que son los supuestos básicos implícitos sobre la naturaleza del hombre y el para qué del conocimiento, presentes en toda la ciencia natural de su época, pero no para someter estos supuestos a una crítica o para desnaturalizarlos demostrando su carácter histórico. Por el contrario, estos supuestos del hombre guiado primariamente por la racionalidad instrumental, por la intención de la transformación útil de la naturaleza no solo es explicitado como el criterio de verdad del conocimiento científico, sino además es naturalizado en la medida en que es asumido, no como característico de una experiencia histórica cultural particular, sino como constitutivo del hombre como especie. Marx contribuye a la absolutización del conocimiento científico al absolutizar los fines y los valores a partir de los cuales se constituye este conocimiento.<sup>64</sup> De esta manera, hay una universalización de la naturaleza de la práctica, universalización que se hace a partir del predominio de la práctica orientada por la racionalidad instrumental que prevalece en la sociedad europea a partir de la cual Marx formuló su teorización. Una opción similar por un tipo particular de práctica, la encontramos en la Tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos se

han limitado a *interpretar* al mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.”<sup>65</sup>

Esta práctica revolucionaria como criterio de verdad es definida a partir de una toma de partido por la necesidad de la transformación revolucionaria de la sociedad. Al definir la práctica —en estos términos— como criterio de verdad, lejos de relativizar la objetividad de la verdad, lo que hace es reafirmarla. Hay aquí, incluso, una cierta circularidad en el pensamiento de Marx. Define como práctica, un determinado tipo de actividad humana en la cual ya está incorporada una concepción de la esencia del hombre [la transformación productiva y autocreación a través del trabajo], y una definición de los fines del hombre en la sociedad capitalista [la transformación revolucionaria de la sociedad], y a partir de esta definición, de este tipo particular de práctica como criterio de verdad, fundamenta la teoría de la cual forman parte tanto esa concepción del hombre, como esa visión de sus objetivos históricos.

Como ejemplo del razonamiento circular al cual se puede llegar por esta vía, detengámonos en un texto de Adolfo Sánchez Vázquez, sobre los criterios de verdad en el marxismo y en el pragmatismo:

La diferencia entre el marxismo y el pragmatismo por lo que toca al modo de concebir la verdad determina, a su vez, sus diferentes criterios de verdad. Mientras que el primero trata de probar lo verdadero como reproducción espiritual de la realidad, el segundo aspira aprobar lo verdadero como útil. ¿Dónde hallar el criterio de la verdad? Hay una aparente coincidencia en cuanto que uno y otro responden: en la práctica. Pero esta apariencia desaparece de inmediato si se tiene en cuenta que el pragmatismo y el marxismo dan un significado muy distinto a la práctica: en un caso, acción subjetiva, del individuo destinada a satisfacer sus intereses; en el otro, acción material, objetiva, transformadora que responde a intereses sociales y que, considerada desde el punto de vista histórico-social, no es solo producción de una realidad material, sino creación y desarrollo incesantes de la realidad humana.

El criterio de verdad para el pragmatismo es, por tanto, el éxito, la eficacia de la acción práctica del hombre entendida como práctica individual. Para el marxismo, es la práctica, pero concebida como actividad material, transformadora, y social. Mientras que para el pragmatista, el éxito revela la verdad, es decir, la correspondencia de un pensamiento con mis intereses, para el marxista la práctica social revela la verdad o falsedad, es decir, la correspondencia o no de un pensamiento con la realidad. Vemos pues, que ni en la concepción de la verdad, ni en lo que se refiere al criterio y, sobre todo, en el modo de concebir la práctica pueden ser asimilados marxismo y pragmatismo, ya que no solo no coinciden, sino que se hallan en posiciones diametralmente opuestas.<sup>66</sup>

La concepción de la práctica, como actividad transformadora social, como creación de la realidad humana señalada como criterio de verdad para el marxismo, así como la caracterización de la práctica postulada por el pragmatismo como subjetiva e individual, tal como están formuladas en este texto, parten necesariamente de la interpretación marxista del mundo. Solo desde el punto de vista de la teoría marxista tiene sentido descartar la práctica del pragmatismo como subjetiva e individual y definir la del marxismo como objetiva y colectiva. A partir de esta interpretación, evidentemente, serán catalogados como verdaderos los conocimientos que se fundamenten en una práctica "objetiva" y como falsos los conocimientos que se sustenten en una práctica "subjetiva". El problema sin embargo no consiste en que a partir de intereses e intencionalidades diferentes, no se pueda llegar a legitimar conocimientos diferentes. El problema está en la pretensión de definir de antemano —científica y objetivamente— cuáles son los intereses "objetivos y verdaderos", y cuáles son los intereses "subjetivos" y por lo tanto "falsos".

No se trata aquí de proposiciones que estén formuladas como presupuestos metateóricos y que como tales puedan ser debatidos. Es desde la propia teoría marxista de donde se define cuál es el tipo de práctica que puede servir de base para el conocimiento objetivo

y cuáles son los tipos de práctica que no pueden llevar sino a conocimientos subjetivos. Sobre la base de los criterios de verdad que se derivan así del interior de la propia teoría, se determina la validez de la teoría y la falsedad de las teorías alternativas, repitiendo así la circularidad que habíamos encontrado en Marx. No es posible escapar a esta circularidad a menos que nos coloquemos fuera de la teoría y analicemos cuáles son los supuestos, las concepciones del para qué del conocimiento, los valores y opciones humanas que orientan determinadas formas del conocer, etc. Pero, esto no es posible sino por la vía de la relativización de los valores humanos y las alternativas culturales, algo en lo fundamental ajeno a la tradición universalizante y eurocéntrica del marxismo.

### **Verdad y punto de vista de clase**

Las formulaciones marxistas en torno al carácter de clase del conocimiento tampoco contribuyen a relativizar el carácter objetivo de la verdad. El análisis clásico más exhaustivo de la relación entre verdad y posición de clase lo desarrolla Lukács en su texto más conocido, *Historia y Consciencia de Clase*, publicado por primera vez en 1923. De acuerdo con Lukács, las posiciones de clase en las cuales se encuentran los diferentes sectores sociales de la sociedad capitalista, proletarios, burgueses, campesinos y pequeños burgueses, condicionan no solo la existencia de concepciones e interpretaciones diferentes del mundo, sino que determinan los límites del conocimiento posible para cada una de esas clases. Como los intereses del proletariado coinciden con las tendencias objetivas del desarrollo histórico, esta clase está objetivamente interesada en el conocimiento de esas tendencias históricas.

Precisamente porque el proletariado como clase no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clase como tal, su consciencia, la última consciencia de clase de la historia de la humanidad, tiene, por una parte, que coincidir con la revelación de la esencia de la sociedad y, por otra parte, tiene que consumir una unidad cada vez más profunda de la teoría y la práctica.<sup>67</sup>

La verdad, que coincide con los intereses históricos del proletariado, pone en peligro los intereses de la burguesía.

...el encubrimiento de la esencia de la sociedad burguesa es una necesidad vital para la burguesía misma. Pues cuando aumenta la claridad al respecto se revelan las contradicciones internas insolubles de ese orden social, y acaban por poner a sus partidarios ante el siguiente dilema: o bien ocultarse conscientemente contra la creciente comprensión, o bien reprimir en sí mismos todos los instintos morales con objeto de poder defender también moralmente el orden económico adecuado a sus intereses.

...la historia ideológica de la burguesía no es sino una lucha puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza de la sociedad por ella producida, contra la consciencia real de su posición de clase.<sup>68</sup>

De acuerdo con Lukács, hay una diferencia fundamental en las posibilidades que tiene cada clase para captar el conjunto de la sociedad en la cual vive, siendo el proletariado la única clase capaz de captar la unidad del desarrollo de la sociedad.

La fuerza y la superioridad de la consciencia de clase verdadera y práctica estriba precisamente en la capacidad de descubrir por detrás de los síntomas divisores del proceso económico su unidad como desarrollo total de la sociedad.

La clase burguesa es... incapaz, desde el punto de vista teórico general, de levantarse por encima de la comprensión de particularidades y síntomas del proceso económico..<sup>69</sup>

...no es ni una casualidad ni una cuestión puramente teórica el que la burguesía tenga que quedar presa en la inmediatez mientras el proletariado la rebasa. En la diferencia entre esas dos posiciones teóricas se expresa precisamente la diversidad del ser social de ambas clases. El conocimiento accesible desde el punto de vista del proletariado es, por supuesto, el más elevado en el sentido científico objetivo; pues en ese conocimiento se tiene metódicamente la

disolución de los problemas en torno a los cuales se han esforzado inútilmente los más grandes pensadores de la época burguesa; materialmente se tiene en aquel conocimiento el conocimiento histórico adecuado del capitalismo, necesariamente inaccesible al pensamiento burgués. Pero esa estimación objetiva del valor gnoseológico de los métodos resulta de nuevo ser un problema histórico-social, consecuencia necesaria de los tipos de sociedad representados por ambas clases y de sus resultados históricos, de modo que, según eso, la "falsedad" y la "unilateralidad" de la concepción burguesa de la historia es un momento necesario de la estructura metódica del conocimiento social.<sup>70</sup>

Son tan radicalmente diferentes las posibilidades del conocer objetivo que tienen la burguesía y el proletariado, que la burguesía aún en sus observaciones correctas tiene una tendencia al conocimiento falso, y el proletariado, aún en sus errores, tiene una tendencia objetiva a la verdad.

...mientras que incluso observaciones correctas de hechos o momentos sueltos del desarrollo mostraron en la consciencia de clases de la burguesía, por su relación al todo de la sociedad, las limitaciones de esa consciencia y se revelaron como "falsa" consciencia, en cambio, hasta en la consciencia "falsa" del proletariado, hasta en sus errores de hecho, hay una tendencia objetiva a la verdad.<sup>71</sup>

La introducción de las diferencias de clase en las interpretaciones del mundo no es así, en Lukács, una vía para la relativización social del proceso del conocer, sino por el contrario, para la reafirmación absoluta de la verdad del marxismo. Como [de acuerdo con la teoría marxista] las contradicciones de clase de la sociedad capitalista llevarán necesariamente a la destrucción de esta sociedad y al establecimiento de la sociedad socialista, y como esto corresponde con los intereses que tiene históricamente el proletariado [que son en todo opuestos a los intereses históricos de la burguesía]

se define que esta verdad será visible para el proletariado e imposible para la burguesía. Esto es, a partir de la teoría marxista de la historia, de la sociedad, de las clases, se fundamenta y define el privilegio cognoscitivo del proletariado sobre la burguesía, y a partir de esta superioridad cognoscitiva del proletariado, se define como verdadera la interpretación del mundo que se asigna al proletariado, y como falsa la de la burguesía. El criterio de las ópticas de clases verdaderas y falsas se define a partir de la propia teoría, y a partir de ese criterio de verdad, se afirma la verdad de la teoría.

Este extraño razonamiento está complicado adicionalmente por el hecho de que, como admite Lukács, el proletariado suele no tener una verdadera consciencia de su posición de clase. Esta verdadera consciencia de clase, no es la que empíricamente presenta el proletariado como clase en la sociedad capitalista, sino la que [nuevamente de acuerdo a la teoría marxista] debería tener el proletariado, si estuviese consciente de sus verdaderos intereses.

La consciencia de clase no es la consciencia psicológica de proletarios individuales, ni la consciencia de su totalidad [en el sentido de la psicología de las masas], sino el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase.<sup>72</sup>

Al referir la consciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva.<sup>73</sup>

...la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción. Esa consciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc.<sup>74</sup>

Llegamos así al último eslabón de la cadena del razonamiento de Lukács. A pesar de que el proletariado tiene en el capitalismo una tendencia objetiva a la verdad, suele estar dominado por la falsa consciencia. La verdadera consciencia de clase no es un hecho empírico, sino una atribución teórico racional, formulada por una vanguardia que utiliza las herramientas teóricas del marxismo. En resumidas cuentas, la teoría de la verdad de Lukács se reduce a una teoría mediante la cual se establece el privilegio epistemológico de la vanguardia marxista.

Esa formulación circular de la teoría de la verdad podría descartarse como correspondiendo a un capítulo superado de la historia del marxismo. Sin embargo, estas proposiciones lukacsianas siguen teniendo una significativa influencia. Un ejemplo reciente de la forma como se ha retomado el planteamiento de Lukács lo encontramos en el texto de Michel Lowy: "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales".<sup>75</sup> El problema que se plantea Lowy es el de la relación entre la posibilidad de la verdad objetiva [la objetividad] y el carácter social e históricamente determinado del conocimiento de lo social. Rechaza los planteamientos del positivismo a partir de Comte en su pretensión de establecer una ciencia de lo social como si lo social pudiera tratarse con absoluta imparcialidad, como objetos naturales. De la misma manera, rechaza la pretensión estaliniana de hacer de los dos campos epistemológicos [ciencias sociales y ciencias naturales] un solo campo en el cual hay una diferencia radical entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Afirma que, por el contrario, se trata de campos epistemológicos diferentes, ya que en las ciencias sociales hay una identidad de objeto y sujeto; que los sucesos sociales son modificables de acuerdo a la voluntad de los hombres. En los problemas sociales [y en su conocimiento] hay intereses de clase no solo conflictivos sino opuestos. El conocimiento de los fenómenos naturales, por lo tanto, no presenta para Lowy las mismas dificultades en el logro de la objetividad que se encuentran en el conocimiento de lo social.<sup>76</sup>

En el conocimiento de lo social hay ópticas de clase diferentes. ¿Lleva esto al relativismo en el conocimiento de lo social y por lo



tanto a la imposibilidad del conocimiento objetivo de la sociedad? Lowy responde a esto sin ninguna duda. No todas las ópticas de clase son iguales. En la medida en que el interés de clase del proletariado coincide con las tendencias del desarrollo histórico, y con la liberación de todos los hombres, el proletariado está interesado en la verdad. Lo contrario ocurre con la burguesía. Por lo tanto, en la sociedad capitalista, el punto de vista del proletariado es el punto de vista privilegiado para el logro de la verdad. En palabras de Lowy:

...el proletariado, clase universal cuyo interés coincide con el de la gran mayoría y cuyo fin es la abolición de toda dominación de clase, no está obligado a ocultar el contenido histórico de su lucha; en consecuencia es la primera clase revolucionaria cuya ideología tiene la posibilidad objetiva de ser transparente...

...el proletariado no puede tomar el poder y transformar la sociedad más que por un acto deliberado y consciente. El conocimiento objetivo de la realidad, de la estructura social, de la coyuntura política, es en consecuencia una condición necesaria de su práctica revolucionaria; corresponde, pues, a su interés de clase. El socialismo será científico o no será.

En consecuencia, la superioridad epistemológica de la perspectiva proletaria no es solamente la de las clases revolucionarias en general, sino que tiene un carácter particular, cualitativamente diferente de las otras clases, específico del proletariado en tanto que última clase revolucionaria y en tanto que clase cuya revolución inaugura el "reino de la libertad", es decir, el dominio consciente y racional de los hombres sobre su vida social. En este sentido la ciencia proletaria es una forma de transición hacia la ciencia comunista, la ciencia de la sociedad sin clases, que podrá alcanzar un grado mucho mayor de objetividad, ya que el conocimiento de la sociedad dejará de ser el territorio de una lucha política y social. Las limitaciones que existen en el punto de vista del proletariado, en el marxismo, solo se harán visibles en ese momento; todas las tentativas emprendidas para "superarlo" antes de ese período, antes del advenimiento de la sociedad comunista mundial, solo podrán

desembocar en recaídas, en vueltas atrás, hacia el punto de vista de otras clases más limitadas que el proletariado. En este sentido, efectivamente el marxismo es el horizonte-científico de nuestra época [Sartre *dixit*].

En conclusión: el punto de vista del proletariado no es una garantía suficiente del conocimiento de la verdad objetiva, pero es el que ofrece la mayor posibilidad de acceso a esa verdad. Y ello se debe a que la verdad es para el proletariado un medio de lucha, un arma indispensable para la revolución. Las clases dominantes, la burguesía (y también los burócratas en otros contextos), tienen necesidad de mentir para mantener su poder. El proletariado revolucionario necesita la verdad.<sup>77</sup>

Muchos años después, y desde posiciones políticas totalmente diferentes [Lowy es dirigente de la Cuarta Internacional], se repiten casi literalmente las proposiciones de Lukács en relación a la verdad. Lowy, como antes Lukács, fundamenta el privilegio epistemológico no solo del proletariado como clase, sino el del marxismo [la concepción del mundo que corresponde a esta clase]: Así, la “relativización” del conocimiento mediante la introducción de la óptica de clase, lejos de conducir a un replanteo epistemológico fundamental en torno a las interpretaciones objetivistas de la verdad y del conocimiento científico, lo que hace es servir de base para deslegitimar toda proposición teórica y política enfrentada al marxismo, y para reafirmar la verdad objetiva, absoluta de la teoría marxista.

## **Verdad y filosofía de la Historia**

Las proposiciones dialécticas hegelianas incorporadas al marxismo han ejercido una profunda influencia en la forma como el marxismo ha fundamentado la verdad de su interpretación del mundo. La resistencia que ha habido en el marxismo a replantearse algunas de las proposiciones teóricas y previsiones históricas fundamentales [a pesar de que la experiencia histórica del último

siglo ha desmentido repetidas veces muchas de esas proposiciones], tiene una explicación no solo política sino también epistemológica. Esto tiene que ver con la forma como se construye la interpretación marxista del mundo, la concepción de la historia, y la concepción de la totalidad que organiza, que constituye, lo real.

Lejos de estar formuladas, por ejemplo, en los términos planteados por Popper como los únicos válidos para la construcción de hipótesis científicas, esto es hipótesis para las cuales exista la posibilidad de la refutación empírica, de hechos que puedan negar la validez de la hipótesis, la validación de las proposiciones marxistas se mueve permanentemente entre la comprobación empírica [científico-positiva] y la apelación a la fundamentación proveniente de la filosofía de la historia. Este ir y venir de la ciencia positiva a la filosofía y de la filosofía a la ciencia positiva, hace que sea extremadamente difícil que las proposiciones teóricas del marxismo sean negadas por ninguna experiencia social, por ninguna tendencia histórica. La relativa impermeabilidad a los nuevos hechos históricos y el dogmatismo, son una consecuencia de esta doble apelación a la verdad científica y a la verdad filosófica.

Las formulaciones teóricas abiertas, que apelan a diferentes fuentes de fundamentación, que no están basadas en el mecanicismo reduccionista de tantas teorías coherentemente científicas, suelen tener una capacidad mayor de explicación de fenómenos diversos, y una mayor capacidad de supervivencia que las teorías unidimensionales. Como dice Agnes Heller refiriéndose a la obra de Marx:

...he de añadir que en absoluto considero negativo el hecho de que existan contradicciones en el pensamiento de Marx. Todos los filósofos han tratado de construir su sistema evitando esas contradicciones, pero ninguno lo ha conseguido.

La grandeza de una teoría consiste precisamente en llegar a considerar hasta el fondo todas las alternativas y todas las posibilidades. Y pienso que si Marx sigue estando tan vivo hoy es precisamente porque experimentó hasta el final las alternativas más diversas. En

general, las teorías totalmente homogéneas desaparecen rápidamente de la escena de la historia.<sup>78</sup>

Opino que no hay nada más bello y sabio que poder tomar de una teoría aquello que nos es necesario.<sup>79</sup>

Las implicaciones que puede tener esta múltiple fundamentación o la posibilidad o no de refutación de una teoría social depende de lo que se pretenda hacer con ésta. Si la teoría es concebida como una interpretación que puede ser sometida al diálogo, si los individuos o grupos sociales a los cuales se refiere la teoría tienen la posibilidad de reconocerse o no en el discurso de la teoría, y si la validación de la teoría está definida en términos de esa capacidad de reconocerse en ella de los sujetos sociales o individuales a los cuales esta teoría se refiere, la teoría —aún si no existe la posibilidad de refutarla en forma definitiva—, está colocada ante la posibilidad de ser cuestionada, de no ser reconocida o aceptada. Si esto es así, no puede pretender una validación objetiva, fuera de sus relaciones con los sujetos sociales a los cuales hace referencia.<sup>80</sup>

Sin embargo cuando la teoría no sirve para “tomar de ella lo que nos es necesario” sino que por el contrario se convierte en una interpretación total, omniabarcante de la realidad, en una verdad comprensiva que excluye toda otra interpretación, la no refutabilidad adquiere consecuencias políticas decisivas.

Algunos ejemplos servirán para ilustrar la forma como la apelación al sentido de la historia, ha permitido reafirmar proposiciones teóricas centrales y previsiones históricas del marxismo, a pesar de que todo parezca indicar que estas no corresponden a la realidad. Como vimos a propósito de la discusión sobre la verdad en Lukács, la teoría marxista prevé el desarrollo del proletariado como clase revolucionaria en la sociedad capitalista. Si efectivamente se da este desarrollo, si los trabajadores se organizan en sindicatos combativos y pasan a la lucha política en un partido socialista, esto es, una confirmación de las previsiones de la teoría. La teoría encuentra así una confirmación basada en los hechos empíricos. Se citan las movilizaciones, las estadísticas de los trabajadores que fueron

a la huelga... Si, por el contrario, no se desarrolla la combatividad de la clase obrera, como en el caso de Estados Unidos, de Japón, de Alemania Federal en la posguerra, estos hechos —igualmente constatables desde el punto de vista empírico— no conducen a una reflexión crítica sobre la validez de las previsiones formuladas a partir de la teoría. Por el contrario, existen en ésta un número interminable de posibles explicaciones del bajo nivel de conciencia de clase alcanzados por el proletariado [influencia ideológica de las ideas burguesas, hegemonía del reformismo en el movimiento obrero, el desarrollo de una aristocracia obrera en el seno de la clase, etc.]. Ninguna experiencia histórica puede poner en cuestión el papel revolucionario de la clase obrera. En palabras de Marx:

No se trata de lo que éste o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual.<sup>81</sup>

La historia tiene un sentido, una dirección, un fin, un guión que ya está establecido y cuyo significado ha sido desentrañado por la teoría marxista. Esta verdad no puede ser cuestionada porque durante breves períodos [que a veces son décadas], no ocurran las tendencias previstas por la teoría. Tarde o temprano se impondrá la marcha inexorable del desarrollo histórico.

Con frecuencia el carácter desubicado, abstracto, de las interpretaciones políticas que se hacen de los acontecimientos sociales tiene que ver con que hay más una apelación a verdades genéricas de validez universal, que al “análisis concreto de la situación concreta”. Como dice Angré Gorz:

Para los jóvenes militantes revolucionarios de antes y después de mayo de 1968, como para Marx, no se milita en el movimiento

revolucionario ni se establece uno en las fábricas porque el proletariado actúa, piensa y siente de manera revolucionaria, sino porque es revolucionario por destino, lo que quiere decir: debe serlo, debe “devenir lo que es”.<sup>82</sup>

El acceso al conocimiento del guión, del sentido de la historia da a los marxistas una ventaja especial sobre cualquier otra persona en el conocimiento de la realidad. Se puede comprender —desde esta perspectiva privilegiada— el sentido “verdadero” de las cosas, aunque los hechos concretos apunten en una dirección completamente distinta: esa solo es una “aparición superficial”, “fenoménica”. El ejemplo más extremo del dogmatismo repetitivo de las verdades eternas —con una pérdida radical de toda referencia a los acontecimientos históricos tal como estos se presentan— lo encontramos en los textos de historia y de teoría marxista-leninista de la Academia de Ciencias de la URSS. En estos textos —todos extremadamente repetitivos entre sí— encontramos un recuento de la historia ocurrida en este siglo que no parece basarse en los sucesos históricos tal como estos han efectivamente ocurrido, sino por el contrario, en las previsiones clásicas marxistas de cómo debería haber ocurrido esta historia. En página tras página, se habla de la polarización creciente de la sociedad capitalista contemporánea, de la agudización de los conflictos de clase, de la militancia creciente de los trabajadores en sindicatos combativos y partidos revolucionarios. Para estos académicos, parece que es de muy poco interés el indagar si algunas de estas cosas están o no efectivamente ocurriendo, y en el caso negativo, el plantearse la posibilidad siquiera de que pueda ser necesaria una reformulación de las proposiciones teóricas utilizadas, en vista de que la historia no está ocurriendo como debería estar ocurriendo. Veamos, como ejemplo, el siguiente texto de un libro de Afanasiev escrito durante la década de los 70.

Hoy es más favorable para la lucha de la clase obrera de los países capitalistas. El debilitamiento del capitalismo a consecuencia de su

crisis general, la vigorización de las fuerzas del socialismo en el mundo y especialmente la influencia revolucionadora del sistema socialista, junto con la ampliación de la base social del movimiento revolucionario en los mismos países capitalistas, crea nuevas posibilidades para el movimiento obrero. Además, el movimiento obrero ha acumulado una gran experiencia de lucha contra el capitalismo y sus lacayos en las filas de la clase obrera. Ese movimiento es ahora más maduro ideológicamente y se distingue por un mayor grado de organización y un combativo espíritu de ofensiva. Crecen el prestigio de los partidos comunistas entre los trabajadores y el papel de los sindicatos. Bajo la dirección de sus organizaciones, la clase obrera hace frente resueltamente a la violencia de la burguesía, manifiesta audacia, firmeza, una disciplina cada vez mayor y unidad de acción en la lucha revolucionaria. La clase obrera emplea en esta lucha los medios más diversos: huelgas y manifestaciones, mítines y conferencias, intervenciones en el Parlamento, en la prensa, la radio, etc.

En la actualidad ha adquirido gran auge y alto grado de organización el movimiento huelguístico, viejo y probado instrumento de lucha de los obreros contra los capitalistas. Es suficiente decir que en la zona del capitalismo desarrollado el número de huelguistas se elevó en 1969-1973 a 225 millones, en comparación con los 164 millones en el quinquenio precedente.

Una peculiaridad muy importante del movimiento obrero contemporáneo es la combinación de las formas de luchas económicas y políticas. Las reivindicaciones de los obreros rebasan más y más los marcos económicos y cobran carácter político. Entre las reivindicaciones de los huelguistas predominaban antes las consignas de la jornada de ocho horas, el reconocimiento de los derechos de las organizaciones sindicales, la implantación de los seguros sociales y otras. Ahora, al lado de estas demandas, la clase obrera lucha por la satisfacción de reivindicaciones mucho más considerables. Se pronuncia por la ampliación de los derechos políticos de todo el pueblo, por el afianzamiento y la ampliación de la democracia, contra la carrera armamentista, por la paz y el progreso social. Un

lugar destacado en las acciones de la clase obrera ocupa la batalla por la nacionalización de las más importantes ramas de la economía y la democratización de la administración de estas. La clase obrera y su vanguardia revolucionaria, los partidos marxistas, dirigen el golpe principal contra los monopolios capitalistas, ciudadela de las fuerzas reaccionarias y de la agresión, culpables principales de la carrera armamentista y de la dura situación de los trabajadores.

Una de las particularidades esenciales del movimiento revolucionario contemporáneo de la clase obrera es el ensanchamiento de su base social, la tendencia a formar un frente único de lucha de las fuerzas progresistas contra los monopolios capitalistas, los cuales no solo explotan sin piedad a los obreros, sino también a la masa fundamental de los campesinos, los artesanos, los pequeños comerciantes, las capas inferiores y medias de empleados y la intelectualidad trabajadora.<sup>83</sup>

No habría ninguna necesidad de someter la teoría marxista a ninguna revisión crítica, ni siquiera a un desarrollo creativo, si las previsiones de los autores marxistas clásicos se estuvieran cumpliendo con tal grado de rigor. Sin embargo, no deja de llamar poderosamente la atención el que ésta sea la caracterización que haga Afanasiev de los países capitalistas desarrollados durante la época de los años 70, en los cuales, de hecho, no solo no hay ningún indicio de fortalecimiento de los movimientos obreros o partidos comunistas en Japón y los Estados Unidos, sino que además, en Europa [en la casi totalidad de los países] los partidos comunistas o son absolutamente marginados [países escandinavos, Alemania, Países Bajos, Inglaterra] o se encuentran en un período de profunda crisis y deterioro de su caudal electoral [Francia y España]. Otras formas —nuevas— de la lucha social en estos países, el movimiento ecologista por ejemplo, en la medida en que no habían sido previstas por la teoría, no existen en el mundo que nos describe Afanasiev.

Igualmente ilustrativo es el caso del análisis del desarrollo de la ciencia y la tecnología, de las fuerzas productivas en los textos que se publican en los países socialistas. De acuerdo con la



teoría, las relaciones de producción capitalistas, a partir de cierto momento histórico, entran en contradicción con el desarrollo siempre creciente de las fuerzas productivas y se convierten de esta manera en una traba para su continuo desarrollo.<sup>84</sup> Las relaciones de producción socialistas por el contrario, eliminan todos los obstáculos al desarrollo de las fuerzas productivas e incentivan al máximo su desarrollo. La caracterización que presentan los textos socialistas sobre el desarrollo de la ciencia y la tecnología contemporáneas parecen basarse, no en lo que efectivamente ocurre en las sociedades socialistas y capitalistas industrializadas, sino en las previsiones señaladas por la teoría. Así, el desarrollo de la revolución científico-técnica se encuentra frenado por condiciones sociales y económicas poco apropiadas en los países capitalistas, mientras está desarrollando todas sus potencialidades expansivas en el mundo socialista.

La época de cambios radicales en las relaciones sociales coincidió, aproximadamente en el tiempo con la entrada de la humanidad en la senda de la revolución científico-técnica, ligada con adelantos de la ciencia y la técnica de tanta trascendencia como el descubrimiento y utilización de la energía atómica, la investigación del espacio cósmico, el desarrollo de la automática, la electrónica, la técnica de cohetes, la quimización de la producción y otros. Los avances científico-técnicos han mostrado muy elocuentemente la decrepitud histórica del régimen social capitalista, el cual emplea a menudo esos avances, no en beneficio sino en contra del hombre, convirtiéndolos en instrumentos de explotación y de su política agresiva. El capitalismo contemporáneo, el imperialismo, es un freno cada día mayor para el progreso social y científico-técnico. La necesidad histórica de sustituir al capitalismo por el socialismo se hace más y más imperativa.<sup>85</sup>

Esta es la misma tesis defendida por Radovan Richta en *La civilización en la encrucijada*, informe final de una ambiciosa investigación interdisciplinaria de la Academia de las Ciencias de

Checoslovaquia. Las cifras sobre el desarrollo científico y tecnológico en los Estados Unidos y en la Unión Soviética que presenta el propio Richta en su texto, sugieren más bien la tesis contraria, esto es, un crecimiento más acelerado de la ciencia y la tecnología en los países capitalistas que en los países socialistas industrializados.<sup>86</sup> Resultaría interesante conocer cómo logran estos teóricos compatibilizar esta visión del desarrollo de las fuerzas productivas de los países socialistas con el hecho de que estos países gastan millares de millones de dólares al año en la importación de tecnología de los países capitalistas.

El tema de la crisis final del sistema capitalista, es otro que atraviesa [conjuntamente con una variedad de subtemas implicados como el de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia], la literatura marxista de este siglo. Desde que Lenin caracterizó al imperialismo de su época como la fase final del capitalismo<sup>87</sup> y Rosa Luxemburgo desarrolló la tesis de la próxima imposibilidad de la acumulación capitalista,<sup>88</sup> centenares de textos marxistas han insistido sobre este tema. El hecho de que las crisis que efectivamente han ocurrido en el mundo capitalista [algunas de ellas muy profundas] no sean la crisis definitiva tantas veces prevista, no parece llevar a un replanteo de la teoría de la crisis. Más allá de cualquier hecho empírico, esta crisis final del capitalismo forma parte del curso inexorable de la historia.

Cuando se actúa políticamente a nombre de esta verdad histórica, no hay limitación alguna a lo que puede justificarse. Ejemplo dramático de la seguridad total, de la ausencia radical de toda duda en la acción política que se realiza a nombre de las leyes objetivas del devenir histórico, la encontramos en la polémica de Trotsky con Kautsky a propósito de la utilización del terror por parte de los bolcheviques durante la época de la guerra civil posterior a la toma del poder por parte de dicho partido. Respondiéndole a Kautsky, quien plantea que los bolcheviques están aplicando la pena de muerte después de haber sido radicales opositores a su aplicación durante el gobierno de Kerensky, Trotsky plantea que no es posible comparar el terror blanco [arma de una clase históricamente

reaccionaria], con el terror rojo [que es realizado por una clase históricamente ascendente]. No tiene sentido —desde esta perspectiva— el plantearse el valor de la vida humana en términos abstractos. Una cosa es el terror que se opone a la marcha necesaria de la historia, y otra cosa es el terror mediante el cual esta marcha necesaria de la historia se realiza. No hacen falta consideraciones éticas ni morales. La política que llevan a cabo los revolucionarios es “simplemente” la expresión de la marcha inexorable de la historia. En palabras de Trotsky:

Hemos luchado contra la pena de muerte introducida por Kerensky, porque era aplicada por los Tribunales marciales del antiguo ejército contra los soldados que se negaban a continuar la guerra imperialista. Hemos arrancado esta arma de manos de los antiguos consejos de guerra.

Si se buscan las contracciones formales, ni que decir tiene que observar, ante todo, el terror blanco, arma de las clases que se tienen por cristianas, que protegen la filosofía idealista y están firmemente convencidas de que la personalidad (la suya) es la personalidad humana, fin en sí. Por lo que a nosotros se refiere, nunca hemos perdido el tiempo en las charlatanerías de los pastores kautskistas y de los cuáqueros vegetarianos acerca del “valor sagrado” de la vida humana. Siempre hemos sido revolucionarios, y hoy, dueños ya del poder, lo seguimos siendo. Para que la personalidad humana llegue a ser sagrada es necesario destruir primero el régimen social que la oprime. Y esta obra no puede realizarse más que a sangre y fuego.

Existe, además, otra diferencia entre el terror blanco y el terror rojo. El actual Kautsky lo ignora, pero para un marxista tiene una importancia capital. El terror blanco es el arma de una clase históricamente reaccionaria. Mientras afirmábamos la importancia de las represiones del Estado burgués contra el proletariado, no hemos negado nunca que mediante los arrestos y las represalias las clases directoras puedan, en ciertas condiciones retardar temporalmente el estallido de la revolución social. Pero estábamos convencidos de

que no lograrían evitarlo. Nuestra certeza provenía de que el proletariado es una clase históricamente ascendente, y que la sociedad burguesa no puede desenvolverse sin aumentar las fuerzas del proletariado. La burguesía, en los momentos actuales, es una clase en decadencia. No solo no desempeña el papel esencial en la producción, sino que, por sus métodos imperialistas de apropiación, destruye la economía nacional y la cultura humana. No obstante, la vitalidad histórica de la burguesía es colosal. Se sostiene en el poder y no quiere soltar la presa. Existe la obligación de arrancársela de las manos, y de cortarle estas para conseguirlo...

El terror rojo es el arma empleada contra una clase condenada a perecer y que no se resigna a ello. Si el terror blanco solo puede retardar la ascensión histórica del proletariado, el terror rojo no hace más que precipitar la caída de la burguesía. En ciertas épocas, la aceleración —que hace ganar tiempo— tiene una importancia decisiva. Sin el terror rojo, la burguesía rusa, aliada a la burguesía mundial, nos hubiera aplastado mucho antes del advenimiento de la Revolución en Europa. Hay que ser ciego para no verlo, o un falsario para negarlo. Quien concede importancia revolucionaria histórica a la existencia misma del Poder soviético debe sancionar igualmente el terror rojo.<sup>89</sup>

Cuando el poder se ejerce a nombre de la marcha inexorable de la historia, todo lo que ponga en peligro al poder entra, por definición, en contra del progreso histórico. A nombre de esta verdad de la historia, se va justificando progresivamente la aplicación del terror, primero en contra de los enemigos declarados de la revolución, después en contra de los demás partidos socialistas, para culminar con el terror ejercido en contra de cualquier oposición en el interior del partido, terror del cual el propio Trotsky fue víctima.

## **Verdad y totalidad**

La totalidad es otra categoría ontológica-gnoseológica hegeliana que ha jugado un papel central en la forma en la cual históricamente

se ha fundamentado la verdad en la tradición marxista. Para el marxismo, como para Hegel, la categoría de totalidad no pretende ser un mero instrumento heurístico para el conocimiento de lo real. Esta categoría encuentra su fundamentación ontológica en el hecho de que la realidad misma, la naturaleza, la historia, la sociedad están constituidas como totalidades organizadas y organizadoras. Solo a partir de la aprehensión de esta totalidad de lo real, es posible —de acuerdo con esta proposición ontológica-gnoseológica— el estudio de cualquier dimensión de lo real. Así, el modo de producción capitalista como totalidad está organizado —en su esencia— a partir de una relación contradictoria de clases [burguesía y proletariado], de una relación igualmente contradictoria entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El estudio de cualquier fenómeno social, político, económico o cultural en esta sociedad debe necesariamente partir del reconocimiento de la naturaleza de esta totalidad [modo de producción], en la cual los fenómenos estudiados están insertos. Solo en su relación con los aspectos organizadores fundamentales o contradicciones principales de esa totalidad, adquieren sentido los otros fenómenos estudiados.

El problema reside en que esta categoría, como cualquier otro concepto teórico abstracto organizador de la realidad, inescapablemente hace una selección de algunos aspectos señalados como significativos por la teoría en cuestión, dejando otros afuera. El concepto, a la vez que ilumina algún aspecto de la realidad, oscurece otros, aquellas cosas que fueron dejadas afuera en la abstracción reductora del concepto. Lo mismo ocurre con el concepto de totalidad, pero a diferencia de otros conceptos, este es un concepto que tiene la pretensión de referirse a la totalidad de lo real, a la esencia misma de las cosas. Aquello que no puede ser explicado a partir de esta categoría queda prácticamente expulsado del campo de lo real.<sup>90</sup> Y esto precisamente ha ocurrido con la utilización marxista de la categoría de totalidad. La totalidad se refiere necesariamente a la existencia de una esencia. La idea de totalidad implica la existencia de un principio organizador, de una disposición básica que estructura [y permite la explicación] de la totalidad

como un todo. Estos supuestos básicos organizadores tienen que ser asumidos como esenciales, como aquello a partir de lo cual es posible la organización y el conocimiento de la realidad estudiada. De allí que paradójicamente toda totalidad tenga que ser reduccionista. Este reduccionismo [determinación en última instancia] está ocultado en el discurso epistemológico en torno a la totalidad por la afirmación de que no se trata de una teorización que se funda en un principio particular de explicación, o en la determinación de una sola variable o dimensión como fundamental. La esencia no es simplemente una variable más. Es precisamente el principio organizador a partir del cual pueden explicarse todas las dimensiones o variables. En el caso de la teoría marxista, se postula el papel de la lucha de clases, o de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción como motores de la historia, como principios organizadores de esa completa totalidad que es el devenir histórico-social. Se nos dice que esto no constituye la identificación de una variable independiente principal, ni otra forma de explicación reduccionista se ha identificado la esencia organizadora de la totalidad. Pero ningún discurso en torno a la esencia o a la totalidad logra responder al hecho de que en esta teorización determinadas dimensiones [lucha de clases, fuerzas productivas] son priorizadas sobre todo lo demás en la aproximación al conocimiento de lo social, limitando de este modo la capacidad de la teoría para aproximarse a otras dimensiones de la experiencia cultural y psicológica del hombre.

Del conjunto de fenómenos empíricamente observables [de la multiplicidad compleja, heterogénea y multiforme de la vida en la sociedad capitalista], se establece, a través de la categoría de modo de producción capitalista [categoría de totalidad], la diferenciación entre lo significativo y lo no significativo, entre lo importante y lo no importante. Esta determinación de lo significativo y lo no significativo, de lo importante y lo no importante tiene que ver con la relación que guardan esas cosas con las dimensiones centrales organizadoras que sirven para estructurar la totalidad como tal. En la sociedad capitalista, por ejemplo, es mucho más importante la

lucha de clase, el desarrollo de las fuerzas productivas y el Estado, que lo que puede ser el deseo, el erotismo, la vida cotidiana, la comunidad local o la imaginación colectiva. Esto ha llevado, como veremos posteriormente, a un reduccionismo unidimensionalizador en la concepción de la sociedad y del hombre. La vida que es considerada como socialmente significativa, la que es valorada como la realización de las capacidades y potencialidades del hombre, es aquella vida que está identificada con los aspectos de la realidad que han sido definidos por la teoría como centrales en la organización de la sociedad. La actividad productiva [trabajo] y la actividad política [la lucha del proletariado en sus organizaciones por la toma del poder] son los centros significativos de la vida. Cualquier otro interés o sentido de la vida —por ser incapaz de captar la sociedad en su totalidad— carece de significación, es una vida que permanece en el terreno de la apariencia. En palabras de Lukács:

Es tarea del análisis histórico más cuidadoso el precisar, con la ayuda de la categoría de la posibilidad real, en qué estado de cosas es posible una penetración real de la apariencia, una penetración hasta la conexión real con la totalidad. Pues en el caso de que la totalidad de la sociedad existente no sea perceptible desde el punto de vista de una determinada situación de clase, en el caso de que el consecuente pensamiento de sus propios intereses que se le puede atribuir no alcance la totalidad de la sociedad, entonces la clase correspondiente no puede tener más que una función dominada, y no puede intervenir ni conservadora ni progresivamente en la marcha de la historia. Esas clases están en general predeterminadas a la pasividad, a la oscilación inconsciente entre las clases dominantes y las clases portadoras de la revolución, y sus accidentales explosiones presentan inevitablemente el carácter de una elementalidad vacía, de la falta de fines, y hasta en el caso de una casual victoria, están condenadas a la derrota final.<sup>91</sup>

Como está claro [para la teoría marxista] cuál es la dirección de la historia, las experiencias humanas significativas son las que

están orientadas de alguna manera en función de ese sentido trascendente de la historia. Quedan invalidadas las preocupaciones por los “síntomas del desarrollo” histórico, esto es, la forma en la cual los acontecimientos afectan, efectivamente la vida cotidiana, real de los hombres. De acuerdo con Lukács:

La burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa, esto es: ellas son las únicas cuya existencia y cuyo desarrollo se basan exclusivamente en el desarrollo del proceso de producción moderno, y solo partiendo de sus condiciones de existencia es imaginable incluso un plan para la organización de la sociedad entera. El carácter vacilante, o estéril para el proceso, que se observa en la actitud de las demás clases (pequeños burgueses, campesinos) se debe a que su existencia no se funda exclusivamente en su posición en el proceso de producción capitalista, sino que está aún indisolublemente enlazada con restos de la sociedad estamental. Por eso dichas clases no intentan promover el desarrollo capitalista ni empujarle más allá de sí mismo, sino que aspiran en el fondo de anularlo y retrotraerse a estadios anteriores, o, por lo menos, a impedir que consiga un despliegue pleno. Su interés de clase se orienta pues solo a síntomas del desarrollo no al desarrollo mismo: hacia fenómenos parciales de la sociedad, no a la estructura de la entera sociedad.<sup>92</sup>

Esta visión de la naturaleza y de la sociedad como un todo organizado, estructurado, esta priorización de las relaciones del todo en el conocimiento de lo real, define el espacio prioritario de la acción política revolucionaria, así como las formas organizativas adecuadas para esa actividad. Como los problemas de la sociedad capitalista se refieren al conjunto de las relaciones estructurales de esta sociedad y como la burguesía logra su unificación como clase en el Estado y ejerce su dominio sobre el resto de la sociedad a través del Estado, la actividad política revolucionaria está definida esencialmente por su lucha frontal contra el Estado. Es en función de su relación con este objetivo central que se debe evaluar



el sentido de cualquier actividad política, especialmente en las polémicas referidas al carácter reformista o revolucionario de una determinada actividad. La subestimación o incluso el rechazo de las luchas locales, parciales, de los “métodos artesanales de trabajo”, etc. que ha sido tan característico de la tradición política marxista encuentra su fundamentación epistemológica en esta concepción de la totalidad.

Una vez que el partido revolucionario ha tomado el poder, se hace necesario estructurar una nueva totalidad. Esta nueva totalidad —la sociedad socialista— a diferencia de la sociedad capitalista, no se va conformando históricamente en forma gradual, sino que tiene un momento de ruptura revolucionaria en relación a la sociedad anterior. La constitución de la nueva totalidad no puede ser sino el resultado de la acción política consciente. Esta nueva totalidad requiere un principio organizador central y un centro de poder altamente centralizado. La política revolucionaria desarrollada por el Partido-Estado es la única que puede garantizar la constitución de esta nueva totalidad. Toda dimensión o espacio de la vida social que escape a este principio centralizador que se ejerce desde el Estado se hace sospechoso de reproducir los hábitos, formas de vida, de la vieja sociedad.

Esta concepción de la sociedad como una totalidad estructurada en la cual es posible identificar unas claves centrales para la interpretación [y transformación] de la sociedad tiene su expresión igualmente en las formas que asume la organización política revolucionaria. El partido leninista, con su centralismo democrático, es una consecuencia casi necesaria de esta concepción de la sociedad. No es posible definir políticas revolucionarias [que incidan sobre las contradicciones centrales, principales de la sociedad capitalista], a partir de las experiencias parciales y locales. Solo desde el vértice de una organización altamente centralizada es posible captar la totalidad. Desde otros lugares de la organización sólo se podrán tener visiones locales, parciales de la realidad social, visiones que no podrán superar las limitaciones de la apariencia de los fenómenos. La captación de la totalidad y de la esencia es

así un privilegio epistemológico de la dirección. Cualquier oposición, cualquier diferencia de interpretación sobre lo que está ocurriendo, o sobre la acción política correcta en un lugar determinado que exprese una confrontación entre el vértice de la organización y algún otro lugar de ésta, tiene que resolverse —dadas estas premisas— a favor de la posición del centro de la organización. Así, la concepción que se tiene de la naturaleza de la organización de la sociedad define una determinada forma organizativa como la más adecuada tanto para el conocimiento como para la transformación de dicha sociedad. La concepción leninista de la organización —con todas sus implicaciones— no es así una simple propuesta organizativa. Es la propuesta organizativa que desarrolla —hasta sus últimas consecuencias— las implicaciones de las concepciones de la sociedad que han sido hegemónicas en el marxismo.

Otra consecuencia que ha sido significativa en la utilización marxista de la categoría de totalidad, ha sido la forma en la cual se han interpretado las diferencias que existen entre determinados fenómenos en función del contexto histórico, modo de producción o totalidad dentro del cual se encuentran inmersos, independientemente de que los fenómenos comparados presenten una semejanza fundamental entre sí. Esto ha sido característico de las comparaciones entre fenómenos de la sociedad capitalista y de la sociedad socialista. El mismo fenómeno social, con las mismas características, se supone que es otro por estar ubicado en una sociedad sin contradicciones de clase, o en la cual no existe la propiedad privada. Un ejemplo clásico de este uso de la categoría de totalidad lo encontramos en la literatura socialista en relación a la división del trabajo. El trabajo en la sociedad capitalista es caracterizado como alienante por su carácter repetitivo, por la ausencia de control del trabajador sobre el producto, sobre lo que hace, sobre la forma en la cual lo hace, por el carácter fragmentario de la tarea, etc. Sin embargo, el mismo trabajo, con las mismas características empíricas, con la misma maquinaria, con la misma división de tareas, se supone que tiene otras características por el hecho de encontrarse dentro de otra totalidad [sociedad socialista sin propiedad privada]

que le da otra significación. Poco importa que desde el punto de vista del trabajador esa interpretación del sentido de su trabajo, en nada le sirva para superar su aburrimiento, o para librarse de la obligación de asumir esa actividad como la única forma en la cual puede vender su fuerza de trabajo para ganarse la vida, aunque esta relación asalariada no se dé en función de propiedad privada. La referencia a la esencia que se supone que distingue a la sociedad socialista de la sociedad capitalista es utilizada, de esta manera, para descalificar la opinión del trabajador en relación al sentido y las condiciones de su propio trabajo. A menos que tenga una buena formación teórica, a menos que tenga un conocimiento adecuado de la forma como funciona el conjunto de la sociedad, el trabajador permanecerá en el nivel de la apariencia, en el nivel de lo que Karel Kosic llama el mundo de la pseudo concreción.

Típicas de esta forma de interpretar las cosas son las formulaciones de Trotsky sobre la organización del trabajo en la Unión Soviética durante el período del Comunismo de Guerra. La aplicación del trabajo a destajo y de los métodos tayloristas en la organización del trabajo tienen un significado en la sociedad capitalista y otro, radicalmente diferente, en la producción socialista:

En el régimen capitalista, el trabajo a destajo, la implantación del sistema Taylor, etc., tenían por objeto aumentar la explotación de los obreros y robarles la plusvalía. Una vez socializada la producción, el trabajo a destajo, etc., tiene por fin el acrecentamiento de la producción socialista y, por consiguiente, un aumento del bienestar común. Los trabajadores que contribuyen más al bienestar común adquieren el derecho a recibir una parte mayor del producto social que los perezosos, indolentes y desorganizadores.<sup>93</sup>

Polemizando en contra de las críticas de Kautsky a la dirección unipersonal de las empresas que se estableció bajo su dirección en el período del Comunismo de Guerra, Trotsky afirma que no se puede juzgar el carácter democrático o no democrático del sistema de gestión soviético a través de la forma en la cual se desarrolla la

gestión de las empresas individualmente. El Estado soviético como un todo, es un Estado del proletariado, dirigido por el proletariado. La organización de la gestión en cada empresa es un problema técnico que no afecta en absoluto el hecho de que son los trabajadores quienes dirigen el conjunto de la sociedad.

La actividad de los trabajadores no se define ni se mide porque la fábrica esté dirigida por tres hombres o por uno, sino por factores y hechos de orden mucho más profundo: por la creación de órganos económicos en los que tengan participación activa los Sindicatos, por la creación de todos los órganos soviéticos que constituyen el Congreso de los Soviets y representan a decenas de millones de trabajadores; por el nombramiento para la dirección (o para el control de la dirección) de los mismos dirigidos. En esto reside la actividad de la clase obrera. Y si la clase obrera, en el curso de su experiencia propia, llega a pensar, por medio de los congresos de su partido, de sus Soviets, de sus sindicatos, que es preferible poner al frente de una fábrica a un director que a un comité, esta decisión suya está dictada por su actividad. Puede ser exacta o equivocada desde el punto de vista de la técnica administrativa; en todo caso, nadie se la impone al proletariado; se la dicta su propia voluntad. Y sería el mayor de los errores confundir la cuestión de la autoridad del proletariado con la de los comités obreros que administran las fábricas. La dictadura del proletariado se traduce por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, por la subordinación de todo el mecanismo soviético a la voluntad colectiva de las masas; de ningún modo por la forma de dirección de las diversas empresas.<sup>94</sup>

Si los trabajadores en las empresas no están de acuerdo, y para someterlos a la dirección unipersonal, es necesario apelar a los métodos militares de gestión del Comunismo de Guerra, esto se debe al bajo nivel de consciencia de los trabajadores, de ninguna manera al carácter no proletario de la gestión de la sociedad soviética.

Por último, una reflexión sobre la totalidad como verdad. Toda fundamentación extrasocial de un deber ser es una limitación a la libertad. Todo ejercicio del poder a nombre de verdades que no pueden ser debatidas, es una negación de la posibilidad de opción, de decisión democrática. Sin embargo, tiene consecuencias políticas diferentes el ejercicio del poder a partir de verdades referidas a aspectos especializados, particulares de la vida humana, y el ejercicio del poder a partir de una verdad totalizadora referida al conjunto de la experiencia humana. En la sociedad tecnocrática contemporánea, la vida del individuo está siendo sometida progresivamente al poder de los expertos en relación a los diferentes ámbitos de la vida, llegando hasta el despojo del poder de decisión sobre el propio cuerpo cuando estas decisiones son usurpadas por los expertos en las múltiples especialidades, desde las prácticas de la crianza del niño, hasta la sexualidad. Un paso más en el atropello a la individualidad y a la libertad humana se da cuando el poder se ejerce no en un ámbito particular, en función de un saber especializado y parcial, sino a nombre de un saber total, referido a toda la experiencia humana. Aquí la categoría de la totalidad, el principio epistemológico-ontológico de la totalidad, traspasa, desborda, el terreno del conocer y se convierte prioritariamente en una categoría política. El ejercicio del poder a nombre de una verdad global, total, deviene así en una modalidad del ejercicio del poder: el totalitarismo.

Desde el punto de vista de su eficacia como instrumento ideológico de dominación, sin embargo, es posible que, más allá de determinado límite, el ejercicio del poder desde este saber total termine por hacerse más ineficiente que el ejercicio del poder a nombre de saberes más parciales. Tal vez sea más peligroso [a la larga] ese saber científico tecnocrático que se va infiltrando subrepticamente hasta las profundidades del mundo de la vida de la gente que aquel otro que se presente a sí mismo con ese carácter omniabarcador. Es probablemente más fácil desentrañar el sentido ideológico del discurso científico-tecnológico en los países socialistas, en los cuales éste se halla inseparablemente entrecruzado con el resto del

discurso del poder, que en las sociedades capitalistas en las cuales el discurso político aparece como diferenciado del discurso de la ciencia.

Para concluir esta discusión sobre las implicaciones políticas de las verdades que no pueden ser cuestionadas, debatidas, veamos a continuación un ejemplo aterrador de la forma como se justifican los atropellos a la libertad de opción de los hombres en nombre de una verdad general, total, en el siguiente texto de Afanasiev referido a la invasión de Checoslovaquia por parte de las tropas del Pacto de Varsovia:

La experiencia de la edificación del socialismo en la URSS y en otros países permite afirmar que las leyes fundamentales de la construcción de la nueva sociedad no tienen carácter transitorio. Ellas se repiten necesariamente y se repetirán en el futuro, bajo determinadas condiciones, en todos los países que emprendan el camino de la construcción del socialismo. Por eso adquieren calidad de leyes generales del tránsito del capitalismo al socialismo. Entre ellas puede citarse: la revolución socialista y la dictadura del proletariado, ejercida de una forma u otra; el papel dirigente del Partido Comunista, la nacionalización y la industrialización socialistas, la organización de una producción que se desarrolle con arreglo a un plan y esté basada en la propiedad social y en los adelantos de la ciencia y la técnica; la cooperación agrícola, la revolución cultural y las transformaciones socialistas de las relaciones entre las naciones [en un país multinacional] en base a los principios del internacionalismo proletario, a la amistad y la cooperación de los pueblos.

Las modalidades de la construcción del socialismo en cada país no son de fondo, sino de forma, de métodos, de plazos, de ritmos e intensidad de las transformaciones socialistas, ellas no modifican en lo más mínimo las leyes generales.

Los enemigos del socialismo científico, del comunismo, las fuerzas antisocialistas y revisionistas niegan la existencia de esas leyes generales y absolutizan las particularidades nacionales del desarrollo de cada país. Confeccionan diversos "modelos" del socialismo

y, a la vez niegan el carácter internacional del marxismo-leninismo, del socialismo científico. Centran sus ataques contra la dictadura del proletariado, contra el papel dirigente de la clase obrera y su vanguardia, el partido de los comunistas, en la edificación socialista. Un ejemplo de esto fueron los conocidos acontecimientos en Checoslovaquia (1968, y comienzos de 1969). Allí las fuerzas antisocialistas y oportunistas de derecha intentaron eliminar de la dirección de la sociedad al Partido Comunista y al Estado socialista, dar rienda suelta al “juego” de las fuerzas políticas, crear una oposición política y quebrantar las bases del socialismo. Con ayuda de los países socialistas hermanos, los trabajadores de Checoslovaquia rechazaron a las fuerzas antisocialistas.<sup>95</sup>

De acuerdo con esta caracterización que hace Afanasiev de los sucesos de Praga, la decisión de los ejércitos de los “países socialistas hermanos” de invadir con sus tanques a Checoslovaquia, no fue ni siquiera una decisión política. No les quedó más remedio cuando observaron que se comenzaba a violar las leyes generales, objetivas y científicas de la construcción de la sociedad socialista...





## CAPÍTULO III

### EL MARXISMO Y LA CIENCIA

*Hay dos clases de conocimiento, una genuina y otra bastardeada. A la última pertenecen: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Lo real está separado de ella; cuando ya no puede hacer más — ni oír mejor, ni ver más agudamente, ni oler, gustar o tocar con mayor sutileza — y es necesaria una investigación más penetrante, aparece la genuina como poseedora de la herramienta para distinguir con mayor perfección.*

DEMÓCRITO

*Algunos sienten vagamente atemorizados de que adentrarse más profundamente en los arcanos de la naturaleza transgreda los límites permitidos por la prudencia y la cordura, transfiriendo erróneamente lo que en la Sagrada Escritura se dice contra los que curiosean en los misterios sagrados a las cosas escondidas de la naturaleza, sobre las que no pesa prohibición alguna.*

BACON

A pesar de la centralidad que tiene el tema de la ciencia en el pensamiento marxista, no ha existido una relación simple, única entre el marxismo y las ciencias naturales. Esta ha sido una relación compleja, cambiante, sobre la cual han incidido los diversos momentos políticos por los cuales ha pasado el marxismo en los últimos cien años.

El propósito de este capítulo es el de explorar las modalidades más importantes de esta relación histórica entre el marxismo y las ciencias naturales. Se trata de indagar sobre los terrenos que el marxismo comparte con los supuestos metateóricos fundamentales de las ciencias naturales, así como los lugares de la diferenciación y distanciamiento del pensamiento marxista en relación a estos supuestos. Defenderé la tesis de que el marxismo por haber compartido históricamente los mitos e ilusiones principales del desarrollo del pensamiento científico, en relación a los beneficios infinitos que traería para la humanidad la ciencia, está severamente limitado en su capacidad de crítica a la actividad científica como forma predominante de producción y reproducción del conocimiento de la sociedad contemporánea y que esto establece límites infranqueables a la crítica marxista de la sociedad capitalista.

El entusiasmo ante las potencialidades y productos de la actividad científica hace que la crítica marxista al pensamiento "burgués", a las concepciones "burguesas" del conocimiento permanezca en un terreno abstractamente filosófico, teniendo así una limitada capacidad para incidir críticamente en relación al papel del conocimiento científico en la sociedad, a su naturaleza, a su relación con el orden y el poder en las sociedades industriales, su relación con los problemas de la libertad humana. Como veremos en la discusión sobre los intentos de desarrollo de una ciencia proletaria durante el período estalinista en la URSS, la crítica a la "ciencia burguesa" permanece en el terreno del debate sobre las concepciones materialistas o idealistas del mundo, y es incapaz de ofrecer alternativas a las formas dominantes del proceso de producción del conocimiento de la sociedad occidental de los últimos siglos.

## El materialismo dialéctico

En la obra de Engels, especialmente en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la Naturaleza* la concepción dialéctica del mundo es postulada como la única que es capaz de incorporar todos los avances de la ciencia positiva ya que "... estos hechos y métodos de pensamiento encajan mal en el marco del pensamiento metafísico".<sup>1</sup> Apelando selectivamente a los avances de las ciencias naturales de su época (el proceso permanente de vida y no vida celular de todos los organismos vivientes, la contradicción entre los polos magnéticos, positivos y negativos, etc.), Engels llega a la conclusión de que:

La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y tenemos que reconocer que la ciencia moderna ha suministrado para esa prueba un material sumamente rico y en constante acumulación, mostrando así que, en última instancia, la naturaleza procede dialéctica y no metafísicamente.

Solo, pues, por vía dialéctica, con constante atención a la interacción general del devenir y el perecer, de las modificaciones progresivas o regresivas, puede conseguirse una exacta exposición del cosmos, de su evolución y de la evolución de la humanidad, así como de la imagen de esa evolución en la cabeza de los hombres.<sup>2</sup>

Engels ve en el desarrollo del materialismo dialéctico la superación de toda filosofía por encima de las demás ciencias:

Frente a la concepción de la naturaleza como un todo inmutable de cuerpos celestes que se mueven en estrechas órbitas, como había enseñado Newton, y de inmutables especies de seres orgánicos, como lo había enseñado Linneo, el actual materialismo reúne los nuevos progresos de la ciencia de la naturaleza, según los cuales también la naturaleza tiene su historia en el tiempo, los cuerpos celestes y las especies de organismos, que los habitan cuando las circunstancias son favorables, nacen y perecen, y los ciclos y

órbitas, cuando de verdad existen, tiene dimensiones infinitamente más gigantescas. En los dos casos es éste el materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias. Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.<sup>3</sup>

Estos textos son significativos porque expresan con claridad la posición de Engels en relación a lo siguiente: 1. La concepción dialéctica del mundo encuentra su base de sustentación en los descubrimientos de las ciencias naturales, a pesar de que estas ciencias no han estado orientadas explícitamente por una concepción dialéctica del mundo. 2. De la misma manera, los descubrimientos de las ciencias naturales van despojando de toda fundamentación a la concepción metafísica, idealista de la naturaleza. 3. En la medida en que las ciencias de la naturaleza, en su propio avance histórico, van sentando las bases de la concepción dialéctica del mundo, estas ciencias son valoradas en términos estrictamente positivos. Son las "ciencias de la naturaleza" o la "ciencia positiva de la naturaleza y de la historia", sin adjetivación.

No está planteada aquí siquiera la posibilidad de la existencia de otra forma de conocimiento de la naturaleza y de la sociedad, diferente a la ciencia positiva, que aparece así como el único modo de conocer que nos posibilita llegar a la verdad. La ciencia es una, universal, sus resultados son objetivos, verdaderos. No hay ninguna reflexión acerca de las condiciones históricas o culturales, los valores, los propósitos, los intereses que puedan incidir en la constitución de formas alternativas de conocimiento. Este objetivismo llama la atención a la luz de la radicalidad con la cual Engels defiende la tesis de que la sobreestructura de la sociedad está

determinada en última instancia por la estructura económica, y que toda la historia de la humanidad ha sido la historia de la lucha de clases.<sup>4</sup> Las ciencias naturales serían un tipo particular de actividad humana, con una dinámica de desarrollo propia. Ni las clases ni las condiciones económicas serían necesarias (como lo son para la filosofía, la religión, etc., de acuerdo con Engels) para explicarnos el desarrollo de las ciencias ni su aproximación continua a la verdad absoluta.

Esta concepción que podemos catalogar de científicista, tanto en la pretensión de convertir a la ciencia en la única fuente de verdad, como en relación a la neutralidad de las ciencias naturales, positivas, es — como hemos visto — la concepción compartida y desarrollada por Lenin. La polémica leninista no es de ninguna manera en contra de la producción del conocimiento científico de la burguesía, sino contra su interpretación filosófica desde un punto de vista idealista. En la medida en que considera que en la ciencia hay un proceso acumulativo de aproximación permanente del hombre a la verdad absoluta, que los conceptos de la ciencia tienen carácter objetivo y que el conocimiento científico es el reflejo objetivo del mundo exterior en nuestro pensamiento, no hay — para Lenin — sino una sola ciencia que es la única manera objetiva de conocer.

Esta concepción del proceso de producción del conocimiento científico como proceso histórico progresista en sí mismo, sin otras implicaciones para la lucha de clase entre burguesía y proletariado (que no sean las de las posibles interpretaciones de sus resultados desde un punto de vista filosófico), incide directamente en la forma en la cual se abordan los problemas de la ciencia en la primera fase de la Revolución Rusa. Durante los primeros años posteriores a la toma del poder por parte de los bolcheviques, la ciencia no está incorporada centralmente a la lucha política ni al debate ideológico.<sup>5</sup>

Sin embargo con el auge del estalinismo, que significó la intensificación de la politización del conjunto de la vida soviética, la aceleración de la colectivización forzada del campo y la imposición de un control cada vez más monolítico del partido sobre el conjunto

de la sociedad, se van sometiendo las actividades académicas y de investigación a la dirección del partido. Este control comienza por ser solo político-organizativo en el sentido de que se coloca a miembros del partido como responsables de la dirección de toda la actividad que se desarrolla en las más diversas instituciones científicas del país, pero sin que esto represente una modificación significativa de las orientaciones teóricas de la actividad de investigación y desarrollo científico.<sup>6</sup>

### **Ciencia burguesa y ciencia proletaria: el caso Lisenko**

A finales de los años veinte y comienzos de los años treinta se inicia en la Unión Soviética una polémica sobre el carácter burgués de la ciencia —tanto la occidental como la que se producía en la Unión Soviética —y sobre la necesidad de desarrollar una ciencia materialista. Esta es una discusión en la cual participan fundamentalmente filósofos ya que la mayoría de los científicos naturales centraban su atención en su actividad científica, con una intervención limitada en la actividad política o en las reflexiones filosóficas sobre las implicaciones de su actividad de investigación.<sup>7</sup> En los primeros años de la posguerra, coincidiendo con el auge de la represión estalinista y con el inicio de la guerra fría, se desarrolla un proceso en el cual los problemas de la ciencia se convierten en problemas de Estado de tal manera que en relación a algunos de los debates científicos centrales de este siglo, el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética define cuál es la posición correcta (materialista, dialéctica, proletaria), y cuál es la posición incorrecta (idealista, metafísica, burguesa).

El ejemplo más conocido y más claro de la pretensión estalinista de desarrollar una ciencia materialista proletaria en oposición a la ciencia idealista de la burguesía es la oficialización de la teoría de Michurin-Lisenko sobre la herencia de los caracteres adquiridos como doctrina científica oficial del Estado soviético. El punto más álgido de esta discusión está recogido en las actas taquigráficas de la sesión de la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas

dedicada a la situación de las ciencias biológicas en la URSS, que se celebró entre julio y agosto de 1948.<sup>8</sup> Por su carácter dramáticamente ilustrativo de lo que fue la relación entre ciencia y política en ese período de la Unión Soviética y por representar el intento más radical de ruptura —desde el marxismo soviético— con la forma del conocimiento dominante de la sociedad capitalista, vale la pena detenerse en algunos aspectos centrales de este debate. Éste representa un punto de inflexión en la historia de las ciencias naturales en la URSS. Basándose en las teorías de Michurin (biólogo ruso de la época pre revolucionaria) sobre la posibilidad de la herencia de los caracteres adquiridos, Lisenko formula la tesis de que toda la teoría genética desarrollada en Occidente (que había sido asumida hasta ese momento por la mayoría de los biólogos soviéticos) era una mentira burguesa, una ciencia reaccionaria, idealista y metafísica. En su defensa de la herencia de los caracteres adquiridos como consecuencia de la influencia del ambiente sobre el organismo, Lisenko no sólo rechaza las interpretaciones comúnmente aceptadas en ese momento en las ciencias biológicas sobre las relaciones ambiente-herencia, sino que niega la posibilidad de la existencia misma de los genes y de las mutaciones.

Solo reproduciendo textualmente algunos momentos del debate se puede captar, en alguna medida, el ambiente político en el cual se desarrolla la actividad científica en la URSS en ese período. La reunión en diez sesiones de la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas tiene por objetivo central —más bien único— el definir la posición de los científicos soviéticos en relación al debate sobre la herencia de los caracteres adquiridos. La orientación general del debate la presenta T. D. Lisenko, el presidente de la Academia, en la primera reunión. Lisenko define la Biología como un terreno más de la lucha de clase entre burguesía y proletariado.

...la enconada lucha que ha dividido a los biólogos en dos campos irreconciliables se desencadenó en torno a la vieja cuestión: ¿Es posible la herencia de los caracteres y las propiedades adquiridas por los organismos vegetales y animales en el transcurso de su

vida? En otras palabras: ¿Dependen los cambios cualitativos de la naturaleza de los organismos vegetales y animales de las condiciones de vida que actúan sobre el cuerpo vivo, sobre el organismo? La doctrina de Michurin, materialista y dialéctica por su esencia, demuestra con hechos dicha dependencia.

La doctrina mendelista-morganista, metafísica e idealista por su esencia, niega dicha dependencia sin aportar ninguna prueba.<sup>9</sup>

El debate de Lisenko en contra de la teoría genética de la herencia está formulado en términos filosóficos generales. Se trata, a su manera de ver el problema, de una contraposición esencial entre dos concepciones enfrentadas del mundo, la materialista y la idealista. Dado este anclaje filosófico que se le da al debate, el carácter reaccionario y metafísico de la teoría genética se explica por las consecuencias que tendría —desde el punto de vista filosófico— el que esa teoría fuese efectivamente cierta.

La teoría materialista del desarrollo de la naturaleza viva es inconcebible sin el reconocimiento de la necesidad de la herencia de los caracteres individuales adquiridos por el organismo en determinadas condiciones de su vida; es inconcebible sin el reconocimiento del carácter hereditario de las propiedades adquiridas.<sup>10</sup>

La existencia de los genes es rechazada por Lisenko como concepción idealista y mística (en ese momento todavía no se había logrado aislar a un gen, pero sus efectos habían sido ampliamente documentados).

Al rechazar el carácter hereditario de las propiedades adquiridas, Weismann inventó una substancia hereditaria especial. Afirmó que se debía “buscar la substancia hereditaria en el núcleo” y que “el buscado portador de la herencia se encerraba en la substancia de los cromosomas”.<sup>11</sup>

Una substancia hereditaria inmortal, independiente de las peculiaridades cualitativas del desarrollo del cuerpo vivo y que dirige el



cuerpo perecedero, pero no es engendrada por él: tal es la concepción francamente idealista y mística por su esencia que Weismann disfraza con la túnica verbal del "neodarwinismo".<sup>12</sup>

El otro aspecto central de la teoría genética de la herencia, las mutaciones, es rechazado debido a las consecuencias epistemológicas que tendría el hecho de que la dirección de las mutaciones no se pudiera predecir:

Al proclamar el "carácter indeterminado" de los cambios hereditarios, o "mutaciones", los morganistas-mendelistas conciben los cambios hereditarios como algo que en "principio no se puede predecir." Es esta una original concepción de la incognoscibilidad. Su nombre es idealismo en la Biología.<sup>13</sup>

Aparte de las implicaciones que se le atribuyen al debate sobre la herencia desde el punto de vista del enfrentamiento que se da en el terreno filosófico entre materialismo e idealismo, la posición de Lisenko está fundamentada en un radical optimismo científicista en torno a las posibilidades que tiene el hombre para controlar y transformar la naturaleza de acuerdo a sus necesidades.

...lo principal es que la doctrina de Michurin, expuesta en sus obras, abre a cada biólogo el camino para regir la naturaleza de los organismos vegetales y animales, el camino para modificarla en la dirección necesaria para la práctica mediante la regulación de las condiciones de vida, es decir, por medios fisiológicos.<sup>14</sup>

El conocimiento de las exigencias naturales y de la actitud del organismo frente a las condiciones del medio exterior permite regir la vida y el desarrollo de dicho organismo. Regulando las condiciones de vida y de desarrollo de las plantas y de los animales, podemos penetrar más y más profundamente en su naturaleza y establecer, así, los medios para variarla en la dirección que el hombre necesite. Sobre la base del conocimiento de los medios para regir el

desarrollo, se puede cambiar la herencia de los organismos en una dirección concreta.<sup>15</sup>

De una ciencia que preferentemente explicaba la pasada historia del mundo orgánico, el darwinismo se va convirtiendo en un medio creador y eficiente del dominio sistemático de la naturaleza viva, desde el punto de vista de la práctica.<sup>16</sup>

Ya no se trata de conocer o de simplemente utilizar los organismos animales y vegetales de acuerdo a las necesidades del hombre, sino de transformarlos a través del "dominio sistemático de la naturaleza viva". La ciencia faculta al hombre para conocer tan profundamente la naturaleza de los seres vivos que le permite, mediante la manipulación del ambiente, modificar el desarrollo de los organismos en la dirección requerida por la práctica. Toda la naturaleza está a disposición del hombre para su utilización y transformación. No hay límite alguno.

Anunciando lo que sería el tono persecutorio que prevalecería en forma incrementada en casi todos los campos de la ciencia a partir de ese momento, Lisenko acompaña su exposición con la siguiente amenaza:

Nosotros, los michurinistas, debemos confesar abiertamente que hasta ahora no hemos sabido utilizar como es debido todas las magníficas posibilidades creadas en nuestro país por el partido y el Gobierno para desenmascarar definitivamente la metafísica morganista, importada toda ella del campo de la Biología reaccionaria extranjera, hostil a nosotros. La academia, a la que se han incorporado recientemente muchos académicos michurinianos, está obligada, ahora, a cumplir tan cardinal tarea.<sup>17</sup>

Las implicaciones filosóficas generales del debate son sistematizadas por el profesor S. Y. Beletski, jefe de la cátedra de Filosofía de la Universidad de Moscú:

La discusión del informe del académico T. Lisenko es un acontecimiento de gran importancia. En esta sesión hacemos el balance de la discusión en la Biología, que se prolonga ya muchos años entre dos tendencias: la genética formal, de una parte, y la michurinista de la otra.

Lo que ocurre en el dominio de la Biología parece mucho a lo que sucedió en el de la Filosofía. Hoy nos encontramos en la Biología con fenómenos análogos a los observados antes en la Filosofía. Luchan dos tendencias: la burguesa, idealista, y la nuestra, materialista dialéctica.

Los representantes de la tendencia weismanista no solo defienden la concepción teórica burguesa en el dominio de la Biología, sino que introducen de contrabando ideas nocivas que proclaman la unidad de la ciencia soviética y la burguesa. En nuestro país hay quien comparte el punto de vista burgués de que nuestra concepción marxista del mundo, de que nuestra teoría, no ha surgido de las condiciones creadas por las nuevas relaciones sociales y materiales entre los hombres, sino que es fruto de la sintetización de todas las conquistas ideológicas precedentes. Esta concepción se plantea la tarea abstracta de conocer los fenómenos del mundo en general y exige el reconocimiento de que las ciencias se han desarrollado al margen de la política, al margen de la lucha de clases. De aquí sacan la conclusión de que verdadero hombre de ciencia, verdadero creador de la vida social, es tan solo quien ha asimilado todas las conquistas de la teoría burguesa pasada y contemporánea. A semejante hombre de ciencia no debe interesarle más que una cosa: cómo las ideas están vinculadas a las ideas y cómo surgen unas de otras. Semejante hombre de ciencia puede, por ello, trabajar en la quietud de su gabinete. Él es un "sacerdote" de la ciencia. No le importa si sus construcciones especulativas corresponden o no a la vida. Lo importante es la teoría y no la vida, la práctica. La consigna de este género de hombres de ciencia es: que la vida se adapte a la ciencia, y si no puede hacerlo, tanto peor para ella.<sup>18</sup>

Esta relación entre las luchas de tendencias teóricas y filosóficas en las ciencias biológicas y la lucha de clases entre burguesía y proletariado es enfatizada una y otra vez en las diversas intervenciones. Los biólogos y filósofos soviéticos ven en la lucha contra el morganismo-mendelismo un terreno de particular importancia en el enfrentamiento al mundo caduco de la burguesía. El profesor I. M. Poliakov (Miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Ucrania) plantea esta lucha en los siguientes términos:

En las ciencias biológicas contemporáneas se desarrolla una lucha intensa entre lo progresivo y lo reaccionario, lo viejo y lo nuevo, el materialismo y el idealismo. Y en esta lucha la ideología científica de vanguardia de la Unión Soviética se enfrenta contra la ideología putrefacta del mundo capitalista. La lucha que se desarrolla en las ciencias biológicas es reflejo de una aguda e intensa lucha de clases.<sup>19</sup>

Debemos liquidar de un modo definitivo y resuelto esta teoría anti-científica y reaccionaria, y mientras no reforcemos nuestra "acción exterior" sobre las mentes de nuestros adversarios y no creemos para ellos "condiciones adecuadas del medio", claro está que no conseguiremos reformarles. Estoy profundamente convencido de que, guiados por la única teoría acertada, la de Marx-Engels-Lenin-Stalin, e inspirados por la enorme solicitud con que rodea a los hombres de ciencia el genial Stalin, conseguiremos realizar sin duda algunas de estas tareas. (Aplausos).<sup>20</sup>

El futuro del socialismo depende en una importante medida del triunfo de las concepciones materialistas en el campo de la biología ya que solo esta concepción permitiría la transformación de la naturaleza de acuerdo con las exigencias de la construcción de la sociedad socialista.

Los hombres de ciencia soviéticos, ilimitadamente fieles a su pueblo, armados con la teoría de Marx, Engels, Lenin y Stalin, la teoría más

avanzada del mundo, asegurarán un mayor desarrollo y la puesta en práctica de la progresiva doctrina de Michurin, Williams y Lisenko. Es indudable que nuestros hombres de ciencia, rodeados de la constante solicitud del Partido y del Gobierno, alcanzarán en un tiempo próximo nuevos y magníficos éxitos, contribuyendo así a un potente florecimiento de nuestra agricultura socialista; con ello justificarán la alta confianza del pueblo soviético y de su gran jefe, José Stalin (grandes aplausos).<sup>21</sup>

Nuestra ciencia se halla puesta por completo al servicio del Estado soviético y del pueblo soviético.

El pueblo soviético, que ha destacado de su seno hombres de ciencia, les exige una fidelidad sin límites a las grandes ideas y a la causa del Partido de Lenin y Stalin, exige que la ciencia se desarrolle en la dirección que responde a los intereses vitales de la sociedad socialista y que se unifiquen las fuerzas científicas de las diferentes ramas del saber para la más rápida consecución del objetivo señalado: la construcción de la sociedad comunista. Nuestra ciencia no puede tolerar el vacío ideológico, la escolástica y la metafísica.<sup>22</sup>

En respuesta a los pocos académicos que aún defienden la teoría genética de la herencia (a pesar del ambiente de inquisición ideológica presente en las sesiones de la Academia), y a los biólogos que aún enseñan esas teorías en los centros universitarios, se afirma categóricamente la imposibilidad de la coexistencia de esas dos tendencias teóricas en las ciencias biológicas soviéticas.

Pero es de suponer que sus esperanzas se verán fallidas. Nuestro Partido es fuerte, precisamente, porque sabe por qué lucha, porque sabe bajo la bandera de qué ideas y de qué teoría vence. La doctrina de Michurin y Lisenko ha sido comprobada por la práctica de la construcción socialista. El fundamento teórico de esta doctrina es el materialismo dialéctico. A esta doctrina pertenece el futuro. (Aplausos)<sup>23</sup>

Nuestros titulados morganistas-mendelistas "patrios" se hallan en el campo de la reaccionaria Genética weismanista. No hay ciencia

al margen de los partidos. Esto se ha demostrado hace mucho. Por ello son completamente inútiles las exhortaciones del camarada Rapoport acerca de la convivencia pacífica de la Biología michuriniana y de la reaccionaria. Esa convivencia es imposible, porque la Biología michuriniana es una ciencia rigurosamente de principio, con espíritu de partido, y no tolera las conciliaciones.<sup>24</sup>

Después de diez sesiones de trabajo, algunas verdaderamente polémicas, sobre la herencia o no de los caracteres adquiridos, el presidente de la academia, T. D. Lisenko, presenta un balance de las discusiones que no es más que una reafirmación de todas las proposiciones que había hecho su discurso inaugural. Pero, ahora, sus palabras tienen más autoridad. Su concepción ha sido adoptada oficialmente por el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética. Lisenko comienza sus palabras de clausura con lo siguiente:

Camaradas: Antes de pasar a hacer el resumen de la discusión, considero mi deber manifestar lo siguiente: En una de las notas que han llegado a la Mesa, se me pregunta cuál es la opinión del Comité Central del Partido respecto a mi informe. Contesto: El Comité Central del Partido ha examinado mi informe, aprobándolo. (Tempestuosos aplausos. Ovación. Todos se ponen de pie).<sup>25</sup>

Las consecuencias que para el desarrollo de las ciencias naturales soviéticas tiene el hecho de que el Partido Comunista adopte oficialmente una postura en relación al debate en las ciencias biológicas, comienzan a manifestarse en forma inmediata. El biólogo P. M. Zhukovski, investigador por largos años en el campo de la genética, no solo presentó una defensa coherente de la teoría genética de la herencia, sino que en su primera intervención inclusive tuvo el valor de alertar en contra de la persecución ideológica en el campo de la ciencia con las siguientes palabras:

Debo dejar sentado el hecho de que bajo la presión considerable, potente y, puede ser, justa que se ejerce de modo sistemático sobre los representantes de la tendencia adversa, los volcanes terminarán por extinguirse y pronto nos encontraremos con numerosos volcanes apagados...<sup>26</sup>

Sin embargo, solo dos días más tarde, y una vez que se ha conocido la decisión del Comité Central del Partido Comunista en relación al debate, Zhukovski toma la palabra y formula la siguiente patética autocrítica:

Camaradas: ayer, a últimas horas de la tarde, resolví tomar la palabra para hacer la presente declaración. Digo intencionalmente ayer a últimas horas de la tarde, porque ignoraba aún que "Pravda" de hoy iba a publicar la carta del camarada Yuri Zhdánov. Así, que no existe la menor relación entre la presente declaración y la carta del camarada Yuri Zhdánov. Pienso que el académico Lobánov, viceministro de Agricultura, podrá confirmarlo, pues anoche le pedí por teléfono que me autorizase a hacer hoy una declaración a la sesión.

En la vida de cada hombre, sobre todo en la época histórica en que vivimos, hay momentos de una gran importancia de principios, moral y política. Momentos así los he vivido yo ayer y hoy. Mi intervención de anteayer fue una intervención desafortunada. Ha sido mi última intervención contra Michurin, como se ha dicho aquí, si bien jamás me he levantado personalmente contra la doctrina de Michurin. Al mismo tiempo, ha sido mi última intervención basada en posiciones biológicas e ideológicas falsas. (Aplausos). La malhadada historia de mi artículo "Darwinismo desfigurado" y la respuesta de nuestro presidente a dicho artículo me hicieron pasar, más tarde, del terreno de la lucha de ideas al de las ofensas personales. Es cierto que, como antes, profeso la opinión de que existe la concurrencia intraespecífica. Pero quiero decir que ha sido precisamente en ese período cuando mis relaciones con el presidente se han agravado notablemente. Mi intervención de anteayer, cuando el Comité Central del Partido trazaba la línea divisoria entre las dos

corrientes en Biología, ha sido indigna de un miembro del Partido Comunista, de un hombre de ciencia soviético.

Reconozco haber mantenido una posición errónea. El notable discurso pronunciado ayer por el académico Lobánov, la frase que él — a quien yo tengo por un eminente hombre de Estado— me dirigió personalmente —“nuestros caminos divergirán”— me impresionó profundamente. Su discurso me llenó de turbación. Una noche de insomnio me ha ayudado a meditar acerca de mi conducta. La intervención del académico Vasilenko también me ha causado una gran impresión, pues me ha hecho ver cuan estrechos son los lazos que unen a los michurinistas con el pueblo, cuan importante es en este período velar por el prestigio del presidente. La unidad excepcional de los miembros de la Academia y los invitados a la presente sesión, la demostración del vigor de esta unidad y de la ligazón con el pueblo, y, por el contrario, la demostración de la debilidad del adversario, son para mí tan evidentes, que declaro: lucharé —y a veces sé hacerlo— por la ciencia biológica michuriniana. (Prolongados aplausos). Yo ocupo un puesto de alta responsabilidad, pues trabajo en la comisión de los Premios Stalin, anexa al Consejo de Ministros, y en la comisión calificadora. Por ello considero que tengo el deber moral de ser un michurinista honrado, de ser un honrado biólogo soviético.

Camaradas michurinistas, si declaro que me incorporo a las filas de los michurinistas y que las defenderé, lo hago con toda sinceridad. Yo me dirijo a todos los michurinistas, entre los que tengo amigos y enemigos, y declaro que cumpliré honradamente los compromisos que he tomado hoy aquí. (Aplausos).

Estoy seguro de que quien me conoce me creerá si digo que no he hecho esta declaración por pusilanimidad. Un rasgo saliente de mi carácter es el de haber sido, toda mi vida, muy impresionable. Es sabido que reacciono a todo muy nerviosamente. Así pues; me creeréis si digo que, realmente, esta sesión me ha impresionado mucho.

Aquí se ha dicho (y el reproche es merecido) que no luchamos por medio de la prensa con los reaccionarios extranjeros en el



dominio de la Biología. Yo declaro aquí que llevaré esa lucha, a la que concedo importancia política. Considero que en las páginas de nuestra prensa científica debe resonar, por fin, la voz de los biólogos soviéticos, diciendo que nos separa de aquéllos un verdadero abismo ideológico. Y solo el hombre de ciencia extranjero que comprende que el puente debe ser tendido hacia nosotros, y no hacia ellos, podrá contar con nuestra atención.

Sea olvidado el pasado que me ha dividido de Lisenko (aunque no siempre). Creed que hoy obro, y en consecuencia hablo, como corresponde a un verdadero miembro del partido, es decir, con honradez. (Aplausos).<sup>27</sup>

A esta intervención siguen otras autocríticas similares, con lo cual queda sellada la suerte de las ciencias biológicas soviéticas hasta el año 1965 cuando, muchos años después del inicio del proceso de desestalinización, se acepta nuevamente como correcta la teoría genética de la herencia que había sido rechazada por idealista y reaccionaria en el año 1948.

Zhores A. Medvedev, conocido biólogo soviético y participante activo en la fase final de la lucha contra el despotismo de Lisenko en las ciencias biológicas soviéticas, describe vivamente las consecuencias inmediatas que tuvo la oficialización del lisenkismo para la ciencia soviética, en *The Rise and Fall of T. D. Lisenko*.<sup>28</sup> Este texto fue publicado por primera vez en inglés en 1969. Después que su publicación fue rechazada por las editoriales soviéticas, una copia en microfilms fue sacada fuera de la Unión Soviética para su traducción y publicación. De acuerdo con el relato de Medvedev, los efectos de la oficialización de las teorías de Lisenko fueron dramáticos e inmediatos para toda la ciencia soviética. La Academia de las Ciencias de la Unión Soviética adoptó sin modificación las conclusiones de la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas y fue decretado el cierre de todos los laboratorios donde se realizaba investigación genética de acuerdo con orientaciones teóricas que ahora eran consideradas oficialmente como idealistas, burguesas y reaccionarias. Se modificaron radicalmente los programas de estudio a nivel

secundario y superior en toda la enseñanza soviética. Se suspendió la publicación de todos los textos que no correspondían con la línea oficial en relación a la genética. Las bibliotecas fueron depuradas y los libros de genética fueron destruidos. A muchos biólogos especialistas en genética les fueron retirados sus títulos universitarios. Trabajadores en el campo de la ciencia sufrieron persecuciones políticas, prisión... muerte, como consecuencia de las posiciones que habían defendido en esta polémica. Se generó un gran culto a la personalidad de Lisenko, sus retratos fueron colocados en todas las instituciones científicas, en algunas ciudades se erigieron monumentos en su honor. El coro del Estado soviético incluyó en su repertorio una canción dedicada a él...<sup>29</sup>

En 1966, con la caída de Khrushchev, Lisenko pierde el apoyo político incondicional con el cual contó por muchos años y se da un debate abierto en la prensa soviética sobre la genética y sobre los aportes de Lisenko. La revisión de sus investigaciones y los experimentos sobre los cuales basó su prestigio demostraron no solo un bajo nivel científico, sino incluso fraude y falsificación de la información. En pocos meses se nombran comisiones, se organizan seminarios y debates y se comienza una revisión total tanto de la investigación y la enseñanza de las ciencias biológicas, como de la aplicación práctica de los conocimientos a la agricultura y a la cría, donde se descubrió que las enseñanzas de Lisenko habían producido un gran daño económico. La situación era tan grave, que se consideró necesario reentrenar al personal de enseñanza de las ciencias biológicas a nivel secundario y superior en todo el país, y reescribir totalmente los textos sobre Biología. Para ello fue necesario suspender por un año la enseñanza de la Biología en las escuelas secundarias de toda la Unión Soviética.<sup>30</sup>

En el año 1970, el Consejo Científico para cuestiones filosóficas de las ciencias naturales contemporáneas de la Academia de las Ciencias de la URSS publica una recopilación de ensayos con el título de Lenin y las ciencias naturales contemporáneas<sup>31</sup> que incluye un capítulo del académico N. P. Dubinin sobre "La genética contemporánea a la luz de la filosofía marxista-leninista". ¡Todo lo

que 22 años antes era considerado reaccionario y burgués, idealista y metafísico, se ha convertido, con el paso del tiempo, en materialista, científico, objetivo, y sobre todo, en una demostración más de la validez del materialismo dialéctico!

En la base de la genética contemporánea se encuentra la teoría del gen. Esta teoría se ha creado tomando como fundamento los nuevos principios de la biología del siglo XX, de inmenso valor para el conocimiento materialista de la naturaleza. Dichos principios se han comprobado en la práctica experimental y en la práctica de la producción. Han revolucionado la vieja biología y han conducido al materialismo dialéctico en el conocimiento de la esencia de la vida. En este proceso de creación de la nueva biología ha resultado de importancia capital el haber desentrañado los fundamentos materiales de una propiedad de la vida tan esencial como es el fenómeno de la herencia.

El conocimiento de la naturaleza de fenómenos de la vida, cualesquiera que sean exige que se descubran sus fundamentos físico-químicos. Lo indicaron los clásicos del marxismo. Así en la dialéctica de la naturaleza, Engels escribió: "Solo después de que estas diferentes ramas del conocimiento de las formas del movimiento dominantes en el campo de la naturaleza inerte hubieron alcanzado un alto grado de desarrollo podía abordarse con éxito la elucidación de los fenómenos del movimiento que representan el proceso de la vida. La explicación de estos fenómenos avanzó en la medida en que avanzaron la mecánica, la física y la química. De este modo, mientras que la mecánica está ya en condiciones, hace tiempo, de aclarar satisfactoriamente el funcionamiento de las palancas óseas del cuerpo animal... la explicación físico química bien fundamentada de los demás fenómenos de la vida todavía se encuentra poco menos que en el estadio inicial de su desarrollo".

Lenin señalaba que en la materia orgánica no hay nada fuera de los mismos átomos que constituyeron la base de lo inerte. La cuestión está sólo en su organización especial, en un tipo especial de movimiento. En *Materialismo y Empiriocriticismo* escribió: "...en

forma claramente expresada, la sensación está ligada tan solo a las formas superiores de la materia (materia orgánica)... en realidad falta investigar una y otra vez de qué forma se relaciona la materia que supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad, con la materia compuesta de los mismos átomos (o electrones) y que al mismo tiempo está dotada de la capacidad claramente manifestada de sentir. El materialismo plantea esta cuestión, aún no resuelta, incitando así a su solución, incitando a nuevas investigaciones experimentales. El machismo, es decir, esta variedad del idealismo confuso oscurece la cuestión y desvía del buen camino su estudio". El estudio de los fundamentos materiales de la herencia es decir de lo que constituye la esencia de la reproducción de las formas de vida por generaciones, llevó a crear la teoría cromosómica de la herencia. La unidad básica de la vida es la célula, que posee núcleo y citoplasma. El núcleo contiene estructuras filiformes que son polímeros compuestos de proteínas y de ácidos nucleicos; dichas estructuras se denominaron cromosomas. Se puso en claro que son las sustancias de los cromosomas las que contienen preferentemente las estructuras materiales a las que se halla vinculado el fenómeno de la herencia de los organismos.

Los cromosomas han resultado profundamente diferenciados en estructuras cualitativas distintas, denominadas genes. Los genes se encuentran en el cromosoma en orden lineal y cada uno de ellos tiene su estructura molecular. La teoría del gene se situó rápidamente en el centro de la biología teórica. Apareció un torrente de trabajos consagrados al estudio de la disposición de los genes en el interior de los cromosomas, a la investigación de su estructura, de la interacción de los genes en los procesos de desarrollo del ser, etc. Se vio que los genes son capaces de transformarse (mudar) de varias maneras, lo que llevó a crear la teoría de la mutación. Los nuevos datos de la genética indujeron a reestructurar los métodos de selección de plantas y de animales.<sup>32</sup>

En este recuento, como en la sociedad de 1984 de Orwell, no hay memoria alguna de que las posiciones ahora defendidas como

materialistas eran antes catalogadas de idealistas, metafísicas y reaccionarias. Como hace el "Ministerio de la Verdad" en 1984, la historia es reescrita una y otra vez de acuerdo con las exigencias políticas del presente.<sup>33</sup> Según esta versión de los acontecimientos fueron los científicos occidentales (con sus concepciones idealistas) quienes intentaron distorsionar el significado de la teoría genética de la herencia. El descubrimiento de la composición química de esa sustancia "mítica" que había sido inventada por los idealistas metafísicos, el "gen", ahora "fundamenta los principios del materialismo dialéctico".

En nuestro país expuso y fundamentó magistralmente la penetración de la genética científica en la selección N. I. Vavílov.

La dialéctica marxista es la teoría general del desarrollo tanto de la propia materia (de la naturaleza y de la sociedad) como del reflejo de este desarrollo en la conciencia del hombre. En la historia de la biología, materialismo e idealismo han luchado entre sí a lo largo de dos milenios. El idealismo se aferraba tenazmente al fenómeno de la herencia presentándolo como propiedad no material de la vida.

La historia del desarrollo de la genética en el plano filosófico está repleta de contradicciones. Descubiertas las leyes de la herencia, fundadas la teoría del gene, la teoría de las mutaciones y la teoría cromosómica de la herencia, ocuparon el primer plano, durante largo tiempo, la metafísica y el idealismo envueltos en el ropaje de teorías como el machismo, el neovitalismo y otras, ajenas al materialismo, pero de moda en su día.

Para fundamentar los principios del materialismo dialéctico en Biología han tenido un valor decisivo los éxitos alcanzados por la genética molecular durante los últimos quince años. Se ha descubierto la naturaleza química del gene.<sup>34</sup>

El control total de la naturaleza y de los organismos vivos en función de las necesidades del hombre, antes sustentado en la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos de Lisenko, se funda ahora en la teoría genética de la herencia.

Los poderosos métodos actuales con que se investiga el material genético se han elaborado partiendo de los principios de la teoría cromosómica de la herencia, de la teoría del gene y de la teoría de las mutaciones. Ahora, tomando como base la filosofía del materialismo dialéctico en unión sintética con los métodos de la genética, de la física, de la química y de la matemática se desatan los nudos gordianos del problema relativo a la esencia de la vida, a su origen y ala posibilidad de crear métodos poderosos para dirigirla. En el centro de los acontecimientos se halla la nueva teoría del gene en la que se plasman, como en un foco, los métodos actuales de investigación.<sup>35</sup>

La antes reaccionaria y burguesa teoría de los genes constituye ahora la base para el cumplimiento de las directrices del partido y una condición para la construcción del comunismo:

La elaboración de la teoría del gene y su interpretación filosófica materialista dialéctica proporcionan la base para que se cumplan las tareas señaladas en las Directrices del XXIII Congreso del PCUS sobre el plan quinquenal, que prevén “el ulterior estudio de los procesos que transcurren en la materia viva, de las leyes genéticas de la selección de los microorganismos, de las plantas y de los animales con el fin de crear razas nuevas altamente productivas de animales, y clases de plantas que proporcionan elevadas cosechas; la elaboración de los problemas de la genética de las enfermedades hereditarias”.

Basándose en la teoría del gene, la genética actual ha alcanzado grandes éxitos en la investigación de las plantas, de los animales, de los microorganismos, de los virus y del hombre. El nuevo desarrollo, profundamente materialista, de la genética, le asegura un lugar junto a las ciencias de vanguardia que entran en la composición de las fuerzas productivas del comunismo. No se debe olvidar que la humanidad ha entrado en el siglo del átomo, del gene y del cosmos.<sup>36</sup>

Esta relación entre la política del partido, las proposiciones filosóficas generales del materialismo dialéctico y la orientación de las ciencias naturales no se dio exclusivamente en el campo de las ciencias biológicas. Abarcó — en el período final del estalinismo y en los años inmediatamente posteriores— a algunos de los principales desarrollos de las ciencias naturales de este siglo. En el campo de la mecánica cuántica, el principio de incertidumbre desarrollado por Heisenberg y el principio de complementariedad de Bohr fueron desterrados de la teoría cuántica soviética desde 1948 hasta 1960, a pesar de que no fue posible el desarrollo de una interpretación alternativa para los fenómenos que la llamada Escuela de Copenhague había explicado en forma “idealista y metafísica”.<sup>37</sup> Fue igualmente rechazada —aunque sin desaparecer nunca por completo del debate— la teoría de la relatividad en Einstein, la que llegó a ser calificada de “einsteinismo reaccionario”.<sup>38</sup>

## Una ciencia universal

En la actualidad ha desaparecido de la literatura soviética la terminología de la *ciencia burguesa* y la *ciencia proletaria*. Nuevamente, como en la época preestalinista, la ciencia natural es una, es la ciencia “moderna”, sin mayor adjetivación. Ya no existen posiciones oficiales del partido en relación a los principales problemas de las ciencias naturales. Los debates y diferencias de criterio existentes en el conjunto de la comunidad científica mundial se repiten en el interior de la producción de las ciencias naturales soviéticas. En las conferencias internacionales la tendencia es al desarrollo de un lenguaje científico universal. La teoría genética de la herencia, la teoría de la relatividad, el principio de incertidumbre y el principio de complementariedad de la mecánica cuántica ya son asumidos sin discusión por los científicos soviéticos.

Esto no significa, sin embargo, que esté ausente el debate sobre las interpretaciones filosóficas de los resultados de las ciencias naturales o sobre el papel que desempeña la filosofía en la fundamentación y orientación de la búsqueda científica del conocimiento

de la naturaleza y la sociedad. Volviendo a las proposiciones de Engels y Lenin, los textos filosóficos de la Academia de las Ciencias de la URSS defienden la superioridad de las ciencias socialistas sobre la base de que parten de una concepción materialista y dialéctica del mundo, que es considerada como la única que puede ofrecer una base adecuada para el progreso de la ciencia.

El progreso de la ciencia en su conjunto y de sus ramas por separado depende en manera decisiva de la cosmovisión a que se atiende cada científico en sus investigaciones. La cosmovisión, cuyo fundamento es la filosofía, pertrecha al científico con el sistema de las concepciones, leyes y representaciones más generales y de otras formas del conocimiento de la realidad circundante. Por ello son muy importantes los puntos de vista filosóficos, los principios de la concepción del mundo que sustenta el científico. Si se guía por una cosmovisión correcta, materialista, cuya verdadera forma científica moderna es el materialismo dialéctico, entonces, desde las posiciones de las leyes más generales del desarrollo de la realidad, correctamente comprendidas, puede revelar más fácil y rápidamente la esencia del objeto estudiado. Si, por el contrario, se guía por una concepción del mundo equivocada, idealista o metafísica, que tergiversa la realidad y las leyes de su desarrollo, entonces no puede esperar un éxito completo en sus investigaciones. La cosmovisión falsa, idealista no solo le dificulta llegar al conocimiento científico y, con ello, desarrollar la ciencia, sino que lleva al investigador a conclusiones y sintetizaciones filosóficas equivocadas de las verdades científicas ya descubiertas, lo que ejerce fatal influencia en el sucesivo progreso científico.<sup>39</sup>

Si bien el lenguaje es más moderado que en los años anteriores, la oposición entre la concepción del mundo materialista y la idealista, y la superioridad de la postura materialista para las ciencias naturales, en especial el aporte de Lenin, siguen siendo defendidos con radicalidad.<sup>40</sup>



Mientras se insiste en que existen diferencias absolutas entre las interpretaciones filosóficas idealistas y materialistas de los resultados de esa ciencia, la convergencia universal en la aceptación de los resultados de una sola ciencia, la “ciencia contemporánea” o “ciencia moderna”, presenta algunos serios problemas. Si como dice Andréiev, sobre la base de una “cosmovisión falsa, idealista... se dificulta llegar al conocimiento científico”, si sobre esta concepción “metafísica” del mundo se “tergiversa la realidad”, deberíamos encontrar sustanciales diferencias entre los aportes de la ciencia soviética (orientada por una concepción materialista del mundo) y la ciencia de los países capitalistas orientada por concepciones filosóficas “idealistas” o en todo caso no orientadas sino marginalmente por las concepciones filosóficas del materialismo dialéctico. Y sin embargo, encontramos que en los resultados empíricos, en sus conclusiones científicas hay un acuerdo fundamental, a pesar de las esenciales divergencias filosóficas. Los filósofos soviéticos contemporáneos tienen una forma muy peculiar de interpretar estos problemas. Al partir de la afirmación categórica de que el desarrollo de las ciencias naturales solo es posible desde el método dialéctico, se encuentran en apuros para responder a las exigencias que se les hacen en el sentido de que expliquen cuáles han sido los descubrimientos de las ciencias naturales guiadas por una metodología dialéctica que demuestran la superioridad de esta postura filosófica.<sup>41</sup> Esto lo resuelven por la vía de un simple silogismo. ¡Si la concepción materialista dialéctica del mundo es la única que garantiza el avance de las ciencias naturales, entonces, los científicos que hacen los mayores aportes al desarrollo de las ciencias naturales deben estar guiados por el materialismo dialéctico, aunque sea inconscientemente! Los siguientes textos son representativos de esta extraña forma de argumentar:

Las leyes, las categorías y los conceptos no han sido creados por la razón humana, sino que reflejan las leyes, la concatenación y las relaciones objetivas, reales, de los fenómenos de la naturaleza misma. No es posible explicarse científicamente la naturaleza sin

aplicar las categorías lógicas de contenido, de forma, contradicción, necesidad, azar, causa, efecto, etc., en las que se expresan las propiedades y los nexos efectivos de la naturaleza.

Se puede desconocer estas categorías, no ser dialécticos conscientes, pero las leyes dialécticas objetivas de la naturaleza se imponen con tal fuerza a quienes las investigan, que se ven obligados, espontáneamente, a pensar la naturaleza en forma dialéctica.

Darwin, por ejemplo, no era un dialéctico consciente; sin embargo, toda su teoría del origen de las especies se basa en el principio del desarrollo, que constituye un rasgo peculiar importantísimo del modo dialéctico de abordar la realidad.

Tampoco Mendeleev, como Darwin, era un dialéctico consciente; no obstante, su descubrimiento de la ley periódica de los elementos no es otra cosa que una de las maneras de manifestarse la acción de la ley dialéctica de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos. Aunque no aplicaba conscientemente las categorías dialécticas de cantidad, cualidad, salto, transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos, pensaba de hecho manejando estas categorías, pues de otro modo no habría podido descubrir la citada ley periódica.

La historia del conocimiento demuestra el paso de todas las ciencias naturales a las posiciones del materialismo dialéctico, como proceso necesario y sujeto a leyes. Claro está que este paso se efectúa bajo la acción de las leyes de la naturaleza misma y es extraordinariamente complejo, ya que se halla vinculado a la necesidad de superar el influjo titánico de todas las concepciones erróneas posibles; con todo, el proceso sigue su marcha, sin que nada pueda detenerlo.<sup>42</sup>

Aunque no se lo proponga, el científico burgués parte con frecuencia, en su labor, del materialismo. Pero cuando dicho científico comienza a generalizar filosóficamente los datos científicos y extraer de ellos conclusiones metodológicas, por lo común toma posiciones idealistas llevado por su cosmovisión. Incluso un científico tan notable como A. Einstein, con toda su grandiosa aportación al desarrollo de la ciencia, hizo conclusiones metodológicas incorrectas de sus descubrimientos científicos en el dominio de la teoría de la relatividad, por cuanto mantenía una concepción idealista del mundo.<sup>43</sup>

Y sin embargo, a pesar de la insistente proclamación de la superioridad metodológica del materialismo dialéctico, en los casos más importantes en los cuales la postura filosófica de los científicos soviéticos los condujo a resultados científicos opuestos a los de sus colegas occidentales, la ciencia soviética terminó por reconocer como correcta la interpretación occidental y como incorrecta la propia. Esto ocurrió, como hemos visto, en relación a algunos de los principales problemas del desarrollo de las ciencias naturales de este siglo, en los campos de la teoría de la relatividad, en la mecánica cuántica, en la genética... Sobre la base de esta experiencia histórica, parecería haber más evidencia para optar por la superioridad epistemológica de las proposiciones idealistas, que por la superioridad del materialismo dialéctico. Esta sería sin embargo una interpretación esquemática y un tanto arbitraria de lo que son las diferencias entre la ciencia occidental y la ciencia soviética.

Más que una superioridad epistemológica del idealismo para el logro del conocimiento científico, de lo que se trata es de la relación que se establece entre los supuestos filosóficos (idealistas, materialistas, no definidos, etc.) y la práctica científica. En la práctica científica de Occidente no suele establecerse una relación tan explícita entre los supuestos filosóficos más generales y el desarrollo del trabajo científico. Es común inclusive la ausencia de concepciones filosóficas explícitas por parte de los investigadores en el campo de la ciencia y el trabajo conjunto de científicos que no comparten los mismos supuestos filosóficos o epistemológicos. Hay así una separación mucho mayor entre filosofía y práctica científica. En el caso soviético, la relación entre supuestos filosóficos y epistemológicos y la práctica científica, llegó a ser mucho más estrecha, especialmente durante la época final del estalinismo y los años que siguieron a la muerte de Stalin. En esas condiciones los supuestos filosóficos (no tanto por su contenido, por la naturaleza de sus proposiciones, sino por la pretensión de poder establecer una relación inmediata, directa entre estos supuestos y la actividad, incluso experimental, de los científicos) terminaron por convertirse en una camisa de fuerza para el desarrollo de la ciencia.

En los principales casos en los cuales los soviéticos rechazaron resultados e interpretaciones teóricas que tenían aceptación universal en Occidente, se trataba de resultados científicos y teorías que ponían en cuestión algunos de los presupuestos fundamentales de la interpretación entonces dominante del materialismo dialéctico. Las mutaciones, la teoría de la relatividad, el principio de incertidumbre, el principio de complementariedad, tienen en común el hecho de que no solo relativizaban la naturaleza objetiva del conocimiento científico, sino que además señalaban límites en la posibilidad del conocimiento total de la naturaleza. Desde la óptica de la teoría de Engels y de Lenin en relación a la posibilidad de la verdad absoluta y en relación al carácter acumulativo, progresivo del conocimiento humano, hasta llegar al conocimiento total de la naturaleza, era natural que esto fuera rechazado por idealista.<sup>44</sup> La contradicción entre los supuestos filosóficos y epistemológicos del materialismo dialéctico (tal como se interpretaba esto en cada momento) y los resultados de la ciencia, fueron resueltos por la vía del rechazo de aquellas teorías científicas que ponían en cuestión los supuestos filosóficos.<sup>45</sup>

Y sin embargo, tampoco parece que estas cuestiones epistemológicas sean el centro del problema, por lo menos en estos términos. Los factores que incidieron más directamente en el distanciamiento entre la ciencia soviética y la ciencia occidental en la época del estalinismo no fueron tanto las diferencias en las concepciones epistemológicas o filosóficas, sino las diferencias en las condiciones políticas e institucionales en las cuales se desarrollan las respectivas prácticas científicas.

No cabe duda de que las distorsiones ocurridas en las ciencias naturales soviéticas tienen que ver más con el hecho de que un partido y un Estado altamente centralizados impusieron su punto de vista al conjunto de la sociedad, (no tolerando la existencia de opiniones alternativas), que con las proposiciones epistemológicas o filosóficas más generales del materialismo dialéctico.<sup>46</sup> Esto no quiere decir que estas diferencias políticas sean ajenas a las concepciones filosóficas o epistemológicas. En una sociedad

en la cual la fuente fundamental de legitimación del poder del Estado está dada precisamente en la "cientificidad" de su acción, las concepciones epistemológicas son inseparables de las formas que adquiere la organización del Estado y sus relaciones con el resto de la vida social. La fe absoluta en la posibilidad del conocimiento objetivo de la naturaleza y de la sociedad; la ausencia radical de toda duda epistemológica; la seguridad total en relación a la posibilidad del control y la transformación de la naturaleza y la sociedad de acuerdo a las necesidades del hombre; la confianza ilimitada en que se está actuando a nombre de la verdad y de los intereses de la mayoría, o más aún, de la totalidad de la humanidad; sumada a la idea de que este conocimiento objetivo, verdadero, encuentra su encarnación en el partido y en el Estado socialista, no puede sino llevar a un sistema político totalitario, con una tendencia a controlar áreas cada vez más vastas de la vida de los hombres y mujeres de la sociedad en cuestión.

Esta relación entre verdad científica incuestionada, absoluta, y el ejercicio del poder a nombre de dicha verdad por parte de quienes tienen el monopolio de la verdad, es desarrollada por Stalin con una claridad cristalina.

...el materialismo filosófico marxista parte del principio de que el mundo y las leyes por que se rige son perfectamente cognoscibles, de que nuestros conocimientos acerca de las leyes de la naturaleza, comprobados por la experiencia, por la práctica, son conocimientos veraces, que tienen el valor de verdades objetivas, de que en el mundo no hay cosas incognoscibles, sino simplemente aún no conocidas, pero que la ciencia y la experiencia se encargarán de revelar y dar a conocer.<sup>47</sup>

...la actuación práctica del partido del proletariado debe basarse, no en los buenos deseos de las "ilustres personalidades", no en los postulados de la "razón", de la "moral universal", etc., sino en las leyes del desarrollo de la sociedad y en el estudio de estas. Si el mundo es cognoscible, y nuestros conocimientos acerca de las leyes que rigen el desarrollo de la naturaleza son conocimientos veraces,

que tienen el valor de verdades objetivas, esto quiere decir que también la vida social, el desarrollo de la sociedad, son susceptibles de ser conocidos; y que los datos que nos brinda la ciencia sobre las leyes del desarrollo de la sociedad son datos veraces, que tienen el valor de verdades objetivas.

Esto quiere decir que la ciencia que estudia la historia de la sociedad puede adquirir, pese a toda la complejidad de los fenómenos de la vida social, la misma precisión que la biología, por ejemplo, ofreciéndonos la posibilidad de dar una aplicación práctica a las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad.

Esto quiere decir que, en su actuación práctica, el partido del proletariado debe guiarse, no por estos o los otros motivos fortuitos, sino por las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad y por las conclusiones prácticas que de ellas se derivan. Esto quiere decir que el socialismo deja de ser un sueño acerca de un futuro mejor de la humanidad, para convertirse en una ciencia.

Esto quiere decir que el enlace entre la ciencia y la actuación práctica, entre la teoría y la práctica, su unidad, debe ser la estrella polar que guie al partido del proletariado.<sup>48</sup>

Si en boca de Stalin estas afirmaciones sobre la verdad y sobre la dirección que a nombre de esta ejerce el Partido Comunista sobre el conjunto de la sociedad tienen un tono de cinismo, de justificación interesada de una modalidad totalitaria del ejercicio del poder, no son sino la reiteración casi literal de proposiciones que en este sentido había formulado Lenin. A partir de esta concepción de la relación entre verdad y poder, es de esperarse que la verdad, cualquier verdad, en cualquier campo del conocer, se convierta en un problema explícitamente político. Si la acción del partido y la legitimación de su monopolio del poder se funda sobre su uso de la verdad, el partido no puede simplemente esperar que la verdad se produzca, debe dirigir el proceso de producción de la verdad... La verdad, científica, objetiva se encuentra así no solo en la base de la legitimación del poder, sino también subordinada a las necesidades

cambiantes del poder. En estas condiciones, la verdad es ante todo un imperativo político.

Sin embargo, sin que hayan ocurrido cambios sustanciales en la organización política de la sociedad soviética, (sin que sea evidente, por ejemplo un amplio proceso de democratización), la actividad científica ha cambiado de orientación. Hoy ya no se encuentra sometida de la misma manera a las exigencias coyunturales del ejercicio del poder del Estado y del partido, o de fracciones en pugna dentro de estos.<sup>49</sup> Los costos económicos, y el retraso tecnológico en relación a los países capitalistas avanzados resultaron ser intolerables. Hoy la práctica científica soviética se asemeja más a la práctica científica occidental que en cualquier otro momento de la historia soviética. ¿A qué se debe esta convergencia? ¿Es posible afirmar que los objetivos de la ciencia soviética son hoy iguales a los objetivos de la ciencia occidental?

### **Paréntesis epistemológico: conocimiento y libertad**

Antes de abordar la discusión sobre la naturaleza de esta convergencia fundamental entre la ciencia capitalista y la ciencia socialista, y por qué el intento más radical de construcción de una ciencia alternativa a la ciencia burguesa concluyó en el camino sin salida de la ciencia proletaria, son necesarias algunas reflexiones epistemológicas en torno al conocimiento científico. Se trata en este punto de explicitar los supuestos y opciones valorativas a partir de los cuales se aborda no solo esta discusión, sino también el conjunto de la crítica que se ha realizado al marxismo en el presente trabajo.

No se trata de una proposición epistemológica acabada ni unitaria. Se trata, por el contrario, de compartir con el lector un conjunto de búsquedas y dudas a propósito del conocimiento científico y sus implicaciones políticas. El tono polémico en el cual aparecen formuladas algunas de estas proposiciones tiene más que ver con la intención de deslindar proposiciones respecto a concepciones ampliamente aceptadas en torno al conocimiento científico, que con la pretensión de estar presentando nuevas “verdades”.

Esta ausencia de unidad acabada en las reflexiones epistemológicas que se presentan a continuación tiene, además, otra explicación. Parto del supuesto de que no hay una, sino diversas formas posibles de conocimiento humano, ninguna de las cuales es la forma “superior” de acuerdo a algún criterio absoluto. En consecuencia, la reflexión sobre el conocimiento humano es necesariamente una reflexión muy abierta, con una multiplicidad de determinaciones culturales. Las proposiciones epistemológicas redondas, coherentes, sin fisuras ni tensiones, no pasan de ser abstracciones altamente simplificadoras —con frecuencia atropelladoras— del proceso complejo del conocimiento humano.

Dado los objetivos de este trabajo —una crítica política a las ideas y prácticas en torno a la verdad, la ciencia y la tecnología en el marxismo realmente existente— las reflexiones epistemológicas que se presentan a continuación pretenden destacar con particular énfasis las implicaciones políticas de los problemas planteados.

No existe conocimiento fuera de alguna relación intencionada del hombre con su medio, fuera de algún interés humano. No existe tal cosa como conocimiento absoluto, independientemente de todo condicionamiento, de toda motivación humana. No solo nuestros instrumentos de medición y de conocimiento son claramente sociales e intencionados, sino que hasta nuestros sentidos están condicionados histórica, social, intersubjetivamente. Un conocimiento puramente objetivo, separado de toda subjetividad humana, sería un conocimiento sin sujeto.<sup>50</sup> No sería conocimiento humano.<sup>51</sup>

La multiforme complejidad y multiplicidad de lo real no puede ser aprehendida cognoscitivamente por el intelecto humano en su totalidad. Esta diversidad, complejidad y multiplicidad de lo real no puede ser “reflejada” en la mente humana en toda su infinitud de determinaciones e indeterminaciones, ni en su esencia última. El conocimiento humano es necesariamente y siempre, selectivo, incompleto, aproximado. La selección de los aspectos, dimensiones, componentes, rasgos y mediciones que pueden ser más significativos en ese proceso de construcción de lo real, no es algo que pueda



ser determinado objetivamente, exteriormente, impuesto por la realidad misma al sujeto que conoce. Por el contrario, el conocimiento humano está condicionado culturalmente y depende tanto de los intereses humanos que lo orientan, como de las estructuras culturales (simbólicas) a partir de las cuales éste se realiza. A diferentes intereses humanos corresponden diferentes modalidades de conocer.<sup>52</sup>

El paradigma de las ciencias naturales no es —en consecuencia— la única forma posible del conocimiento. Es una forma particular, selectiva, de conocer que parte del interés fundamental en la previsión, transformación, control, y manipulación del mundo.<sup>53</sup> Su criterio de verdad (para el conjunto de la ciencia que adopta el paradigma de las ciencias naturales a pesar de las significativas variaciones existentes en la fundamentación hecha por las diferentes posturas presentes en la filosofía de la ciencia), está dado fundamentalmente por la correspondencia entre las consecuencias previstas y lo que efectivamente ocurre, en la manipulación que se hace de la naturaleza y de la sociedad. En este sentido, aún la ciencia más fundamental, más estrictamente teórica, es un tipo de conocimiento que se orienta por la “racionalidad instrumental”.

Esta finalidad última del quehacer científico ha estado presente en toda la ciencia “moderna”, en forma explícita o implícita, por lo menos desde la época de Bacon.<sup>54</sup> Esta concepción de la ciencia como orientada por una finalidad instrumental la plantea Marx en los *Manuscritos de París* de 1844 y en *La Ideología Alemana*. Como hemos visto, de acuerdo con estos textos, el problema de la verdad no es un problema que siquiera tenga sentido plantearse fuera de una intencionalidad práctica.

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealdad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema escolástico.<sup>55</sup>

No se trata de cualquier actividad práctica. La praxis para Marx es una “actividad real, material, adecuada a fines”.<sup>56</sup> En el desarrollo de las ciencias naturales —de acuerdo con esta interpretación de Marx— han sido mucho más importantes los fines prácticos que han motivado el desarrollo de esas ciencias, que cualquier tipo de reflexión filosófica.

Las ciencias naturales han desarrollado una actividad enorme y se han apropiado cada vez más materiales. Sin embargo, la filosofía se ha mantenido tan ajena a las ciencias como estas a la filosofía. Su momentánea fusión solo fue una ilusión de la fantasía. Querer no es poder. La misma historiografía se ocupa de las ciencias naturales sólo de paso, como factor de ilustración y utilidad de algunos grandes descubrimientos. Pero tanto más han intervenido prácticamente las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola y preparando la emancipación humana, si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización. La industria es la relación real histórica de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre.<sup>57</sup>

¿Pero qué sería de la ciencia natural a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural “pura” adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres.<sup>58</sup>

Esta modalidad del conocimiento es una expresión de un conjunto de opciones culturales fundamentales que se han venido conformando en la sociedad occidental durante siglos. Estas opciones culturales y valorativas no solo son (desde el punto de vista de lo que ha sido la diversidad histórico-cultural de la experiencia humana) opciones particulares de la cultura occidental, sino además, opciones que solo llegan a ser hegemónicas a partir de los últimos siglos, a pesar de que tienen raíces más remotas en esta cultura.<sup>59</sup> No se trata, sin embargo, de concebir la cultura de Occidente como una cultura coherente unidimensional, una cultura donde están ya resueltas de una vez por todas las tensiones entre

sus valores y opciones culturales. Uno de los rasgos que podrían señalarse como más característicos de la experiencia cultural europea es precisamente la gran diversidad de fuentes y orígenes. La tradición cultural de Occidente es producto de la influencia y fecundación recíproca de una amplia gama de experiencias y tradiciones culturales. A pesar de los persistentes intentos realizados, con mayor o menor éxito, desde los poderes centrales para lograr la uniformidad cultural, valorativa y religiosa (la inquisición, la homogeneización cultural y lingüística que acompañó a la formación de los Estados Nacionales en Europa, y el violento etnocidio cultural que ha caracterizado históricamente a las relaciones de Europa con el resto del mundo, son ejemplos notorios), esta complejidad y heterogeneidad cultural no se ha resuelto históricamente en la constitución de una hegemonía cultural uniforme. Han persistido diferencias y tensiones valorativas, opciones religiosas y de formas de vida alternativas. Un cierto nivel de diversidad cultural ha pasado —a pesar de los sistemáticos esfuerzos por reducirla— a ser constitutiva de lo que hoy conocemos como la tradición cultural de Occidente. Las ideas de individualidad, democracia y libertad tal como las conocemos en la actualidad, son un producto histórico específico de estas condiciones de heterogeneidad y diversidad cultural.

Solo cuando los sujetos sociales no están severamente limitados por tradiciones culturales relativamente homogéneas, por opciones valorativas rígidas, por condicionamientos religiosos claramente delimitados, se dan culturalmente las condiciones sobre las cuales puede fundarse la idea de la libertad individual. La idea de libertad implica la capacidad de optar. No existe capacidad de optar en un ambiente cultural, valorativo, religioso homogéneo. Solo sobre la base de la existencia de opciones culturales efectivas tiene sentido el concepto de democracia. El concepto político de democracia como referido exclusivamente a la capacidad de incidir en la elección de los gobernantes es así solo un aspecto muy parcial de la idea, del valor libertad. La libertad individual presupone la posibilidad de opciones valorativas alternativas, de respuestas diversas ante las tensiones entre valores fundamentales, la posibilidad de

coexistencia de tradiciones religiosas diversas, de modos y estilos de vida alternativos, el derecho a la preservación de particularidades culturales y lingüísticas. El aplastamiento —por la vía que sea— de esta diversidad cultural es así un atropello violento a la libertad humana, independientemente de que esto se realice en el contexto de un régimen político formalmente democrático. Esta reflexión se hace necesaria tanto para detectar las graves amenazas que hoy enfrenta la libertad humana como consecuencias del atropello homogeneizante de una cultura científico técnica universalista que no tolera la diferencia, como para evitar los argumentos maniqueos de acuerdo a los cuales se identifica a la cultura occidental en bloque como lo malo y lo negativo, en oposición a la bondad que estaría representada por las culturas orientales, “primitivas”, etc.<sup>60</sup>

Hoy, esta heterogeneidad cultural se encuentra crecientemente amenazada por la expansión incontrolada de la racionalidad instrumental. Un conjunto de los valores constitutivos de la experiencia cultural de Occidente, los valores del bienestar material, de la seguridad, el deseo de la previsión de los acontecimientos de la naturaleza, la voluntad de la transformación útil de la naturaleza en función de unas necesidades humanas en permanente expansión cuya satisfacción ha sido identificada como una dimensión central de la felicidad humana, son valores que encuentran su realización en el trabajo, en la producción, en el desarrollo de la racionalidad instrumental. Existe igualmente un tipo de conocimiento —el conocimiento científico que ha desarrollado la sociedad de Occidente— que es el conocimiento más adecuado, más eficaz, en función de la realización plena de los fines y objetivos humanos que se definen a partir de estos valores. Este conjunto de valores, esta opción cultural fundamental que ha establecido su hegemonía, sin embargo, no agota la amplia gama de tradiciones culturales y opciones valorativas que han constituido históricamente esta cultura. Si hoy podemos reflexionar críticamente a propósito del desborde de la racionalidad instrumental es precisamente porque sobreviven otros valores, otras alternativas de vida, con raíces profundas en nuestra tradición cultural, que se encuentran amenazadas por la

hegemonía unidimensionalizante de la racionalidad instrumental. Entre los valores que no solo no encuentran su realización a través de la racionalidad instrumental, sino que además se encuentran reducidos en sus posibilidades de sobrevivencia por el desborde de este tipo de racionalidad, están la autonomía individual, la libertad humana, la idea de comunidad, la diversidad cultural, la intersubjetividad, la apreciación estética de un ambiente natural no degradado.

En las tradiciones dominantes de la cultura occidental a partir del iluminismo; en el positivismo, en el marxismo, en todo el pensamiento tecnocrático de este siglo, se ha asumido que en lo fundamental estos dos conjuntos de valores no presentan ninguna tensión ni contradicción entre sí. Se ha asumido que es precisamente sobre la base del pleno desarrollo de todas las potencialidades de la razón instrumental (producción, conocimiento científico, industrialización, desarrollo tecnológico, y progreso material de la sociedad), como podrían desarrollarse también plenamente los valores de la autonomía, de la libertad, de la intersubjetividad. Se ha asumido que el pleno control sobre la naturaleza y la satisfacción de unas necesidades materiales siempre en expansión, permitirían “liberar” al hombre del reino de la necesidad para catapultarlo hacia el reino de la libertad.

Sin embargo, como bien dice Kolakowsld, los grandes valores de nuestra cultura no se complementan entre sí en un todo armónico. No es posible la realización simultánea, plena, de todos los grandes valores de esta cultura. “Los grandes valores, aquellos que nos son tan caros, se limitan los unos y los otros, debiendo ser defendidos al mismo tiempo sabiendo que no pueden realizarse sino a través de acuerdos”.<sup>61</sup>

El defender e imponer un valor sobre todos los demás no puede llevar sino a un mundo totalitario en el cual todos los demás valores humanos se encuentran negados. En la medida en que se absolutizan los valores de producción, trabajo, progreso, transformación útil de la naturaleza, los demás valores son excluidos. En esto consiste el totalitarismo de la sociedad tecnológica de nuestra

época. Vivimos ante la amenaza creciente de la realización plena de la utopía científico-tecnológica, utopía que pretende resolvernos todos los problemas de la vida mediante la extensión de sus eficaces instrumentos técnicos. El pensamiento utópico, no como sueño, no como distanciamiento imaginario respecto a lo real (como la capacidad de pensar que las cosas podrían ser de otra manera), sino en la medida en que propone un modelo de sociedad perfecta, es la expresión más depurada de la pretensión racionalista de resolver abstractamente (en un plan teórico general para la reorganización del conjunto de la sociedad) todas las tensiones humanas para imponer (desde algún valor central organizador) un orden social no conflictivo al conjunto de la vida social. Es la vida sin conflicto, sin dolor, sin angustia, sin contradicción, sin maldad. Esta pretensión de negar las tensiones, de negar los aspectos trágicos de la vida, el sufrimiento, el dolor, el mal, no puede conducir sino al atropello de la vida misma, a la negación de la libertad, "...la libertad, es también, en cierta medida, la libertad de hacer el mal. La virtud encarnada no existe más que en el paraíso imaginario del despotismo absoluto. La perfección social no puede ser más que la perfección totalitaria".<sup>62</sup>

Es esta pretensión totalitaria la que se esconde detrás del pensamiento utópico. En palabras de Fernando Savater:

Horror, pues, ante el proyecto utópico mismo, ante la unanimidad que la utopía reclama como la forma de la organización social más deseable. Porque la fórmula de la utopía suele ser: todo llegará a ser uno; en cada uno podrá verse la verdad del todo y en el todo, la unánime verdad de cada uno. Lo que distancia a los hombres, lo que dificulta el acceso directo de unos a otros, la reserva o secreto que oscurece la intimidad de los unos frente a los otros, lo irreductiblemente diverso de los gustos, y de las formas de hacer..., son obstáculos disgregados que el aunamiento utópico se propone remediar. Abolir las barreras entre los socios, que nada resista en cada uno a dejarse penetrar totalmente por la comunidad... Fusión más mística que social en la indistinción materna; renuncia a la característica irrepitible que me opone a los demás y me veda el compartirme

plenamente, el entregarme por completo a ellos... La utopía es la sociedad en que a nadie le será lícito resguardarse porque no habrá nada que temer: toda discrepancia organizada deberá ser aplastada como un rebrote aristocratizante, toda peculiaridad que no pueda ser generalizada sonará a privilegio... Se producirá y se consumirá al unísono; se amará y se educará del mismo modo; el mal se extinguirá por falta de pábulo pues lo que alimenta al mal en la sociedad son los intereses y en la utopía no habrá lugar para ellos: armonía completamente desinteresada y, por tanto, sin reales diferencias, perfección pues indiferente... Por supuesto, los utopistas suelen ser partidarios fervientes y declamatorios de la libertad, pero están convencidos en el fondo de que todos los hombres —en cuanto la corruptora división social no los malee— van a querer ser libres del mismo modo..., a no ser que el individualismo mal entendido haya gangrenado irrecuperablemente al miembro y este deba ser amputado. En el orden utópico la libertad es ininteligible, pues no queda elección entre el bien y el mal, ya que la primera de ambas opciones ha sido definitivamente desterrada.<sup>63</sup>

Estas preocupaciones han estado ausentes en el pensamiento racionalista de Occidente en los últimos siglos. La realización plena y simultánea de todos los grandes valores de esta cultura ha sido imaginada como posible en la sociedad utópica racional del futuro, la sociedad que se iba a desarrollar históricamente a partir del conocimiento científico y del pleno control de la naturaleza. La idea del progreso es la realización de todos los valores fundamentales de Occidente por la vía de la racionalización creciente de la vida, el conocimiento de la naturaleza, la producción material en expansión, en otras palabras, por la vía del pleno desarrollo sin límite alguno de las promesas de la racionalidad instrumental,<sup>64</sup> Pero, esta promesa de felicidad humana a través de la sociedad perfecta del futuro solo es sostenible sobre la base de una concepción racionalista y extremadamente reduccionista del hombre y su vida. Dado el carácter no complementario de nuestros grandes valores, los

complejos problemas del vivir no pueden tener simples soluciones instrumentales. En palabras de Schumacher:

G. N. M. Tyrell emplea los términos “divergente” y “convergente” para distinguir los problemas que no pueden ser resueltos por el razonamiento lógico, en contraposición con aquellos que pueden serlo. La vida sigue adelante por los problemas divergentes que tienen que ser “vividos” y se solucionan solo con la muerte. Los problemas convergentes, por otro lado, son los inventos más útiles del hombre; como tales no existen en la realidad, sino que se crean en un proceso de abstracción. Cuando se resuelven la solución se puede escribir y transmitir a otros que la podrán aplicar sin necesidad de reproducir el esfuerzo mental necesario para descubrirla. Si este fuera el caso de las relaciones humanas (de la vida familiar, de la economía, la política, la educación, etc.).

...No cabría ninguna relación humana, todas serían reacciones mecánicas y la vida sería una muerte viviente. Los problemas divergentes compelen al hombre a esforzarse hasta un nivel por encima de sí mismo, demandan fuerzas que provienen de un nivel más alto y, al mismo tiempo, hacen posible su existencia trayendo amor, belleza, bondad y verdad dentro de nuestras vidas. Es solo con la ayuda de estas fuerzas más elevadas como los contrarios pueden ser reconciliados en una situación vital.

Las ciencias físicas y matemáticas se ocupan exclusivamente de problemas convergentes. Esta es la razón por la que pueden progresar acumulativamente y cada nueva generación puede comenzar justo donde sus predecesores terminaron. El precio, sin embargo, es muy elevado. Tratar exclusivamente con problemas convergentes no conduce a la vida, sino, por el contrario, aleja de ella.

Los verdaderos problemas de la vida, sea en la política, la economía, la educación, el matrimonio, etc., son siempre problemas de superar o reconciliar contrarios. Todos ellos son problemas divergentes y no tienen solución en el sentido ordinario de este término. Exigen del hombre no solo el empleo de sus poderes de raciocinio sino



el compromiso de toda su personalidad. Naturalmente, las soluciones espúreas son las que siempre se proponen disfrazadas de fórmula mágica, pero no duran mucho tiempo porque invariablemente descuidan uno de los dos contrarios y así pierden la verdadera calidad de la vida humana. En economía, la solución ofrecida puede ser libertad pero no planificación o viceversa. En la organización industrial puede dar disciplina pero no participación de los trabajadores en la conducción empresarial o viceversa. En política puede dar un liderazgo sin democracia o, al contrario, una democracia sin liderazgo.<sup>65</sup>

Esto está en la base del mito de Fausto. Para el logro del conocimiento sin límite y el control y la capacidad de transformación útil de la naturaleza, esta cultura le “vendió el alma al diablo”. Sacrificó desapercibidamente valores que no eran ajenos ni secundarios a esta cultura, sino valores constitutivos, centrales, definitorios de la tradición cultural de Occidente.<sup>66</sup>

El conocimiento científico y la transformación tecnológica de la naturaleza solo pueden ofrecer todas sus potencialidades mientras estén regidas estrictamente por las metas y las finalidades que le fija la propia racionalidad instrumental. El proceso histórico de constitución del aparato científico tecnológico de la sociedad occidental es un proceso en el cual la actividad científico tecnológica se va desligando, separando de toda otra orientación normativa diferente al control eficiente de la naturaleza y de la sociedad. El despliegue acelerado, sin límite del desarrollo científico-técnico se basa en el hecho de que en el seno del proceso científico tecnológico no son considerados adecuados ni pertinentes ningún otro criterio, ningún otro valor moral, ético o político, diferente a la búsqueda de la previsión y el control de los acontecimientos de la realidad. Todo intento de incorporar dentro de la producción científico-técnica criterios diferentes a la eficacia, a la previsión, a la posibilidad del control y la transformación útil de la naturaleza se convierte en un freno, en una traba al desarrollo pleno, eficaz de la racionalidad instrumental. Cuando la racionalidad instrumental no era la forma

hegemónica de concepción y organización de la vida en esta cultura, cuando se encontraba sometida a “limitaciones externas” de naturaleza cultural, política o religiosa, su desarrollo se hallaba contenido. Las inhibiciones que ponía, por ejemplo, la Iglesia Católica en relación a lo que podía ser cuestionado, a lo que podía ser indagado, retardaron el ritmo del crecimiento científico. La plena expansión de la ciencia solo fue posible cuando ésta logró librarse de estas trabas externas.<sup>67</sup> Es ésta la diferencia esencial entre la ciencia y las formas de conocimiento que existen en otras culturas en las cuales el control de la naturaleza y la abundancia material no son el valor supremo de la vida.

La ciencia que conocemos, y el desarrollo tecnológico dominante en la sociedad industrial contemporánea no es la forma “natural” de relación del hombre con la naturaleza, una vez que éste ha logrado librarse de las inhibiciones y limitaciones que le imponía la magia, la religión u otra tradición cultural. De acuerdo con las interpretaciones eurocéntricas y objetivistas de la ciencia, el despliegue de esta capacidad humana “natural” no se ha logrado en otras sociedades porque existen obstáculos (que habría que superar) para lograr así avanzar en la dirección necesaria del progreso humano, progreso que se fundaría en el desarrollo científico tecnológico. La ciencia, sin embargo no tiene ninguna fundamentación ontológica en la naturaleza humana. No es la forma “superior” del conocimiento humano. Es la forma de conocimiento que desarrolla históricamente la sociedad occidental sobre la base de la priorización radical de los valores de la producción, el trabajo, la previsión y el control. El desarrollo histórico de la razón instrumental sin límite ni freno no es, por lo tanto, el desarrollo de una especie de razón hegeliana, movimiento inexorable mediante el cual se expresa un abstracto proceso de cumplimiento de las leyes de la historia. Se trata por el contrario de un proceso histórico cultural particular en el cual como consecuencia de una compleja influencia de factores económicos, políticos y valorativos, se realiza en Occidente una opción cultural fundamental de priorización de

los valores humanos que podían encontrar su realización por la vía de la razón instrumental.

Cuando hablo aquí de opción cultural, no estoy hablando ni de una opción consciente que se haya tomado en algún momento particular de la historia, ni de una opción que represente la voluntad o decisión de la mayoría de los hombres y mujeres de esta sociedad. La idea de opción pretende destacar simplemente que no se trata de un resultado inexorable de la dinámica de las leyes de la historia, sino de un producto histórico particular, consecuencia de determinadas condiciones y elecciones políticas, económicas y culturales, que se dieron en la sociedad occidental en una forma que no encuentra paralelo en ninguna otra cultura.<sup>68</sup> Esta “opción cultural” no es un hecho puramente valorativo o normativo, la historia de Occidente no es la historia de valores e ideas abstractas que pugnan entre sí para establecer su hegemonía. Las principales opciones culturales que hoy podemos identificar con lo que llamamos cultura occidental son el producto de un complejo proceso histórico caracterizado por guerras, invasiones, pugnas por el poder, la imposición por la fuerza —desde el poder— de determinadas alternativas culturales y el aplastamiento de otras.

La razón instrumental se hace hegemónica en Occidente cuando se entrecruza con la lógica de la acumulación del capital y conocimiento científico, tecnología, producción, acumulación, se convierten en los procesos que van conformando la sociedad tecnológica de nuestra época. Este proceso de consolidación de la cultura científico-tecnológica está así inseparablemente articulado con el proceso de constitución de la burguesía como clase dominante en la sociedad capitalista. Los intereses económicos y políticos de la burguesía como clase en ascenso, la universalización de las relaciones mercantiles, etc., corresponden a los valores y la práctica del desarrollo de las ciencias y la innovación tecnológica. Este desarrollo fue sirviendo de piso material e ideológico para la creciente hegemonía de esta clase sobre el conjunto de la sociedad capitalista. Trabajo, producción, racionalización científico técnica,

se van constituyendo en los fines supremos de la sociedad, fines a los cuales todo puede y debe ser sometido. Hoy el desarrollo científico tecnológico se encuentra inseparablemente imbricado con el ejercicio del poder en todas las sociedades industrializadas, independientemente de la naturaleza de sus respectivos regímenes políticos.

La universalización de la ciencia y la tecnología en el mundo contemporáneo no es simplemente el producto de un proceso de aceptación por parte de las demás culturas del planeta de los valores u orientaciones normativas de la sociedad capitalista o socialista. Estas opciones han sido impuestas a través de las relaciones imperialistas de dominación y explotación que los países "desarrollados" han establecido con el resto del planeta. La capacidad de las sociedades científico-tecnológicas de imponer por la fuerza sus opciones culturales particulares no demuestra que estas opciones sean producto de un desarrollo inexorable de las leyes de la historia, ni que estas opciones sean, de acuerdo a algún criterio absoluto, las que contribuyen más a la felicidad humana. Este hecho demuestra simplemente que estas sociedades tienen tal superioridad instrumental, que pueden imponerse por esa vía a las demás opciones culturales existentes en el planeta.

Si la ciencia se autodefine como objetiva, no es porque pueda producir el único conocimiento posible, sino el conocimiento válido a partir de las premisas de fundamentación y de los objetivos de los que parte la propia ciencia. Si la ciencia ha aparecido como fuente única de la verdad, esto es consecuencia del hecho de que los valores y mitos que incorpora implícitamente la ciencia son los valores y mitos dominantes dentro de la sociedad en la cual la ciencia se ha desarrollado. Estos mitos, estos valores, llegan a tener tal omnipresencia en esta cultura que, a partir de cierto punto, dejamos de reconocerlos como un determinado conjunto de valores dentro de muchos otros posibles. Pasan al terreno de lo evidente, de lo que es y necesariamente debía ser.<sup>69</sup> No cabe duda de que en esta cultura tiene mucho más valor la transformación,

manipulación y extracción de productos y frutos de la naturaleza que la contemplación y la apreciación estética de ésta.

La constitución del conocimiento científico está condicionada por esta intención de control-manipulación de lo conocido; esta intencionalidad humana no solo define los métodos y los criterios de verdad del conocimiento objetivo, sino termina por definir la naturaleza de lo real. Lo real pasa a ser cuantificable, lo estandarizable, lo generalizable... lo formalizable.<sup>70</sup> El control requiere orden, regularidad, determinismo. La ciencia construye como única realidad ese mundo regular, ordenado, determinista...<sup>71</sup>

No pretendo afirmar que el carácter relativo y socialmente condicionado del conocimiento científico haga de este conocimiento, un conocimiento "falso" en comparación a otro conocimiento que sí sería el "verdadero". Lo que quiero afirmar es que este conocimiento es verdadero, objetivo, a partir de una determinada forma de establecer lo que se va a entender por objetivo y por verdadero, y que esta definición se da necesariamente en función de determinados intereses y valores humanos. Es posible identificar —como lo hace Habermas— algunos de estos intereses, como la transformación útil de la naturaleza (para la satisfacción de unas necesidades que están culturalmente definidas), como característico, constitutivo de la experiencia humana. Es en este sentido muy genérico que hablo de intereses humanos que condicionan determinadas modalidades del conocimiento. No existe cultura conocida en la cual no pueda identificarse un interés técnico referido a la forma de relacionarse el hombre con la naturaleza, interés que se traduce en un tipo de conocimiento que permite la previsión, el control, en una medida tal que hace posible la satisfacción de las necesidades materiales propias de cada cultura.<sup>72</sup> Sin embargo, no comparto con Habermas la idea de que el paradigma de las ciencias naturales o ciencias "empírico-analíticas" sea la forma necesaria del conocimiento que tiene como fundamento un interés técnico.<sup>73</sup>

Podría decirse más bien que el paradigma de las ciencias naturales es la forma de conocimiento que corresponde al interés

técnico en una cultura en la cual el interés técnico ha sido separado, desligado de los otros intereses y valores fundamentales constitutivos de esa cultura, y además, ese interés técnico se ha establecido como el interés hegemónico, como el valor supremo de la vida. Este proceso de diferenciación de los diferentes ámbitos de la vida social es característico del proceso histórico de la cultura occidental que se conoce como la modernidad.

Cuando se afirma que el conocimiento científico es verdadero y las demás formas del conocimiento (poético, estético, corporal, afectivo, erótico, intuitivo, en general subjetivo), no tiene validez en comparación con la validez universal del conocimiento objetivo que nos da la ciencia, en realidad lo que se está afirmando es que los valores e intencionalidades que orientan al conocimiento científico son más importantes que cualquier otro valor humano posible y que como consecuencia, todo otro valor puede ser subordinado a las exigencias del valor que orienta el desarrollo del conocimiento científico.

El objetivismo que pretende la ciencia se fundamenta en la negación de que el conocimiento científico esté orientado o sustentado por algún tipo de interés o valor humano particular. Como dice Habermas, el positivismo al buscar un conocimiento libre de todo valor lo que hace es aceptar como único valor, el valor de la racionalidad instrumental, el proceso de racionalización progresivo de todas las esferas de la vida. Esta racionalidad científico-técnica privilegia un interés particular, una relación particular con la vida. A través de la crítica agresiva a todas las formas no científicas de teoría, y a todas las concepciones no tecnológicas de la relación entre teoría y práctica, lo que se intenta es eliminar todas las barreras a la dominación del pensamiento científico y su utilización tecnológica. Se trata de una toma de partido por una forma particular de racionalización, con implicaciones sociales trascendentes.<sup>74</sup>

### *Del sueño a la pesadilla*

Hoy, a finales del siglo XX, despertamos de un sueño que había devenido en pesadilla.<sup>75</sup> El desarrollo desbordado, incontrolado, sin

límite de la producción y el avance científico técnico, lejos de potenciar el pleno desarrollo de los valores que no están en la base de la producción y el conocimiento científico-tecnológico, lo que hace es arrinconar, reducir, amenazar la supervivencia misma de muchos de esos otros valores. En palabras de Jürgen Habermas, se trata de una racionalidad instrumental desbordada, que se sale de su campo de acción para someter al conjunto de nuestra cultura mediante la colonización de lo cotidiano.<sup>76</sup> Cada día, más campos y dimensiones de nuestras vidas están controlados, manejados, administrados a partir de un saber científico-técnico desde el cual se determina (sin que nuestra opinión sea necesaria) qué es lo que debemos hacer, y cómo debemos hacerlo. Comenzamos a descifrar la letra menuda del contrato que, como Fausto, habíamos firmado para tener a nuestra disposición todas las potencialidades que nos podían ofrecer la ciencia y la tecnología. Hoy descubrimos que es precisamente esta extrema eficacia instrumental de una racionalidad científico-técnica, que no responde a otras exigencias humanas que no sean las de la producción, lo que la hace desbordarse y someter progresivamente más terrenos de lo humano a su dinámica expansiva. Moral, ética, política, estética, como esferas constitutivas de la experiencia cultural de Occidente están amenazadas, sometidas, subordinadas a las exigencias y los criterios de validación propios de la racionalidad instrumental.

En función de sus objetivos del control y la manipulación de lo real, la ciencia ha basado su autovalidación, como única forma del conocimiento verdadero, en la eficacia de sus resultados. En palabras de Langdon Winner:

La ciencia supera a las formas rivales de conocimiento, poesía, religión, arte, filosofía, magia —no por su capacidad para clarificar, ni siquiera por su capacidad en organizar el conocimiento, sino por su capacidad en facilitar resultados sólidos. Los científicos del espacio demuestran que saben, desde el momento en que son capaces de mandar un hombre a la luna y hacerlo volver. Los físicos deben

saber, puesto que son capaces de producir armas atómicas. En último término, la prueba común de la ciencia es la tecnología.<sup>77</sup>

Ese asombroso desarrollo de la capacidad de controlar y transformar la naturaleza, que ha sido posible como consecuencia del avance científico-tecnológico, ha deslumbrado a los hombres y mujeres de nuestra cultura en tal medida que parece estar negada toda posibilidad de reflexión crítica sobre las presentes o potenciales consecuencias negativas de este desarrollo científico para la realización de otros valores, o incluso para la sobrevivencia misma de la vida humana sobre el planeta Tierra.

La sociedad tecnológica de nuestro tiempo, la sociedad de la hegemonía de la racionalidad instrumental, no es solo el efecto de unas determinadas opciones valorativas y relaciones de poder que podemos identificar en el desarrollo histórico de la sociedad de Occidente. Aquí se hace necesario distinguir entre el proceso histórico de la conformación de la sociedad tecnológica y lo que son las modalidades de la reproducción de este sistema tecnológico, una vez que este ha establecido su amplia hegemonía. No es posible explicarse el proceso de conformación de la sociedad tecnológica sin hacer referencia a las condiciones económicas (la hegemonía creciente del capital) y culturales (idea del progreso, etc.), que sirvieron de piso para la autonomización de la racionalidad instrumental en el sentido de que ésta se liberó de las determinaciones y frenos externos a su propia dinámica expansiva. Pero, una vez consolidada la hegemonía del orden técnico instrumental en Occidente, son profundas incidencias de esta dinámica productiva sobre las estructuras de deseo, los imaginarios colectivos y las opciones valorativas de esta sociedad. Es tal la eficacia de la acción instrumental y la extensión de su aplicación a las más amplias esferas de la actividad humana, que ocurre lo que podría rigurosamente ser caracterizado como una transposición de la relación medios-fines.<sup>78</sup> Solo aquellos fines (o valores) a los cuales es posible acceder mediante el tipo de instrumental técnico del cual disponemos pueden ser reconocidos socialmente como fines sensatos, legítimos.



Desde los medios técnicos de los cuales disponemos, no se concibe por ejemplo una propuesta de organización de la producción en la cual la maximización de la eficiencia, la rentabilidad y la productividad no sean los principales rectores.<sup>79</sup> Solo son reconocidos como socialmente válidos aquellos fines que sean compatibles con los medios técnicos de los cuales disponemos, o con una extensión de estos. En este sentido es que podemos hablar de una racionalidad instrumental desbordada que penetra los más diversos campos de la vida humana imponiendo a la sexualidad, a la comunicación intersubjetiva, al uso del tiempo libre... los criterios de eficacia desarrollados en el campo de la producción material. En palabras de Langdon Winner:

Otro punto de inserción de los individuos en el espectro medios-fines está en la función instrumental, fase en la que deben operar los componentes interconexos de un sistema técnico, inclusive los componentes humanos. Aquí es donde encontramos ejemplos importantes de un fenómeno que llamaré adaptación inversa: la adaptación de los fines humanos a los medios disponibles... la gente llega a aceptar las normas de los procesos técnicos como algo esencial en sus vidas. Se produce una alteración sutil, pero global, en la forma y el contenido de su pensamiento y de su motivación. La eficacia, la velocidad, la medición exacta, la racionalidad, la productividad y la mejora técnica se convierten en finalidades que se aplican de modo obsesivo en ámbitos vitales donde anteriormente hubieran sido rechazadas por impropias. Nadie duda que la eficacia —la búsqueda del output máximo por unidad de input— es de capital importancia en los sistemas técnicos, Pero ahora la eficacia adquiere un valor más general y se convierte en una máxima universal para toda conducta inteligente.<sup>80</sup>

Desde el punto de vista institucional esta amplia hegemonía de los valores, objetivos, fines y medios de la racionalidad instrumental, se expresa en la estrecha imbricación entre ciencia y Estado. El saber científico no es asumido como un saber más, sino

como el único saber, saber que se impone también por la vía de la autoridad del Estado. En palabras de Feyerabend:

...Iglesia y Estado están ahora cuidadosamente separados. Estado y ciencia, sin embargo, trabajan estrechamente unidos.

Inmensas sumas (de dinero) se gastan en la mejora de ideas científicas... Las relaciones humanas se someten al tratamiento científico, como lo demuestran los programas educativos, las propuestas para reformas carcelarias, el entrenamiento en el ejército, etc. El poder de la profesión médica sobre cada fase de nuestra vida ya excede al poder que una vez tuvo la Iglesia. Casi todas las materias científicas son materias obligatorias en nuestras escuelas. Mientras que los padres de un niño de seis años pueden decidir que éste sea instruido en los rudimentos del protestantismo, o en los rudimentos de la fe judía, o la omisión de toda instrucción religiosa, no tienen la misma libertad en el caso de la ciencia. La Física, la Astronomía, la historia, tienen que ser aprendidas; estas no pueden ser reemplazadas por la magia, la astrología o el estudio de las leyendas.<sup>81</sup>

Las implicaciones de esta completa hegemonía de los valores y procedimientos ligados a la racionalidad instrumental en la naturaleza de los diversos regímenes políticos existentes en la sociedad tecnológica de nuestros días son radicales. ¿Cómo es posible —se pregunta Feyerabend— pensar en la posibilidad de una sociedad libre, una sociedad de tolerancia, una sociedad en la cual las diversas tradiciones culturales puedan coexistir en una situación de respeto recíproco, si una tradición cultural particular, la tradición científica, se impone estatalmente como la única válida, como la única legítima?<sup>82</sup>

En la sociedad industrial contemporánea, la ciencia no es solo una forma de conocer, sino igualmente una forma de ejercicio del poder. La abstracción, generalización, “normalización” y clasificación necesarias para las tareas de previsión y control que se plantea el análisis científico, ejercen un papel fundamental en la constitución de la vida social contemporánea. Científicamente se determina

cuáles razas, sexos e individuos son “superiores” y cuáles son “inferiores”.<sup>83</sup> Científicamente se determina cuáles orientaciones sexuales son “sanas”, “naturales”, “normales” y cuáles “patológicas” y “aberradas”.<sup>84</sup>

Científicamente se determina qué es lo que constituye la “salud mental”, y cuáles son los “enfermos” que deben ser separados del resto de la sociedad, reclusos en sanatorios y sometidos a tratamientos (desde la desprestigiada lobotomía, hasta la más sutil lobotomía contemporánea de las drogas).<sup>85</sup> El destino de millones de hombres y mujeres queda marcado por el dictamen definitivo e incuestionable de la ciencia: ¡inferior!, ¡pervertido!, ¡enfermo! La norma de la ciencia moderna, una legalidad mucho más poderosa e inexorable que cualquier norma jurídica dictamina sobre el deber ser de nuestra vida. No la podemos cuestionar, no la podemos refutar: es la verdad. El dominio de la racionalidad instrumental y su extensión hacia otros campos de la vida social más allá de las esferas del trabajo y la producción va produciendo transformaciones fundamentales en la naturaleza y los mecanismos de legitimación de los diversos regímenes políticos de las sociedades industriales contemporáneas. Son afectados centralmente los problemas fundamentales a los cuales se refiere la teoría política: ¿Quién decide? ¿Cuáles son las opciones o alternativas entre las cuales es posible decidir? y ¿Cuáles son las fuentes de legitimación de lo que se decide? En lo que Habermas llama la cientifización de la política van ocurriendo cambios sustanciales en las formas como operan y se legitiman los sistemas políticos democráticos. El desborde de la racionalidad instrumental a otros campos de la vida social se manifiesta en el amplio desarrollo de una ideología tecnocrática cuyas proposiciones centrales pueden ser sintetizadas de la siguiente manera:

1. Una creencia en que todas las leyes de la ciencia son expresión de una verdad absoluta y en que todos los procesos —sociales, naturales y físicos— son reducibles a esas leyes. En consecuencia conceptos tales como “libre voluntad” o “elección” pierden todo su sentido.

2. Un énfasis en la importancia decreciente de los procesos políticos, en comparación con los técnicos o los científicos, y una consiguiente tendencia a centrarse en los “medios” o la técnica con exclusión de los “fines” o las “metas”. (Tesis del “fin de las ideologías”).
3. Una creencia —deducida del punto 2— en la necesidad de un control por parte de un grupo selecto de expertos o tecnócratas “paternalistas” o “liberales” que comprenden las leyes de la ciencia.
4. Una creencia en que todo progreso científico y técnico se hace en bien de toda la humanidad: que “progreso” es sinónimo de “perfeccionamiento”.<sup>86</sup>

Las limitaciones a la libre expresión de la voluntad democrática de la población ya no aparecen como una inconsistencia entre una democracia, que existe teóricamente en la sociedad liberal o en la sociedad socialista, pero que encuentra, obstáculos prácticos para su realización. La ideología tecnocrática, el ejercicio del poder a nombre de las verdades incuestionables de la ciencia, justifica teóricamente la imposibilidad (así como la no necesidad) de la democracia en la sociedad tecnológica de nuestro tiempo. Las decisiones que hay que tomar son demasiado complejas para ser dejadas en manos de la mayoría ignorante de la población. Esto, sin embargo, desde el punto de vista del pensamiento tecnocrático, no atenta contra de la voluntad ni de los intereses de la mayoría de la población. Desde las verdades de la ciencia sería posible organizar la sociedad en función del máximo bienestar y el máximo de felicidad del conjunto de la población. Una amplia libertad de debate y de opción entre otras alternativas sociales o culturales no llevaría —desde esta óptica— sino a entorpecer el máximo de eficiencia posible en la búsqueda de la realización del bien común, bien común cuyo contenido puede ser definido científicamente. Esto no significa, por supuesto, la desaparición de la política ni menos aún de los intereses particulares de los sectores dominantes de la sociedad (sean estos una clase o una tecnoburocracia), en la definición de los rumbos de la sociedad. Pero si ocurren transformaciones significativas en el sistema político. Es cada vez más reducido el ámbito

de las decisiones que se someten al debate político democrático y cada vez más difícil para el conjunto de la población, el detectar los intereses particulares de quienes ejercen el poder en las decisiones sobre el rumbo de la sociedad que se toman a nombre de la ciencia y del bien común.<sup>87</sup> Se reducen igualmente los márgenes de libertad que se tienen para tomar decisiones políticas que no correspondan con los imperativos tecnológicos del sistema productivo y científico-técnico existente. Dada la hipercomplejidad de los sistemas tecnológicos contemporáneos, y la dependencia creciente de los hombres y mujeres del funcionamiento de sistemas artificiales que requieren regulación y mantenimiento humano, son cada vez más reducidas las alternativas efectivas que se presentan como posibles o incluso como imaginables en la sociedad tecnológica de nuestro tiempo. La amenaza de que el sistema deje de funcionar se convierte en una severa limitación a las decisiones que pueden ser pensadas o tomadas. En palabras de Lagdon Winner:

Si en un sistema técnico deja de funcionar un vínculo importante, todo el sistema se para o entra en el caos. A esta condición llamaré apraxia, término empleado en medicina para describir la incapacidad de realizar movimientos coordinados. La apraxia es un peligro constante de las redes técnicas a gran escala que cuentan con componentes artificiales, interconexiones e interdependencias complejas. La amenaza de apraxia tecnológica es una importante espada de Damocles teórica. Es una condición que los planificadores y administradores miran con respetable pavor, y que los críticos notan que es la barrera última con que se topa cualquier intento de modificar la realidad. En el orden tecnológico, todos los sistemas están "en funcionamiento" y no pueden dejar de estarlo. De lo contrario, la población que depende de la tecnología va hacia el desastre... Para quienes respetan la posibilidad de crisis calamitosas, el correcto funcionamiento de todos los grandes sistemas se convierte en un imperativo moral.<sup>88</sup>

Ya no es posible dudar de que el conocimiento científico tecnológico es el más adecuado, el más eficaz, que ha conocido la historia humana desde el punto de vista de la predicción de los acontecimientos de la naturaleza, desde el punto de vista de la potencia del control y la manipulación que se puede ejercer sobre los objetos de la naturaleza y de la sociedad. Por lo tanto, ninguna discusión sobre las posibilidades de otras formas de conocer alternas al conocimiento científico (tal como lo conocemos) tiene ninguna posibilidad de prosperar, a menos que se esté en disposición de replantearse los objetivos y los fines del conocimiento científico. El problema que es necesario discutir en relación a la ciencia no reside —evidentemente— en un cuestionamiento de su eficacia para los objetivos que ésta se propone. El problema es otro. ¿Estamos dispuestos a asumir los objetivos de la previsión, manipulación, control de la naturaleza y de la sociedad, como los objetivos últimos de la vida humana, objetivos a los cuales hay que subordinar todo otro objetivo, todo otro fin, todo otro valor humano? Hay dos respuestas a esta interrogante en el pensamiento tecnocrático. O se asume, implícita o explícitamente, que estos son efectivamente los valores humanos por excelencia, valores a cambio de los cuales tiene sentido sacrificar todos los demás valores, o se asume —como hemos visto— que los otros fines o valores humanos posibles están a su vez posibilitados o garantizados por el éxito de la actividad científico-técnica. Aún en esta segunda respuesta, la ciencia y la tecnología continúan siendo vistos como sintetizando, en su acción, en sus resultados, todos los principales fines humanos. Es esto lo que hace similares a las sociedades tecnológicas de nuestro tiempo. Solo si asumimos que la mayoría de la población de nuestras sociedades ha optado democráticamente por los valores de la producción y el progreso, y que ha asumido conscientemente que está dispuesta a desistir en su búsqueda de otros valores tales como la autonomía, la individualidad, o la libertad, tiene sentido pensar en este proceso de reducción del ámbito de las decisiones políticas públicas, como algo que preserva a la sociedad democrática. Solo puede haber democracia y libertad si los valores fundamentales

de la sociedad se ponen en juego, si la más amplia gama de alternativas sociales son efectivamente consideradas, y si es posible replantearse (e incorporar centralmente al debate político democrático), la dirección fundamental de desarrollo y progreso a cuya marcha está condicionada toda la vida social contemporánea. Para ello sería necesaria una transformación del sistema político, tanto en sus modalidades de toma de decisiones como en términos de los contenidos del debate político. La ampliación de la democracia y de los espacios de libertad requieren necesariamente una desmitificación de la ciencia y la tecnología y de sus representantes los científicos y expertos como los únicos capaces de saber tanto que es lo que conviene a la sociedad, como los medios para lograr estos fines. En segundo lugar, el contenido del debate tendría que sufrir una radical transformación. Un debate efectivamente democrático tendría que someter a la discusión el rumbo hacia el cual marcha la sociedad.<sup>89</sup>

### *Verdad y libertad en el conocimiento de lo social*

Para concluir este apéndice epistemológico, veamos algunos problemas en torno a la naturaleza del conocimiento científico de lo social, desde el punto de vista de sus implicaciones para la libertad humana. Si, como hemos visto no es posible el conocimiento puramente objetivo — desligado de toda orientación valorativa o normativa— en relación a los fenómenos de la naturaleza, menos aún es posible este conocimiento objetivo, absoluto en el terreno de la vida social y cultural del hombre. La pretensión científicista de establecer relaciones necesarias y universales en el conocimiento de lo social implica la negación de los procesos culturales simbólicos de creación de sentido como parte constitutiva de la experiencia humana. Todo el campo simbólico de la experiencia cultural humana quedaría reducido a relaciones necesarias.<sup>90</sup> Sin embargo, la creación de sentido, el terreno de lo simbólico, solo es posible si existe la posibilidad de la escogencia. No se puede hablar de sentido cuando estamos hablando de relaciones necesarias. Si todo el terreno simbólico se puede reducir a relaciones necesarias, todo

el pensamiento no puede ser sino reflejo, reproducción de lo existente.<sup>91</sup> Sin el reconocimiento de un ámbito específico, no determinista de lo cultural, de los procesos simbólicos de creación social de sentido, no es ni siquiera concebible la idea de libertad humana; la idea de libertad se convierte en una contradicción si está fundada sobre relaciones de naturaleza necesaria. Esto no es simplemente una abstracta reflexión epistemológica sobre la interpretación que el hombre hace de su propia existencia. El hombre es también lo que piensa, lo que imagina, lo que sueña como posible. Una sociedad que asuma el determinismo total de las relaciones necesarias como lo único existente no tiene posibilidad de imaginar ni de construir la libertad. Asume, por el contrario, que las cosas son como son, como necesariamente tenían que ser, de acuerdo al conocimiento objetivo, científico, que tenemos de lo real: rechazo de lo simbólico, de lo no estrictamente determinado. Lo objetivo, lo necesario, lo real es reconocido como lo único existente. En palabras de Baudrillard:

La irrealidad moderna no es del orden de lo imaginario, es del orden del máximo de referencia, del máximo de verdad, del máximo de exactitud, consiste en hacerlo pasar todo por evidencia absoluta de lo real.<sup>92</sup>

Todo lo que está escondido, y goza aún de lo prohibido, será desterrado, devuelto a la palabra y a la evidencia. Lo real crece, lo real se ensancha, un día todo el universo será real, y cuando lo real sea universal, será la muerte.<sup>93</sup>

El determinismo científicista que avanza en la construcción cuantificada y determinista de lo real como lo único existente camina en la dirección del aplastamiento de la libertad humana. Pocos autores son tan honestamente (¿cínicamente?) consecuentes con las implicaciones de sus planteamientos del determinismo científicista como lo es Skinner. Para él, el conocimiento científico del hombre permitirá superar los “precientíficos” conceptos de libertad y dignidad humana, para llegar a entender al hombre como totalmente determinado por las influencias del ambiente en el cual



vive. No ve razón por la cual la aproximación al conocimiento del hombre deba ser diferente a la aproximación al conocimiento de los átomos.

Deberíamos seguir el camino que nos trazan la física y la biología. Deberíamos prestar atención directamente a la relación existente entre la conducta y su ambiente, olvidando supuestos estados mentales intermedios. La física no avanzó concentrando su atención en el júbilo de un cuerpo descendente, tanto más acelerado cuanto más jubiloso. Ni la biología avanzó, como lo ha hecho, a base de tratar de descifrar la naturaleza de los espíritus vitales. Por nuestra parte, podemos decir, en consecuencia, que para llegar a un análisis científico de la conducta no necesitamos intentar descubrir qué son y qué no son personalidades, estados mentales, sentimientos, peculiaridades del carácter, planes, propósitos, intenciones, o cualquier otro prerequisite de un problemático hombre autónomo.<sup>94</sup>

La exención personal de un completo determinismo va quedando descartada, conforme avanza el análisis científico, especialmente en cuanto se refiere a la conducta del individuo.<sup>95</sup>

Conforme se ha llegado a conocer la interacción entre organismo y ambiente, por tanto, los efectos que hasta este momento se achacaban a estados mentales, sentimientos y peculiaridades del carácter, comienzan a atribuirse a fenómenos accesibles a la ciencia. Y una tecnología de la conducta, consiguientemente, empieza a ser posible. No se solucionarán nuestros problemas, no obstante, a menos que se reemplacen opiniones y actitudes tradicionales precientíficas; aunque bien es cierto que estas, desgraciadamente, siguen muy profundamente arraigadas. La libertad y la dignidad ilustran este problema. Ambas cualidades constituyen el tesoro irrenunciable del "hombre autónomo" de la teoría tradicional. Y resultan de esencial importancia para explicar situaciones prácticas en las que a la persona se le reputa como responsable de sus actos, y acreedora, por tanto, de reconocimiento por los éxitos obtenidos. Un análisis científico transfiere, tanto esa responsabilidad como esos éxitos al ambiente.<sup>96</sup>

Es el distanciamiento radical en relación a este sometimiento asfixiante a lo real lo que define el piso de la teoría crítica, de la teorización reflexiva sobre lo social que no pretende encontrar, ni justificar, su validación en una apelación a su cientificidad. Como dice Savater: "...pensar no es justificar o excusar lo dado, sino inventar lo posible".<sup>97</sup>

La teoría social crítica, en la medida en que pretende contribuir al desarrollo de la libertad humana, a inventar lo posible, no puede apelar a criterios de validación extrasocial (religión, filosofía de la historia o ciencia), imponiendo así a los sujetos sociales una verdad, un deber ser que ellos no pueden discutir ni cuestionar. No contribuye una teoría formulada en estos términos a la construcción de la libertad sino a su negación. Las teorías sociales, como dice Habermas, no pueden sino proponer interpretaciones; interpretaciones que solo encuentran su validación, su verdad, en la medida en que los sujetos sociales a los cuales estas teorías se refieren se identifiquen con las proposiciones de la teoría y puedan hacer uso de ella en sus propias vidas. Esto implica, necesariamente, que no podemos pretender que exista una sola teoría válida. Las teorías universales y excluyentes de otras se hacen inmediatamente sospechosas. La libertad basada en la diversidad solo es posible si existe también una multiplicidad de teorías. A diversos modos y estilos de vida, no pueden sino responder diversas teorías. Si aceptamos la pluralidad de modos de vida, tenemos que aceptar también la pluralidad de teorías. El consenso en torno a una sola teoría implicaría el consenso en torno a un solo modo de vida...<sup>98</sup>

## **Ciencia soviética y ciencia occidental**

Si comparamos la ciencia soviética con la ciencia occidental, no en términos de sus discursos filosóficos o de sus intencionalidades políticas coyunturales, sino en términos de su práctica, de su articulación con el resto de las actividades e instituciones de las respectivas sociedades y en términos de sus resultados, podemos llegar a la conclusión de que ha sido mucho más lo que han tenido

en común que lo que las ha separado. Mucho más importantes han sido las coincidencias en las concepciones del hombre, de la naturaleza, en relación a las finalidades instrumentales del conocimiento científico, en la imbricación de la ciencia con el aparato estatal, que las diferencias filosóficas entre las interpretaciones materialistas e idealistas del mundo.

En las últimas dos décadas, como hemos visto, han ido desapareciendo progresivamente todas las referencias a las diferencias entre la ciencia de la sociedad capitalista y la ciencia de la sociedad socialista: la ciencia proletaria está ausente del discurso científico y filosófico soviético contemporáneo. Los debates soviéticos actuales se limitan al terreno de la interpretación filosófica de los resultados de la ciencia. Hay diferentes concepciones filosóficas, pero una sola ciencia: la ciencia "moderna", la ciencia "contemporánea". Esta ciencia universal es compatible con los modelos políticos capitalistas y socialistas porque el paradigma general de las ciencias naturales, sus objetivos definidos en los términos más globales, corresponden con los valores y mitos, con los fines sociales últimos que comparten ambos sistemas y porque son igualmente similares la forma en la cual la ciencia y la tecnología tendencialmente "organizan" la vida y fundamentan el ejercicio del poder. Además del estrepitoso fracaso al cual fueron conducidas algunas ramas, de las ciencias naturales guiadas por la pretendida ciencia proletaria, quizá lo más significativo de la experiencia soviética es el hecho de que la crítica a la ciencia "burguesa" es una crítica que permanece casi exclusivamente en un terreno filosófico y epistemológico. No hay un replanteo sobre la naturaleza cultural e histórica particular del conocimiento científico, sobre los valores y objetivos humanos que encuentran su realización por la vía del conocimiento científico y la posibilidad de que otros fines o valores humanos puedan encontrarse amenazados por el desarrollo sin límite del conocimiento científico. No hay dudas, ni diferencias, respecto a los objetivos de la ciencia ni en relación al hecho de que esta es considerada como la máxima expresión del desarrollo de la especie humana, como la única vía mediante la cual es posible el acceso a la verdad.

Los debates están siempre referidos a las interpretaciones filosóficas (materialista o idealista) de los resultados de la ciencia, y al papel que la cosmovisión del científico tiene en facilitar u obstaculizar el conocimiento científico. En la reflexión soviética sobre la naturaleza de la ciencia en la sociedad capitalista, y sus diferencias en relación a la sociedad socialista hay una ausencia radical de toda reflexión crítica en torno a los problemas representados por la relación saber-poder, por el hecho de que el aparato científico-técnico en ambos tipos de sociedades se encuentra crecientemente imbricado con la organización estatal y desempeña un papel de importancia creciente en el ejercicio del poder y en las formas del control social. Lejos de debatirse en torno a las amenazas que para la democracia y la libertad pudiera tener el ejercicio del poder en base a las verdades incuestionables de la ciencia, se considera que es ésta precisamente la vía hacia la libertad.

En las sociedades tecnológicas de nuestro tiempo, con una articulación inseparable entre ciencia y Estado, el desarrollo científico-técnico se convierte en la vía privilegiada para la organización y la administración de la vida. Esta organización-administración de la vida, la extensión universalizante de la ideología científicista tecnocrática y las técnicas de control social que permite el avance tecnológico, hacen del sistema científico-tecnológico la modalidad dominante del ejercicio del poder en las sociedades tecnológicamente avanzadas. Pero la experiencia soviética en relación a la ciencia proletaria demuestra que en esta imbricación entre ciencia y poder, el ejercicio del poder sobre la base de la ciencia y la tecnología solo es posible mientras esto no violenta la lógica de la racionalidad instrumental. En la época de Stalin, se dio una "sobrepolitización" de las ciencias naturales para colocarlas al servicio de conveniencias políticas, incluso de carácter muy coyuntural. Se rompió así el engranaje de articulación entre racionalidad instrumental y poder político. La ciencia deja de ser eficiente desde el punto de vista instrumental. Se crea una situación que solo fue sostenible por un período relativamente corto. Los costos

económicos se hicieron insostenibles, a más largo plazo se estaba poniendo en peligro el propio poder.

Es esta correspondencia básica tanto en el terreno de las concepciones acerca de la naturaleza del conocimiento científico, como en cuanto a lo que es el papel institucional y político de la ciencia en la sociedad industrial contemporánea (capitalista y socialista), lo que permite explicar la convergencia fundamental existente entre posturas teóricas aparentemente tan distantes, tan encontradas, como el behaviorismo y el materialismo dialéctico.

Más allá de las diferencias políticas o de interpretaciones filosóficas abstractas, no puede dejar de llamar la atención la similitud existente entre los textos de B. F. Skinner y los textos contemporáneos de la Academia de Ciencias de la URSS en torno al papel de la ciencia y las posibilidades que esta brinda al hombre. Radicalizando la fe absoluta del Iluminismo en que la ciencia resolvería todos los problemas del hombre, tanto Skinner como la Academia de las Ciencias afirman que el futuro de la humanidad depende de que la sociedad y la vida se organicen, no de acuerdo al sentido común, o alguna forma subjetiva de expresar la voluntad de los hombres, sino, por el contrario, en una forma rigurosamente científica. En palabras de Skinner:

Los desastrosos resultados del sentido común en el manejo del comportamiento humano son evidentes en todos los campos de la vida, desde los asuntos internacionales hasta el cuidado de los niños, y continuaremos siendo ineptos en todos estos terrenos hasta que el análisis científico clarifique las ventajas de una tecnología más efectiva.

Desde el punto de vista behaviorista, el hombre puede ahora controlar su destino porque sabe lo que tiene que hacer y como hacerlo.<sup>99</sup>

Aplicando la ciencia a la organización de todos los asuntos de la vida, esto es, mediante la creación de una "tecnología de la

conducta”, es posible, según Skinner (como hemos visto) superar los conceptos precientíficos de libertad y dignidad.

Lo que en los escritos de Skinner aparece como un sueño autoritario, como un deber ser, lo presentan los textos soviéticos como una caracterización de la sociedad soviética actual.

M. Mitín, miembro de número de la Academia de Ciencias de la URSS, caracteriza correctamente las tareas de las ciencias sociales en cuanto a la fundamentación científica de la política del partido; “1) estudio sucesivo de los procesos que transcurren en nuestra sociedad y también en otros países socialistas, en el mundo del capitalismo y en el movimiento de liberación nacional; 2) toma en consideración de los intereses multifacéticos de la sociedad, los grupos y las colectividades sociales, los intereses de las individualidades socialistas; 3) elaboración de las medidas para introducir ampliamente los logros más recientes de la ciencia y la técnica en la producción y en la vida cotidiana; 4) realización de experimentos sociales para hallar los medios más eficaces de solución a los problemas que maduran, y 5) incorporación de las amplias masas de trabajadores a la realización de las decisiones planteadas.”<sup>100</sup>

La política del Partido Comunista se basa, en una parte, en el conocimiento y la utilización de las leyes y posibilidades objetivas: expresa la meta de nuestra sociedad. Hemos dicho ya que la gestión científica es ante todo y más que nada, la puesta de la actividad subjetiva de los hombres en correspondencia con las exigencias de las leyes objetivas.

Valiéndose del conocimiento de las leyes, poniendo al descubierto el mecanismo de su acción, sintetizando la experiencia de las masas y apoyándose en esta experiencia el Partido Comunista ejerce la dirección científica de la vida económica, política y espiritual de la sociedad socialista.<sup>101</sup>

Las amplias masas son incorporadas a la “realización de las metas planeadas”, la “actividad subjetiva de los hombres” es puesta en “correspondencia con las exigencias de las leyes objetivas”, se

ejerce así la dirección científica de la sociedad, incluso la dirección científica de “la vida espiritual” de la sociedad socialista. Al igual que para Skinner, para la Academia de Ciencias de la URSS, la libertad, la subjetividad humana parecen ser nociones precientíficas que hoy estamos en capacidad histórica de superar. Solo la dirección científica del conjunto de la vida puede garantizarnos la felicidad humana. Una vez entronizada la ciencia en su incuestionado y compartido pedestal, se procede en ambos lados del planeta a una vivisección del hombre, de la vida humana; de manera que sea posible, como de hecho lo es, una ciencia y —por supuesto— una tecnología de la conducta, de la inteligencia, de la sexualidad, del amor, de la educación, de la belleza, de la salud, del trabajo, del esparcimiento, del deporte... Atomizada, desentrañada, “iluminada” en sus más oscuras motivaciones, “rectificada” en sus más retorcidas aspiraciones, la especie humana está lista para encarnar la macabra alucinación del *Mundo feliz* de Huxley.





## CAPÍTULO IV

### LA CONCEPCIÓN DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS Y LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA MARXISTA A LA SOCIEDAD CAPITALISTA

*Esta cristalización de la actividad social, esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder objetivo superior a nosotros, que escapa de nuestro control, frustra nuestras expectativas y anula nuestros cálculos, es, hasta ahora, uno de los principales factores del desarrollo histórico.*

KARL MARX

*La racionalidad tecnológica revela su carácter político al convertirse en el gran vehículo de la máxima dominación, creando un universo auténticamente totalitario en el que la sociedad y la naturaleza, espíritu y cuerpo son mantenidos en un estado de movilización permanente para la defensa de este universo.*

HERBERT MARCUSE

El análisis de Marx en torno a las fuerzas productivas desarrolladas históricamente por el capitalismo está montado sobre una profunda ambivalencia. Encontramos en Marx una actitud de maravillado asombro ante las extraordinarias potencias desplegadas por la ciencia y la tecnología, por el desarrollo industrial de la sociedad burguesa. Las fuerzas productivas del capitalismo aparecen en esa perspectiva como históricamente progresistas, como revolucionarias, como creadoras de la base material sobre la cual será posible la construcción de la sociedad comunista. Y sin embargo, es precisamente al mundo del trabajo, mundo creado por el desarrollo de las fuerzas productivas, a lo que Marx dedica una parte fundamental de su energía intelectual como crítico social. Agudo observador de la realidad social de su tiempo, Marx realiza a lo largo de su vida una caracterización dramática de los efectos que sobre la clase trabajadora tiene la Revolución Industrial en Inglaterra en términos de la extensión de la jornada de trabajo, la incorporación de mujeres y niños al trabajo fabril, la desvalorización y descalificación del trabajador, el desempleo masivo de los trabajadores en la medida en que puedan ser sustituidos por la máquina, la conversión de los trabajadores en apéndices de la maquinaria.<sup>1</sup>

En este capítulo defenderé la tesis de que la crítica marxista a la sociedad burguesa encuentra un límite infranqueable en la ambivalencia básica de su interpretación del significado histórico del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. Como consecuencia del carácter limitado, parcial, de esta crítica, el proyecto alternativo que plantea la teoría, el proyecto socialista, termina por incorporar y reproducir muchos de los rasgos constitutivos más característicos del régimen del capital. Aquellos aspectos de la sociedad capitalista que son "naturalizados" por la teoría marxista, asumidos no solo como inevitables, sino como históricamente progresistas y beneficiosos, son incorporados acríticamente tanto al proyecto, como a la experiencia de lo que ha sido el socialismo realmente existente. En términos civilizatorios, el socialismo no solo no se diferencia fundamentalmente de las sociedades capitalistas en la organización del

trabajo, sino que reproduce globalmente la organización de la vida propia de la sociedad capitalista.

## **Marx como crítico de las fuerzas productivas del capitalismo**

La naturaleza del trabajo en la sociedad capitalista es un tema central y recurrente en toda la obra de Marx, desde textos tempranos como los *Manuscritos de París* de 1844 hasta *El Capital*. El análisis de los efectos que sobre los trabajadores tiene el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista arroja, para Marx, resultados dramáticos. En el conocido texto sobre el “trabajo enajenado de los Manuscritos de París” de 1844, el problema es planteado, en los siguientes términos:

El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata, cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo de los nombres aumenta en proporción directa con la acumulación de valor en el mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía, y precisamente en la medida en que el trabajo produce mercancías.<sup>2</sup> Y ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero expolia al trabajador. Produce palacios, pero al trabajador le da cuevas. Produce belleza, pero para el trabajador deformidad y mutilación. Sustituye al trabajador por las máquinas, pero devuelve violentamente a muchos un trabajo brutal y convierte al resto en máquinas. Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo.<sup>3</sup>

El trabajo le es externo al trabajador, o sea, no pertenece a su ser. Por tanto el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien sino a disgusto; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. De ahí que el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado.<sup>4</sup>

Los mismos temas son retomados en el Tomo I de *El Capital* (1867). Según Marx, con la utilización de la maquinaria en la gran industria capitalista, lejos de disminuirse la jornada de trabajo o facilitarse el trabajo del obrero, se aumenta la jornada de trabajo, se intensifica la explotación del obrero, y se incorporan al trabajo mujeres y niños:

Vimos entonces cómo la maquinaria, al apropiarse del trabajo de las mujeres y los niños, aumenta el material sujeto a la explotación del capital; cómo confisca todo el tiempo vital del obrero mediante la expansión desmesurada de la jornada laboral, y cómo su progreso, que permite suministrar un producto enormemente mayor en un tiempo cada vez menor, termina por servir como medio sistemático de poner en movimiento más trabajo en cada momento, o de explotar cada vez más intensamente la fuerza de trabajo.<sup>5</sup>

Por otro lado, en el régimen de la gran industria, el avance en el conocimiento científico tecnológico, y su aplicación al proceso de trabajo no se traduce en un aumento del nivel de conocimiento del obrero en relación a su proceso de trabajo, sino en lo contrario:

La escisión entre las potencias intelectuales del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo, se consume, como ya indicáramos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria. La habilidad detallista del obrero mecánico individual, privado de contenido, desaparece como cosa accesorio e insignificante ante la ciencia, ante las descomunales fuerzas naturales y el trabajo masivo social que están corporificados en el sistema fundado en las máquinas y que forman, con este, el poder del "patrón" (master).<sup>6</sup>

Como consecuencia de esta separación radical entre las potencias intelectuales del proceso de producción y las labores realizadas

por el obrero, el trabajador se va convirtiendo progresivamente en un apéndice accesorio de la máquina.

...la máquina colectiva está formada por máquinas que constituyen sus partes. Los hombres son simplemente el accesorio vivo, el apéndice consciente de la máquina inconsciente pero que opera de manera uniforme.<sup>7</sup>

En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí parte de él, el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de este. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes... El trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual del obrero. Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo.<sup>8</sup>

En el régimen fabril plenamente desarrollado, el trabajador no solo es convertido en apéndice de la máquina y enajenado del contenido de su trabajo, está sometido igualmente a una disciplina cuartelaria.

La subordinación técnica del obrero a la marcha uniforme del medio de trabajo y la composición peculiar del cuerpo de trabajo, integrado por individuos de uno u otro sexo y pertenecientes a diversos niveles de edad, crean una disciplina cuartelaria que se desenvuelve hasta constituir un régimen fabril pleno y que desarrolla completamente el trabajo de supervisión —ya mencionado con anterioridad— y por tanto, a la vez, la división de los obreros entre obreros manuales y capataces, entre soldados rasos de la industria y suboficiales industriales.<sup>9</sup>

El obrero que se encuentra desposeído de sus habilidades, del contenido de su trabajo, que ha sido transformado en un apéndice parcial de una máquina, ve desvalorizada su fuerza de trabajo en el mercado capitalista. En la medida en que gracias al aumento de la productividad del trabajo, un trabajador puede realizar el trabajo de cinco, diez o veinte trabajadores, aumenta la competencia entre los trabajadores y disminuye el salario<sup>10</sup>. Para muchos trabajadores, ni siquiera el papel de apéndice de la maquinaria puede ser desempeñado como forma de ganarse la vida.

La autovalorización del capital por la máquina está en razón directa al número de obreros cuyas condiciones de existencia aquella aniquila. Todo el sistema de la producción capitalista se funda en que el obrero vende su fuerza de trabajo como mercancía. La división del trabajo unilateraliza esa fuerza de trabajo, la convierte en esa destreza totalmente particularizada que consiste en el manejo de una herramienta parcial. No bien el manejo de la herramienta recae en la máquina, se extingue, a la par del valor de uso, el valor de cambio de la fuerza de trabajo. El obrero se vuelve invendible, como el papel moneda puesto fuera de circulación.<sup>11</sup>

Todas estas condiciones constituyen lo que Marx llama la patología industrial<sup>12</sup>. A partir de esta caracterización tan severa de lo que son los efectos negativos del régimen fabril en los trabajadores podemos formularnos una primera interrogante en torno a la evaluación global que hace Marx de este sistema industrial. Estos resultados de la expansión de la gran industria y el maquinismo como sistema de organización de la producción. ¿Son consecuencia de la naturaleza de la tecnología incorporada a ese proceso o, por el contrario, de su uso capitalista? ¿Podrían estas maquinarias, estas fuerzas productivas ser puestas al servicio de otra organización social dirigida por los trabajadores suprimiéndose de esta manera, en lo fundamental, los efectos negativos que estas fuerzas productivas han tenido en la sociedad capitalista?

Como veremos más adelante, la respuesta fundamental de Marx a esta interrogante es que el problema no reside en la maquinaria en sí misma, sino en su uso capitalista. Sin embargo, esta no es una conclusión a la cual llega Marx sin ambigüedades; no están ausentes agudas observaciones y elementos de análisis que apuntan hacia una respuesta diferente.

Veamos a continuación algunos señalamientos presentes en los escritos de Marx que podrían servir de sustentación para una crítica de las fuerzas productivas (tal como estas se han desarrollado históricamente), y no solo a su uso capitalista. En diversos textos en los cuales estudia el desarrollo histórico del maquinismo, Marx analiza la relación existente entre este desarrollo y las condiciones de la lucha de clases en las cuales aquél se da. En oposición a otros textos en los cuales las fuerzas productivas aparecen como expandiéndose de acuerdo a una dinámica interna propia, Marx señala que la creación y la aplicación de la maquinaria en la sociedad capitalista, encuentran una parte importante de su explicación en la necesidad explícita que tienen los capitalistas tanto de desvalorizar y descalificar la fuerza de trabajo, como de someterla cuando ésta se rebela en contra del capital. La caracterización que hace Marx de la relación entre las huelgas obreras y la introducción de maquinaria como medio para someter a los trabajadores es particularmente significativa en términos de esta línea de interpretación de la naturaleza de la maquinaria capitalista. Los siguientes textos ilustran claramente esta visión:

Con las huelgas se pone de manifiesto el hecho de que las máquinas se usan e inventan a pesar de las exigencias directas del trabajo vivo, y sirven como medio para aplastarlo y someterlo.

En consecuencia, aquí es mucho más evidente la alienación de las condiciones objetivas del trabajo —del trabajo pasado— respecto al trabajo vivo como contradicción directa; al mismo tiempo, el trabajo pasado (o sea, las fuerzas sociales del trabajo, comprendidas las fuerzas de la naturaleza y la ciencia) se presenta como arma que sirve, en parte para echar a la calle al obrero y reducirlo

a la condición de hombre superfluo, en parte para privarlo de la especialización y acabar con las reivindicaciones basadas en esta última, y en parte para someterlo hábilmente al despotismo de la fábrica y a la disciplina militar del capital.

En este aspecto resultan decisivas, por lo tanto, las condiciones sociales del trabajo creadas por la fuerza productiva social del trabajo y por el trabajo mismo, no solo como fuerzas ajenas al obrero, fuerzas pertenecientes al capital, sino también como fuerzas hostiles a los obreros y que los oprimen, dirigidas contra cada uno de los obreros en defensa de los intereses del capitalista.

Además, ya hemos señalado que el modo de producción capitalista no solo cambia formalmente, sino realiza una revolución en todas las condiciones sociales y tecnológicas del proceso laboral; el capital no se presenta ahora solo como condiciones materiales de trabajo que no pertenecen al obrero —la materia prima y los medios de trabajo— sino como encarnación de las fuerzas sociales y de las formas de su trabajo común contrapuestas a cada uno de los obreros. El capital se presenta también bajo la forma de trabajo pasado —en la máquina automática y en las máquinas puestas en movimiento por él—; se presenta, como es posible demostrarlo, independiente del trabajo vivo; en lugar de someterse al trabajo vivo, lo somete a sí mismo; el hombre de fierro interviene contra el hombre de carne y hueso.

La sumisión del trabajo del hombre de carne y hueso al capital, la absorción de su trabajo por parte del capital, absorción en que está encerrada la esencia de la producción capitalista, interviene aquí como hecho tecnológico.<sup>13</sup>

Las huelgas se llevan a cabo principalmente para esto, para impedir la reducción del salario o para arrancar un aumento del salario o para establecer los límites de la jornada normal de trabajo. En ellas se trata siempre de contener dentro de ciertos límites la masa absoluta o relativa del tiempo de plustrabajo o de hacer que el trabajador mismo se apropie de una de sus partes. Contra esto, el capitalista emplea la introducción de la maquinaria. En este caso la maquinaria aparece directamente como medio para acortar el tiempo de



trabajo necesario; ídem como forma del capital — medio del capital; poder del capital— sobre el trabajo, para reprimir cualquier pretensión de autonomía por parte del trabajo. En este caso, la maquinaria también entra en escena intencionalmente como forma de capital hostil al trabajo. Los *selfactors*, en la hilandería los *wool-combing-machines*, el llamado *condenser* en lugar de la *slubbing machine* movida a mano (aún en el tejido de lana), etc., son todas máquinas inventadas para reprimir las huelgas.<sup>14</sup>

La maquinaria, sin embargo, no solo opera como competidor poderoso, irresistible, siempre dispuesto a convertir al asalariado en obrero “superfluo”. El capital proclama y maneja, abierta y tendencialmente, a la maquinaria como potencia hostil al obrero. La misma se convierte en el arma más poderosa para reprimir las periódicas revueltas obreras, las *strikes* (huelgas), etc., dirigidas contra la autocracia del capital. Según Gaskell, la máquina de vapor fue, desde un primer momento, un antagonista de la “fuerza humana”, el rival que permitió a los capitalistas aplastar las crecientes reivindicaciones obreras, las cuales amenazaban empujar a la crisis al incipiente sistema fabril. Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros.<sup>15</sup>

En su exposición de las relaciones entre las luchas obreras y la creación e introducción de nuevas maquinarias, Marx se apoya en el trabajo de Andrew Ure<sup>16</sup> para quien la introducción de maquinarias y la aplicación de los conocimientos científicos a la producción es siempre un mecanismo para el sometimiento de los trabajadores.<sup>17</sup>

Si tanto en la invención como en la decisión de la forma de utilización de la maquinaria juega un papel tan central la intención expresa de descalificar y desvalorizar a la fuerza de trabajo, si la necesidad del sometimiento de los trabajadores a las exigencias del capital y la quiebra de toda capacidad de resistencia obrera guiaron el desarrollo del maquinismo en el régimen capitalista, las máquinas y el tipo de organización del trabajo que se gestó en esta sociedad no pueden ser comprendidos solo como una respuesta técnica a

un problema de la producción: las necesidades de fragmentación, descalificación, jerarquización y sometimiento de la fuerza de trabajo están incorporadas en el tipo de alternativa técnica que se desarrolla e implementa a partir de dichas exigencias.

Por otra parte, si como plantea Marx, el capitalista al contratar al trabajador lo que está adquiriendo es una fuerza de trabajo potencial y no una cantidad de trabajo determinada, tiene que garantizar que ese potencial efectivamente se realice, tanto para recuperar lo gastado como salario, como para obtener un excedente en la forma de plustrabajo. Pero el trabajador no tiene ningún interés en que esto ocurra de esa manera, y por el contrario (dado el carácter antagónico de las relaciones de producción del sistema capitalista), está interesado en trabajar lo menos posible. El capitalista requiere mecanismos expresamente dirigidos a supervisar y controlar el trabajo del obrero, para garantizar que el trabajador efectúe la tarea asignada. Esto es un problema permanente del régimen de producción capitalista, aun cuando aumente la composición orgánica del capital y el gasto relativo de la remuneración del trabajo sea pequeño en relación al gasto en capital constante, porque —de acuerdo con la teoría marxista— solo el trabajo vivo es capaz de valorizar al capital. Si no es valorizado por el trabajo vivo, el capital constante sufre un proceso de desvalorización. En palabras de Marx:

El desarrollo de la industria fundada en la maquinaria, en efecto, fija una parte siempre creciente del capital bajo una forma en la que, por una parte, el mismo es constantemente valorizable, y por otra parte pierde valor de uso y valor de cambio no bien se interrumpe su contacto con el trabajo vivo.<sup>18</sup>

De esta necesidad de control y supervisión de trabajadores, que en principio intentarán trabajar lo menos posible, se desprende que la jerarquización y los mecanismos de control disciplinarios son una exigencia insoslayable del régimen de producción, ¿el capital. Vemos así en los planteamientos de Marx las bases de lo

que podría ser una interpretación de las fuerzas productivas del régimen capitalista, de la maquinaria de la gran industria y de la división del trabajo (incluidas la jerarquización, la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual y todas las formas del establecimiento de la disciplina del trabajo) como formas históricas particulares, producto de las necesidades a las cuales responde en ese régimen de producción. De ser eso así, el capitalismo no habría simplemente revolucionado o potenciado a las fuerzas productivas más allá del desarrollo alcanzado en toda sociedad previa, no habría desarrollado para su propio uso unas fuerzas productivas que en sí mismas serían neutras e históricamente progresistas, sino que le habría dado al desarrollo de las fuerzas productivas una determinada dirección de acuerdo a sus necesidades específicas tanto económicas como políticas. Esas fuerzas productivas no solo serían producto de las necesidades de dominación y explotación de la burguesía como clase, sino que le darían corporeidad, materialidad, a esas relaciones de dominación y explotación. Esas fuerzas productivas serían una expresión cosificada de las relaciones sociales que le dieron origen, la maquinaria no sería simplemente una maquinaria, sino también expresión, portadora material, de unas determinadas relaciones sociales.<sup>19</sup>

A pesar de que las bases para estas conclusiones están presentes o sugeridas en el análisis de Marx, los resultados a los cuales llega su reflexión son radicalmente distintos.

## **El uso capitalista de la máquina**

Desde sus primeros escritos sobre el régimen capitalista Marx concluye categóricamente que “el problema no reside en la máquina sino en la aplicación o utilización que ésta tiene en la sociedad burguesa”.

La máquina tiene tanto de categoría económica como el buey que tira del arado. La aplicación actual de las máquinas es una de las relaciones de nuestro régimen económico presente, pero el modo

de explotar las máquinas es una cosa totalmente distinta de las propias máquinas. La pólvora continúa siendo pólvora ya se emplee para causar heridas o bien para restañarlas.<sup>20</sup>

Marx asume una actitud extremadamente crítica frente a las interpretaciones de acuerdo a las cuales los problemas de los trabajadores en la sociedad capitalista puedan tener que ver con la maquinaria que ha sido desarrollada en esa sociedad. Considera que la lucha contra la maquinaria misma desvía la atención del lugar donde residen las verdaderas causas de los problemas planteados. Las luchas de los obreros en contra de las maquinarias que los desplazan o descalifican son vistas así como expresión del atraso de los trabajadores que no han sabido distinguir entre los medios materiales y la forma social de explotación de dicho medio.

La destrucción masiva de máquinas que tuvo lugar —bajo el nombre de movimiento ludista— en los distritos manufactureros ingleses durante los primeros 15 años del siglo XIX, a causa sobre todo de la utilización del telar de vapor, ofreció al gobierno antijacobino de un Sidmouth, un Castlereagh, etc., el pretexto para adoptar las más reaccionarias medidas de violencia. Se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la maquinaria y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio.<sup>21</sup>

Los principales problemas que Marx detectó en relación a la organización del trabajo en la sociedad capitalista no encuentran, para él, su explicación en la naturaleza de la maquinaria utilizada sino en las condiciones en las cuales esa maquinaria se convierte en agente del capital. Así, por ejemplo en relación a la jornada de trabajo, Marx dice:

Si bien las máquinas son el medio más poderoso de acrecentar la productividad del trabajo, esto es, de reducir el tiempo de trabajo

necesario para la producción de una mercancía, en cuanto agentes del capital en las industrias de las que primero se apoderan, se convierten en el medio más poderoso de prolongar la jornada de trabajo más allá de todo límite natural. Generan, por una parte, nuevas condiciones que permiten al capital dar rienda suelta a esa tendencia constante que le es propia, y por otra, nuevos motivos que acicatean su hambre rabiosa de trabajo ajeno.<sup>22</sup>

Concluye Marx por establecer una diferenciación radical, total, entre lo que es la maquinaria en sí, y lo que es la utilización capitalista de dicha maquinaria.

... es un hecho indudable que la maquinaria no es responsable en sí de que a los obreros se los “libere” de los medios de subsistencia. ¡Las contradicciones y antagonismos inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista! Por tanto, como considerarla en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc., el economista burgués declara simplemente que el examen en sí de la maquinaria demuestra, de manera concluyente, que todas esas contradicciones ostensibles son mera apariencia de la realidad ordinaria, pero que en sí, y por tanto también en la teoría, no existen. Con ello, se ahorra todo quebradero adicional de cabeza y, por añadidura, achaca a su adversario la tontería de no combatir el empleo capitalista de la maquinaria, sino la maquinaria misma.<sup>23</sup>

Si la maquinaria de la gran industria es un producto histórico de la sociedad capitalista y si, como hemos visto, Marx analiza su

desarrollo como producto de las condiciones de la contradicción capital-trabajo de esa sociedad, ¿en qué se fundamenta teóricamente la posibilidad de establecer tal diferenciación radical entre lo que es la maquinaria en sí misma y lo que es su utilización en el régimen del capital? ¿Sobre qué supuestos teóricos en torno a la naturaleza de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista es posible concluir que estas pueden ser sacadas de su contexto social e histórico y puestas al servicio de objetivos radicalmente diferentes e incluso contradictorios con los objetivos que le dieron origen históricamente? Para responder a estas interrogantes es necesario examinar detenidamente algunos de los supuestos básicos de la economía política desarrollada por Marx y, en particular, la forma como son construidas las categorías teóricas principales de este análisis.

### **Las bases teóricas de la ambivalencia marxista ante las fuerzas productivas capitalistas**

Las limitaciones fundamentales de la crítica marxista a las fuerzas productivas capitalistas tienen su raíz en las dualidades dialécticas sobre las cuales se sustenta el análisis. La sociedad capitalista es analizada y sometida a la crítica a partir de una filosofía de la historia de acuerdo a la cual la sociedad capitalista es una sociedad históricamente progresista en relación a las sociedades anteriormente conocidas, una fase histórica necesaria del tránsito de la humanidad hacia la sociedad sin clases, la sociedad de la abundancia y la libertad. Esta propuesta básica, unida a la idea de la contradicción como la forma en la cual se desenvuelve el devenir histórico, llevan a una interpretación de la sociedad capitalista de acuerdo a la cual, aun en los aspectos más negativos, aun en los aspectos más nocivos de la sociedad capitalista, es posible encontrar las bases de la destrucción de la sociedad presente, y los gérmenes positivos de la sociedad del futuro.<sup>24</sup>

Todo el análisis de la producción capitalista llevado a cabo por Marx está atravesado por una dualidad fundamental entre un

aspecto de carácter claramente histórico — producto específico de la sociedad capitalista y sus condiciones de dominación y explotación— y un aspecto “natural”, históricamente progresista, que puede ser separado de las condiciones históricas concretas que le dieron origen. Las categorías fundamentales del análisis de la producción capitalista pueden ser vistas así como dos conjuntos de categorías que, tomadas de dos en dos, se refieren a los mismos problemas, están construidas a partir de los mismos referentes empíricos, pero una desde una perspectiva histórica (referida a la sociedad capitalista), y otra desde una perspectiva que tiene que ver con aquello que es considerado como constitutivo del nombre como especie.

La categoría básica del análisis de la producción capitalista, la mercancía, está definida por Marx a partir de su carácter bifacético, como portadora simultáneamente de valor de uso y de valor de cambio.<sup>25</sup>

Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de mercancías: hierro, lienzo, trigo, etc. Es ésta su prosaica forma natural: Sin embargo, solo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor. Solo se presentan como mercancías, por ende, o solo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma de valor.<sup>26</sup>

El valor de uso se refiere a la mercancía en cuanto “material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma”.<sup>27</sup> Esto hace referencia al hombre genérico como ser que tiene necesidades y que requiere de la producción para la satisfacción de éstas. Por el contrario, el valor de cambio se refiere a las condiciones específicas de la producción en el régimen capitalista, condiciones en las cuales sólo se produce aquello que es capaz de contribuir al proceso de valorización del capital. Para Marx es tan central este carácter bifacético de la mercancía que lo considera “... el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política...”.<sup>28</sup> Este carácter dual de la mercancía implica una dualidad correspondiente en el trabajo mediante el cual se realiza la producción de la

mercancía. El trabajo abstracto es fuente del valor de cambio de la mercancía, mientras el trabajo concreto es el que da origen al valor de uso de ésta.

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso.<sup>29</sup>

El proceso de producción es visto igualmente como proceso simultáneo de creación de valores de uso y de valores de cambio.

Así como la mercancía misma es una unidad de valor de uso y valor, es necesario que su proceso de producción sea una unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor.<sup>30</sup>

Vemos que la diferencia, a la que llegábamos en el análisis de la mercancía, entre el trabajo en cuanto creador de valor de uso y el mismo trabajo en cuanto creador de valor, se presenta ahora como diferenciación entre los diversos aspectos del proceso de producción. Como unidad de proceso laboral y del proceso de formación de valor, el proceso de producción es proceso de producción de mercancías; en cuanto unidad del proceso laboral y del proceso de valorización, es proceso de producción capitalista, forma capitalista de la producción de mercancías.<sup>31</sup>

El proceso laboral se refiere a la creación de valores de uso, alude a su aspecto útil, a su aspecto necesario, al aspecto humano que es independiente de las condiciones histórico-sociales en las cuales se desarrolla.

Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar



el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.<sup>32</sup>

El proceso de valorización se refiere a las condiciones históricas del régimen de producción capitalista en las cuales, como consecuencia de la propiedad privada de los medios de producción, y de las exigencias de la acumulación del capital, solo se produce aquello que constituye un valor de cambio, llegándose al extremo de que: "En nuestra época, lo superfluo es más fácil de producir que lo necesario".<sup>33</sup>

Esa misma dualidad atraviesa las demás categorías básicas del análisis marxista de la producción capitalista. La división del trabajo presenta una doble faz. Por una parte la división técnica del trabajo, que corresponde a exigencias estrictamente tecnológicas del proceso productivo, que no están determinadas por las condiciones sociales particulares en las cuales se da ese proceso de división del trabajo.<sup>34</sup> En la división social del trabajo, por el contrario, es posible detectar el condicionamiento histórico de las relaciones de explotación capitalista.

El proceso de concentración industrial, el desarrollo de grandes empresas y capitales monopolistas es analizado igualmente desde esta óptica dualista. Pensado como proceso histórico particular del régimen de producción capitalista, es caracterizado negativamente como el proceso de concentración y centralización del capital. Sin embargo, visto desde una perspectiva más general, el mismo proceso es caracterizado como el de la socialización de las fuerzas productivas del trabajo social, proceso de socialización que en primer lugar expropia a los trabajadores, pero que en una fase histórica posterior se hace incompatible con la dominación burguesa y termina con la expropiación de los capitalistas.<sup>35</sup> El capitalista, en la dirección de la empresa, desempeña una función dual, como el proceso de producción que dirige.

Con la cooperación de muchos asalariados, el mando del capital se convierte en el requisito para la ejecución del proceso laboral

mismo, en una verdadera condición de producción. Las órdenes del capitalista en el campo de la producción se vuelven, actualmente, tan indispensables como las órdenes del general en el campo de batalla.

Todo trabajo directamente social o colectivo, efectuado en gran escala, requiere en mayor o menor medida una dirección que medie la armonía de las actividades individuales y ejecute aquellas funciones generales derivadas del movimiento del cuerpo productivo total, por oposición al movimiento de sus órganos separados. Un solista de violín se dirige a sí mismo; una orquesta necesita un director. Esta función directiva, vigilante y mediadora se convierte en función del capital no bien el trabajo que le está sometido se vuelve cooperativo. En cuanto función específica del capital, la función directiva asume características específicas.

El motivo impulsor y el objetivo determinante del proceso capitalista de producción, ante todo, consiste en la mayor autovalorización posible del capital, es decir, en la mayor producción posible de plusvalor y por consiguiente la mayor explotación posible de la fuerza de trabajo por el capitalista. Con la masa de los obreros simultáneamente utilizados crece su resistencia y, con ésta, necesariamente, la presión del capital para doblegar esa resistencia. La dirección ejercida por el capitalista no es solo una función especial derivada de la naturaleza del proceso social de trabajo e inherente a dicho proceso; es, a la vez, función de la explotación de un proceso social de trabajo, y de ahí que esté condicionada por el inevitable antagonismo entre el explotador y la materia prima de su explotación. A la par del volumen de los medios de producción, que como propiedad ajena se contraponen al asalariado, crece la necesidad de controlar la utilización adecuada de los mismos. Por lo demás, la cooperación entre los asalariados no es nada más que un efecto del capital que los emplea simultáneamente. La conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo global, radican fuera de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene cohesionados. La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como

plan, prácticamente como autoridad del capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos. Por consiguiente, si conforme a su contenido la dirección capitalista es dual porque lo es el proceso de producción mismo al que debe dirigir —de una parte proceso social de trabajo para la elaboración de un producto, de otra, proceso de valorización del capital—, con arreglo a su forma esa dirección es despótica.<sup>36</sup>

Todo esto constituye la base de la dualidad básica entre el carácter históricamente progresista de las fuerzas productivas capitalistas, y la naturaleza opresiva del régimen de producción en las cuales éstas se desenvuelven.

... cada día es más evidente que las relaciones de producción en que la burguesía se desenvuelve no tienen un carácter uniforme y simple sino un doble carácter; que dentro de las mismas relaciones en que se opera el desarrollo de las fuerzas productivas, existe asimismo una fuerza que da origen a la opresión; que estas relaciones solo crean la riqueza burguesa, es decir, la riqueza de la clase burguesa, destruyendo continuamente la riqueza de los miembros integrantes de esta clase y formando un proletariado que crece sin cesar.<sup>37</sup>

Esta dualidad dialéctica, presente en la construcción de todas las categorías básicas de interpretación del régimen de producción capitalista, introduce serios límites a la capacidad crítica del marxismo en relación a este régimen de producción. El pensamiento crítico opera por la vía de señalar que lo que existe no necesariamente tiene que existir. Que si las cosas son como son, podrían ser de otra manera.<sup>38</sup> El pensamiento conservador por el contrario apela constantemente al carácter natural e inevitable de lo existente. Es esta la concepción del pensamiento crítico de la cual parte Marx. Los teóricos de la sociedad capitalista presentan esta sociedad como necesaria y eterna, como la sociedad que corresponde a lo que es la naturaleza “esencial” del hombre. El hombre

es pensado —desde la óptica de la economía política clásica— como egoísta, individualista. La propiedad privada es concebida como derecho natural. Las características dominantes del hombre burgués, producto histórico de la sociedad capitalista, son teorizados como constitutivos de la naturaleza eterna del hombre. Y a partir de esa naturaleza se demuestra lo “natural” y “eterno” de la sociedad capitalista. En palabras de Marx:

Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.<sup>39</sup>

Igualmente, refiriéndose al interés privado individual en base al cual los economistas clásicos explican las relaciones económicas, Marx plantea:

El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede alcanzarse solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los

medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, así como la forma y los medios de su realización, están dados por las condiciones sociales independientes de todos.<sup>40</sup>

En su crítica a la economía política, Marx desnaturaliza lo que para los teóricos burgueses es natural; señala el carácter histórico y transitorio de las relaciones sociales que la teoría económica clásica asume como eternas. La profundidad de la crítica marxista a la sociedad capitalista está precisamente en la medida en que —a través de ese proceso de desnaturalización— va señalando que las cosas podrían ser de otra manera: que la propiedad privada no es una necesidad eterna ni natural de la sociedad humana; que el hombre no es egoísta e individualista por naturaleza; que el mercado no es la forma natural, eterna, de las relaciones entre los hombres; que el “interés privado” depende de condiciones sociales e históricas.

Pero, así como la desnaturalización de aquello que para el pensamiento burgués aparece como natural, es una medida de la profundidad y radicalidad del cuestionamiento de Marx al régimen de producción capitalista, los límites de esa desnaturalización de las “categorías naturales” de la economía política señala igualmente los límites de esa crítica. A partir de esta consideración sobre el significado de la “desnaturalización” de aquello que las teorías conservadoras presentan como “natural” e inevitable, podemos retomar la discusión sobre las categorías básicas del análisis marxista del régimen de producción capitalista. El conjunto de categorías que hemos señalado como históricas señalan lo que es la profundidad y radicalidad de la crítica marxista a la sociedad capitalista. La división social del trabajo, el valor de cambio, el trabajo abstracto, las relaciones de producción, son caracterizados como productos particulares del capitalismo, y por lo tanto, como históricos y transitorios: en estos términos son desnaturalizados. Se les quita la aureola de inevitabilidad y eternidad con la cual quedan cubiertos

estos fenómenos en la teoría económica clásica sentándose así el piso teórico para su negación. Sin embargo, cuando Marx habla de fuerzas productivas, de trabajo concreto, de valor de uso, de división técnica del trabajo, está formulando categorías teóricas que tienen otro significado. Estas categorías no son concebidas como instrumentos teóricos para la crítica de la sociedad capitalista, sino como caracterizaciones científicas de aspectos “naturales”, que expresan el desarrollo histórico del hombre como especie.<sup>41</sup> De esta manera se termina por asumir como eterno, necesario y natural lo que en los propios términos de la teoría marxista no es sino una expresión histórica concreta y por lo tanto transitoria, de la sociedad capitalista. Al asumir que estos aspectos de la sociedad burguesa están sustentados sobre la naturaleza del hombre, o sobre las leyes necesarias del desarrollo histórico, el marxismo no es capaz de tomar distancia en relación a estos aspectos de la sociedad capitalista. El desarrollo siempre en expansión de las fuerzas productivas, las necesidades, el trabajo útil, el trabajo concreto, la división técnica del trabajo, la relación del hombre con la naturaleza fundada en la permanente transformación útil de ésta, son concebidos por Marx como hechos naturales, inevitables que tienen que ver con la esencia del hombre como tal y por lo tanto, pueden no solo ser separadas, sino también liberadas de las restricciones que les imponen las condiciones políticas y económicas dentro de las cuales se presentan estas dimensiones naturales del hombre dentro de la sociedad capitalista.

### **El hombre trabajo**

*El trabajo no es un concepto económico sino ontológico, vale decir, que capta el ser mismo de la existencia humana en cuanto tal.*

HERBERT MARCUSE

Una concepción que puede ser caracterizada como ontológico-antropológica del hombre, que lo define “esencialmente” a partir

de su capacidad para realizar trabajo, recorre la obra de Marx. En textos tempranos como los *Manuscritos de París* de 1844 y *La Ideología Alemana*, esto aparece expresado en un lenguaje claramente filosófico.

... el trabajo, la actividad con que vive, la misma vida productiva se le presentan al hombre primero como mero medio para satisfacer una necesidad, la de conservar la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie, es vida que genera vida. El tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter, le caracteriza específicamente, y la actividad libre, consciente es la característica de la especie humana. La vida misma se presenta simplemente como medio para vivir.<sup>42</sup>

La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la confirmación del hombre como consciente ser específico, es decir, como un ser que ve en la especie su propio ser y en sí la especie.<sup>43</sup>

Por tanto precisamente en la elaboración del mundo objetivo es como un hombre demuestra que se halla realmente a nivel de especie. Esta producción es su vida como especie trabajadora. En ella se revela la naturaleza como su obra y su realidad. De ahí que el objeto del trabajo sea la objetivación de la vida de la especie humana, toda vez que el hombre se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino en el trabajo, en la realidad y por tanto se contempla en un mundo producido por él mismo. De modo que el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, le priva de su vida de especie, de su objetividad real como especie y convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo anorgánico, la naturaleza.<sup>44</sup>

Lo extraordinario de la Fenomenología, de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste por tanto en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como extrañación y como superación de la extrañación; una vez percibida la esencia del trabajo, el hombre objetivo, el hombre

real y por tanto verdadero aparece como resultado de su propio trabajo.<sup>45</sup>

...el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida...<sup>46</sup>

Pero para el hombre socialista todo lo que se suele llamar historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano como un progresivo surgir de la naturaleza ante y para el hombre. Esta es para un socialista la demostración palpable, irrefutable de su nacimiento a partir de sí mismo, del proceso que le ha dado origen.<sup>47</sup>

La concepción materialista de la historia parte de estos, supuestos en relación a la naturaleza del hombre.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir... Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que coincide, por consiguiente, con su producción tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.<sup>48</sup>

Es igualmente a partir de esta concepción del hombre que Marx define el carácter universal del trabajo humano, muchos años más tarde en *El Capital*.

El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.<sup>49</sup>



Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.<sup>50</sup>

Engels enfatiza aún más esta idea de la centralidad del trabajo no solo en la definición de lo que es el hombre, sino en la propia constitución histórica del hombre como especie en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*.

El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en Economía Política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza proveedora de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda vida humana. Y lo es en un grado tal que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.<sup>51</sup>

No se trata aquí, de cuestionar el hecho de que en todas las sociedades humanas hay alguna forma de transformación útil de la naturaleza en función de las exigencias de la preservación de la vida humana. Lo que se intenta es explorar las implicaciones tanto teóricas como políticas que tiene el hecho de concebir al hombre unidimensionalmente a partir del trabajo. Cuando el hombre es concebido unilateralmente a partir de su capacidad productiva, y esta capacidad productiva es identificada con una racionalidad medios-fines, hay una marcada tendencia a la naturalización de las relaciones sociales. Se pierde capacidad para abordar la comprensión de la cultura en cuanto dimensión no determinada, en cuanto terreno de significación y construcción de sentido. Como dice Marshall Shalins refiriéndose al marxismo: "el concepto cultural aparece como la consecuencia, más que como la estructura de la actividad productiva".<sup>52</sup>

Esta disolución de las relaciones culturales de sentido, (lo simbólico como constitutivo de lo humano), en relaciones necesarias naturalizadas se expresa con claridad en los textos de Marx en

los cuales todas las demás dimensiones de la vida humana aparecen como producto y expresión de ese piso definitorio fundamental de lo humano que es la producción. En este sentido son particularmente claros los siguientes textos de *La ideología alemana*:

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real.<sup>53</sup>

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ella corresponden, pierden así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.<sup>54</sup>

Esta explicación de todas las dimensiones culturales humanas a partir de la producción, es llevada hasta el extremo de explicar el lenguaje —el medio simbólico por excelencia— en términos de la relación práctica del hombre con la naturaleza. Para Engels, es directamente el trabajo lo que nos permite explicarnos el origen del lenguaje.

...el desarrollo del trabajo, al multiplicar los casos de ayuda mutua y de actividad conjunta, y al mostrar así las ventajas de esta actividad conjunta para cada individuo, tenía que contribuir, forzosamente a agrupar aún más a los miembros de la sociedad. En resumen, los hombres en formación llegaron a un punto en que tuvieron necesidad de decirse algo los unos a los otros. La necesidad creó el órgano: la laringe poco desarrollada del mono se fue transformando, lenta pero firmemente, mediante modulaciones que producían a su vez modulaciones más perfectas, mientras los órganos de la boca aprendían poco a poco a pronunciar un sonido articulado tras otro.<sup>55</sup>

En *La ideología alemana*, el lenguaje aparece caracterizado como “conciencia práctica”.

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.<sup>56</sup>

En un comentario a un texto de economía política de A. Wagner, Marx desarrolla una concepción del lenguaje que puede ser catalogada como de utilitaria. Casi no existe distancia entre actividad práctica material y lenguaje como “expresión conceptual” de esa actividad.

El hombre se coloca ante los ojos del mundo exterior como un medio para satisfacer sus necesidades. Pero los hombres no comienzan colocándose “en esta relación teórica con los objetos del mundo exterior”. Como todos los animales, comienzan por comer, tomar, etc., esto es, no se colocan en ninguna relación sino que están involucrados en una actividad, se apropian de algunos objetos del mundo exterior por medio de sus acciones, y de esta forma satisfacen sus necesidades (esto es, comienzan por la producción). Como resultado de la repetición de ese proceso, se imprime en sus mentes que los objetos son capaces de “satisfacer” las “necesidades” del hombre. Los hombres y los animales también aprenden a distinguir “teóricamente” los objetos externos que sirven para satisfacer sus necesidades de todos los demás objetos. A un cierto nivel posterior de desarrollo, con el crecimiento y multiplicación de las necesidades del hombre y de los tipos de actividades requeridas para satisfacer estas necesidades, le dieron nombres a clases enteras de estos objetos, ya distinguibles de los otros objetos, en base a la experiencia.

Este fue un proceso necesario, ya que en el proceso de producción, esto es, el proceso de apropiación de los objetos, los hombres están

en una relación de trabajo continua entre sí y con los objetos individuales, y también llegan a conflictos con otros hombres a propósito de estos objetos. Sin embargo, esta denominación es solo la expresión conceptual de algo que la acción repetida ha convertido en experiencia, esto es, el hecho de que para los hombres, que ya viven en determinadas relaciones sociales (este supuesto se deriva necesariamente de la existencia del lenguaje), ciertos objetos externos sirven para satisfacer sus necesidades.<sup>57</sup>

Aquí, como bien dice Marshall Sahlins, el lenguaje es solo un proceso de nombrar:

Tratando los significados solo en cuanto a su capacidad como expresión de relaciones humanas, Marx deja escapar, a través de su malla teórica, la constitución significativa de esas relaciones.<sup>58</sup>

...lo que se le pierde a Marx es que los hombres comienzan como hombres en distinción de los otros animales, precisamente cuando experimentan al mundo como concepto (simbólicamente). No es esencialmente una cuestión de prioridad sino de la calidad única de la experiencia humana como experiencia significativa. Tampoco es un problema de la realidad del mundo; se refiere a qué dimensiones del mundo se hacen pertinentes, y en que forma, a un grupo humano dado en virtud de la constitución significativa de la objetividad de los objetos. Marx, sin embargo, fue un teórico presimbólico. El lenguaje para él era el proceso de nombrar, la concordancia del texto social y material.<sup>59</sup>

A partir de esta ausencia de una incorporación expresa de la dimensión simbólica, significativa, de la experiencia cultural humana, ocurre una naturalización de los significados culturales específicos de la experiencia histórica de Occidente, en particular en la época burguesa. Se atribuyen al hombre como especie (se le otorgan el atributo de necesarias y de constitutivas de lo humano), las estructuras de significados de una sociedad en la cual, como consecuencia de un proceso histórico cultural particular, los fines

de la producción y el trabajo llegan a dominar los objetivos de la sociedad. En palabras de Marshall Sahlins:

El problema del materialismo histórico —problema que comparte con todas las teorías naturalistas de la cultura— es que acepta el interés práctico como una condición intrínseca y autoexplicativa, inherente a la producción y por lo tanto inescapable a la cultura. Pero el error consiste en esto: no hay una lógica material aparte del interés práctico, y el interés práctico de los hombres en la producción es constituido simbólicamente. Las finalidades, así como las modalidades de la producción vienen del lado cultural: los medios materiales de la organización cultural así como la organización de los medios materiales.<sup>60</sup>

De acuerdo con Habermas, Marx al sustentar su interpretación del desarrollo histórico del hombre y de la sociedad a partir del trabajo, está tomando solo una de las dos dimensiones básicas constitutivas de la experiencia humana que son trabajo y comunicación (lenguaje, intercambio simbólico).<sup>61</sup> Afirma Habermas que Marx en sus formulaciones teóricas y filosóficas más generales (aunque no así en sus análisis históricos), formula su explicación del proceso histórico humano a partir de una postura que, por unilateral, tiene severas implicaciones.<sup>62</sup>

De especial relevancia para el presente trabajo son las implicaciones que tiene esta visión del hombre y de la sociedad tanto para la fundamentación de una crítica a la sociedad capitalista, como para la formulación de una epistemología no positivista del conocimiento referido a lo histórico-social. Desde el punto de vista de su capacidad como teoría crítica, esta teorización de lo humano a partir del trabajo presenta problemas en cuanto a la constitución del lugar a partir del cual se realiza la crítica de la sociedad capitalista. La crítica a la producción en esta sociedad no puede realizarse desde otro lugar diferente a la producción, porque este terreno ha sido definido por la teoría como el terreno constitutivo fundamental de lo humano. No teniendo otro terreno a partir del

cual sustentar la crítica (terreno que de acuerdo con Habermas estaría dado por la dimensión comunicativa, simbólica, de la experiencia humana), Marx fundamenta la crítica a la producción capitalista desde el propio proceso de producción. Esta reflexión de Habermas permite retomar la discusión anterior sobre la naturalización de la producción en la teoría marxista. Para tomar distancia en relación a la forma histórica que adquiere la organización de la producción en la sociedad capitalista (desde el propio terreno de la producción), Marx establece una distinción entre el desarrollo de las fuerzas productivas, el significado de la maquinaria en sí misma, y lo que es su uso capitalista. Pero, para sustentar una crítica al uso de capitalista de la máquina a partir de lo que es la esencia de la maquinaria, de la maquinaria en sí misma, Marx tiene que naturalizar una dimensión de la producción, la dimensión del desarrollo de las fuerzas productivas, como expresión del avance progresista y necesario del hombre como especie. Desde esta óptica teórica, no es posible reflexionar críticamente sobre el carácter cultural particular de las fuerzas productivas del capitalismo, ni en torno a la posibilidad de que esas fuerzas productivas del capitalismo no tengan otra "esencia", otra "naturaleza", diferente a su uso en esta sociedad.<sup>63</sup>

Igualmente significativas son, de acuerdo con Habermas, las implicaciones epistemológicas que, para una teoría crítica de la sociedad, tiene esta fundamentación unilateral de la comprensión del hombre y de la sociedad en el trabajo. La fuerte corriente de positivismo presente en el marxismo encuentra su explicación en esta fundamentación de todo lo humano en la dimensión del trabajo.<sup>64</sup> En palabras de Habermas:

Marx no explica realmente la interrelación entre interacción y trabajo. Más bien, bajo el título inespecífico de práctica social, reduce el uno al otro, esto es, la acción comunicativa a la acción instrumental..., la actividad productiva que regula el intercambio material de la especie humana con su ambiente natural se convierte en el paradigma para la generación de todas las categorías; todo se

resuelve en el automovimiento de la producción. Debido a esto la brillante intuición de Marx en torno a la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción podría rápidamente ser mal interpretada en una forma mecanicista.<sup>65</sup>

...Marx nunca discutió explícitamente el significado específico de una ciencia del hombre elaborada como una crítica de la ideología y como algo distinto del sentido instrumentalista de la ciencia natural. A pesar de que él estableció la ciencia del hombre como una forma de crítica y no como una ciencia natural, continuamente tendía a clasificarla con las ciencias naturales. Él consideraba innecesaria una fundamentación epistemológica de la teoría social.<sup>66</sup>

Esta unidimensionalización de la naturaleza del hombre a partir de su capacidad de trabajo, es expresión de un profundo eurocentrismo presente en todo el pensamiento de Marx. A partir de la centralidad de la producción material en la sociedad capitalista, Marx no solo desarrolló una teoría de dicha sociedad, sino que construye una concepción del hombre y de la historia.<sup>67</sup> Desde el privilegio que le daría el estar ubicado en la sociedad más desarrollada de la historia, sociedad hacia la cual marcharían las demás sociedades del conjunto del planeta, Marx cree poder explicar no solo a la sociedad capitalista, sino a todas las sociedades anteriores.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender, la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía

antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos.<sup>68</sup>

Esta visión no solo de la superioridad de la sociedad europea respecto a todas las demás sociedades conocidas, sino también del privilegio epistemológico que daría el ver la historia desde esa sociedad superior a las demás, tiene su base en la hegemonía intelectual de la idea del progreso (y del pensamiento iluminista en general), en la Europa del siglo pasado, ideas plenamente compartidas por Marx. Todos los demás pueblos, todas las demás sociedades son catalogadas de primitivas o inferiores respecto al grado de avance logrado por la sociedad europea. Podemos ver aquí cómo Marx repite el error que le atribuye a los economistas burgueses. La concepción del hombre, de sus intereses, de su "naturaleza" que corresponde a la sociedad capitalista, sociedad en la cual el desarrollo de la producción ha llegado a dominar o amenaza con dominar todos los ámbitos de la vida, es teorizada por Marx como la esencia humana del hombre. El hombre histórico de la sociedad burguesa, aparece naturalizado, universalizado en una concepción ahistórica de la esencia de lo humano.<sup>69</sup>

### *La naturaleza humana*

Hablar de un concepto ontológico-antropológico del hombre en Marx a partir del trabajo no significa, sin embargo, que exista en el planteamiento de Marx una postulación de una naturaleza humana fija, invariante en los diferentes momentos de la historia y a través de todas las culturas. Por el contrario, la idea misma de la centralidad del trabajo en la constitución histórica de lo humano y lo social, parte del supuesto de una naturaleza humana extremadamente flexible, cambiante. El hombre se crea a sí mismo, crea su propia historia (según Engels inclusive crea su propio cuerpo, su mano y su capacidad de comunicarse mediante el lenguaje



hablado). Esto lo hace a través de la transformación útil de la naturaleza, esto es, a través del trabajo. El trabajo es una labor creativa que va conformando al hombre y a su actividad. El trabajo no es así, en la concepción de Marx, un anclaje fijo a partir del cual se define la esencia humana como invariante, sino precisamente aquello que hace de la esencia humana algo maleable por la experiencia histórico-cultural del hombre.<sup>70</sup>

Hay en este sentido una ruptura efectiva con las concepciones aristotélicas de una naturaleza humana fija, concepciones características del pensamiento económico clásico.<sup>71</sup>

Pero nada de esto hace del trabajo un concepto abierto que permita el desarrollo de una concepción diversa, múltiple, del hombre, una concepción que no esté centrada sobre el hecho mismo de la producción. El concepto de trabajo no define una naturaleza fija del hombre, pero sí determina un sentido a la vida humana, una dirección a la historia de las sociedades. Es un concepto teleológico que define la dirección, el para qué de la actividad humana. Como dice André Gorz:

De la dialéctica hegeliana, Marx conserva lo esencial, a saber: la idea de un sentido de la Historia independiente de la conciencia que tienen de ella los individuos y que se realiza en la medida en que la tengan, a través de sus actividades. Pero este sentido, en lugar de "caminar con la cabeza", como en la obra de Hegel, caminará en Marx con las piernas del proletariado: el trabajo del espíritu izando al mundo a la conciencia de sí hasta la unificación final, no fue sino el delirio idealista de un teólogo adherido al racionalismo. No es el espíritu quien trabaja sino los trabajadores. La Historia no es la progresión dialéctica del espíritu tomando posesión del mundo, es la toma de posesión progresiva de la naturaleza por el trabajo humano. El mundo no es inicialmente el espíritu extraño a sí, es primeramente la exterioridad de una Naturaleza hostil a la vida de los hombres y en la que sus actividades no tienen asidero. Pero, progresivamente, amoldarán la naturaleza a sus necesidades hasta

el momento en que, dominándola toda, se reconocerán en ella como en su obra.<sup>72</sup>

La actividad creadora que va conformando lo humano y lo social a lo largo de la historia del hombre no es cualquier actividad, es una actividad racional dirigida a un fin, es una actividad orientada por la racionalidad instrumental. Es aquí donde la flexible concepción de la naturaleza humana en Marx se tornó rígida y reductora de la diversidad de la experiencia humana. El hombre se crea a sí mismo, pero lo hace sólo en función de las necesidades y las exigencias de la producción, de una línea de desarrollo histórico definida por la racionalidad instrumental. La naturaleza humana no es fija, no está determinada de una vez para siempre, pero sí es fija, y sí está determinada la dirección histórica en la cual esta naturaleza ha de desarrollarse.

## **Las necesidades humanas**

El planteamiento de la centralidad del trabajo y de la producción como la esencia de lo humano está asociada en Marx con su concepción de la necesidad. El hombre es visto como ser con necesidades que deben ser satisfechas por la vía de la transformación útil de la naturaleza. El valor de uso, y el trabajo útil son definidos a partir del hecho de que sirven a la satisfacción de determinadas necesidades humanas.<sup>73</sup> Al asumir que toda mercancía tiene simultáneamente valor de uso y valor de cambio, se está afirmando que todas las mercancías producidas en el régimen capitalista satisfacen una necesidad humana. Solo sobre la base de una necesidad humana (que define la existencia del valor de uso) es posible la existencia del valor de cambio. "Al valor le es indiferente que su portador sea uno u otro valor de uso, pero es imprescindible que su portador sea un valor de uso".<sup>74</sup>

Es sobre el supuesto de que el hombre no solo tiene necesidades, sino que las necesidades están permanentemente en expansión, que Marx puede llegar a la separación entre el valor de uso

y el valor de cambio. La creación de valores de uso es concebida como una contribución positiva, progresista del capitalismo, contribución que servirá de base material para la sociedad del futuro. Por el contrario, el valor de cambio, es la forma a la cual se encuentra sometida la producción en el régimen capitalista, es una forma histórica a superar. El valor de cambio depende de la existencia del valor de uso, pero el valor de uso es independiente del valor de cambio, no está condicionado por este.

La producción de valores de uso, o bienes, no modifica su naturaleza general por el hecho de efectuarse para el capitalista y bajo su fiscalización. De ahí que en un comienzo debamos investigar el proceso de trabajo prescindiendo de la forma social determinada que asuma.<sup>75</sup>

La crítica marxista es así una crítica a la producción de valores de cambio, a partir de un reconocimiento de la contribución histórica del capitalismo a la producción de valores de uso. Sin embargo, los valores de uso no son independientes de los valores de cambio. Si en la sociedad capitalista la producción está orientada fundamentalmente por las necesidades de la valorización del capital, y si es indispensable que los portadores del valor sean valores de uso (capaces de satisfacer necesidades humanas), es indispensable la creación de nuevas necesidades, de nuevos valores de uso, como condición sin la cual no es posible la creación, siempre en expansión, de nuevos valores de cambio. La generación de nuevas necesidades y nuevos valores de uso, siempre presentes en el régimen de producción capitalista, se desarrolla plenamente a partir del capitalismo monopolista.<sup>76</sup> Los grandes laboratorios de investigación de las empresas transnacionales crean constantemente nuevos productos para los cuales no existe previamente ninguna necesidad, y por lo tanto, ningún valor de uso. Una importante proporción de los gastos del desarrollo de nuevos productos se dirige hacia la propaganda destinada a la creación de una necesidad en relación al producto. En este caso, el valor de uso, lejos de ser un piso

“natural”, portador del valor de cambio, ha sido creado a partir de la posibilidad de generar un valor de cambio. Como dice Baudrillard:

En todas partes el valor de cambio actúa de manera de no presentarse sino como la abstracción, la distorsión abstracta de un concreto de producción, consumo o significación. Sin embargo, es dicha distorsión la que fomenta a este concreto como su ectoplasma ideológico, como su fantasía de origen y superación. Es en este sentido que la necesidad, el valor de uso, el referente, “no existen”: no son sino conceptos producidos y proyectados en una dimensión genérica por el propio desarrollo del sistema del valor de cambio.<sup>77</sup>

Estos valores de uso, y estas necesidades, productos de las exigencias del proceso de valorización del capital son tan históricos y tan condicionados por el régimen de producción capitalista, como lo son los valores de cambio correspondientes. Al naturalizar estas necesidades y estos valores de uso Marx está limitando severamente su capacidad de crítica de la sociedad capitalista.

Esta “naturalización” de las necesidades no quiere decir de ninguna manera que para Marx las necesidades humanas sean invariantes. Por el contrario, las necesidades no solo están históricamente condicionadas, sino que son siempre relativas. En palabras de Marx:

Sea grande o pequeña una casa, mientras las que la rodean son también pequeñas cumple todas las exigencias sociales de una vivienda, pero, si junto a una casa pequeña surge un palacio, la que hasta entonces era casa se encoge hasta quedar convertida en una choza. La casa pequeña indica ahora que su morador no tiene exigencias, o las tiene muy reducidas; y, por mucho que, en el transcurso de la civilización, su casa gane en altura, si el palacio vecino sigue creciendo en la misma e incluso en mayor proporción, el habitante de la casa relativamente pequeña se irá sintiendo cada vez más desazonado, más descontento, más agobiado entre sus cuatro paredes.

Un aumento sensible del salario presupone un crecimiento veloz del capital productivo. A su vez, este veloz crecimiento del capital productivo, provoca un desarrollo no menos veloz de riquezas, de lujo, de necesidades y goces sociales. Por tanto, aunque los goces del obrero hayan aumentado, la satisfacción social que producen es ahora menor, comparada con los goces mayores del capitalista, inasequibles para el obrero, y con el nivel de desarrollo de la sociedad en general. Nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad y los medimos, consiguientemente, por ella, y no por los objetos con que los satisfacemos. Y como tienen carácter social, son siempre relativos.<sup>78</sup>

Sin embargo, a pesar de esta relativización, por no haberse incorporado en la teoría de Marx un reconocimiento expreso de la autonomía de la dimensión simbólica de la vida social, los valores de uso, los deseos y los placeres que tienen su origen en la sociedad, encuentran su explicación última en la producción.<sup>79</sup> Así, en la explicación que realiza Marx en los *Grundrisse* de las relaciones entre producción, consumo, distribución y cambio, las necesidades aparecen como creadas y modificadas por la producción. Según Marx, “el consumo reproduce las necesidades” y la producción a su vez “crea, produce el consumo”.

Si resulta claro que la producción ofrece el objeto del consumo en su aspecto manifiesto, no es menos claro que el consumo pone idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades.

Por el lado de la producción a esto corresponde: 1) que ella proporciona al consumo su material, su objeto. Un consumo sin objeto no es un consumo; en consecuencia, en este aspecto la producción crea, produce el consumo. 2) Pero no es solamente el objeto lo que la producción crea para el consumo. Ella da también al consumo su

carácter determinado, su finish. Del mismo modo que el consumo daba al producto su finish como producto, la producción da su finish al consumo. En suma, el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente, la producción crea, pues, el consumidor.

3) La producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad al material. Cuando el consumo emerge de su primera inmediatez y de su tosquedad natural —y el hecho de retrasarse en esta fase sería el resultado de una producción que no ha superado la tosquedad natural— es mediado como impulso por el objeto. La necesidad de este último sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte —de igual modo que cualquier otro producto— crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto, la producción produce, pues, el consumo, 1) creando el material de éste; 2) determinando el modo de consumo; 3) provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originariamente como objetos. En consecuencia, el objeto del consumo, el modo de consumo y el impulso al consumo. Del mismo modo, el consumo produce la disposición del productor, solicitándolo como necesidad que determina la finalidad de la producción.<sup>80</sup>

Como dice Marshall Sahlins refiriéndose a este texto, “lo que comienza como el análisis de la interrelación entre producción y consumo, termina así, con la subordinación del consumo a la producción”. La producción produce al consumo “también subjetivamente”. La necesidad pierde toda autonomía, toda posibilidad de basarse en lo imaginario, de constituirse en la esfera de lo simbólico.

Es por el contrario “creada por la percepción del objeto”. A partir de la definición de la centralidad de la producción en la constitución de la experiencia humana, el consumo (y por lo tanto, las necesidades), aparecen como “un momento de la producción”.

Lo que aquí más importa es hacer resaltar que si se consideran la producción y el consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos, ambas aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el verdadero punto de partida y por ello también el momento predominante. El consumo como necesidad es el mismo momento interno de la actividad productiva. Pero esta última es el punto de partida de la realización y, por lo tanto, su factor predominante, el acto en el que todo el proceso vuelve a repetirse. El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este modo, el consumo aparece como un momento de la producción.<sup>81</sup>

Así, aun cuando las necesidades son concebidas como creadas históricamente, estas aparecen como despojadas de su contenido simbólico. En palabras de Marshall Sahlins:

...la determinación simbólica de las necesidades — esto es el sistema cultural relativo de los objetos— es disuelto teóricamente dentro de la acción objetiva absoluta de su satisfacción.<sup>82</sup>

El materialismo histórico no ha respondido en relación a la naturaleza de los valores de uso, o más precisamente, de los códigos culturales de personas y objetos que ordenan la “necesidad” de tales valores de uso... La referencia de los valores de uso a las necesidades sin una expresa mediación simbólica, es una invitación directa al naturalismo.<sup>83</sup>

De esta universalización y naturalización de los valores de uso (y las necesidades), como dice Sahlins, Marx saca la conclusión

lógica que estos están fuera del campo de reflexión propio de la economía política.<sup>84</sup>

La primera categoría bajo la cual se presenta la riqueza burguesa es la de la mercancía. La mercancía misma aparece como unidad de dos determinaciones. Es valor de uso, esto es, objeto de la satisfacción para un sistema cualquiera de necesidades humanas. Es éste su aspecto material, que puede ser común a las épocas de producción más dispares y cuyo análisis por ende se sitúa allende la economía política. El valor de uso cae en la esfera de esta cuando las modernas relaciones de producción lo modifican o, a su turno, interviene en ellas modificándolas. Lo que se suele decir genéricamente y por compromiso acerca de aquél se reduce a lugares comunes, que tuvieron un valor histórico en los primeros pasos de la ciencia, cuando aún se extraían laboriosamente de la materia las formas sociales de la producción burguesa y se las fijaba con grandes esfuerzos como objetos autónomos de análisis. Pero de hecho el valor de uso de la mercancía es un supuesto dado: la base material con respecto a la cual se presenta determinada relación económica. No es sino esta relación determinada lo que pone en el valor de uso la impronta de mercancía. El trigo, por ejemplo, posee el mismo valor de uso si lo cultivan esclavos, siervos o trabajadores libres. No perdería su valor de uso si lloviera de los cielos como el maná.<sup>85</sup>

Queda así un gran vacío en la economía política marxista. ¿Por qué existe necesidad de trigo y no de centeno?

La evaluación que hace Marx a lo largo de su vida de la forma en la cual las necesidades desarrolladas históricamente por el régimen de producción capitalista inciden sobre el hombre no es constante. En los *Manuscritos de París* de 1844, que es el texto en el cual desarrolla más explícitamente una discusión en torno a las necesidades humanas, encontramos en Marx una visión esencialmente negativa de las necesidades generadas por el régimen capitalista. En este texto, estas necesidades aparecen como inseparablemente



ligadas a lo que son las exigencias del régimen de producción que las genera. En esa época, Marx considera que las necesidades generadas por las exigencias de la acumulación capitalista no solo son necesidades que no contribuyen al enriquecimiento espiritual del hombre, sino que lo empobrecen y lo niegan como ser humano. Mientras más se acumula valor material, más se deprecia el mundo de los hombres.

El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata, cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo de los nombres aumenta en proporción directa con la acumulación de valor en el mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía, y precisamente en la medida en que el trabajo produce mercancías.<sup>86</sup>

Esta crítica de Marx no es solo una crítica a la propiedad privada de los medios de producción en cuanto ésta produce la desigualdad en la distribución de la riqueza o la explotación del trabajo ajeno. Es una crítica a un tipo de civilización, a una cultura en la cual la riqueza material ha pasado a ser más importante que la riqueza espiritual del hombre. El hombre queda reducido a necesidades individuales, egoístas, necesidades en función de las cuales tiene que hacer grandes sacrificios, sacrificios que implican su empobrecimiento humano.

Ya hemos visto lo que significa en el socialismo la riqueza de las necesidades humanas y por tanto un nuevo modo y un nuevo objeto de producción. [Es una] nueva confirmación de las facultades humanas y un nuevo enriquecimiento del ser humano. En la propiedad privada el significado [es el] contrario. Cada uno especula sobre cómo crearle al otro una nueva necesidad para imponerle un nuevo sacrificio, para atarle a una nueva dependencia y para seducirle con nuevos placeres hasta la ruina económica.

Cada uno trata de adquirir una facultad ajena sobre el otro para satisfacer las egoístas necesidades propias. El reino de los seres ajenos a que el hombre se halla sometido crece por tanto con la masa de los objetos, y cada nuevo producto es un nuevo grado del mutuo engaño y explotación. El hombre se va empobreciendo como hombre. Cada vez le hace falta más dinero para apoderarse de eso que le es hostil. Y el poder de su dinero disminuye a medida que aumenta la producción; es decir, que su indigencia crece a la par que el poder del dinero: el ansia del dinero es la verdadera y única necesidad que produce la economía nacional.<sup>87</sup>

En los trabajadores, la sociedad capitalista no desarrolla necesidades refinadas, necesidades que potencian sus capacidades humanas, sino por el contrario, necesidades rudas, primitivas. Estas son suficientes para el enriquecimiento de los capitalistas.

Esta enajenación se muestra además en que el refinamiento de las necesidades y de los medios para satisfacerlas produce a la vez un bestial salvajismo, la simplicidad absoluta, abstracta y bruta de la necesidad; o, mejor dicho, la enajenación reproduce simplemente su propio significado antagónico. El trabajador pierde hasta la necesidad de respirar aire libre; el hombre se halla volviendo a las cavernas, solo que ahora apestadas por la pestilencia mefítica de la civilización y habitadas precariamente como un poder extraño; cualquier día puede uno perder la casa, ser puesto en la calle si no pagas. Por esta morgue tiene que pagar encima... El hombre ha perdido sus necesidades humanas e incluso pierde las animales. Un irlandés ya no tiene más necesidades que comer, y en concreto comer patatas y más en concreto solo la peor patata forrajera.<sup>88</sup>

Las rudas necesidades del trabajador son una fuente de ganancia mucho mayor que las refinadas necesidades del rico. Las viviendas de los sótanos londinenses les rinden a sus caseros más que palacios; es decir, que desde el punto de vista de los beneficios suponen más riquezas o, como dicen los economistas nacionales, más riqueza social. Y la industria especula no solo con el refinamiento de las

necesidades sino también con su primitivismo. Pero éste es artificial y por tanto su satisfacción es en realidad embrutecimiento, ilusión, civilización dentro de la ruda barbarie de las necesidades.<sup>89</sup>

Sin embargo, en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* escritos más de diez años después (texto en el cual Marx le da una organización preliminar de conjunto a todos los temas centrales que abordará en *El Capital*), nos encontramos con una evaluación de las necesidades generadas por el régimen capitalista que es —en lo sustancial— diferente a la formulada en los *Manuscritos de París* de 1844. Las necesidades humanas en la sociedad capitalista siguen siendo vistas como productos históricos de las necesidades de la acumulación del capital, como sometidas a las exigencias de la valorización.<sup>90</sup> Pero, hay una interpretación del afecto que, sobre el desarrollo histórico de la humanidad tiene el proceso de creación de estas necesidades de acuerdo al cual éste es un proceso progresista, que no niega la humanidad del hombre, sino que la potencia y la enriquece. Mientras que en los *Manuscritos de París* la necesidad de trabajar para obtener dinero para satisfacer necesidades creadas por el capitalismo era visto como una nueva forma de engaño y explotación, ahora Marx se refiere a las mismas cosas con otro lenguaje. Se trata del “gran sentido histórico del capital”. El capital cumple su cometido desarrollando nuevas necesidades y la “disciplina estricta” en el trabajo, la “laboriosidad universal”. Estas necesidades generadas de acuerdo a las exigencias del capital, van más allá de la necesidad natural y permiten “el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en la producción como en su consumo”.

El gran sentido histórico del capital es el de crear este trabajo excedente, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia. Su cometido histórico está cumplido, por un lado, cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá de lo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general, que surge de las necesidades

individuales mismas; por otra parte, la disciplina estricta del capital, por la cual han pasado las sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación; finalmente, por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a las que azuza continuamente el capital —en su afán ilimitado de enriquecimiento y en las únicas condiciones bajo las cuales puede realizarse ese afán—, desarrollo que ha alcanzado un punto tal que la posesión y conservación de la riqueza general por una parte exigen tan solo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra la sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor: por consiguiente, ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar. El capital y el trabajo, por consiguiente, se relacionan aquí como dinero y mercancía; si uno de ellos es la forma universal de la riqueza, el otro es tan solo la sustancia que tiene por objeto el consumo directo. En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural. Por esta razón el capital es productivo; es decir, es una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales. Solo deja de serlo cuando el desarrollo de estas fuerzas productivas halla un límite en el capital mismo.<sup>91</sup>

Ha desaparecido en esta reflexión la crítica a las necesidades generadas por el capital. Estas necesidades ya no aparecen como empobrecedoras de lo humano, sino por el contrario como el desarrollo, el “cultivo de todas las potencialidades del hombre social”.

... el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible (pues para aprovecharlo multilateralmente es necesario que sea capaz de disfrute, y por tanto cultivado al extremo) constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital. Esta creación de nuevas ramas de producción, o sea de plustiempo cualitativamente nuevo, no consiste solamente en división del trabajo sino en un desgajarse la producción determinada de sí misma, como trabajo dotado de nuevo valor de uso; desarrollo de un sistema múltiple, y en ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos producción, a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso.<sup>92</sup>

Aquí Marx deja de ser un crítico de la sociedad materialista, de una sociedad en la cual los valores espirituales del hombre están atropellados, negados por el predominio de la producción en todos los ámbitos de la vida. La expansión infinita de las necesidades materiales, la explotación de todas las capacidades de disfrute y de consumo de los hombres, de acuerdo a las exigencias de la valorización, no solo no son vistas como la "depreciación del mundo de los hombres", sino precisamente como la vía mediante la cual se da el desarrollo multiforme de todas las capacidades humanas.

Resulta difícil imaginar la posibilidad de una sociedad esencialmente diferente a la sociedad capitalista, una sociedad donde predominan los valores humanos sobre los valores de la producción material, si los hombres han sido sometidos por generaciones enteras a esta ampliación constante de las necesidades materiales y han llegado a identificar la felicidad con la abundancia y la posesión sin fin de bienes materiales. El capitalismo no solo produce históricamente unas fuerzas productivas, gesta también unos valores, unas necesidades, unas concepciones sobre lo que es la buena vida.

Al terminar por asumir estos valores como históricamente progresistas y como expresión de la contribución histórica del capitalismo al desarrollo de la humanidad, el marxismo no solo pierde radicalidad en la crítica a la sociedad capitalista, sino que contribuye a reforzar algunos de sus mecanismos ideológicos más potentes.

## **El carácter progresista de las fuerzas productivas**

Estrechamente articulada con la postulación de la centralidad del trabajo y la producción en la definición de la esencia de lo humano, está la concepción de Marx en torno al desarrollo de las fuerzas productivas. Esta concepción, que está presente desde los escritos de la década de los cuarenta hasta *El Capital*, encuentra su expresión sintética más acabada en la *Contribución a la crítica de la Economía Política* (1859).

El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten

en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción. Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana.<sup>93</sup>

Vemos que —en palabras de Marx— las fuerzas productivas, motor fundamental de la historia, se “desarrollan”, entran en contradicción con las relaciones de producción y así van generando los modos de producción que van constituyendo sucesivamente “épocas progresivas en la formación económico-social”. Las fuerzas productivas avanzan y van generando así el progreso de la humanidad.<sup>94</sup> Esto lo hacen incluso con independencia de la voluntad de los hombres. Se trata de una concepción lineal (aparece una sola dirección posible del desarrollo de las fuerzas productivas, están más o menos avanzadas a lo largo de esa línea única de desarrollo doble); progresista (cada fase del desarrollo de las fuerzas productivas va definiendo una sociedad más avanzada, en el curso histórico hacia la sociedad sin antagonismos de clase); se trata además de una concepción naturalista (las fuerzas productivas se desarrollan de acuerdo con leyes que son independientes de la voluntad de los hombres).

Este carácter progresista de las fuerzas productivas se encuentra acelerado en el modo de producción capitalista, ya que, a diferencia de los modos de producción que le antecedieron históricamente, el modo de producción capitalista requiere de una revolucionarización premanente de las fuerzas productivas.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incessantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado,



y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no solo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo.<sup>95</sup>

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?<sup>96</sup>

La industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica, por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores.<sup>97</sup>

Es esta permanente revolucionarización de las fuerzas productivas lo que hace del capitalismo un régimen históricamente

progresista, a pesar de las condiciones de opresión y explotación a las cuales somete a la gran mayoría de la población para cumplir con sus potencialidades históricas. Esta visión dual de unas fuerzas productivas en el régimen capitalista que no pueden cumplir con su misión histórica sino a través de la explotación que atraviesa toda la obra de Marx.

Si bien, pues, el modo capitalista de producción se presenta por una parte como necesidad histórica para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social, por la otra esa forma social del proceso de trabajo aparece como método aplicado por el capital para explotar más lucrativamente ese proceso, aumentando su fuerza productiva.<sup>98</sup>

No solo desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista, en vez de hacerlo para el obrero, sino que la desarrolla mediante la mutilación del obrero individual. Produce nuevas condiciones para la dominación que el capital ejerce sobre el trabajo. De ahí que si bien, por una parte, se presenta como progreso histórico y fase necesaria de desarrollo en el proceso de formación económica de la sociedad, aparece por otra parte como medio para una explotación civilizada y refinada.<sup>99</sup>

El capitalismo, y las fuerzas productivas desarrolladas en este régimen de producción son concebidas como históricamente progresistas no solo por el desarrollo de las capacidades productivas del hombre sino también por el hecho de generar las condiciones que garantizan la destrucción de la sociedad capitalista y su reemplazo por la sociedad socialista. Son las contradicciones internas generadas por el propio régimen de producción capitalista las que garantizan su superación histórica. "La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación".<sup>100</sup>

Las fuerzas productivas que hicieron posible el desarrollo del capitalismo, dada su naturaleza revolucionaria —no contenable en forma permanente dentro de ninguna forma histórica de

organización de la producción— a partir de cierto momento histórico, se “rebelan” contra el régimen de producción capitalista.

Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación... Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen burgués de la propiedad; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno.<sup>101</sup>

La fuerza productiva más potente que se desarrolla en el régimen de producción capitalista es la clase obrera revolucionaria.<sup>102</sup>

Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción. El monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.<sup>103</sup>

...el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía

produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.<sup>104</sup>

La sociedad —que como consecuencia de la lucha obrera— sucederá históricamente al capitalismo, tendrá las condiciones de la producción heredadas del régimen capitalista como su base material.

Como fanático de la valorización del valor, el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a producir por producir, y por consiguiente a desarrollar las fuerzas productivas sociales y a crear condiciones materiales de producción que son las únicas capaces de constituir la base real de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo.<sup>105</sup>

A partir de estos planteamientos iniciales en torno a la concepción del carácter históricamente progresista de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista, es posible hacer algunas reflexiones críticas.

### *El desarrollo de las fuerzas productivas y la economía primitiva*

La concepción de Marx en relación al papel de las fuerzas productivas en el desarrollo histórico, tiene como fundamentación, como hemos visto, una concepción del hombre que lo define primariamente a partir del trabajo. Se asume que los hombres (todos los hombres en todas las culturas) están motivados, orientados por una lógica instrumental que los llevaría históricamente al desarrollo progresivo y continuado de las fuerzas productivas. Esto a su vez, iría conformando las diferentes fases del desarrollo histórico, en los diversos modos de producción.

A la luz del conocimiento etnológico contemporáneo, estas proposiciones teóricas son difícilmente sostenibles. Una primera reflexión que se puede hacer en torno a estas formulaciones es acerca de su pretendida universalidad. En los llamados pueblos

primitivos, o sociedades sin Estado, no solo no es posible afirmar la prioridad de la economía sobre el resto de las dimensiones de la vida social, sino que ni siquiera tiene sentido hablar de una dimensión o base económica como algo diferenciado del resto de la organización social, sea ésta la estructura de parentesco, o la vida ceremonial. La pretensión de universalidad de la relación planteada entre fuerzas productivas y relaciones de producción no es así, como hemos visto, sino la extensión abusiva de las categorías de análisis propios de la sociedad capitalista para la comprensión de los demás pueblos y culturas del mundo.<sup>106</sup> La atribución de la racionalidad económica como motivación orientadora de la vida social a todas las culturas del planeta ha tenido como consecuencia que tanto el marxismo, como una parte fundamental de la antropología no marxista, han estado incapacitados para entender las culturas no europeas, en particular las culturas primitivas. Si se asume que el hombre por naturaleza está orientado siempre hacia la satisfacción de unas necesidades materiales en permanente expansión, y que para ello es necesaria la transformación útil de la naturaleza mediante el trabajo, no se puede dejar de concluir que los pueblos primitivos tienen una economía de subsistencia, esto es, una economía en la cual están siempre precariamente sobreviviendo. Los pueblos primitivos, a pesar de todos sus esfuerzos, no lograrían, de acuerdo a esta interpretación, producir más de lo que producen. Su vida estaría dedicada casi exclusivamente a la dura tarea de producir, con sus precarios medios técnicos, suficientes alimentos para sobrevivir. Es ésta una imagen muy extendida en la literatura antropológica.<sup>107</sup> Y, sin embargo, la evidencia etnológica con la cual contamos hoy, no respalda esta visión.

Las investigaciones y formulaciones teóricas de Marshall Sahlins, Pierre Clastres y Stanley Diamond son especialmente valiosas en términos de su contribución a un replanteo radical de lo que son la organización social y la producción en las sociedades sin Estado. A partir de una amplia documentación etnológica, y del cuestionamiento de algunos supuestos básicos del sentido común occidental, en relación a los pueblos primitivos, emerge una imagen

totalmente distinta de lo que es la vida en esas sociedades. Si se juzga la actividad productiva y el nivel material de los pueblos recolectores y cazadores, no desde el punto de vista de las necesidades y exigencias materiales de la sociedad occidental, sino desde el punto de vista de lo que son las necesidades propias de esas culturas, es otro el panorama que encontramos. Como dice Pierre Clastres:

...la idea de economía de subsistencia contiene la afirmación implícita de que, si las sociedades primitivas no producen excedentes es porque son incapaces, por estar ocupadas en producir el mínimo necesario a la supervivencia, a la subsistencia. Antigua imagen, siempre eficaz, de la miseria de los salvajes. Y con el fin de explicar esta incapacidad de las sociedades primitivas de evadirse de la inercia cotidiana, de esta alienación permanente de la búsqueda del alimento, se invoca el subequipamiento técnico, la inferioridad tecnológica.

¿Qué hay de ello en realidad? Si se entiende por técnica el conjunto de los procedimientos de los que se dotan los hombres, no para asegurar el dominio absoluto de la naturaleza (esto solo es válido para nuestro mundo y su demente proyecto cartesiano cuyas consecuencias ecológicas recién comenzamos a medir), sino para asegurarse un dominio del medio natural adaptado a y en relación con sus necesidades, entonces no podemos en absoluto hablar de la inferioridad técnica de las sociedades primitivas: ellas demuestran una capacidad de satisfacer sus necesidades por lo menos igual a la que energullece a la sociedad industrial o técnica.<sup>108</sup>

Es la adecuación de los medios técnicos utilizados a lo que son las necesidades socialmente determinadas de los pueblos recolectores y cazadores lo que lleva a Sahlins a definir estas economías como economías opulentas.

¿Acaso es tan paradójico afirmar que los cazadores tenían economías opulentas a pesar de su extrema pobreza? Las modernas sociedades capitalistas, no obstante de estar abundantemente provistas,

se preocupan por la perspectiva de la escasez. La inadecuación de los recursos económicos es el principio fundamental de los pueblos más ricos del mundo. La aparente situación material de la economía no parece ser un indicador válido a la hora de los hechos; es necesario decir algo acerca del modo de organización económica...<sup>109</sup>

Si, como afirma Sahlins, las necesidades humanas no pueden ser explicadas a partir de la necesidad fisiológica sin una mediación simbólica, los conceptos de escasez y abundancia son conceptos necesariamente relativos. Los pueblos recolectores y cazadores son pueblos con limitados recursos económicos, pero no por eso pueden ser caracterizados como pobres.

La escasez es el juicio dictado por nuestra economía y, por lo tanto, también el axioma que rige nuestra economía: la aplicación de medios insuficientes frente a fines alternativos para obtener la mayor satisfacción posible en determinadas circunstancias. Y es precisamente desde esta ansiosa perspectiva que volvemos la mirada hacia los cazadores. Si el hombre moderno, con todas sus ventajas tecnológicas, carece todavía de recursos, ¿qué posibilidad tiene entonces este salvaje desnudo con su arco insignificante y sus flechas? Habiéndole atribuido al cazador impulsos burgueses y herramientas paleolíticas juzgamos su situación desesperada por adelantado.

Sin embargo, la escasez no es una propiedad intrínseca de los medios técnicos. Es una relación entre medios y fines. Deberíamos considerar la posibilidad empírica de que los cazadores trabajan para sobrevivir, un objetivo finito, y que el arco y la flecha son adecuados a ese fin.<sup>110</sup>

La población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones pero no era pobre. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas, ni es solo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de civilización. Ha crecido con la civilización, a la vez como una envidiosa distinción entre clases y

fundamentalmente como una relación de dependencia que puede hacer a los agricultores más susceptibles a las catástrofes naturales que cualquier campamento o poblado de invierno de los esquimales de Alaska.<sup>111</sup>

Nos sentimos inclinados a pensar que los cazadores y recolectores son "pobres" porque no tienen nada; tal vez sea mejor pensar que por ese mismo motivo son libres.<sup>112</sup>

La imagen de los pueblos cazadores y recolectores como colocados permanentemente al borde de la sobrevivencia y dedicando toda su energía a la dura tarea de mantenerse vivos, deja de tener sustentación alguna cuando se estudia con cierto detalle lo que es el uso del tiempo en los pueblos primitivos.

Cuando Herskovitz escribía su *Antropología económica* (1958), era común en la práctica antropológica tomar a los Bosquimanos o a los nativos australianos como "ejemplo clásico de un pueblo cuyos recursos económicos son de lo más escasos", en una situación tan precaria que "solo un trabajo muy intenso hace posible la supervivencia". En la actualidad, la interpretación "clásica" puede ser justamente anulada por abundantes evidencias obtenidas de estos dos grupos. Un argumento muy convincente puede ser el hecho de que los cazadores y recolectores trabajen menos que nosotros, y que, más que un trabajo continuo, la consecución de alimentos es intermitente, dejando mucho tiempo para el ocio, lo cual redundaría en una proporción de sueño durante el día per cápita y por año mayor que en cualquier otra condición social.<sup>113</sup>

El neolítico no representó ningún progreso sobre el paleolítico en cuanto a la cantidad de tiempo per cápita requerido para la producción de la subsistencia; aún es probable que con el advenimiento de la agricultura el hombre haya tenido que trabajar más. Tampoco hay mucho que decir sobre la convicción de que los cazadores y recolectores disfrutaban de muy poco tiempo libre de las tareas que les demanda la supervivencia. Generalmente se recurre a este argumento para explicar la evolución inadecuada del paleolítico,



mientras que se saluda con salvos el neolítico por proporcionar el ocio. Pero las fórmulas tradicionales serían más veraces si se las invirtiera: la cantidad de trabajo (per cápita) aumenta con la evolución de la cultura, y la cantidad de tiempo Ubre disminuye. Los trabajos de subsistencia de los cazadores son intermitentes, esa es su característica, un día de trabajo y un día libre, y los modernos cazadores tienden por lo menos a emplear ese tiempo libre en dormir durante el día. En los hábitats tropicales ocupados por muchos de estos cazadores actuales, se puede confiar más en la recolección de vegetales que en la misma caza.<sup>114</sup>

Los informes sobre cazadores y recolectores del presente etnológico —específicamente de los que viven en medios marginales— sugieren un promedio de tres a cinco horas de trabajo por día de un adulto empleadas en la producción de alimentos.<sup>115</sup>

Se ha supuesto que el desarrollo de las fuerzas productivas, al aumentar la productividad del trabajo, libera al hombre de éste y aumenta el tiempo libre. Y sin embargo, nos encontramos en presencia de una extraña paradoja. Los pueblos cazadores y recolectores, teniendo el nivel más bajo en el “desarrollo de las fuerzas productivas”, son los pueblos que trabajan menos horas al día y tienen más tiempo libre a su disposición para el descanso, el juego, las actividades sociales y ceremoniales, el sexo...<sup>116</sup>

Si los pueblos cazadores y recolectores en general, con muy pocas horas de trabajo al día, logran en condiciones normales satisfacer todas sus necesidades, no tienen ninguna razón para producir un excedente, a menos que esta producción de excedente les sea impuesta. De lo contrario, parece existir un límite a la producción que pudiera ser interpretado como la forma en la cual se impide que la economía escape a lo social.<sup>117</sup>

Como dice Stanley Diamond:

...la producción continua de un “excedente” para mantener el aparato estatal no fue espontánea; requirió la mediación de la autoridad política.

El hecho de que los cultivadores primitivos puedan producir excedentes, no quiere decir que lo harán; o dicho de otra forma, el uso ocasional del excedente para uso ceremonial, simbólico o con propósitos de intercambio recíproco es de un orden diferente a la producción rutinaria de excedentes para mantener otras clases y grupos ocupacionales.

La producción de excedentes no es una categoría económica abstracta. Es, más bien, la porción de bienes y servicios expropiados del productor directo en apoyo a otras clases u ocupaciones. Pero esa expropiación corta directamente en la llamada producción de subsistencia; ésta reduce la parte que obtiene el productor de su propio producto; ésta representa la alienación de su capacidad de trabajo. La producción de subsistencia entre los pueblos primitivos debe ser comprendida, entonces, como el esfuerzo económico requerido para reproducir la sociedad como un todo, una sociedad en la cual el individuo participa plenamente.<sup>118</sup>

La producción de excedentes no puede esclarecerse en términos de una racionalidad de trabajo y producción que va generando transformaciones en las fuerzas productivas; parece ser que sin la mediación de las relaciones de poder no es posible explicarse la producción de excedentes. Tiene por lo tanto sentido de plantearse, en relación a la producción de excedente en los pueblos primitivos, una hipótesis alterna a la hipótesis marxista sobre fuerzas productivas y relaciones de producción. En palabras de Clastres:

Estamos así bien lejos del miserabilismo que envuelve la idea de economía de subsistencia. No solo el hombre de las sociedades primitivas no está en absoluto constreñido a esa existencia animal que sería la búsqueda permanente para asegurar la supervivencia, sino que este resultado —y más allá de él— se obtiene al precio de un tiempo de actividad notablemente corto. Esto significa que las sociedades primitivas disponen, si lo desean, de todo el tiempo necesario para acrecentar la producción de bienes materiales. Con toda razón podría preguntarse: ¿por qué los hombres de estas sociedades

querrían trabajar y producir más, dado que tres o cuatro horas de tranquila actividad cotidiana bastan para asegurar las necesidades del grupo? ¿Para qué les serviría? ¿Para qué servirían los excedentes así acumulados? ¿Cuál sería el destino de ellos? Siempre es por la fuerza que los nombres trabajan más allá de sus necesidades. Precisamente esa fuerza está ausente del mundo primitivo, la ausencia de esta fuerza externa define incluso la naturaleza de las sociedades primitivas. Podemos de ahí en adelante admitir, para calificar la organización económica de esas sociedades, la expresión de economía de subsistencia, desde el momento en que se entiende por ella no la necesidad de una carencia, de una incapacidad, inherente a este tipo de sociedad y a su tecnología, sino por el contrario el rechazo de un exceso inútil, la voluntad de concertar la actividad productiva con la satisfacción de las necesidades. Y nada más. Tanto más que, para aproximarse mejor a la realidad, hay efectivamente producción de excedentes en las sociedades primitivas: la cantidad de plantas cultivadas producidas (mandioca, maíz, tabaco, algodón, etc.) supera siempre lo que se necesita para el consumo del grupo, y ese suplemento de producción está incluido, por supuesto, en el tiempo normal de trabajo. Ese excedente, obtenido sin sobretrabajo es consumido, gastado, con fines propiamente políticos, durante las fiestas, invitaciones, visitas de extranjeros, etc.<sup>119</sup>

La relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser economista la alineación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.<sup>120</sup>

Por lo menos en lo que se refiere a las sociedades sin Estado, la interpretación marxista clásica de la acción de fuerzas productivas sobre las relaciones de producción aparece como francamente inadecuada. Pero los problemas teóricos que esto plantea van más allá del estudio e interpretación de los pueblos primitivos. La explicación del desarrollo histórico, de la amplia gama de experiencias culturales que ha conocido el hombre, a partir de la dinámica

expansiva de las fuerzas productivas, es una explicación reductora, incapaz de acceder a la comprensión de la multiplicidad de expresiones culturales que ha tenido el hombre. Marshall Sahlins precisa este problema con particular claridad:

... ninguna forma cultural puede ser leída a partir de un conjunto de “fuerzas materiales” como si la cultura fuese una variable dependiente de una lógica práctica inescapable. La explicación positivista de unas prácticas culturales dadas como el efecto necesario de alguna circunstancia material —tal como una técnica particular de producción, el grado de productividad o diversidad productiva, una insuficiencia de proteínas o la escasez de estiércol— todas las proposiciones científicas de este tipo son falsas. Esto no implica que estemos obligados a adoptar una alternativa idealista, concibiendo a la cultura como caminando por el aire ligero de los símbolos. No es que las fuerzas y restricciones materiales queden fuera de la explicación, o que no tengan efectos reales sobre el orden cultural. Es que la naturaleza de sus efectos no puede ser deducido de la naturaleza de estas fuerzas, porque los efectos materiales dependen de su contexto cultural. La propia forma de existencia social de la fuerza material está determinada por su integración en el sistema cultural. La fuerza puede ser entonces significativa —pero significativa es precisamente una cualidad simbólica. Al mismo tiempo, este esquema simbólico no es, él mismo, el modo de expresión de una lógica instrumental, ya que de hecho no hay otra lógica, en el sentido de un orden significativo, aparte de la impuesta por la cultura sobre el proceso instrumental.<sup>121</sup>

Las consecuencias políticas que la expansión colonial e imperialista —portadora de civilización— ha tenido en los pueblos no europeos, son suficientemente dramáticas como para justificar la necesidad de un replanteo crítico de lo que han sido las concepciones dominantes en la cultura occidental, en relación al avance inexorable e históricamente progresista de las fuerzas productivas, y la identificación de la felicidad humana con la abundancia de

bienes materiales. Pero, aun si no se tomasen en cuenta esos efectos brutales sobre otras culturas, los replanteos teóricos en relación a la experiencia cultural humana, a la motivación del hombre, a la llamada "naturaleza humana", que son posibles a partir de los aportes recientes de la investigación etnológica, son de una importancia vital para la interpretación crítica de la propia cultura de Occidente. A partir del reconocimiento de que otras alternativas culturales son posibles y de que estas no corresponden a la imagen de desesperanza con la cual hayan sido identificadas en investigaciones antropológicas clásicas, es posible repensar críticamente a la cultura occidental como una experiencia cultural particular, una opción cultural que no corresponde, ni más ni menos que otras alternativas culturales, a una esencia o naturaleza humana. Es éste un camino hacia la relativización de lo que nos ha parecido como inevitable, hacia la desnaturalización de lo que nos ha aparecido como natural; condición necesaria para la profundización del pensamiento crítico.

### *Ciencia y capital*

Un aspecto central de la concepción que tiene Marx del carácter históricamente progresista de las fuerzas productivas desarrolladas en el régimen de producción capitalista, es su visión de la dinámica del avance científico en la época capitalista. Lo que hace posible la revolucionarización permanente de los instrumentos de producción es la aplicación de la ciencia al proceso productivo.

Con el desarrollo del sistema fabril y el consiguiente trastocamiento de la agricultura, no solo se amplía la escala de la producción en todos los demás ramos de la industria, sino que además se modifica su carácter. En todas partes se vuelve determinante el principio de la industria maquinizada, esto es, analizar el proceso de producción en sus fases constitutivas y resolver, mediante la aplicación de la mecánica, de la química, etc., en una palabra, de las ciencias naturales, los problemas así planteados.<sup>122</sup>

La relación entre el desarrollo de la ciencia y su aplicación al proceso productivo es igualmente fructífera en la otra dirección: en las condiciones creadas por la producción industrial, las ciencias naturales encuentran su máximo desarrollo.<sup>123</sup> El haber señalado una relación tan estrecha entre desarrollo de las ciencias naturales y producción industrial capitalista, sin embargo, no conduce a Marx a una exploración de las formas en que el propio desarrollo científico pudiera estar condicionado por las exigencias del régimen capitalista en las cuales esta ciencia ha adquirido históricamente su máxima expansión. Las premisas teóricas de las cuales parte en relación a la ciencia no le abren camino a interrogantes en esta dirección. Como vimos en partes anteriores de este trabajo, Marx comparte —en lo fundamental— la concepción de las ciencias naturales como actividad históricamente progresista, libre de toda implicación valorativa. La ciencia aparece como una actividad dirigida por una dinámica interna propia, diferente a los diversos usos a los cuales pueden ser sometidos sus resultados. Para Marx, la ciencia en el capitalismo no es producto del capital, el capital se apropia de ésta, utiliza sus resultados, pero no la crea, ni siquiera corre con los gastos de su producción.

Con la ciencia ocurre como con las fuerzas de la naturaleza. Una vez descubiertas, la ley que rige la desviación de la aguja magnética en el campo de acción de una corriente eléctrica, o la ley acerca de la magnetización del hierro en torno al cual circula una corriente eléctrica, no cuestan un centavo.<sup>124</sup>

La ciencia no le cuesta absolutamente “nada” al capitalista, lo que en modo alguno le impide explotarla. La ciencia “ajena” es incorporada al capital, al igual que el trabajo ajeno.<sup>125</sup>

Es en base a esta idea fundamental de que el capital se apropia de una ciencia que él mismo no desarrolla, que Marx realiza lo principal de su análisis sobre la forma en la cual la ciencia en la sociedad capitalista tiene la apariencia de ser una potencia propia del capital y como tal se le opone al obrero. La ciencia (que no es

producto del capital, sino apropiada, y utilizada por el capital como su propiedad), aparece ante el trabajador como algo diferente a su propio trabajo, aparece como producto del capital.

Si las potencias intelectuales de la producción amplían su escala en un lado, ello ocurre porque en otros muchos lados se desvanecen. Lo que pierden los obreros parciales se concentra, enfrentado a ellos, en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las potencias intelectuales del proceso material de la producción se les contrapongan como propiedad ajena y de poder que los domina. Este proceso de escisión comienza en la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consuma en la gran industria, que separa del trabajo a la ciencia, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital.<sup>126</sup>

El capital no crea la ciencia, sino la explota apropiándose de ella en el proceso productivo. Con esto mismo se produce, simultáneamente, la separación entre la ciencia, en cuanto ciencia aplicada a la producción, y el trabajo directo, mientras en las fases anteriores de la producción la experiencia y el intercambio limitado de los conocimientos estaban ligados directamente con el trabajo mismo; no se desarrollaban dichos conocimientos como fuerza separada e independiente de la misma producción y, por lo tanto, no habían llegado nunca en conjunto más allá de los límites de la tradicional colección de recetas que existían desde hacía mucho tiempo y que solo se desarrollaban muy lenta y gradualmente (estudio empírico de los secretos de cada uno de los artesanados). El brazo y la mente no estaban separados...<sup>127</sup>

La forma en la cual las potencias intelectuales del proceso productivo se presentan ante el trabajador como producto y propiedad del capital son, para Marx, consecuencia de la escisión o enajenación de las relaciones sociales en la sociedad capitalista.

La ciencia, como el producto intelectual general del desarrollo social, se presenta aquí asimismo como directamente incorporada al capital (la aplicación de la misma como ciencia, separada del saber y la destreza de los obreros considerados individualmente, al proceso material de producción), y el desarrollo general de la sociedad, por cuanto lo usufructúa el capital enfrentándose al trabajo y opera como fuerza productiva del capital contraponiéndose al trabajo, se presenta como desarrollo del capital, y ello tanto más por cuanto para la gran mayoría ese desarrollo corre a la par con el desgaste de la capacidad de trabajo.<sup>128</sup>

La ciencia, producto de las fuerzas productivas del trabajo social, se presentan como fuerza productiva del capital.

...la relación se vuelve más complicada y aparentemente más misteriosa cuando con el desarrollo del modo de producción específicamente capitalista estas cosas —estos productos del trabajo, tanto en su carácter de valores de uso como en cuanto valores de cambio— no solo se yerguen ante el obrero y se le contraponen como “capital”, sino que se presentan ante la forma social del trabajo como formas de desarrollo del capital, y por tanto las fuerzas productivas del trabajo social, así desarrolladas, [aparecen] como fuerzas productivas del capital. En cuanto tales fuerzas sociales y frente al trabajo, están “capitalizadas”.<sup>129</sup>

En este proceso, en el cual las características sociales de su trabajo se contraponen a los obreros de manera, por decirlo así, capitalizadas tal como por ejemplo en el maquinismo los productos visibles del trabajo aparecen como dominadores del mismo, ocurre otro tanto desde luego con las fuerzas naturales y la ciencia —el producto del desarrollo histórico general en su quintaesencia abstracta—, que se enfrentan como poderes del capital a los obreros.<sup>130</sup>

La transposición de las fuerzas productivas sociales del trabajo en propiedades objetivas del capital, a tal punto le ha ganado terreno en la imaginación que las ventajas de la maquinaria, la aplicación de la ciencia, de los inventos, etc., se conciben en esta su forma enajenada



como la forma necesaria, y por tanto todo esto como propiedades del capital. Lo que aquí sirve de base es: 1) la forma bajo la cual, fundándose en la producción capitalista, y por tanto también en la conciencia de quienes están implicados en ella, se presenta la cuestión; 2) el hecho histórico de que por primera vez y a diferencia de los modos de producción anteriores, este desarrollo tiene lugar en el modo de producción capitalista, por lo cual el carácter antitético de este desarrollo parece inmanente al mismo.<sup>131</sup>

Esta interpretación del desarrollo de la ciencia bajo el régimen capitalista contiene tanto lúcidas observaciones, como afirmaciones que no corresponden a lo que ha sido este desarrollo. Una hipótesis fundamental, es la idea de que en el proceso de producción capitalista, el obrero está expropiado no solo de los instrumentos de producción y del trabajo excedente, sino que se encuentra igualmente expropiado de una parte fundamental del conocimiento tradicional, de la experiencia colectiva con la cual contaban los trabajadores anteriormente. Es importante la relación que establece Marx entre las experiencias colectivas (el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social), y el proceso de expropiación mediante el cual se ha desarrollado históricamente una parte del conocimiento científico en la sociedad capitalista. El papel de este proceso de expropiación en la consolidación del régimen capitalista y en el ejercicio de la autoridad patronal en el proceso fue planteado muy crudamente por Taylor como una necesidad de la administración científica del trabajo. De acuerdo a Taylor, mientras los trabajadores en su conjunto tenían más conocimiento que el que podía tener la gerencia de una empresa, el poder gerencial estaba limitado; los trabajadores podían engañar al patrón, podían producir a ritmos menores de los que eran en realidad posibles. Taylor respondía a esta situación planteando la necesidad de desarrollar —a partir del conocimiento empírico tradicional que tenían los obreros— un conocimiento científico riguroso en relación a cada tipo de trabajo que se realizara en la empresa. Una vez en manos de los patrones, este conocimiento debía ser sistematizado

y formalizado. Solo de esta manera —de acuerdo con Taylor— sería posible separar por completo la labor de dirección, de planificación del trabajo, de su ejecución. Una vez que la gerencia tuviese en sus manos en forma sistemática y científica el conjunto de conocimientos requeridos para la realización de cada tarea, conociendo los límites humanos, los ritmos a los cuales sería posible la ejecución de cada una de ellas, así como la forma más eficiente de realización de estas, le sería posible asignarle a cada trabajador no solo una tarea específica, sino la forma como debía hacerse esta tarea y el ritmo al cual debía ser realizada. Este conocimiento, en manos de la gerencia constituiría el conocimiento científico del trabajo.<sup>132</sup>

Sin embargo, esto es solo un aspecto del desarrollo científico en la sociedad capitalista, aun del conocimiento directamente referido al proceso de trabajo. El proceso de expropiación del conocimiento previamente existente en manos de los trabajadores no deja ese conocimiento inalterado. Retomando a Taylor, el proceso de expropiación del conocimiento obrero para convertirlo en conocimiento patronal es un proceso de sistematización, codificación y formalización de un conocimiento empírico.<sup>133</sup> Al convertir ese conocimiento tradicional en reglas precisas, en formas rígidas preestablecidas en relación a cómo realizar cada tarea, se está operando un cambio fundamental en dicho conocimiento. Aquí no hay simplemente un proceso de expropiación: hay un proceso de transformación y constitución de un nuevo tipo de conocimiento que tiene como punto de partida el conocimiento expropiado a los trabajadores. Es un conocimiento diferente tanto por sus modalidades de constitución, validación y formalización, como por la relación que se establece entre dicho conocimiento y quienes lo utilizan en el proceso de trabajo. En este sentido, este conocimiento —llamado por Taylor científico— en relación al proceso laboral, no solo tiene la apariencia de ser producto del capital, sino que en una buena medida es efectivamente producto del capital. En este proceso, el capital no se apropia de cualquier conocimiento, ni de todo el conocimiento de los trabajadores. Se apropia selectivamente de aquellos aspectos del conocimiento de los trabajadores que le sirven a los fines específicos

para los cuales se está constituyendo el conocimiento del capital. Fines que, como hemos visto, tienen que ver con la descalificación y desvalorización de la fuerza de trabajo, con la necesidad del establecimiento de la disciplina laboral, con el aumento de la intensidad del trabajo. El capital no se apropia, para convertir en reglas sobre la forma de realizar las tareas, del conocimiento de los trabajadores referido al aumento de la gratificación en el trabajo, o las formas en las cuales se pueden aumentar el intercambio o la solidaridad entre los trabajadores desde el propio proceso de trabajo. Estos aspectos del conocimiento de los trabajadores están excluidos en la constitución del nuevo conocimiento: el conocimiento del capital.

La interpretación que hace Marx de la ciencia como una potencia autónoma de la cual se apropia el capital, resulta totalmente inadecuada para caracterizar el papel de la ciencia en el capitalismo monopolista.

Desde fines del siglo pasado, el desarrollo científico tiende a responder expresamente (por la vía del financiamiento directo y del establecimiento de los grandes laboratorios de investigación, tanto de ciencia básica como de ciencia aplicada y tecnología) a las directrices de los grandes capitales monopolistas. Si bien en la época de la Revolución Industrial el desarrollo de las ciencias naturales y el desarrollo de la tecnología aplicada a la industria, tenían un alto grado de independencia, esta no ha sido la situación desde que los monopolios han impuesto su hegemonía en el régimen de producción capitalista.<sup>134</sup> En la sociedad del monopolio, la ciencia, tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales, le cuestan al capital: se invierten billones de dólares en su desarrollo, y ese financiamiento no es un financiamiento desinteresado de cualquier investigación científica. Es, en lo fundamental, un financiamiento de aquellas direcciones de investigación que pueden, eventualmente, contribuir a la valorización del capital.<sup>135</sup>

Al pensar los problemas de la ciencia desarrollada en la sociedad capitalista a partir de esta concepción de la apropiación de la ciencia por parte del capital, de su utilización como propiedad privada del capital (ciencia que se genera en forma independiente,

que no es creación del capital), se está dejando todo el campo de la actividad científica fuera de la reflexión crítica. Las formas de constitución y legitimación del conocimiento científico, su imbricación inseparable con la racionalidad instrumental, o los problemas en torno a la naturaleza de la verdad científica y su relación con el ejercicio del poder en la sociedad contemporánea, quedan fuera del foco de la mirada crítica mientras ésta ubique los problemas exclusivamente en la propiedad privada sobre el conocimiento científico, o la forma en la cual se utiliza la ciencia en esta sociedad.

Esto no es problema secundario, sino una limitación medular, de la crítica marxista a la sociedad capitalista. Esta naturalización del desarrollo científico como potencia autónoma no solo desarma teórica y políticamente el pensamiento crítico en torno a dimensiones constitutivas de lo que es la sociedad capitalista, sino que además contribuye activamente a su legitimación. Como se ha afirmado anteriormente, en un período histórico en el cual el pensamiento científico ha logrado una amplia hegemonía intelectual en las sociedades industriales, y el pensamiento tecnocrático cientifista es cada vez más central a las ideologías legitimadoras de estas sociedades, un pensamiento crítico que sea incapaz de desentrañar la relación existente entre las formas de organización social dominantes y el desarrollo científico tecnológico de éstas, tiene poco que aportar en la dirección de la transformación de esta sociedad.

### ***Fuerzas productivas, autoridad, democracia y liberación***

Las fuerzas productivas son concebidas por Marx como históricamente progresistas, como hemos visto, no solo porque llevan al cambio de la sociedad, sino porque van impulsando la transformación histórica de las sociedades en la dirección de la liberación del hombre. Con la superación de las condiciones de sometimiento a la naturaleza, se pasará del reino de la necesidad, al reino de la libertad. Como hemos visto, Marx supone que el sometimiento de los trabajadores a una disciplina cuartelada en la fábrica, la repetición rutinaria de tareas, la conversión del trabajador en un apéndice viviente de la máquina, son producto de condiciones históricas

particulares (el régimen de producción capitalista), como algo diferente a lo que es la esencia misma de la máquina. La máquina en sí misma, el despliegue de las fuerzas productivas, a los ojos de Marx, es lo que permitirá al hombre garantizar el desarrollo pleno de todas sus capacidades.

Hoy, un siglo más tarde, tenemos razones de peso para ser profundamente escépticos en relación a estas potencialidades liberadoras del desarrollo científico-tecnológico. El desarrollo de las fuerzas productivas puede efectivamente, como plantea la teoría marxista, producir cambios fundamentales en la sociedad, pero estos cambios no parecen estar produciendo efectos emancipatorios.<sup>136</sup>

La relación entre producción fabril en gran escala, organización de la producción y democracia recibe tratamientos diferentes en la literatura marxista clásica. En algunos textos hay una problematización en relación a los efectos no democráticos de la organización de la producción en gran escala, mientras que en otros lo que aparece es una fe, tan optimista como infundada en que el desarrollo de la gran industria garantizará la liberación y el pleno despliegue de las capacidades del hombre. De esta óptica no problematizada es representativo el texto de Engels *Principios del comunismo*. Arrancadas de las manos de los capitalistas, las fuerzas productivas, la gran industria, tendrán otro carácter radicalmente diferente, se suprimirán todos sus efectos nefastos:

Al quitar a los capitalistas privados el usufructo de todas las fuerzas productivas y medios de comunicación, así como el cambio y el reparto de los productos, al administrar todo eso con arreglo a un plan basado en los recursos disponibles y las necesidades de toda la sociedad, ésta suprimirá, primeramente, todas las consecuencias nefastas ligadas al actual sistema de dirección de la gran industria. Las crisis desaparecerán; la producción ampliada, que es, en la sociedad actual, una superproducción y una causa tan poderosa de la miseria, será entonces muy insuficiente y deberá adquirir proporciones mucho mayores. En lugar de engendrar la miseria, la

producción superior a las necesidades perentorias de la sociedad permitirá satisfacer las demandas de todos los miembros de ésta, engendrará nuevas demandas y creará, a la vez, los medios de satisfacerlas. Será la condición y la causa de un mayor progreso y lo llevará a cabo, sin suscitar, como antes, el trastorno periódico de todo el orden social. La gran industria, liberada de las trabas de la propiedad privada, se desarrollará en tales proporciones que, comparado con ellas, su estado actual parecerá tan mezquino como la manufactura al lado de la gran industria moderna. Este avance de la industria brindará a la sociedad suficiente cantidad de productos para satisfacer las necesidades de todos.<sup>137</sup>

El supuesto de que será posible superar los efectos nefastos que bajo el régimen de producción capitalista tiene la gran industria se basa en la expectativa que tiene Engels de que, con la producción planificada como esfuerzo común de toda la sociedad, será posible simultáneamente la superación de la división del trabajo y el desarrollo universal de las aptitudes de los hombres. Se podrá pasar fácilmente de una rama de la producción a otra, de acuerdo a las inclinaciones de cada quien.

La industria que funciona de modo planificado merced al esfuerzo común de toda la sociedad presupone con más motivo hombres con aptitudes desarrolladas universalmente, hombres capaces de orientarse en todo el sistema de la producción. Por consiguiente, desaparecerá del todo la división del trabajo, minada ya en la actualidad por la máquina, la división que hace que uno sea campesino, otro, zapatero, un tercero, obrero fabril, y un cuarto, especulador de la bolsa. La educación dará a los jóvenes la posibilidad de asimilar rápidamente en la práctica todo el sistema de producción y les permitirá pasar sucesivamente de una rama de la producción a otra, según sean las necesidades de la sociedad o sus propias inclinaciones. Por consiguiente, la educación los liberará de ese carácter unilateral que la división actual que el trabajo impone a cada individuo. Así, la sociedad organizada sobre bases comunistas dará a

sus miembros la posibilidad de emplear en todos los aspectos sus facultades desarrolladas universalmente. Pero, con ello desaparecerán inevitablemente las diversas clases. Por tanto, de una parte, la sociedad organizada sobre bases comunistas es incompatible con la existencia de clases y, de la otra, la propia construcción de esa sociedad brinda los medios para suprimir las diferencias de clase.<sup>138</sup>

Es sobre la base de este supuesto de que con el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista las tareas de producción y de administración se van simplificando cada vez más, que se plantea la tesis marxista de la posibilidad de la extinción del Estado. Con la desaparición de los antagonismos de clase, el Estado dejará de ser una maquinaria de dominación política para convertirse simplemente en un instrumento de administración, en el cual "el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas"...<sup>139</sup> En el texto marxista clásico en el cual se expone globalmente la tesis de la desaparición del Estado, *El Estado y la Revolución*, Lenin fundamenta la posibilidad de la transformación de las funciones políticas del Estado en funciones administrativas precisamente en esta interpretación de la tendencia del capitalismo a la simplificación de todas las tareas de producción y administración.<sup>140</sup>

La cultura capitalista ha creado la gran producción, fábricas, ferrocarriles, el correo, el teléfono, etc., y sobre esta base, la enorme mayoría de las funciones del antiguo "Poder estatal" se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, contabilidad y control, que son totalmente asequibles a todos los que saben leer y escribir, que pueden ejecutarse por el "salario corriente de un obrero", que se las puede (y se las debe) despojar de toda sombra de algo privilegiado y "jerárquico".<sup>141</sup>

Lenin tiene tal confianza en que las tareas de administración del Estado están siendo simplificadas que considera que es posible

sustituir a los capitalistas y a los antiguos burócratas estatales por obreros armados de la noche a la mañana.

Existiendo estas premisas económicas, es perfectamente posible pasar enseguida, de la noche a la mañana, después de derrocar a los capitalistas y a los burócratas, a sustituirlos por los obreros armados, por todo el pueblo armado, en la obra de controlar la producción y la distribución, en la obra de computar el trabajo y los productos. (No hay que confundir la cuestión del control y de la contabilidad con la cuestión del personal con instrucción científica de ingenieros, agrónomos, etc.: estos señores trabajan hoy subordinados a los capitalistas y trabajarán todavía mejor mañana, subordinados a los obreros armados).

Contabilidad y control: he aquí lo principal, lo que hace falta para "poner a punto" y para que funcione bien la primera fase de la sociedad comunista. En ella, todos los ciudadanos se convierten en empleados a sueldo del Estado, que no es otra cosa que los obreros armados. Todos los ciudadanos pasan a ser empleados y obreros de un solo "consorcio" de todo el pueblo, del Estado. De lo que se trata es de que trabajen por igual, observando bien la medida del trabajo, y de que ganen equitativamente. El capitalismo ha simplificado hasta el extremo la contabilidad y el control de esto, reduciéndolos a operaciones extraordinariamente simples de inspección y anotación, accesibles a cualquiera que sepa leer y escribir, conozca las cuatro reglas aritméticas y sepa extender los recibos correspondientes.<sup>142</sup>

Esta concepción en relación a lo que son las tendencias de la organización de la producción y del aparato de Estado como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, ha tenido trascendentales implicaciones teóricas y políticas en lo que ha sido la interpretación marxista de la naturaleza del Estado y en lo que ha sido la experiencia histórica del socialismo realmente existente. Al partir del supuesto de que las tareas de administración del Estado son cada vez más simples (tareas de contabilidad), y que es posible someter la actividad de los científicos, ingenieros y



expertos en general, a la dirección de obreros armados que sepan leer y escribir, se está dejando de lado toda consideración acerca de las implicaciones que tiene el desarrollo de una tecnoburocracia cada vez más amplia, y con poderes cada vez mayores como consecuencia, precisamente, del desarrollo de esas fuerzas productivas del capitalismo. La concentración de la producción, el desarrollo de las grandes unidades fabriles, el crecimiento de las tareas del Estado, muy lejos de llevar a la simplificación de éstas, lo que lleva es a una jerarquización y complejización creciente de la gestión de la sociedad. Aquí Lenin está haciendo una lectura profundamente distorsionada de los procesos de racionalización y burocratización de la vida social que están ocurriendo ante sus propios ojos.<sup>143</sup>

Estas interpretaciones de la incidencia que tiene el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas en la organización y la gestión de la producción y de la sociedad, conjuntamente con la concepción del Estado como un instrumento de dominación de una clase sobre el resto de la sociedad, prácticamente disuelven teóricamente los peligros del autoritarismo estatal. El Estado, la burocracia, los expertos, los funcionarios, etc., no son concebidos como teniendo intereses propios, están simplemente al servicio de la clase que detente el poder del Estado. No se ve en el conocimiento técnico, científico o burocrático, una fuente de poder. De esta manera, la teoría leninista de la simplificación de las tareas de gestión, como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, y del Estado como instrumento de una clase, impide toda reflexión crítica en torno a las implicaciones que tiene la extensión del poder del Estado sobre todas las dimensiones de la vida social. Desde esta concepción teórica del Estado y de las fuerzas productivas, no era previsible el desarrollo del actual Estado soviético. A partir de esas concepciones teóricas acerca de la naturaleza del Estado y de la incidencia de las fuerzas productivas, el Estado proletario tendería progresivamente a reducirse, a sustituir la administración de la gente por la administración de las cosas, a... extinguirse.

Esta óptica teórica deja afuera muchos de los problemas que hoy son reconocidos ampliamente como los problemas centrales

en relación tanto al desarrollo científico-técnico, como en relación al Estado. Resulta difícil, a partir de estas premisas teóricas, llegar a comprender el papel de la tecnocracia y del pensamiento tecnocrático en las sociedades industrializadas contemporáneas. Resulta igualmente difícil llegar a abordar adecuadamente los retos que plantea hoy el desarrollo de sistemas científico-tecnológicos en gran escala cuya regulación y control democrático se hace cada día más ilusorio.<sup>144</sup>

La fe ilimitada en las potencias liberadoras del desarrollo científico-tecnológico impidió así el reconocimiento de las tendencias autoritarias más peligrosas del mundo contemporáneo. Resulta paradójico que, a pesar de este ilimitado optimismo en relación al carácter liberador del desarrollo de las fuerzas productivas, sea precisamente en un texto de Engels donde aparezcan planteadas con radicalidad las consecuencias autoritarias del desarrollo de la gran industria.

Examinando las condiciones económicas, industriales y agrícolas, que constituyen la base de la actual sociedad burguesa, nos encontramos con que tienden a reemplazar cada vez más la acción aislada por la acción combinada de los individuos. La industria moderna, con grandes fábricas y talleres, en los que centenares de obreros vigilan la marcha de máquinas complicadas movidas a vapor, ha venido a ocupar el puesto del pequeño taller del productor aislado: los coches y los carros para grandes distancias han sido sustituidos por el ferrocarril, como las pequeñas goletas y falúas lo han sido por los barcos a vapor. La misma agricultura va cayendo poco a poco bajo el dominio de la máquina y del vapor, los cuales reemplazan, lenta pero inexorablemente, a los pequeños propietarios por grandes capitalistas, que cultivan, con ayuda de obreros asalariados, grandes extensiones de tierra. La acción coordinada, la complicación de los procedimientos, supeditados los unos a los otros, desplaza en todas partes a la acción independiente de los individuos. Y quien dice acción coordinada dice organización. Ahora bien, ¿cabe organización sin autoridad?

Si el hombre, con la ciencia y el genio inventivo, somete a las fuerzas de la naturaleza, estas se vengan de él sometiéndolo, mientras las emplea, a un verdadero despotismo, independientemente de toda organización social. Querer abolir la autoridad en la gran industria, es querer abolir la industria misma, es querer destruir las fábricas de hilados a vapor para volver a la rueda. Hemos visto, pues, que, de una parte, cierta autoridad, delegada como sea, y de otra, cierta subordinación, son cosas que, independientemente de toda organización social, se nos imponen con las condiciones materiales en las que producimos y hacemos circular los productos.

Y hemos visto, además, que las condiciones materiales de producción y de circulación se extienden inevitablemente con la gran industria y con la gran agricultura, y tienden cada vez más a ensanchar el campo de esta autoridad. Es, pues, absurdo hablar del principio de autoridad como de un principio absolutamente malo y del principio de autonomía como de un principio absolutamente bueno. La autoridad y la autonomía son cosas relativas, cuyas esferas varían en las diferentes fases del desarrollo social. Si los autonomistas se limitasen a decir que la organización social del porvenir restringirá la autoridad hasta el límite estricto en que la hagan inevitable las condiciones de la producción, podríamos entendernos; pero, lejos de esto, permanecen ciegos para todos los hechos que hacen necesaria la cosa y arremeten con furor contra la palabra.<sup>145</sup>

Sin embargo, nada de esto lleva a Engels a plantearse siquiera la posibilidad de que el precio que se paga por el desarrollo industrial y el progreso de la ciencia y la tecnología, en términos de la libertad humana, sea un precio demasiado elevado. Se trata para él de un proceso histórico inexorable. Nada puede detenerlo...

### **Eurocentrismo: Racionalización y universalización**

Una dimensión central de la cultura occidental y en particular de la cultura capitalista que Marx asume no solo como necesaria, sino como progresista, como representativa de los avances

de la civilización, es la racionalización de todas las esferas de la vida humana. El capitalismo cumple parte de su misión histórica progresista, precisamente en la medida en que produce un acelerado proceso de racionalización, en que quita el velo que le oculta a los hombres la naturaleza de sus relaciones sociales y hace transparentes estas relaciones.

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel "pago al contado". Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.<sup>146</sup>

La gran industria rasgó el velo que ocultaba a los hombres su propio proceso social de producción y que convertía los diversos ramos de la producción, espontáneamente particularizados, en enigmas unos respecto a otros, e incluso para el iniciado en cada uno de esos ramos. El principio de la gran industria —esto es, el de disolver en sí y para sí a todo proceso de producción en sus elementos constitutivos y, ante todo, el hacerlo sin tener en cuenta para nada a la mano humana— creó la ciencia modernísima de la tecnología. Las figuras petrificadas, abigarradas y al parecer inconexas del proceso social de producción, se resolvieron, según el efecto útil perseguido, en aplicaciones planificadas de manera consciente y sistemáticamente particularizadas de las ciencias naturales. La tecnología descubrió asimismo esas pocas grandes formas fundamentales

del movimiento bajo las cuales transcurre necesariamente, pese a la gran variedad de los instrumentos empleados, toda la actividad productiva del cuerpo humano, exactamente al igual que la mecánica no deja que la mayor complicación de la maquinaria le haga perder de vista la reiteración constante de las potencias mecánicas simples.<sup>147</sup>

Para Marx, este proceso de racionalización es la vía mediante la cual se prepara, en el seno de la sociedad capitalista, la sociedad totalmente racionalizada del futuro.

El reflejo religioso del mundo real solo podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. Las circunstancias, empero, solo pueden representar esas relaciones como lo que son. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.<sup>148</sup>

Encontramos aquí un aspecto adicional de la concepción del hombre en Marx, el hombre como ser racional que evolutivamente va superando todo lo religioso, mítico o neblinoso en sus relaciones sociales, hasta llegar a una vida totalmente planificada y consciente.

El capitalismo es también caracterizado por Marx en términos de su tendencia inexorable hacia la universalización. Dada su permanente revolucionarización de las fuerzas productivas y sus inagotables necesidades de crecimiento, el capitalismo tiende a incorporar a su dinámica expansiva la totalidad de los recursos, regiones, mercados y poblaciones del planeta.<sup>149</sup>

La tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar. Por de pronto someterá todo momento de la producción misma al intercambio y abolirá la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir, pondrá la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital. El comercio ya no aparece aquí como función que posibilita a las producciones autónomas el intercambio de su excedente, sino como supuesto y momento esencialmente universales de la producción misma.<sup>150</sup>

Al igual que en relación a la racionalización de las diferentes esferas de la vida, Marx no reflexiona sobre esta tendencia a la universalización simplemente como una tendencia propia del régimen de producción capitalista, sino también como la forma mediante la cual el capital cumple con su misión histórica civilizadora. No hay simplemente la constatación de una dinámica del capitalismo, sino una valorización altamente positiva de esta tendencia a la universalización.

El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. *Hence the great civilising influence of capital* (de ahí la gran influencia civilizadora del capital); su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como desarrollos meramente locales de la humanidad y como una idolatría de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece solo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las

barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; líquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pegada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales.<sup>151</sup>

En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y los exclusivismos nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.<sup>152</sup>

La racionalización del hombre es concebida por Marx como impulsada, pero no plenamente desarrollada por el régimen de producción capitalista. La verdadera racionalización y universalización del hombre solo será posible en la sociedad que reemplazará históricamente a la sociedad capitalista. En este sentido, los conceptos de racionalización y universalización no son para Marx los que aparecen desarrollados por la sociedad capitalista,

sino aquellos que el capitalismo prepara, potencia, pero que no es capaz de realizar. En este sentido, podría afirmarse que se trata de conceptos teleológicos; el desarrollo histórico avanza en la dirección de la realización de esta potencialidad humana, potencialidad que solo se desplegará plenamente en la sociedad del futuro.<sup>153</sup> El proceso productivo capitalista, a los ojos de Marx, impulsa la socialización de la producción y la universalización del hombre, pero, en la medida en que esto ocurre en forma alienada, en la medida en que los hombres no se reconocen en el proceso social de producción del cual forman parte e identifican este proceso con el capital, esta socialización de la producción se da solo en el terreno objetivo. Con la apropiación de las fuerzas productivas por parte de los trabajadores, en la sociedad del futuro será posible la plena socialización (y universalización) en términos tanto objetivos como subjetivos.<sup>154</sup> Esto será posible cuando se supere la “riqueza en su forma limitada burguesa” y el hombre pueda desarrollar todas sus potencialidades, no de acuerdo a un “patrón preestablecido”, sino en su “plenitud total”. En palabras de Marx:

...si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[Cómo resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración



plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo.<sup>155</sup>

El hombre podrá superar su actual sometimiento objetivo, serán posibles las relaciones personales sin estar sometidas a la dominación. Marx no proyecta linealmente la racionalización-universalización capitalista hacia la sociedad del futuro, sin ninguna modificación; considera por el contrario que abstracción, racionalización, universalización, tendrán otra naturaleza cuando se supere la forma alienada y objetiva con la cual se presentan en la sociedad capitalista. En esta sociedad, estos procesos se dan como expresión del capital, de la exigencia unilateral de la producción, y no como capacidad humana subjetiva en la cual todos los hombres se reconocen.<sup>156</sup> Marx identifica con precisión una contradicción entre lo que es el proceso de universalización y objetivación, producto del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, y el desarrollo pleno de las capacidades subjetivas del hombre. Pero, identifica esta contradicción como una contradicción histórica propia de una sociedad en la cual el desarrollo de las fuerzas productivas no ha permitido al hombre el pleno control sobre la naturaleza. Marx es un crítico radical tanto de la alienación que hace ver al desarrollo del maquinismo como una potencia autónoma que somete a los hombres, como de la mercantilización de la vida en la sociedad capitalista, proceso que tiende a convertir en mercancía hasta los valores humanos subjetivos más preciados. Claramente, Marx ve en el hombre mucho más que capacidad de trabajo. Incluso considera que el pleno desarrollo de las potencialidades humanas solo será posible cuando — como consecuencia de la contribución histórica del capitalismo— la riqueza de la sociedad dejará de depender del tiempo dedicado a la producción, ésta dependerá fundamentalmente del nivel alcanzado por el desarrollo científico-tecnológico.<sup>157</sup> El desarrollo libre de las individualidades, la formación artística y científica, será posible gracias a que habrá tiempo libre.<sup>158</sup>

La riqueza de la sociedad se medirá en términos de tiempo de ese tiempo libre (*disposable time*).

Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente se hace que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar ligado a la apropiación de *surplus labour* ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su plustrabajo. Una vez que lo haga —y con ello el *disposable time* cesará de tener una existencia antitética—, por una parte el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otra el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función de la riqueza común, crecerá el *disposable time* de todos. Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el *disposable time*.<sup>159</sup>

Los problemas que en la actualidad se debaten en términos del desborde de la racionalidad instrumental hacia otros campos de la vida (Habermas), de una racionalidad económica productivista que termina por someter todas las dimensiones de la vida social a sus propias exigencias, los ve Marx como problemas históricos que podrán ser superados por el propio desarrollo de las fuerzas productivas. La conquista de la libertad humana pasa por el trabajo, pero esta libertad, este desarrollo pleno, multifacético, individualizado de las potencialidades humanas está situado históricamente en la sociedad en la cual está prácticamente superado el trabajo; la sociedad en la cual la riqueza se medirá por la cantidad de tiempo de no trabajo disponible. Hay aquí una especie de apuesta de que vale la pena el sacrificio que se hace de todo lo humano en aras de la producción, porque llegará un momento en el cual la producción será capaz de satisfacer todas las necesidades con un mínimo esfuerzo y estarán así dadas las bases para el desarrollo pleno, multifacético del hombre. Sin embargo, como hemos visto, hoy tenemos razones para desconfiar de esta promesa de futuro. No hay ninguna garantía

de que la sociedad del futuro logrará una síntesis entre las relaciones subjetivas, personales y la racionalización-universalización características del régimen capitalista. Al postergar para después de la sociedad capitalista (y para después del desarrollo pleno de todas las potencialidades de la racionalidad instrumental), el desarrollo de las capacidades subjetivas y comunicativas del hombre, se está cortando de raíz toda posibilidad de reflexión crítica sobre la racionalidad instrumental desbordada que en el presente atropella la vida de los hombres. Parece que se nos hace un llamado para que, a pesar de que podamos reconocer sus actuales efectos negativos, mantengamos una confianza absoluta en que esta misma racionalidad instrumental, este mismo desarrollo científico-técnico, que hoy nos niega la libertad, nos la garantizará en el futuro. Pero, hoy, mirando a nuestro entorno, tenemos derecho a dudar. Solo una fe religiosa escatológica en el cumplimiento inexorable de las leyes de la historia nos podría llevar a concluir que estamos caminando, gracias al desarrollo científico-técnico, en la dirección de la libertad y la felicidad.

### *Universalización y eurocentrismo*

La tendencia del capitalismo hacia la universalización —proceso que la historia de los últimos cien años ha confirmado plenamente— pudiera tener otra interpretación. Podría señalarse que gracias al predominio desbordado de la racionalidad instrumental en la cultura capitalista y al desarrollo de los instrumentos del control y la transformación de la naturaleza que son posibles cuando la racionalidad instrumental no encuentra ninguna traba cultural a su desarrollo, la sociedad capitalista tiene tal superioridad tecnológica (unida a una necesidad permanente de expansión), que en sus relaciones con las demás culturas del planeta termina por imponerse. Se trataría del atropello de las demás culturas por la vía de la expansión imperialista de la civilización capitalista al resto del planeta, expansión que se realiza mediante el uso de la fuerza, la guerra, la conquista... A la universalización de las fuerzas produc-

tivas del capitalismo podría, por ejemplo, dársele la interpretación que hace Octavio Paz:

La técnica es internacional. Sus construcciones, sus procedimientos y sus productos son los mismos en todas partes. Al suprimir las particularidades y peculiaridades nacionales y regionales, empobrece al mundo. A través de su difusión mundial, la técnica se ha convertido en el agente más poderoso de la entropía histórica. El carácter negativo de su acción puede condenarse en esta frase: uniforma sin unir. Aplana las diferencias entre las distintas culturas y estilos nacionales pero no extirpa las rivalidades y los odios entre los pueblos y los Estados. Después de transformar a los rivales en gemelos idénticos, los arma con las mismas armas. El peligro de la técnica no reside únicamente en la índole mortífera de muchas de sus invenciones sino en que amenaza en su esencia al proceso histórico. Al acabar con la diversidad de las sociedades y culturas, acaba con la historia misma.<sup>160</sup>

Sin embargo, para Marx, éste es el proceso mediante el cual avanza el desarrollo histórico, constituyendo a los individuos en sujetos histórico-universales.

...solo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos histórico-universales, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales.<sup>161</sup>

La teoría marxista del proletariado es el lugar donde se expresa con mayor vigor y se sintetiza esta concepción racionalista-universalista del hombre y del desarrollo histórico. En el proletariado, como producto histórico de la sociedad burguesa, están encarnados dialécticamente tanto lo que son los aportes históricos progresistas más significativos del capitalismo, como la negación de todo aquello

que constituye la esencia de lo humano. La sociedad racional-universal (comunismo) se va preparando en las contradicciones de la sociedad capitalista; va prefigurándose en la constitución del proletariado como sujeto universal.

...el proletariado solo puede existir en el plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, solo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.<sup>162</sup>

El comunismo, empíricamente, solo puede darse como la acción "coincidente" o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.<sup>163</sup>

Esta posibilidad de convertirse en sujetos históricos universales, que anuncian la sociedad comunista universal, no le está dada al proletariado porque en la sociedad capitalista logre su pleno desarrollo humano —prefiguración de la sociedad comunista— sino precisamente porque este desarrollo humano le está totalmente negado en el régimen capitalista.

...cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, no es, ni mucho menos... porque consideren a los proletarios como dioses. Antes al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la apariencia de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no solo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una penuria absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la necesidad—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad:

por todas estas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede librarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación. No en vano el proletariado pasa por la escuela, dura, pero forjadora de temple, del trabajo.<sup>164</sup>

Hay dos planos en los cuales se desarrolla la reflexión de Marx en torno al proletariado. Hay, en primer lugar, un plano filosófico de la reflexión. Se trata de la concepción del proletariado como sujeto ontológico, portador de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista, agente de la construcción del comunismo.

No se trata de lo que éste o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual. Y no hace falta detenerse aquí a exponer cómo gran parte del proletariado inglés y francés es ya consciente de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad.<sup>165</sup>

En segundo lugar, está la caracterización histórica de lo que es empíricamente el proletariado como clase oprimida y explotada en la sociedad capitalista. Es el proletariado como víctima de la enajenación de esta sociedad, como sometido a condiciones de trabajo y de vida donde le está negada su propia esencia humana. Moviéndose entre estos dos planos del proletariado como sujeto ontológico y el proletariado como clase histórica empírica de la sociedad capitalista, Marx concluye que tanto en sus efectos educadores, progresistas, como en sus efectos negadores de la propia esencia humana, el capitalismo prepara al proletariado para la revolución

universal. Desde un punto de vista positivo, el capitalismo permite la constitución del proletariado como clase a través de su concentración, de su disciplina, su unión, su organización. Todo esto es posible gracias al desarrollo de la gran industria fabril,<sup>166</sup> de la cual el proletariado es el “producto más genuino”.<sup>167</sup> El capitalismo desarrolla la “laboriosidad universal” gracias a la disciplina estricta “por la cual han pasado las sucesivas generaciones”.<sup>168</sup> Sin embargo — y simultáneamente — el capitalismo hace del proletariado una clase revolucionaria universal, también en su absoluta negación de toda posibilidad de desarrollo humano del proletariado en esta sociedad. En *La Sagrada Familia*, Marx y Engels afirman que es precisamente la “pérdida total del hombre” como característica del proletariado en la sociedad capitalista, lo que hace de éste una clase revolucionaria que puede lograr la “recuperación total del hombre”.<sup>169</sup>

La disciplina, la concentración, la laboriosidad universal, parecen ser expresión de la continuidad fundamental de los valores de la sociedad capitalista. En diversas oportunidades Marx se refiere a estas tendencias como prefiguraciones de procesos que encontrarán su plena expresión en la sociedad comunista.<sup>170</sup>

En este sentido, el proletariado, la ideología del proletariado, los objetivos del proletariado se identifican con el desarrollo (hasta sus últimas consecuencias) de las tendencias industrialistas, urbanistas, productivistas, racionalistas, cientificistas y universalizantes características de la cultura burguesa, y no con una alternativa radical ante esta cultura. Esta identificación de lo proletario con un cientificismo-racionalista-universalista, ha tenido consecuencias fundamentales tanto en la constitución histórica de las luchas obreras de la sociedad capitalista sobre las cuales el marxismo ha tenido incidencia, como en la conformación de las sociedades socialistas. Lo proletario (en oposición a lo pequeño burgués, lo romántico, o lo sentimental), ha representado una profundización de la unidimensionalización de la vida que ha sido característica de la sociedad sometida a la lógica de la valorización del capital. Esta concepción de la “cultura proletaria” ha sido tan empobrecedora de

la diversidad de la vida cotidiana, inmediata, de la gente, como la reductora lógica a la cual se opone.<sup>171</sup>

Esta visión altamente racionalizada de las potencialidades históricas del desarrollo del proletariado, lleva a Marx a tener una gran insensibilidad en relación a la dimensión cultural, a la diversidad local o regional, o en relación a la posibilidad misma de que existan otros valores, otras opciones alternativas en relación a cómo organizar la sociedad y la vida. El reduccionismo de este racionalismo eurocentrista se revela tanto en su visión de los sectores "atrasados", tradicionales de la propia sociedad europea, como en su visión del efecto de la expansión capitalista en otras culturas, en otros pueblos. Refiriéndose al efecto de la producción industrial sobre la agricultura tradicional en Europa, Marx dice:

Es en la esfera de la agricultura donde la gran industria opera de la manera más revolucionaria, ya que liquida el baluarte de la vieja sociedad, el "campesino", sustituyéndolo por el asalariado. De esta suerte, las necesidades sociales de trastocamiento y las antítesis del campo se nivelan con las de la ciudad. Los métodos de explotación más rutinarios e irracionales se ven reemplazados por la aplicación consciente y tecnológica de la ciencia. El modo de producción capitalista consume el desgarramiento del lazo familiar originario entre la agricultura y la manufactura, el cual envolvía la figura infantilmente rudimentaria de ambas.<sup>172</sup>

Cuanto discute una cultura diferente a la europea, se expresa con mucha mayor radicalidad este eurocentrismo racionalista. Son ampliamente conocidos en este contexto, sus infortunados escritos sobre los efectos civilizatorios y progresistas de la colonización británica de la India.

La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida. Lo que llamamos su historia no es más que la de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de esa sociedad inmutable que no les ofrecía resistencia. No se trata, por lo tanto, de si los ingleses tenían o no derecho



a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos, o una India conquistada por los británicos.

Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: una destructora, la otra regeneradora; la aniquilación de la vieja sociedad asiática y la colocación de los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia.<sup>173</sup>

Las páginas de la historia de la dominación inglesa en la India apenas ofrecen algo más que esas destrucciones. Tras los montones de ruinas a duras penas puede distinguirse su obra regeneradora. Y sin embargo, esa obra ha comenzado.

La unidad política de la India, más consolidada y extendida a una esfera más amplia que en cualquier momento de la dominación de los grandes mongoles, era la primera condición de su regeneración. Esa unidad, impuesta por la espada británica, se verá ahora fortalecida y perpetuada por el telégrafo. El ejército nativo, organizado y adiestrado por los sargentos ingleses, es una condición *sine qua non* para que la India pueda conquistar su independencia, y lo único capaz de evitar que el país se convierta en presa del primer conquistador extranjero. La prensa libre, introducida por vez primera en la sociedad asiática y dirigida fundamentalmente por una descendencia cruzada de hindúes y europeos, es un nuevo y poderoso factor de la construcción. Los propios *zemindary* y *ryotwari*, por execrables que sean, representan dos formas distintas de propiedad privada de la tierra, tan ansiada por la sociedad asiática. De entre los indígenas, educados de mala gana y a pequeñas dosis por los ingleses en Calcuta, está surgiendo una nueva clase que reúne los requisitos necesarios para gobernar el país e imbuida de ciencia europea. El vapor estableció una comunicación rápida y regular entre la India y Europa, y conectó sus principales puertos con los de todos los mares del sureste, contribuyendo así a sacar a la India de su aislamiento, primera condición de su estancamiento. No está lejano el día en que una combinación de barcos de vapor y ferrocarriles reduzca a ocho días de viaje la distancia entre Inglaterra y la India. Y entonces ese

país, un tiempo fabuloso, habrá quedado realmente incorporado al mundo occidental.<sup>174</sup>

La industria moderna, llevada a la India por los ferrocarriles, destruirá la división hereditaria del trabajo, base de las castas indias, ese principal obstáculo para el progreso y el poderío del país. Todo cuanto se vea obligada a hacer en la India la burguesía inglesa no emancipará a las masas populares ni mejorará sustancialmente su condición social, pues tanto lo uno como lo otro dependen, no solo del desarrollo de las fuerzas productivas, sino de que el pueblo las posea o no. Pero lo que no dejará de hacer la burguesía es sentar las premisas materiales necesarias para ambas cosas. ¿Acaso la burguesía ha hecho nunca algo más? ¿Cuándo ha realizado, algún proceso sin arrastrar a individuos aislados y a pueblos enteros por la sangre y el lodo, la miseria y la degradación?<sup>175</sup>

Los devastadores efectos de la industria inglesa en la India —país de dimensiones no inferiores a las de Europa y con un territorio de 150 millones de acres— son evidentes y aterradores. Pero no debemos olvidar que no son más que el resultado orgánico de todo el actual sistema de producción. Y esa producción descansa en el dominio supremo del capital. La centralización de este es indispensable para la existencia del capital como poder independiente. Los efectos destructores de dicha centralización sobre los mercados del mundo no hacen más que revelar, en proporciones gigantescas, las leyes orgánicas inmanentes de la economía política, vigentes en la actualidad para cualquier ciudad civilizada. El período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo: a desarrollar, por un lado, el intercambio universal basado en la dependencia mutua del género humano, y los medios para realizar ese intercambio; y por el otro, a desarrollar las fuerzas productivas del hombre y transformar la producción material en un dominio científico sobre las fuerzas de la naturaleza. La industria y el comercio burgueses van creando esas condiciones materiales de un nuevo mundo, del mismo modo que las revoluciones geológicas crearon la superficie de la tierra. Y solo cuando una gran revolución social se apropie de las conquistas de la época

burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos al control común de los pueblos más avanzados, solo entonces habrá dejado el progreso humano de parecerse a ese horrible ídolo pagano que solo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado.<sup>176</sup>

Este mismo eurocentrismo radical, esta misma confianza ciega en la inevitabilidad progresista del desarrollo capitalista la encontramos en los comentarios periodísticos de Engels (polemizando con Bakunin), en torno a la ocupación de los territorios mexicanos por parte de los Estados Unidos.

¿Y les reprochará Bakunin a los norteamericanos el realizar una "guerra de conquista", que por cierto propina un rudo golpe a su teoría basada en "la justicia y la humanidad", pero que fue llevada a cabo única y exclusivamente en beneficio de la civilización? ¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?; ¿lo es que los enérgicos yanquis, mediante la rápida explotación de las minas de oro que existen allí, aumenten los medios de circulación, concentren en la costa más apropiada de ese apacible océano, en pocos años, una densa población y un activo comercio, creen grandes ciudades, establezcan líneas de barcos de vapor, tiendan un ferrocarril desde Nueva York a San Francisco, abran en realidad por primera vez, el Océano Pacífico a la civilización y, por tercera vez en la historia, impriman una nueva orientación al comercio mundial? <sup>177</sup>

El etnocentrismo no es una particularidad del marxismo, ni siquiera de la cultura occidental, parece ser por el contrario un rasgo característico de todas las culturas conocidas.<sup>178</sup> Lo que hace del etnocentrismo de la sociedad capitalista un hecho histórico diferente al etnocentrismo de otras culturas es el régimen económico cuya dinámica expansiva tiende a cubrir todo el planeta.<sup>179</sup> Para la conciencia occidental, la expansión colonial e imperial no

es solo una necesidad económica, sino la expresión necesaria del progreso de la humanidad. Como dice Stanley Diamond:

...otras civilizaciones, además del Occidente contemporáneo, han sido etnocéntricas, imaginándose a sí mismas como la expresión máxima del logro humano.

Otras culturas podían ser juzgadas como extrañas o inferiores, pero no se asumía explícitamente que la misión imperial era la transformación de la sociedad a imagen del poder dominante, aún cuando esto ocurría en cierto grado. Sin embargo, con el auge del industrialismo y la relacionada ideología de la ciencia, la transformación consciente total de la sociedad y de la naturaleza fue, por primera vez en la historia humana, considerada tanto posible como deseable. El imperialismo asume así la apariencia de un esfuerzo conjunto; mientras el poder metropolitano avanza hacia una mayor eficacia, sofisticación tecnológica y control del ambiente, cultiva los mismos motivos dentro de las culturas dependientes y subordinadas. En la era moderna, la misión de la civilización es simplemente la civilización misma. Y la idea del progreso se convierte en una idea que tanto el imperio como las sociedades "emergentes" se esfuerzan por lograr. Su futuro ha sido trazado porque se supone que su pasado ha sido destruido o es irrelevante. Los europeos no dudan de la superioridad de su técnica o de su visión; el imperialismo es una misión que puede ser evaluada "objetivamente".<sup>180</sup>

La expansión colonial e imperialista mediante la cual se ha extendido sobre el planeta la cultura industrial de Occidente es la expresión de un proceso político. Al caracterizarlo como un proceso material inexorable (progreso), se oculta esa naturaleza política que ha tenido este proceso. Como dice Diamond, si se asume que el proceso de expansión civilizatoria de la cultura occidental a otros pueblos de la tierra es un proceso histórico "progresista", no se puede dejar de asumir el carácter igualmente progresista del medio principal mediante el cual se propaga la civilización: el imperialismo.<sup>181</sup> Es esto lo que hace Marx cuando describe la función

civilizadora que cumple el colonialismo inglés en la India. Resulta paradójico que lo que ha sido la crítica más radical a la sociedad capitalista, la de incidencia histórica más efectiva, el marxismo, ha sido una crítica que parte del supuesto de que la sociedad capitalista no solo es un proceso históricamente inexorable, que necesariamente tenía que ocurrir, sino que además juega un papel históricamente progresista.<sup>182</sup>

Las implicaciones teóricas y políticas de esta concepción eurocéntrica del capitalismo como proceso histórico inevitable y progresista encuentra una nítida expresión en la concepción leninista en torno al carácter de la economía rusa y a la naturaleza de la Revolución Rusa que se plantea como consecuencia de dicho análisis. Para defender su tesis de que en Rusia se están gestando las condiciones históricas para una revolución socialista, Lenin polemiza en contra de las tesis de los populistas de acuerdo a los cuales el capitalismo ruso no solo tiene un desarrollo muy incipiente, sino que además no podrá desarrollarse. Los populistas consideran que por la imposibilidad de creación de un mercado interno en las condiciones de la economía rusa, y por la dificultad de conquistar mercados exteriores debido a la debilidad del capitalismo ruso frente a los países industriales europeo-occidentales, no es posible la realización de la plusvalía necesaria para la acumulación del capital sin la cual no puede desarrollarse plenamente el capitalismo en dicho país. Consideran los populistas además que la comunidad agrícola rusa, con sus rasgos colectivistas y comunitarios, representa una herencia suficientemente vigorosa como para servir de alternativa al desarrollo capitalista en la construcción de la futura sociedad rusa. Los populistas no solo no ven en el desarrollo capitalista un proceso deseable para el pueblo ruso, sino que tampoco lo consideran inevitable. Así, para los populistas, la nueva sociedad rusa no es propuesta para después del desarrollo capitalista, sino que es concebido como una alternativa al desarrollo capitalista, alternativa que lejos de destruir el tejido social tradicional de la Rusia rural, se apoya en los rasgos positivos de este tejido social para vigorizarlos.<sup>183</sup>

Lenin (en acuerdo fundamental con la tesis que ya había formulado Plejanov) polemiza con radicalidad en contra de esta interpretación de las posibilidades del desarrollo ruso. En primer lugar, considera que el capitalismo en Rusia, lejos de ser un hecho accidental, es una necesidad histórica inexorable. El capitalismo ruso no solo es posible, sino que se está desarrollando con vigor. A través del análisis exhaustivo de las estadísticas económicas rusas, Lenin intenta demostrar que el capitalismo ruso, a pesar de la apariencia de estar concentrado en unas pocas ciudades de importante desarrollo industrial, está creando un significativo mercado interior y está reorganizando, sometiendo a su dinámica de desarrollo, a la mayoría de las actividades económicas rusas, aun muchas que parecen no tener ninguna relación con estos centros industriales. Lenin le critica a los populistas su idealización romántica y nostálgica de la comunidad rural no solo por el hecho de que, según él, ésta se encuentra ya en lo fundamental alterada y en proceso de sometimiento a las relaciones de producción capitalista, sino también por el hecho de ser éste un proceso histórico no solo inevitable, sino progresista. Dada la importancia central de estas ideas en la experiencia soviética posterior, vale la pena revisarlas con cierto detenimiento.

El papel histórico progresivo del capitalismo puede resumirse en dos breves tesis: aumento de las fuerzas productivas del trabajo social y socialización de éste. Pero estos dos hechos aparecen en procesos muy diversos en los distintos terrenos de la economía nacional.<sup>184</sup>

Solo la gran industria maquinizada lleva un cambio radical, echa por la borda el arte manual, transforma la producción sobre principios nuevos, racionales, aplica sistemáticamente a la producción los datos de la ciencia. Hasta tanto el capitalismo no organizó en Rusia la gran industria maquinizada, y también en las ramas de la industria donde aún no la ha organizado, observamos un estancamiento casi completo de la técnica, vemos el empleo del mismo torno a mano, del mismo molino de agua o de viento que se empleaban en la producción hace siglos. Por el contrario, en las ramas de la industria

que la fábrica ha sometido a su influencia vemos una revolución técnica completa y un progreso extraordinariamente rápido de los modos de producción maquinizada.

...la socialización del trabajo, que la fábrica lleva a cabo en medida enorme, y la transformación de los sentimientos y las concepciones de la población en ella ocupada (en particular, la destrucción de las tradiciones patriarcales y pequeñoburguesas) provocan una reacción: la gran industria maquinizada, a diferencia de las fases anteriores, requiere insistentemente una regulación planificada de la producción y el control social sobre ella (una de las manifestaciones de esta tendencia es la legislación fabril). La "inestabilidad" de la gran industria maquinizada ha provocado siempre y provoca lamentaciones reaccionarias de quienes siguen mirando las cosas con los ojos del pequeño productor, olvidando que solo esta "inestabilidad" es la que ha sustituido el estancamiento anterior con una transformación rápida de los modos de producción y de todas las relaciones sociales.

La industria y las relaciones comerciales relativamente desarrolladas con el mundo restante elevan el nivel de vida de la población y su cultura; el trabajador de la manufactura mira ya de arriba abajo al campesino agricultor. La gran industria maquinizada termina esta transformación, separa definitivamente la industria de la agricultura, crea, como hemos visto, una clase especial de la población, completamente ajena al viejo campesinado, que se distingue de él por otro régimen de vida, por otro régimen de relaciones familiares, por unas demandas superiores, tanto materiales como espirituales. En las pequeñas industrias y en la manufactura vemos siempre restos de las relaciones patriarcales y formas diversas de dependencia personal, que, en la situación general de la economía capitalista, empeoran extraordinariamente la situación de los trabajadores, los humillan y corrompen. La gran industria maquinizada, concentrando masas de obreros que a menudo acuden de distintos extremos del país, no admite ya en absoluto los restos de relaciones patriarcales y de la dependencia personal, diferenciándose por una verdadera "actitud despectiva hacia el pasado". Y precisamente

esta ruptura con las tradiciones caducas fue una de las condiciones sustanciales que crearon la posibilidad y originaron la necesidad de regular la producción y de someterla al control social. En particular, hablando de la transformación de las condiciones de vida de la población por la fábrica, es preciso advertir que la incorporación de mujeres y adolescentes a la producción es un fenómeno progresivo en su base. Indudablemente, la fábrica capitalista pone a estas categorías de la población obrera en una situación particularmente difícil, y con respecto a ella es especialmente necesario reducir y regular la jornada, asegurar condiciones higiénicas de trabajo, etc., pero sería reaccionaria y utópica la tendencia a prohibir por completo el trabajo industrial de las mujeres y los adolescentes o a mantener un régimen patriarcal de vida que excluyese este trabajo. Destruyendo el carácter cerrado patriarcal de estas categorías de la población que antes no salían del estrecho círculo de las relaciones domésticas, familiares; atrayéndolas a la participación directa en la producción social, la gran industria maquinizada impulsa adelante su desarrollo, eleva su independencia, es decir, crea unas condiciones de vida que están incomparablemente por encima de la inmovilidad patriarcal de las relaciones precapitalistas.

Los rasgos característicos descritos más arriba, que distinguen la gran industria maquinizada de las formas anteriores de la industria, pueden resumirse con estas palabras: socialización del trabajo. En efecto: tanto la producción para un enorme mercado nacional e internacional, como el desarrollo de íntimas relaciones comerciales con las diversas zonas del país y con distintos países para la compra de materias primas y materiales auxiliares, el enorme progreso técnico, la concentración de la producción y la población por empresas colosales, la destrucción de las tradiciones caducas de la vida patriarcal, la creación de la movilidad de la población, el ascenso de las demandas y del desarrollo del trabajador: todo ello son elementos del proceso capitalista que socializa más y más la producción del país y, al mismo tiempo, a los que participan en la producción.<sup>185</sup>



En esta caracterización leninista de la “misión histórica progresista del capitalismo en Rusia” podemos ver no solo una interpretación de los efectos económicos, sociales y culturales del desarrollo capitalista, sino también —y muy principalmente— una opción política ética, valorativa en la cual la “buena vida” está identificada con todo lo que es desarrollo, progreso, industrialización, movilidad de la población, urbanización; mientras que la “mala vida” está identificada con la tradición, la vida rural, las relaciones patriarcales, el peso de la familia en la vida social. El capitalismo es históricamente progresista precisamente en la medida en que empuja a la sociedad rusa en la dirección de la organización de la producción sobre principios racionales y sobre la aplicación de la ciencia; desarrolla la gran industria fabril; separa la producción industrial de la producción agrícola; destruye las relaciones patriarcales y pequeños burgueses; supera las antiguas relaciones familiares; desarrolla una “actitud despectiva hacia el pasado”; permite la ruptura de las tradiciones caducas; incorpora las mujeres y los adolescentes a la producción; moviliza a millones de trabajadores, cortándoles sus nexos con sus comunidades de origen; obliga a la regulación y planificación de la producción.

Se trata de una concepción racionalista, científicista, progresista, productivista y universalista del desarrollo histórico en la cual toda particularidad cultural, toda tradición, todo nexo familiar o patriarcal, toda diferencia, todo aquello que pueda frenar o no contribuir activamente con la maximización de la producción industrial puede y debe ser desechado. En su conjunto, el análisis refleja igualmente una concepción del hombre y de la felicidad humana en la cual está priorizado radical y unidimensionalmente todo aquello que tiene que ver con la producción y el bienestar material, calificándose de “lamentación reaccionaria” toda preocupación por valores culturales alternativos.

En estos planteamientos leninistas quedan expresadas con particular nitidez, lo que han sido las limitaciones fundamentales del pensamiento marxista en su crítica a la sociedad capitalista. Al compartir dimensiones tan sustanciales del sistema de valores

de la sociedad capitalista, se tiene una restringida capacidad de crítica a esa sociedad, y como proyecto de sociedad socialista no se puede ofrecer sino más de lo mismo. A partir de estos supuestos no se podía pensar en una alternativa al desarrollo capitalista, ni aun en los países del planeta donde éste solo tuviese una presencia incipiente o marginal. La propuesta socialista no es así una alternativa radical al desarrollo capitalista, sino la continuidad histórica de las principales tendencias de éste. Es esta doble interpretación del capitalismo como necesidad histórica, y como proceso civilizatorio progresista, la base de lo que ha sido la insensibilidad del marxismo ante los efectos uniformadores y destructores de la diversidad cultural que ha tenido el desarrollo capitalista en su expansión por el planeta, y así mismo, el fundamento sobre el que se ha apoyado la continuidad que, a nombre del socialismo, ha tenido este proceso.

## Notas

### Capítulo I

- 1 V. I. Lenin. “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, en V. I. Lenin. *Obras escogidas* en tres tomos. Editorial Progreso. Moscú, 1961. Tomo I., pp. 61-65.
- 2 André Gorz. *Adiós al proletariado*. El Viejo Topo, Barcelona, 1981, p. 26.
- 3 Para otra interpretación de lo que constituyen los “tres temas fundamentales del marxismo”, ver: Leszek, Kolakowski. *Las principales corrientes del marxismo*. I Los Fundadores. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1980, pp. 406-414.
- 4 Alvin W. Gouldner. *The Two Marxisms*. Oxford University Press. New York-Toronto, 1982.
- 5 *Ibid.*, p. 116.
- 6 *Ibid.*, pp. 110-111 (traducción mía E. L.).
- 7 *Ibid.*, p. 116 (traducción mía E. L.).
- 8 *Ibid.*, p. 117 (traducción mía E. L.).
- 9 En palabras de Ernesto Sábato: “En este genio se aunaron un profundo romanticismo y una poderosa penetración racional, y quizá buena parte de su éxito se debió más a su calidad humana —que lo hacía admirar a Shakespeare— que sus monumentales tomos de *El Capital*.”

Porque si el análisis de la economía política daba a su doctrina un sabor científico, su violento desprecio por el espíritu burgués, su pasión por la justicia, su amor por los desheredados fueron en realidad las fuerzas que arrastraron a las masas obreras tras sus banderas. Y no sólo a las masas obreras, sino a todos los espíritus de la nobleza y de la burguesía que sentían repugnancia por una sociedad mercantilizada. Y que fueron sobre todo estos sentimientos los que crearon el prodigioso movimiento revolucionario, lo prueba el hecho de que la enorme mayoría de sus militantes no leyó jamás las grandes obras de Marx. Cuando yo era estudiante, mi inclinación hacia el marxismo no se debió a la reposada lectura de *El Capital*, sino a la apasionada intuición de que la verdad estaba en ese movimiento. Más tarde, leí las obras de Marx, Engels y Lenin, confirmando —naturalmente— mi intuición original, ya que en todos los movimientos religiosos hay que creer para ver, y no se ha dado quizá un solo caso de alejamiento motivado por causas exclusivamente intelectuales.” *Hombres y Engranajes*. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1973, pp. 56-57. 10 André Gorz, *op. cit.*, p. 28.

10 André Gorz, *op. cit.*, p. 28.

11 *Ibid.*, pp. 33-34.

12 Rudolf Bahro. *La alternativa*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1980, pp. 204-205.

13 Esta “antropologización de la naturaleza” se expresa con claridad en los Manuscritos de París de 1844, que serán discutidos posteriormente en este trabajo.

14 Alvin Gouldner, *op. cit.*, pp. 82-87.

15 La caracterización que se presenta a continuación del marxismo crítico y el marxismo científico corresponde a la formulada por Gouldner en el texto que ha sido citado.

16 Alvin Gouldner, *op. cit.*, pp. 36-37 y 137-139.

17 *Ibid.*, p. 138. Agnes Heller plantea esto en los siguientes términos: “De hecho, el sistema marxiano contiene una contradicción particular; por una parte, Marx construyó filosóficamente el sujeto de la revolución; es decir, admitió como hipótesis la existencia de una clase que necesariamente, en tanto que clase, a través de un proceso revolucionario, había de liberar a toda la humanidad. Y de otro lado describió la sociedad capitalista de forma tal que demostraba que también las leyes económicas, necesariamente, habían de conducir a una revolución histórico-social.” “Esta contradicción interna dio inmediatamente lugar a dos categorías opuestas dentro del marxismo mismo. De una parte, Bernstein dejó de lado toda la cuestión del sujeto filosófico y centró su atención en la objetividad de las leyes del desarrollo económico; por el contrario, Sorel desarrolló el mito de la clase obrera

revolucionaria e ignoró completamente la crítica de la economía, considerándola irrelevante; finalmente, Rosa Luxemburgo aceptó la teoría del hundimiento inevitable del capitalismo considerando sin embargo, y al mismo tiempo, que, precisamente a partir de este hundimiento, se evidenciaría el papel del sujeto revolucionario." Agnes Heller. "Para cambiar la vida." (Entrevista de Ferdinando Adornato). *Crítica*. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1981, p. 12.

- 18 Alvin Gouldner, *op. cit.*, pp. 141 y 229.
- 19 *Ibid.*, p. 45.
- 20 *Ibid.*, p.p. 48-51.
- 21 *Ibid.*, p. 105.
- 22 *Ibid.*, p. 269.
- 23 *Ibid.*, p. 129.
- 24 *Ibid.*, p. 43.
- 25 *Ibid.*, pp. 125-130.
- 26 *Ibid.*, p. 129.
- 27 *Ibid.*, p. 43.
- 28 *Ibid.*, p. 43
- 29 *Ibid.*, p. 38.
- 30 *Ibid.*, p. 42.
- 31 *Ibid.*, pp. 40 y 241.
- 32 *Ibid.*, p. 56.
- 33 *Ibid.*, p. 58.
- 34 *Ibid.*, p. 60.
- 35 *Ibid.*, p. 144.
- 36 *Ibid.*, p.44-45.
- 37 Louis Althusser. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, Editores, S.A. México, 1968, Louis Althusser y Etienne Balibar. *Para leer El Capital*. Siglo XXI. Editores S.A. México, 1969.
- 38 Leszek Kolakowski, *op. cit.*
- 39 *Ibid.*, Tomo I, pp. 397-400.

Hay efectivamente una diferencia radical entre las proposiciones epistemológicas antropocéntricas presentes en el Marx de *Los Manuscritos de París* de 1844 y lo que es el naturalismo cientificista de toda la obra de Engels. Sin embargo la epistemología que postula Marx cada vez que se refiere a la contribución representada por *El Capital*, se acerca mucho más al cientificismo de Engels, que al antropocentrismo de algunas de sus primeras obras. Ver: Leszek Kolakowski, *op. cit.* Tomo I. (Los fundadores). Alianza Editorial. Madrid, 1980. (pp. 397-406).

Ulisses Santamaría establece la diferenciación entre Marx y Engels sobre la base de que Engels reduce, y unilateraliza la ambigüedad que recorre todo el pensamiento de Marx. "...Engels interviene aquí, como aquel que en la ambigüedad que recorría todo el pensamiento de Marx, - lo unilateraliza en dirección a la constitución de un sistema positivo de la ciencia, que llega a practicar sobre Marx el proceso de su reducción, reducción del tenor crítico de la teoría en su reconducción a las formas positivas del saber, y que produce entonces el primer gesto decisivo y determinante que hizo del marxismo una forma renovada de la metafísica, a la que ofrece su último chance de sobrevivir, puesto que la reinviste, quitándole su carta de destrucción, en el discurso mismo que debía superarla." En: "Engels: el mito de la ciencia". *Monthly Review*. Revista mensual. Barcelona, marzo-abril 1981, pp. 21-38.

- 40 Este problema será tratado en el capítulo II del presente trabajo.
- 41 Alvin Gouldner, *op. cit.*, p. 20.
- 42 Eric T. Hobsbawn. "Las vicisitudes de las ediciones de Marx y Engels", en *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx 2T*. Editorial Bruquera, S. A. Barcelona, 1980, p. 305.
- 43 *Ibid.*, pp. 305-306.
- 44 Alvin Gouldner, *op. cit.*, p. 21
- 45 *Ibid.*, p. 278.
- 46 Entre la abundante literatura que apunta hacia esta ruptura radical entre Lenin y Marx, ver los siguientes ejemplos: Claude Berser. *Marx frente a Lenin*, (Asociación obrera o socialismo de estado). Editorial Zero. S. A. Madrid, 1977. Y Philip Corrigan, Harvie Ramsay y Derek Saver. *Sncialist Construction and Marxist Theory*. (Bolshevism and its Critique). Monthly Review Press. New York and London, 1978.
- 47 Ver, por ejemplo: André Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Editorial Anagrana. Barcelona, 1978.

## Capítulo II

- 1 Georg Lukács. *Historia y consciencia de clase*. (Estudios de dialéctica marxista). Editorial Grijalbo, S. A. México, 1969, p. 50.
- 2 “Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.” “No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.” Carlos Marx y Federico Engels. “Manifiesto del Partido Comunista”, en C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas* en tres tomos. Editorial Progreso. Moscú, 1973. Tomo I, pp. 122-123.
- 3 “...la limitación o barrera que hace de la consciencia de clases de la burguesía una consciencia ‘falsa’ es objetiva: es la situación de clase misma. Es una consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad, nada arbitrario, subjetivo ni psicológico. Pues la consciencia de clase de la burguesía, aunque sea capaz de reflejar con toda claridad los problemas de la organización de ese dominio, de la transformación y la penetración capitalistas del conjunto de la producción, tiene necesariamente que oscurecerse en el momento en el que aparecen problemas cuya solución rebasa ya el ámbito de dominio de la burguesía, el capitalismo.” Georg Lukács, *op. cit.*, p. 58
- 4 “Marx dijo una vez... que hay que coger las cosas desde su raíz, y que esta raíz es el hombre mismo. Este modelo social ha cogido verdaderamente al hombre por sus raíces, o más bien por la parte de sus necesidades. Uno de los puntos claves de su teoría, y que ha terminado por ser uno de los puntos claves de su práctica, es aquel que dice que se pueden establecer sobre bases científicas las necesidades falsas y verdaderas del hombre. Por tanto la dirección central de los países del Este establece cuáles son las necesidades sociales y sólo se produce en función de estas necesidades determinadas.”
 

“Una parte de las necesidades materiales es hoy considerada real, pero todas las demás se consideran artificiales. Por ejemplo, la necesidad de libertad de expresión, de organización, son todas necesidades imaginarias y por tanto contrarrevolucionarias, acientíficas, y no han de ser satisfechas”. “De esta manera se ha establecido una dictadura sobre las necesidades. Esta puede ser la definición de la formación social específica que existe en la URSS.”

Agnes Heller. “Para cambiar la vida”. *Crítica*. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1981, p. 113.
- 5 “...la relación de la consciencia de clase con la historia es completamente distinta en los tiempos pre-capitalistas de lo que es en el capitalismo. Pues en aquellos las clases no pueden identificarse más que

- por medio de la interpretación de la historia por obra del materialismo histórico, partiendo de la realidad histórica inmediatamente dada, mientras que en el capitalismo las clases son la realidad histórica misma inmediatamente dada. Como ya indicó Engels, no es pues, una casualidad que este conocimiento de la historia no fuera posible hasta la época del capitalismo." Georp; Lukács, op cit., p. 63.
- 6 Rumiántsev. *Comunismo científico*. Diccionario. Editorial Progreso. Moscú, 1981, pp. 69-72
  - 7 V.G.Afanasiev. *Dirección científica de la sociedad. Experimento de investigación en sistemas*. Editorial Progreso. Moscú, 1978, pp. 168-169.
  - 8 *Ibid.*, p. 171 (subrayado mío E.L.)
  - 9 De hecho, la persistencia de las prácticas religiosas (especialmente el catolicismo en Polonia), la vitalidad de los diversos nacionalismos, los movimientos intelectuales disidentes, etc., nos demuestran que esta *utopía autoritaria* no ha encontrado todavía su realización histórica... Ver, por ejemplo, Fernando Claudín. *La oposición en el "socialismo real"*. Siglo XXI de España Editores, S. A. Madrid, 1981.
  - 10 George Orwell. *Nineteen Eighty-Four* (y otras noveks). Octopus y Heinemann. New York, 1980
  - 11 Federico Engels. "Discurso ante la tumba de Marx". En *C. Marx y F. Engels, op. cit.* Tomo III, p. 172.
  - 12 Carlos Marx y Federico Engels. *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975.
  - 13 Ver, por ejemplo "Carta de Marx a Engels". Londres 7 de agosto de 1866, en *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas, op. cit.*, pp.48-49.
  - 14 Carlos Marx. *El Capital*. Crítica de la economía política. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1976. Tomo I. Vol. 1, pp. 5 y 9.
  - 15 *Ibid.*, p. 21.
  - 16 *Ibid.*, p. 11 (subrayado mío E.L.).
  - 17 "Carta de Marx a Engels. Londres", 2 de agosto de 1862, en: *Carlos Marx y Federico Engels. Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas, op. cit.*, p. 25.
  - 18 Karl Marx. *El Capital, op. cit.*, pp. 17-19 (subrayado mío E. L.).
  - 19 *Ibid.*, p. 19.



- 20 Bakunin. "Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre". En: Bakunin. *Obras completas*. Editorial La Piqueta. Madrid, 1979. Tomo III, pp. 245-246
- 21 Marx-Bakunin. *Socialismo autoritario-Socialismo libertario*. Editorial Mandrágora. Barcelona, 1978, p. 235.
- 23 *Ibid*, p. 235.

Las críticas de Bakunin al socialismo ilustrado de Marx y a la dirección de la sociedad por parte de una inteligencia erudita, son similares a las críticas que formula a las pretensiones de Comte de poder ordenar al conjunto de la sociedad según los postulados de la ciencia positiva, y de crear "...un nuevo sacerdocio, no religioso esta vez, sino científico, llamado en lo sucesivo, según él, a gobernar el mundo." Bakunin. *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre, op. cit.*, p. 253.

Bakunin detectó así con precisión los peligros del pensamiento tecnocrático (común al positivismo y a determinadas posturas al interior del marxismo), en momentos en los cuales los efectos de este tipo de ideología apenas comenzaban a manifestarse.

- 24 Philip S. Foner (editor). *When Karl Marx Died* (Comments in 1883). International Publishers, New York, 1973.
- 25 "New Yorker Volkszeitung". New York, 15 de marzo de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 70. (Este y todos los textos que se citan del texto de Foner, aparecen traducidos al inglés en dicho libro cuando no es este el idioma original). (Traducción mía al español E. L.).
- 26 "Chicago Arbeiterzeitung". Chicago, 16 de marzo de 1883, en *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 76.
- 27 "Der Sozialdemokrat, Arbeiterstimme". Zürich, 17 de marzo de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 127.
- 28 "Der Sozialdemokrat Zürich", 29 de marzo de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p.129.
- 29 "Neue Zeit". Stuttgart, I, 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 133.
- 30 "Arbeiter Wochen-Chronik". Budapest, 23 de marzo de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 140.
- 31 "Dada Viitoare". París, 1 de abril de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 156.
- 32 "La Ilustración Española y Americana". París, N9 XI, 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 158

- 33 "La Lega Democrática". Roma, 17-18 de marzo de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 160
- 34 "Gazzeta Piemontese". Italia, 22 de marzo de 1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 166.
- 35 Ferdinand Dómela Nieuwenhuis. "De Dageraad". Amsterdam. Vol. IV. 1882-1883. En *Philip S. Foner, op. cit.*, p. 202.
- 36 Federico Engels. *Anti-Dühring*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1968, p. 13.
- 37 Federico Engels. "Del Socialismo utópico al socialismo científico", en *C. Marx y F. Engels. Obras escogidas*, 3T. *op. cit.* Tomo III, p. 140.
- 38 Federico Engels. *Anti-Dühring, op. cit.*, p. 265. (Subrayado mío E. L.).
- 39 *Ibid.*, p. 12.
- 40 Esta concepción de Engels en relación a la posibilidad de poder construir científicamente el deber ser de la sociedad es —en lo fundamental— idéntica a la propuesta que en este sentido formula Comte sobre el positivismo. Ver: Augusto Comte. *Discurso sobre el método positivo*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1980. (Publicado por primera vez en 1844).
- 41 Federico Engels, *op. cit.*, p. 276.
- 42 *Ibid.*, p. 104.
- 43 *Ibid.*, pp. 280-281.
- 44 V. I. Lenin. "¿Quiénes son los enemigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?" En *V. L. Lenin. Del socialismo utópico al socialismo científico*. (Recopilación de artículos y discusiones). Editorial Progreso. Moscú 1978, p. 14.
- 45 *Ibid.*, p. 14.
- 46 *Ibid.*, p. 15.
- 47 V. I. Lenin. Carlos Marx. En *V. I. Lenin. Obras escogidas*. 3T. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú, 1961, pp. 45-46.
- 48 V. I. Lenin. *Materialismo y Empiriocriticismo*. "Notas sobre una filosofía reaccionaria". Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha). Publicado por primera vez en 1908.
- 49 Federico Engels. *Anti-Dühring*. Citado por V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 190.
- 50 V. I. Lenin. *Materialismo y Empiriocriticismo*, *op. cit.*, p. 109.

51 *Ibid.*, p. 134. (Subrayado mío E. L.)

52 *Ibid.*, p. 136.

53 *Ibid.*, pp. 137-138.

Aparte de las críticas que se puedan hacer a Lenin en relación a su concepción de la verdad absoluta y su radical objetivismo, aquí encontramos además una concepción absolutamente lineal, evolutiva, acumulativa de lo que ha sido el desarrollo histórico de la ciencia. La investigación de la historia de la ciencia que ha sido realizada desde entonces demuestra sin lugar a dudas que éste no es el caso. Lejos de tratarse de un proceso acumulativo que se acerca asintóticamente a una verdad única, la historia de la ciencia parece haber sido más una sucesión de rupturas, una sucesión de discontinuidades en las cuales una y otra vez se reinterpretan globalmente los hechos conocidos y los hechos que antes no tenían explicación en función de otras teorías, de otras verdades diferentes y no simplemente un poco más profundas que las verdades anteriores. La contribución —ya clásica— más importante de esta reinterpretación de lo que ha sido la historia de la ciencia en términos de revoluciones científicas que implican el desmantelamiento de los antiguos *paradigmas* y la elaboración de otros paradigmas nuevos que los sustituyan cuando los hechos (considerados como más significativos) ya no encuentran explicación en el viejo paradigma la hace Thomas S. Kuhn en *La Estructura de las Revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. (Publicado por primera vez en 1962 por The University of Chicago Press).

54 V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 145.

55 *Ibid.*, p. 328.

56 “Bogdánov. Empiriomonismo”. Citado por V. I. Lenin. *Materialismo y Empiriocriticismo, op. cit.*, pp. 124-125.

57 *Ibid.*, p. 124.

58 Lenin retoma algunos de estos problemas en un contexto menos polémico en las notas de estudio y comentarios a textos, conocidos como Cuadernos Filosóficos. En estas notas, algunas de sus concepciones son menos categóricas, hay un grado mayor de problematización, complejidades nuevas en relación a problemas que aparecen como simples en *Materialismo y Empiriocriticismo*. Sin embargo, estos escritos de 1914 y 1915, no fueron publicados por primera vez sino en 1929-30. Tanto por su carácter de notas personales no organizadas (y de lectura relativamente difícil), como por su tardía publicación, estos textos de Lenin no han ejercido una influencia comparable con la incidencia que sobre la epistemología marxista de este siglo ha ejercido *Materialismo y Empiriocriticismo*. Ver. V. I. Lenin. *Cuadernos Filosóficos*. Ediciones Estudio. Buenos Aires, 1963. (Este volumen corresponde al tomo 38 de las obras completas de Lenin).

- 59 Carlos Marx. "Tesis sobre Feuerbach" en *La Ideología Alemana*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, 1968, p. 666
- 60 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844*. OME 5 *Obras de Marx y Engels*. Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1978, p. 430.
- 61 *Ibid.*, p. 385.
- 62 Adolfo Sánchez Vásquez. *Filosofía de la praxis*. Editorial Grijalbo, S.A. México, 1967, p. 119.
- 63 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844*, *op. cit.*, pp. 387-388. Para comprender la relación entre el desarrollo del conocimiento y la práctica, es importante enfatizar el hecho de que para el marxismo la práctica no es algo que exista previamente para ser luego teorizada. "... en el marxismo la llamada 'praxis humana' constituye el fundamento de toda posible 'teorización'. Ello no equivale a subordinar lo teórico a lo práctico, en el sentido habitual o más común de esta última palabra; en rigor praxis es en el marxismo la unión de la teoría con la práctica." José Ferrer Mora. *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1979. Tomo II, p. 2.661.
- 64 Marx, al papel central del trabajo y la producción en la constitución y definición de lo humano, etc., serán discutidos en el capítulo cuatro del presente trabajo. Marx, al papel central del trabajo y la producción en la constitución y definición de lo humano, etc., serán discutidos en el capítulo cuatro del presente trabajo.
- 65 Carlos Marx. *Tesis sobre Feuerbach*, *op. cit.*, p. 668.
- 66 Adolfo Sánchez Vasquez. *Op. cit.*, p. 176. (Subrayado mío E. L.).
- 67 Georg Lukács, *op. cit.*, p. 76.
- 68 *Ibid.*, p. 72 (subrayado en el original).
- 69 *Ibid.*, p. 81.
- 70 *Ibid.*, p. 181.
- 71 *Ibid.*, p. 79 (subrayado en el original).
- 72 *Ibid.*, p. 80 (subrayado en el original).
- 73 *Ibid.*, pp. 54-55 (subrayado en el original)
- 74 *Ibid.*, p. 55.
- 75 Michel Lowy. "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales", en *Sobre el método marxista*. Michel Lowy, Catherine Colliot-Thélène y K. Nair. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1974.

- 76 Ibid., pp. 41-42.
- 77 Ibid., p. 44.
- 78 Agnes Heller, *op. cit.*, pp. 15-16.
- 79 Ibid., p. 21.
- 80 Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interests*. Heinemann Educational Books Ltd. London, 1978. Ver especialmente el apéndice. "Knowledge and Human Interests: A General Perspective", pp. 301-317.
- 81 Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1967, p. 102.
- 82 André Gorz. *Adiós al proletariado*. Viejo Topo. Barcelona, 1981, p. 29.
- 83 V. Afanasiev. *Socialismo y comunismo*. Editorial Progreso. Moscú, 1975, pp. 62-63.
- 84 Los principales planteamientos de Marx en relación al desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista serán discutidos en el capítulo cuatro del presente trabajo.
- 85 V. Afanasiev, *op. cit.*, pp. 15-16 (subrayado mío E. L.).
- 86 Radovan Richta. *La civilización en la encrucijada*. (Implicaciones sociales y humanas de la revolución científico-técnica). Siglo XXI Editores, S. A- México, 1971.
- 87 V. I. Lenin. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. (Esbozo popular). En V. I. Lenin. *Obras escogidas en tres tomos*. Editorial Progreso. Moscú, 1961. Tomo I.
- 88 Rosa Luxemburgo. *La acumulación del capital*. Ediciones Grijalbo, S. A. México, 1967.
- 89 León Trotsky. *Terrorismo y comunismo*. Ediciones Jucar. Barcelona, 1977, p. 202. (Publicado conjuntamente con el texto de K. Kautsky del mismo título) (subrayado mío E. L.).
- 90 "La fantasía es una gran parte de nuestra historia. Para nosotros forma parte de la realidad. Las dos están unidas, no separadas. El concepto de la realidad es muy amplio, no hay para qué restringirlo. Se asesina la realidad al suponer que los sentidos pueden percibirla y medirla en su totalidad. Si se hace, la realidad se venga de nosotros porque le hemos negado una de sus dimensiones, que es la de la fantasía; es decir, lo imaginario, lo sobrenatural, inclusive." Carlos Fuentes. "El riesgo es la puerta de la vida". Entrevista hecha por William Robertson publicada en *El Diario de Caracas* el 2 de junio de 1982.

- 91 Georg Lukács, *op. cit.*, p. 56.
- 92 *Ibid.*, pp. 64-65.
- 93 León Trotsky, *op. cit.*, p. 270.
- 94 *Ibid.*, p. 280.
- 95 V. Afanasiev. *Socialismo y Comunismo*, *op. cit.*, pp. 94-95 (subrayado mío E.L.)

### Capítulo III

- 1 Federico Engels. *Anti-Dühring*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1968, p.
- 2 *Ibid.*, p. 9.
- 3 *Ibid.*, p. 11.
- 4 *Ibid.*, p. 12.
- 5 "... en los años inmediatamente posteriores a la revolución nadie pensaba seriamente en que la supervisión de los intelectuales por el partido fuera a extenderse del terreno de las actividades políticas al de la propia teoría científica. Los dirigentes del partido no habían planeado ni anticipado la posibilidad de que el partido tuviera que aprobar o respaldar determinados puntos de vista exclusivos de la ciencia; es más, esta eventualidad tropezaba con la tajante oposición de sus más importantes dirigentes. Incluso cuando se vio que era posible que el partido adoptara una actitud concreta frente a las teorías científicas, subsistían sin embargo, otras actitudes o líneas de conducta que el partido bien pudiera haber adoptado. A lo largo de los años veinte no existían en la Unión Soviética bases suficientes para predecir que acabarían imponiéndose restricciones ideológicas a las ciencias naturales." Loren R. Graham. *Ciencia y Filosofía en la Unión Soviética*. Siglo XXI de España. Editores S. A. Madrid, 1976, p. 14. "A lo largo de los años veinte, el control de las instituciones científicas permaneció en manos de académicos pre-revolucionarios. Todavía en junio de 1929 no había un solo miembro de la prestigiosa Academia de las Ciencias (fundada en 1724) que fuera al mismo tiempo miembro del partido comunista." *Ibid.*, p. 15.
- 6 *Ibid.*, p. 18
- 7 *Ibid.*, p. 19.
- 8 Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas de la URSS. *La situación en Las ciencias biológicas*. Actas taquigráficas de la sesión de la Academia

- Lenin de las Ciencias Agrícolas de la URSS, 31 de julio al 7 de agosto de 1948. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1949.
- 9 T. D. Lisenko. "Informe del académico T. D. Lisenko acerca de la situación en las ciencias biológicas", En: *La situación en las ciencias biológicas, op. cit.*, p. 16.
  - 10 *Ibid.*, p. 11. A la muerte de Stalin, Lisenko afirmó que éste había revisado personalmente este informe antes de su presentación a la sesión inaugural de la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas. Conservaba una copia del texto original con las anotaciones manuscritas de Stalin con la cual impresionaba a los visitantes. Zhores A. Medvedev. *The Rise and Fall of T.D. Lisenko. A Doubleday Anchor Book*. Garden City, New York, 1971, p. 115.
  - 11 T. D. Lisenko, *op. cit.*, p. 12.
  - 12 *Ibid.*, p. 13.
  - 13 *Ibid.*, p. 21.
  - 14 *Ibid.*, p. 21.
  - 15 *Ibid.*, pp. 29-30. (Subrayado mío E.L.).
  - 16 *Ibid.*, p. 41.
  - 17 *Ibid.*, p. 25. Los académicos michurinistas que se han incorporado recientemente a la Academia a los cuales hace referencia Lisenko, fueron nombrados directamente por Stalin a solicitud de Lisenko, violando todas las normas de elección de los académicos por parte de la comunidad científica como forma de alterar la correlación de fuerzas en la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas para poder así garantizar la victoria de la biología proletaria sobre la biología burguesa. Zhores A. Medvedev, *op. cit.*, p. 113.
  - 18 Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas, *op. cit.*, pp. 176-177. Llama la atención la expresa identificación que hace aquí Beletski entre la vida y la práctica.
  - 19 *Ibid.*, pp. 412-413.
  - 20 *Ibid.*, intervención de: V.A. Shaumián. (Director del criadero de ganado vacuno de raza Kostroma), p. 247.
  - 21 *Ibid.*, intervención de: P. P. Lobanov.
  - 22 *Ibid.*, p. 515.
  - 23 *Ibid.*, intervención de: S.Y. Beletski. (Jefe de la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Moscú), p. 180.

- 24 *Ibid.*, intervención de: E.M. Chekmenev. (Viceministro de Sovjoses de la URSS), pp. 263-264.
- 25 *Ibid.*, p. 567.
- 26 *Ibid.*, p. 436.
- 27 *Ibid.*, pp. 579-580.
- 28 Zhores A. Medvedev, op. cit.
- 29 Alegremente sigue tocando el acordeón  
con mi novia déjame cantar  
a la gloria eterna del Académico Lisenko.  
El camina por el sendero de Michurin.  
Con paso firme nos protege de ser engañados por los Mendelistas-  
Morganistas.  
*Ibid.*, p. 130.
- 30 *Ibid.*, pp. 223-244.
- 31 Academia de Ciencias de la URSS. Consejo Científico para cuestiones filosóficas de las ciencias naturales contemporáneas. Instituto de Filosofía. *Lenin y las ciencias naturales contemporáneas*. Bajo la redacción de M. E. Omeliánovski. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo (sin fecha). Publicación del original en ruso en 1970.
- 32 N. P. Dubinin. "La genética contemporánea a la luz de la filosofía marxista-leninista", en *Lenin y las ciencias naturales contemporáneas*, op. cit., pp. 283-284.
- 33 Todo el aparato de Estado de 1984 está dividido en cuatro grandes ministerios. El Ministerio de la Verdad se ocupa de las noticias, de la educación, de las bellas artes. El Ministerio del Amor; se ocupa de mantener la ley y el orden. El Ministerio de la Paz se ocupa de la guerra y el Ministerio de la Abundancia se encarga de los asuntos económicos. La tarea de Winston, empleado del Ministerio de la Verdad, consistía en la "rectificación" de todos los registros históricos en los cuales pudiese quedar constancia de alguna contradicción con las cosas que en cada momento del presente eran consideradas como verdaderas. Así, si por ejemplo el Ministerio de la Abundancia anunciaba un determinado resultado de la producción para ese año, había que "rectificar" y reimprimir todos los periódicos, informes y demás registros en los cuales se había formulado una predicción que no correspondía con las cifras que ahora eran dadas a conocer. Ver: George Orwell. *Nineteen Eighty Four* (y otras novelas). Octopus y Heinemann. New York, 1980.
- 34 N. P. Dubinin, op. cit., p. 284.



- 35 *Ibid.*, pp. 301-302.
- 36 *Ibid.*, pp. 302-303.
- 37 Loren R. Graham, *Ciencia y Filosofía en la Unión Soviética*. Siglo XXI de España Editores, S. A. Madrid, 1976, pp. 87-139.
- 38 *Ibid.*, p. 145.

“Por supuesto era muy poco probable que la teoría de la relatividad fuese rechazada por completo. Por aquella época, los físicos recurrían a determinados aspectos de la relatividad con la misma soltura y frecuencia con que los ingenieros acudían a la mecánica newtoniana. Pero una vez que el tema había sido elevado a la categoría de debate ideológico, existían ciertos aspectos de la teoría que realmente *resultaban* embarazosos. Al margen de las cuestiones básicas que hacían referencia al materialismo y a la objetividad, estaba el hecho secundario, pero históricamente un tanto perturbador, de que Mach había ejercido considerable influencia sobre Einstein y de que éste último había admitido repetidas veces estar en deuda con aquél; pero Mach había sido criticado por Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*. ¿Era posible separar la relatividad del “idealismo de Mach”? Esta era una interrogante que preocupó durante cierto tiempo a los filósofos de la ciencia soviética, si bien a finales de la década de los cincuenta se resolvió afirmativamente.” *Ibid.*, p. 149.

- 39 I. Andréiev. *La ciencia y el progreso social*. Editorial Progreso. Moscú, 1979, p. 300.
- 40 “En los últimos años se va descubriendo de manera más cabal y profunda la inmensa trascendencia de la herencia filosófica de Lenin para las ciencias naturales contemporáneas; se ha hecho un balance de las discusiones, sostenidas con espíritu creador, en torno a los problemas filosóficos esenciales de la mecánica cuántica, de la teoría de la relatividad, de algunas cuestiones metodológicas de cosmología, de cibernética, de la incidencia de la física y de la química en la investigación de los procesos biológicos, así como en torno a los problemas del origen de la vida, de la relación entre la fisiología de la actividad nerviosa superior y la psicología, y otros. Todo ello ha permitido entender mejor los grandiosos resultados de las ciencias naturales contemporáneas desde las posiciones de la filosofía auténticamente científica: el materialismo dialéctico.” P.N. Fedoséiev. “Las ideas de Lenin y la metodología de la ciencia contemporánea”. En *Lenin y las ciencias naturales contemporáneas*, op. cit., p. 23.

Para una detallada revisión de las principales publicaciones filosóficas soviéticas ver: Thomas J. Blakeley. *La escolástica soviética*. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1969. Este texto tiene la limitación de que sólo incluye el análisis de las publicaciones soviéticas hechas hasta el año 1959.

41 “El filósofo norteamericano Sidney Hook, uno de los más furiosos enemigos del materialismo dialéctico, tratando de rebajar por todos los medios la importancia de la dialéctica para las ciencias naturales, pide en su trabajo *Materialismo dialéctico y método científico* que se señale aunque sea un solo caso de la historia del conocimiento que haya sido descubierta o explicado en los términos del método dialéctico.” M. Rosental y G. M. Straks. *Categorías del materialismo dialéctico*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1965, p. 49.

42 *Ibid.*, pp. 49-51.

43 I. Andréiev, *op. cit.*, p. 349.

44 Resulta evidente que las implicaciones epistemológicas de formulaciones teóricas como el principio de incertidumbre son absolutamente incompatibles con la teoría leninista del reflejo, con su confianza total en la posibilidad de la verdad absoluta. El siguiente texto resume con claridad las implicaciones indeterministas y relativistas que en relación a la posibilidad del conocimiento objetivo, absoluto, tiene la teoría cuántica.

“La teoría cuántica nos enseñó que cualquier intento de explorar una cosa tiene irremediamente un efecto sobre la misma. En la vida cotidiana este efecto es prácticamente nulo, pero llega a ser significativo cuando se estudian cosas pequeñas, como por ejemplo los átomos o los componentes de éstos. Hablando con precisión, la teoría cuántica vació de sentido frases como ‘esto es así’, todo lo que podremos decir es: ‘hemos observado esto’. Cuando observamos la velocidad de una partícula, cambiamos su posición y viceversa, de manera que nuestro conocimiento de ambas magnitudes implica un grado de determinación descrito por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg.” Otto Robert Frich. En Pedro Puigdoménech Rosell. *Los caminos de la física*. Salvat Editores, S. A. Barcelona, 1981, p. 25.

45 Está demás decir que ésta no es la interpretación que hacen los soviéticos de estos acontecimientos. Refiriéndose a la relación entre la investigación científica y las concepciones filosóficas erradas, en el caso de la ciencia burguesa, Andréiev plantea: “... el científico se ve obligado a ‘coordinar’ y ‘ajustar’ sus conclusiones científicas teóricas con las tesis anticientíficas de su cosmovisión. Aquí, las convicciones filosóficas no sólo no contribuyen al desarrollo de la ciencia, sino que, por el contrario, lo frenan, desvían al científico del camino real de la investigación”. I. Andréiev, *op. cit.*, p. 349.

46 “En la URSS se hizo mucho daño a la ciencia, y especialmente a la genética, al unirse un control político centralizado y un sistema filosófico con pretensiones de universalidad. Frecuentemente, los observadores de fuera de la Unión Soviética han hecho recaer las culpas del daño causado sobre la filosofía en cuestión, en vez de hacerlo sobre el sistema de monopolio político que se obstinaba por controlarla. En cuanto filosofía de la ciencia, el materialismo dialéctico ha tenido

- importancia en la Unión Soviética para promover u obstaculizar el desarrollo no tanto de la ciencia en su conjunto como de sutiles áreas de interpretación. Ocasionalmente una determinada formulación de la filosofía marxista de la ciencia se ha convertido en manifestación ideológica oficial a través de su endoso por los órganos del partido; en ese caso no han dejado de producirse resultados nocivos. De estos acontecimientos, el más nocivo de todos fue la controversia sobre la genética." Loren R. Graham, *op. cit.*, p.12. Ver igualmente Zhores A. Medvedev, *op. cit., How Did it Happen?*, pp. 245-254.
- 47 J. Stalin. Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. En J. Stalin. *Cuestiones del leninismo*. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín, 1977, p. 861.
- 48 *Ibid.*, pp. 863-864.
- 49 Zhores A. Medvedev, *op. cit.*, pp. 223-244. Ver igualmente la caracterización de lo que es la actual situación de la ciencia soviética en Loren R. Graham, *op. cit.*
- 50 R. D. Laing formula una lúcida y penetrante reflexión crítica sobre la pretensión científica de desarrollar un conocimiento sin sujeto, un conocimiento des-subjetivado. En sus propias palabras:

"El científico natural, antes de iniciar su viaje de descubrimiento científico, excluye explícitamente las arenas movedizas de lo subjetivo, las deja atrás, se libra de ellas en todo lo posible."

"A fin de comenzar a ser científico, el precientífico, el científico en ciernes; debe realizar cierto número de operaciones enteramente subjetivas en su propia subjetividad, lo que supone un intento de desubjetivizar y de objetivizar su campo científico. Esto requiere: 1) la ablación o la eliminación de algunos o de todos los datos sensoriales; 2) la suspensión temporal de todo sujeto de conocimiento; 3) la interrupción de toda relación de inter-subjetividad o de interioridad; 4) la desrealización de toda subjetividad exterior."

"Resulta paradójico que esta desubjetivización y esta objetivización sea un acto tan subjetivo. ¿Puede saberse qué diablos le ocurre a nuestro sentido de la realidad, que si no es subjetivo no es nada, frente a la suspensión, la ablación y el intento de total eliminación de nuestra subjetividad, que incluye nuestro mismo sentido de realidad, junto a todas las realidades que dependen de él y de las que dependen todo sentimiento, toda calidad, todo valor? El borrado de la subjetividad, a fin de lograr la objetividad, es un acto subjetivo. ¿Qué otra cosa puede ser? El científico del yo-desubjetivizado-objetivizado está experimentando una realidad alterada, está contemplando una realidad alterada de una forma alterada. La ciencia es originalmente una forma de mirar. Me da la impresión de que la mente debe arrancarse de lo cotidiano antes de que pueda ser incitada a dar con medios y modos de aniquilarlo."

“El científico, según declaración propia, rechaza los valores. Quizá esté autorizado para ello, pero decirnos luego a nosotros, pobres animistas, que nuestros valores están vacíos, es tan sensato como si un hombre cegado por propia voluntad le dijera al resto de nosotros que lo que creemos ver son únicamente alucinaciones, de ser algo.”

“La ciencia objetiva, al ser no subjetiva, nada tiene que decir sobre el conocimiento de la subjetividad, sobre el sujeto que conoce y su relación con otros sujetos conocidos. Nuestra intersubjetividad, nuestras esperanzas, nuestros miedos, nuestras promesas, nuestros votos, nuestras intenciones, nuestras traiciones, nuestra fe, nuestro credo, nuestro odio y nuestro amor, nuestro sentido del bien y del mal; todos nuestros valores subjetivos carecen de valor objetivamente.”

“Lo que vemos, oímos, gustamos, tocamos, olemos, nuestros sentirlos mismos, luego toda la sensibilidad, todos los valores, todas las cualidades, todos los sentimientos, el espíritu, el alma, la conciencia, la subjetividad: en realidad, casi todo lo que ordinariamente tomamos como real, es de-realizado, despojado de todas sus pretensiones de realidad. Lo evidente, los fenómenos de todas clases, son como tales, espúreos. El mundo fenoménico ha dejado de ser evidente por sí mismo. No es *real*. No es genuino: es falso. Es una copia, una sombra, una falsificación, un signo, un mapa, un índice de aquello que lo produce. Pero este bastardo es nuestro carcelero. ¿Cómo escaparemos a sus garras?”

“Hemos empezado al menos a experimentar la urgencia de dejarlo atrás, de dar cuenta de él, o quizá ni siquiera de dar cuenta de él, pero queremos averiguar algo de lo que parece estar pasando realmente tras él, más allá de él, en él. Desde este vértice, nos interesan los fenómenos “reales” solamente en tanto en cuanto puedan ayudarnos a llegar a esos supuestos acontecimientos trascendentales que burlan una y otra vez las necesarias contingencias de nuestra inmanencia.”

“Esta desrealización de la realidad ordinaria no es una simple cuestión de eliminar la capa de apariencia, sino que comprende una profunda transformación de nuestro ser total en el mundo. De la forma más asombrosa y paradójica, son de actos de pura subjetividad de los que hemos de servirnos, en nuestro viaje hacia la objetividad y más allá, para despojarnos de nuestra subjetividad.”

“Todo lo que la ciencia natural puede decir sobre los valores es que no quedan dentro del dominio de su competencia investigadora. Algunos de los otros modos de existencia al margen de la competencia de la ciencia natural y además del valor son: el amor y el odio, la alegría y la tristeza, la pena y la felicidad, el placer y el dolor, el bien, el mal, la intención, el significado, la esperanza, el arrojo, la desesperación. Dios, el cielo y el infierno, la gracia, el pecado, la salvación, la perversidad, la envidia, la malicia, la generosidad, la camaradería y todo lo que, en realidad, hace la vida digna de vivirse.”

R. D. Laing. "¿Qué ocurre con la mente?" en *R. D. Laing, Amory Lovins, Ivan Illich y otros. Para Schumacher*. H. Blume Ediciones. Madrid, 1981, pp. 25, 27, 28, 33, 35 y 37.

- 51 Las proposiciones epistemológicas que están formuladas aquí son consistentes en lo fundamental con una de las formulaciones epistemológicas presentes en la obra de Marx: la epistemología antropocéntrica que encuentra su expresión más acabada en los *Manuscritos de Varis* en 1844 (Obras de Marx y Engels. OME 5. *Críticos*. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, Buenos Aires, México, 1978). De acuerdo con estos textos, el conocimiento de la naturaleza no puede partir del supuesto de que ésta tiene una realidad propia, en sí misma, que luego es conocida por el hombre. Por lo contrario, Marx plantea que "...la Naturaleza es nada para el hombre, si se la toma abstractamente de por sí, fijada en su separación de él." (*Manuscritos de Paris* de 1844, *op. cit.*, p. 430). El conocimiento no es la captación de la esencia del objeto en sí mismo, sino algo que depende tanto del objeto, como de la facultad humana mediante la cual accedemos a dicho objeto.

"...a medida que al hombre en la sociedad se le convierta la realidad objetiva en realidad de las facultades humanas, en realidad humana y por tanto en realidad de sus 'propias' facultades, todos los 'objetos' se le convierten en la 'objetivación' de sí mismo, en objetos que confirman y realizan su individualidad, en *sus* objetos; es decir, 'él mismo' pasa a ser objeto. 'Cómo' se hacen suyos los objetos, eso depende ya de la 'naturaleza' tanto del 'objeto' como de la 'facultad' que le corresponda; precisamente la 'calidad' de esta correspondencia constituye el modo especial, 'real' de la afirmación. Los objetos de la *vista* ni se forman igual ni son iguales que los del 'oído'. Lo característico de cada facultad es precisamente 'su forma característica de ser', o sea también el modo característico de su objetivación, de su ser vivo, 'objetivo-real'... Por tanto el hombre resulta afirmado en el mundo objetivo no sólo mentalmente, sino con todos los sentidos." (*Ibid.*, p. 383). Estos sentidos mediante los cuales podemos llegar al conocimiento de los objetos no existen de una vez por todas como cualidades humanas, sino que son, a su vez, productos históricos que tienen que ver con la vida del hombre en sociedad.

"...los 'sentidos' del hombre social no son los del hombre sin sociedad. Sólo el despliegue en los objetos de la riqueza del ser humano produce la riqueza de su sensibilidad subjetiva, un oído musical, un ojo sensible a la belleza de la forma, en una palabra, 'sentidos' capaces de placeres humanos, sentidos que se confirman como facultades 'humanas' en parte por su cultivo, en parte por su misma producción. Y es que no sólo los cinco sentidos (sino también los sentidos llamados espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra la sensibilidad 'humana', la humanidad de los sentidos, es producida por la existencia de *su* objeto, por la naturaleza 'humanizada'. La 'formación' de los cinco sentidos es obra de toda la historia pasada." (*Ibid.*, p. 383).

“...la ‘naturaleza’ directamente ‘sensible’ para el hombre es por de pronto sensibilidad humana (son lo mismo), presente inmediatamente en forma sensible como el ‘otro’; sólo ‘otro’ hombre hace presente la propia sensibilidad como sensibilidad humana. Pero la naturaleza es el objeto inmediato de la ‘ciencia’ del hombre. El objeto primario del hombre —el hombre— es naturaleza, sensibilidad, y cada una de las facultades humanas no puede reconocerse a sí misma más que en la ciencia de lo natural, del mismo modo que no puede realizarse objetivamente más que en objetos ‘naturales’. Incluso el elemento en que el pensamiento existe y se proyecta vitalmente, el lenguaje, es algo sensitivo. Realidad *social* de la naturaleza y ciencia ‘humana’ de la naturaleza o ‘ciencia natural del hombre’ son expresiones idénticas.” (*Ibid.*, p. 386).

Esta ‘línea epistemológica’ de la obra de Marx es sintetizada por Kolakowski de la siguiente manera:

“La praxis humana es el verdadero objeto de nuestro conocimiento, que no puede nunca librarse de la forma práctica y situacional en que éste es adquirido. No podemos contemplar el sujeto en sí, libre de la participación histórica; el ‘cogilo’ es un imposible. Pero igualmente, el objeto no puede ser despojado del hecho de que se presenta al hombre en el contexto de la actividad práctica, como objeto puramente humano. El contacto práctico con la naturaleza es el horizonte que no puede salvar nuestro conocimiento, y en este sentido no hay una naturaleza concluida que podamos contemplar y después modificar. La naturaleza, en cuanto a nosotros concierne, sólo es conocida en términos de nuestros actos y necesidades; el conocimiento no puede ser despojado del hecho de que es conocimiento humano, social e histórico.” Leszek Kolakowski. *Las Principales corrientes del marxismo*. (I. Los Fundadores). Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980, pp. 399-400).

Es significativo que las proposiciones epistemológicas más radicalmente objetivistas y anti-anropocéntricas son las defendidas —a nombre del marxismo— por la Academia de Ciencias de la Unión Soviética. Para la filosofía soviética contemporánea el conocimiento no sólo no tiene un carácter relativo, que dependa de alguna manera de las condiciones sociales en las cuales éste se crea, sino que puede llegar a ser totalmente objetivo. En la medida en que hay una ausencia total de duda epistemológica, se llega a afirmar que la verdad es un hecho ‘ontológico’, no sólo porque ésta preexiste al entendimiento humano como hecho objetivo que forma parte de la realidad misma con independencia del hombre, sino que además las formas del conocimiento humano están regidas por leyes rigurosas, objetivas, que garantizan la correspondencia entre el pensamiento y la realidad. Representativos de esta concepción en la filosofía soviética son los siguientes textos:

“El método del pensamiento no es la simple suma de medios y procedimientos técnicos de investigación; debe ser lo análogo de la realidad, esto es, el reflejo de las leyes del mundo objetivo mismo... El método científico de pensamiento, consiguientemente, depende de

la instrumentación en el conocimiento de las leyes más generales de! desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Y la dialéctica materialista proporciona un conocimiento de estas leyes." R. F. V. Konstantinov. *Osnovi Marxistskoi Filsofa*. Moscú, 1958, p. 27. Citado por Thomas J. Blakeley. *La Escolástica Soviética*. Alianza Editorial. Madrid. 1969, pp. 182-183.

"Las categorías de la dialéctica, por ser la expresión exacta en el pensamiento de determinados aspectos y nexos de los fenómenos y procesos objetivos, operan también, en virtud de ello, como categorías de nuestro pensamiento, como categorías lógicas, que nos permiten abordar certeramente el estudio de la realidad y pensar de acuerdo con la verdad objetiva. Los nexos, relaciones, transiciones y contradicciones inherentes a la realidad misma, deben serlo también a las categorías más generales de nuestro pensamiento. En este carácter dialéctico de las categorías de la lógica marxista reside su 'necesidad absoluta' para todo pensamiento científico." M. Rosental y G. M. Straks. *Categorías del materialismo dialéctico*. Editorial Grijalbo, S.A. México, 1965, p. 36.

"La filosofía marxista superó el divorcio existente entre la ontología y la gnoseología sobre una base materialista, que es la teoría del reflejo. La filosofía marxista parte de que el conocimiento es un reflejo de los fenómenos del mundo exterior y de las leyes de su movimiento en la conciencia de los hombres". Y si esto es así, la llamada dialéctica subjetiva (el desarrollo de nuestro pensamiento) no es más que el reflejo de la dialéctica objetiva (el desarrollo del mundo objetivo) y "las leyes del pensamiento son el reflejo de las leyes de la naturaleza." P. V. Kounen. *Lógica dialéctica*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1966, pp. 26-27. (Subrayado mío E.L.).

- 52 La reflexión epistemológica más elaborada en esta dirección es la que ha venido desarrollando Habermas a lo largo de su extensa e influyente producción teórica.

Habermas define la existencia de tres tipos de 'intereses cognoscitivos constitutivos' como base de los diferentes tipos de conocimiento humano. El 'interés técnico' está en la base de las ciencias empírico-analíticas, el 'interés práctico' fundamenta las ciencias histórico-hermenéuticas, y el 'interés emancipatorio' está incorporado en las ciencias de orientación crítica. Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interests*. Heinemann Educational Books Ltd. Londres, 1979. (Apéndice: "Knowledge and Human Interests. A General Perspective"), pp. 301-317.

En respuesta a las objeciones de que por esta vía se llega a la realización total del conocimiento, Habermas responde con la formulación de una distinción entre 'objetividad y verdad'. El primero de estos términos remite, en términos habermasianos, a la condición de constitución de objetos de experiencia posible. Estas condiciones están representadas por la trama que, a nivel de la praxis de la vida diaria, forman la

certeza sensible, la intersubjetividad lingüísticamente mediada, y los circuitos de retroalimentación de la experiencia y la acción. A través de esta trama la realidad se abre y es apropiada por medio de su 'objetivación'. Los objetos son 'constituidos' en tanto existentes, puesto que intersubjetivamente son asentados como referentes de nuestros enunciados y confirmados por la acción basada en la experiencia (por la experiencia que apunta a la acción). En estos términos, la objetividad remite a la realidad que imputamos a los objetos de la experiencia en la praxis de la vida diaria y de los cuales predicamos en nuestros enunciados características, cualidades, estados, etc., que habitualmente no cuestionamos en nuestros intercambios. La 'verdad', por otra parte, según Habermas, remite a las condiciones en las cuales se pueden satisfacer las dudas que surgen acerca de la validez de los enunciados que se hacen (irreflexivamente) en la praxis de la vida diaria: esto es a las condiciones de su 'argumentación discursiva'. En estos términos la verdad vendría a ser el resultado de esta discusión racional de lo que predicamos de los objetos, el acuerdo que dirime la duda acerca de la pretensión de verdad implícita que no era cuestionada de esos predicados. Tal acuerdo requiere suspender las pretensiones contingentes de la acción y la experiencia y apoyarse exclusivamente en lo que puede ser evidente para todos en cualquier lugar y tiempo: requiere abstraer al objeto o fenómeno de su enmarcamiento en la vida diaria y reducirlo a propiedades formales universales. De ahí que el experimento al que se recurre en un discurso teórico para comprobar la validez de la verdad de un enunciado es totalmente distinto de la experiencia vital en que se apoya la objetividad. Ver: *Ibid.* "A Proscript to Knowledge and Human Interests", pp. 351-386.

- 53 En esta discusión, cuando se habla de la ciencia se está haciendo referencia tanto a las ciencias naturales, como a las ciencias sociales en la medida en que estas adoptan expresamente el paradigma básico del conocimiento de las ciencias naturales como modelo de conocimiento válido también para lo histórico cultural.
- 54 "No es posible seguir correctamente una trayectoria cuando la finalidad no ha sido bien definida. Ahora la verdadera y legítima finalidad de las ciencias no es otra que ésta: dotar a la vida humana de nuevos descubrimientos y poderes." Francis Bacon. "The New Organon." En *Francis Bacon. A Selection of His Works*. The Odyssey Press. New York, 1965, pp. 353-354.
- 55 Carlos Marx. "Tesis sobre Feubach". En *La Ideología Alemana*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, 1968, p. 866.
- 56 Adolfo Sánchez Vásquez. *Filosofía de la praxis*. Editorial Grijalbo, S.A. México, 1967, p. 129.
- 57 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844, op. cit.*, pp. 384-385.
- 58 Karl Marx, *La Ideología Alemana. Op. cit.*, p. 48.



- 59 En relación a la “civilización basada sobre la razón y la máquina” como una opción cultural específica de la cultura occidental y sus implicaciones para las otras dimensiones de la vida, ver el extraordinario ensayo de Ernesto Sábato *Hombres y Engranajes*. A pesar de haber sido publicado por primera vez en 1951 cuando pocos dudaban de las bondades infinitas de la ciencia y existía la expectativa generalizada en la cultura occidental de que la tecnología garantizaría la felicidad humana, Sábato plantea visionariamente muchos de los principales problemas que hoy se debaten en el mundo con tal fuerza que sus reflexiones conservan hoy plena vigencia. (Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1973).
- 60 “La intromisión en los procesos naturales y la manipulación del medio ambiente natural ha sido practicada de alguna forma por todas las culturas. Los seres humanos deben controlar la naturaleza, aunque sea en pequeña escala, para sobrevivir. En efecto, europeos y norteamericanos así lo entendieron y han triunfado en idear medios asombrosamente efectivos. Sus herramientas y su técnica se exportan, a veces con consecuencias desafortunadas, a culturas no occidentales. Pero deducir de tales hechos que el Occidente es único en su capacidad para la intromisión destructiva de la naturaleza es un error. Recientemente, los indios americanos y ciertas culturas orientales han sido erigidas como modelos armónicos del hombre respecto al medio ambiente. Sin embargo, restos arquitectónicos indican que los Anasazí del sudoeste americano devastaron bosques y tierras por imperativos del aumento de población. Los que se fijan en el Este deben recordar la tala del Norte de China efectuada ya en el siglo XIII. Las críticas de los excesos de la propia cultura no necesitan la invención de contrastes míticas.” Langdon Winner. *Tecnología autónoma*. (La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político). Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1979, p. 121. (Subrayado mío E.L.).
- 61 Leszek Kolakowski. “El reino de la mentira”. *L’express*. Agosto-Septiembre 1980. Publicada en SDL (Socialismo, democracia, libertad). Caracas. Abril-Mayo, 1981).
- 62 *Ibid.*
- 63 Fernando Savater. “La utopía, entre la ilusión y el cinismo”. *Tiempo de Historia*. Madrid, Marzo, 1982. Año VIII. Núm. 88, pp. 38-39.
- 64 E. F. Schumacher. *Lo pequeño es hermoso*. (Por una sociedad y una técnica a la medida del hombre). H. Blume Ediciones. Madrid, 1979, pp. 82-84.
- 65 E.F. Schumacher. *Lo pequeño es hermoso*. (Por una sociedad y una técnica a la medida del hombre). II. Blume Ediciones Madrid, 1979, pp. 82-84.
- 66 “Si existe una conclusión fundamental que sea compartida por todos los críticos de la sociedad tecnológica, ésta es la de que el hombre sólo

supera su esclavitud respecto a la necesidad económica sometándose a una esclavitud distinta pero igualmente poderosa. Para lograr la conquista de la naturaleza hay que pagar un precio considerable: una conquista todavía más completa de todas las posibilidades humanas y sociales. El ideal de la técnica científica nos promete algo que siempre se había considerado imposible: la combinación de una riqueza inagotable con la liberación del trabajo. Ellul compara este ideal con la leyenda de Fausto, y deduce de ello que el hombre, llegada la hora de sellar su contrato con la technique, no leyó la letra menuda." Langdon Winner, op cit., p, 187.

- 67 Cuando hablo aquí de la ciencia y la tecnología como operando de acuerdo a una dinámica propia, que tiene que ver con los propósitos generales que definen la actividad científico-tecnológica, estoy apelando a una extrema simplificación. No pretendo afirmar que exista una especie de lógica instrumental universal que pueda ser controlada externamente o no, pero que tiene una racionalidad interna propia, una dinámica de desenvolvimiento predeterminada. Esto supondría que sobre el piso normativo fundamental del control y la transformación de la naturaleza y la sociedad, es posible el desarrollo de un conocimiento puramente "objetivo", libre de todo otro juicio de valor. La ciencia (así como la tecnología), son actividades humanas complejas, realizadas por hombres y mujeres de carne y hueso, con pasiones, intereses... Una cosa es el modelo de lo que se supone sea la ciencia, modelo que ciertamente incide poderosamente en esta actividad, y otra es lo que efectivamente ocurre en la actividad científica. Así, aunque puedan definirse en términos muy generales cuales son los objetivos que orientan la práctica científica (capacidad de previsión, control, manipulación, etc., de la naturaleza y la sociedad), estos criterios de ninguna manera bastan para la comprensión de lo que ha sido el desarrollo histórico de la ciencia ni para explicar, más allá de un alto nivel de abstracción, su dinámica actual. Ni los fines que se propone el conocimiento científico ni los métodos, recursos, etc., mediante los cuales se aproxima a esos fines pueden ser comprendidos apelando a la "búsqueda desinteresada y progresiva del conocimiento" que planteaban los viejos textos de historia de la ciencia. Para una exploración heterodoxa, que desmiente muchos mitos en relación a la naturaleza de la ciencia y su historia ver: Paul K. Feyerabend. *Contra el método*. Editorial Ariel, S. A. Barcelona, 1974.

Aun en el campo de la física no hay una búsqueda "objetiva" libre de todo juicio de valor, sin incidencia de factores de índole personal o ideológica. Ver: Brian Easlea. *Liberation and the Aims of Science*. Scottish Academic Press. Edinburgh, 1980, p. 320. (Hay traducción española de Editorial Siglo XXI). Ver igualmente: Jean Marc Lévy-Lehmond. *La ideología de/en la física contemporánea*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975.

- 68 Esta interpretación del proceso de conformación de la hegemonía de la razón instrumental como ligada al predominio de determinados valores y opciones culturales que están en tensión con otros valores y

opciones culturales también profundamente arraigadas en la tradición cultural de Occidente, intenta responder a algunas de las limitaciones que están presentes en la teoría crítica en relación a la racionalidad instrumental en la sociedad tecnológica contemporánea.

La crítica original de la Escuela de Francfort presenta la severa limitación de que se constituye en una crítica radical, total de lo existente. El pensamiento crítico temiendo el compromiso con la práctica, o con el mundo existente termina por estancarse en la autocomplacencia. (Tito Perlini. *La Escuela de Francfort*. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas, 1976). Cuando todo lo existente es negativo, algo a ser superado, no queda ningún punto de apoyo (positivo) para su transformación, ni sujetos sociales capaces de implicarse en ese cambio. La teoría se vuelve contemplativa, sin capacidad de incidencia práctica.

En cuanto a la crítica de Habermas, basada en la pronosición de una ‘racionalidad instrumental’ que invade el campo de la ‘racionalidad comunicativa’, quedan por resolver algunos problemas centrales en relación a las formulaciones básicas de su sistema teórico. En primer lugar está el problema de la fundamentación de esos dos campos de la experiencia humana, lo que podría catalogarse de la concepción ontológico-antropológica sobre la cual Habermas formula su teoría. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, como plantea McCarthy, la fundamentación de la teoría crítica en la capacidad de auto-reflexión que nos brinda el lenguaje no es una universalización inadecuada de lo que podría ser un interés particular e históricamente relativo, un impulso de los inconformes con esta sociedad? (Thomas McCarthy. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. The MIT Press. Cambridge, 1982, pp. 108-113).

¿Es necesario —como hace Habermas— postular la existencia de un interés cognoscitivo emancipatorio para fundar la posibilidad de la teoría crítica? Pienso que no es necesario. Si en lugar de fundamentar la posibilidad de la reflexión crítica en una tradición histórico-cultural que la hace posible, la remitimos a un interés humano constitutivo, queda el problema de la fundamentación de dicho interés humano constitutivo, (¿fundamentación ontológica? ¿Antropológica?). Ver *Jürgen Habermas. Knowledge and Human Interests, op. cit.*, pp. 301-317.

Igualmente problemática es la relación que postula Habermas entre “racionalidad instrumental” y “racionalidad comunicativa”. Parece haber una relación de exterioridad entre estas dos racionalidades, una separación tajante entre trabajo y comunicación, a partir de la cual se hace difícil una crítica a la ciencia como modo de producción de conocimiento, más allá del hecho de su “desborde” hacia campos donde el interés técnico no es apropiado. Esta limitación de la crítica de Habermas a la ciencia y a la tecnología de la sociedad industrial contemporánea se expresa con claridad en su crítica a las proposiciones de Marcuse sobre la tecnología moderna como forma de dominación política. Habermas argumenta que para plantear que la ciencia

es un proyecto histórico particular, sería necesario que por lo menos un proyecto alternativo sea imaginable. Asume que no es posible pensar en una "nueva tecnología", porque la tecnología corresponde al proyecto de la especie humana como un todo. De esta forma, al igual que Marx (como veremos en la parte IV del presente trabajo), Habermas no asume esta ciencia y esta tecnología como expresiones históricas particulares, sino como la expresión máxima de la especie humana como un todo. Ver: Jürgen Habermas. "Technology and Science as Ideology." En *Towards a Rational Society*. (Student Protest, Science and Politics). Beacon Press. Boston, 1971, pp. 81-127.

Para críticas a Habermas en relación a las implicaciones de la dualidad racional instrumental/racionalidad comunicativa ver: Raúl Gabás. *Habermas: Dominio Técnico y comunidad Lingüística*. Editorial Ariel, Barcelona, 1980 y Anthony Giddens. "Labour and Interaction", en *Habermas: Critical Debates*. Editado por John B. Thompson y David Held. The MIT Press. Cambridge, 1982, pp. 149-161.

- 69 Estas concepciones son, de acuerdo con Marx, el producto de la "gran influencia civilizadora" del capital. "El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como 'desarrollos' meramente locales de la humanidad y como una 'idolatría' de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocerse como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción." Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858. Siglo XXI Argentina. Editores S. A. Buenos Aires, 1971. Tomo I, p. 362. Las implicaciones que tiene esto para la concepción del hombre en Marx serán exploradas en el último capítulo de este trabajo.
- 70 En palabras de Ernesto Sábato: "Frente a la infinita riqueza del mundo material, los fundadores de la ciencia positiva 'seleccionaron' los atributos cuantificables: la masa, el peso, la forma geométrica, la posición, la velocidad. Y llegaron al convencimiento de que "la naturaleza está escrita con caracteres matemáticos", cuando lo que está escrito con caracteres matemáticos, no era la naturaleza, sino... la estructura matemática de la naturaleza. Perogrullada tan ingeniosa como la de afirmar que el esqueleto de los animales tiene siempre caracteres esqueléticos."

"No era, pues, la infinitamente rica naturaleza la que expresaban esos científicos con lenguaje matemático, sino apenas su fantasma pitagórico." "La raíz de la falacia reside en que nuestra civilización está dominada por la cantidad y ha terminado por parecerse que lo único real es lo cuantificable, siendo lo demás pura y engañosa ilusión

de nuestros sentidos.” “Pero como la ley matemática confiere poder y como el hombre tiende a confundir la verdad con el poder, todos creyeron que los matemáticos tenían la clave de la realidad.”

“De este modo el mundo de los árboles, de las bestias y las flores, de los hombres y sus pasiones, se fue convirtiendo en un helado conjunto de sinusoides, logaritmos, letras griegas, triángulos y ondas de probabilidad. Y, lo que es peor: nada más que eso. Cualquiera dentista consecuente se negará a hacer consideraciones sobre lo que podría haber más allá de la estructura matemática: si lo hace, deja de ser hombre de ciencia en ese mismo instante, para convertirse en religioso, metafísico o poeta. La ciencia estricta —la ciencia matematizable— es ajena a todo lo que es más valioso para el ser humano: sus emociones, sus sentimientos, sus vivencias de arte o de justicia, sus angustias metafísicas.”

“El universo real, despojado de sus atributos “secundarios”, quedaba reducido a materia y movimiento. Y todo movimiento era el resultado de una configuración anterior de las Partículas Universales, que, eterna y ciegamente, se mueven en un proceso sin fin. Era la casualidad sin ojos, el determinismo absoluto.” Ernesto Sábato, *op. cit.*, pp. 36-39.

- 71 La imagen del mundo como una máquina simple, esto es, la imagen de un mundo ordenado, totalmente causal, regular, predecible, corresponde a la fase histórica de la Revolución Industrial. Posteriormente como consecuencia de la revolución epistemológica que se da a partir de la como consecuencia de la revolución epistemológica que se da a partir de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica por un lado y como consecuencia también de la posibilidad de la previsión y la manipulación del mundo en base a modelos de lo real mucho más complejos e indeterministas gracias al desarrollo de la cibernética (y la posibilidad que ésta da de operar sobre sistemas complejos manejando simultáneamente una gran multiplicidad de información y variables) se desarrollan modelos de lo real mucho más complejos, en los cuales se toleran la indeterminación y el desorden. Esto no ocurre por una limitación en la intención del control y la manipulación de la naturaleza, sino como consecuencia de que hoy es posible ese control y esa manipulación sin partir necesariamente de los modelos mecanicistas, deterministas y ordenados de lo real. Ver Edgardo Lander *El rescate de la subjetividad, el desorden y lo complejo: reflexiones a propósito de las conferencias de Edgar Morin*. Material multigráfico. Doctorado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. 1982.

“A mediados del siglo XX se ha registrado el eclipse de la máquina en tanto que modelo generalizado. Son demasiados los descubrimientos recientes de la ciencia y las técnicas —la física cuántica, la relatividad, la biología y la química modernas, las aleaciones, los plásticos, el transistor— que ni siquiera cumplen las dos imágenes básicas de la antigua tradición mecánica: el universo de la relojería newtoniano y los engranajes que sirvieron para mecanizar la industria decimonónica. El arteficio se ha vuelto más sutil. Muchos dispositivos debidamente llamados

- máquinas en realidad ya no son mecánicas. Hasta Lewis Mumford, que insiste en la idea de la sociedad considerada como una máquina, ha desplazado el acento hacia lo que él llama 'complejo energético'. Lo que debe expresarse es la idea de un conjunto de redes a gran escala, complejas, interdependientes y funcionales, que son la base de la vida moderna; para ello, en el futuro ya no servirá 'la máquina'." Langdon Winner, *op. cit.*, p. 192.
- 72 Ver: Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interests: A General Perspective*, *op. cit.*
- 73 Ver especialmente Jürgen Habermas. *Technology and Science as Ideology*, *op. cit.*
- 74 Thomas McCarthy, *op. cit.*, pp. 40-52.
- 75 Ver: Gabriela Uribe. *Adiós al Proletariado, en el 'Post-Socialismo': pero, ¿a qué más y desde dónde?*. Trabajo mimeografiado. Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. UCV. Caracas. Abril, 1982.
- 76 Ver: Jürgen Habermas. *La colonisation du quotidien*. *Esprit* N° 12. Diciembre, 1979, pp. 34-41.
- 77 Langdon Winner, *op. cit.*, p. 34.
- 78 Langdon Winner, *op. cit.*, pp. 229-232 y 255. Y Ernesto Sábato, *op. cit.*, p. 46.
- 79 "En el siglo XX, proponer que una tecnología socialmente importante se organice en pequeña escala suele tomarse como signo de insensatez. Una insensatez pintoresca y pasada de moda, pero insensatez al fin y al cabo. La pequeña empresa es imposible en vista de lo que debe realizarse y totalmente irracional según el análisis del input-output... Plantear otras posibilidades exige un nivel de cuestionamiento y de crítica muy superior al que las sociedades industriales avanzadas están dispuestas a aceptar." Longdon Winner, *op. cit.*, p. 182.
- Entre los aportes más valiosos a la discusión de las posibilidades de otra forma de producir (y de vivir) destacan los siguientes: E. F. Schumacher. *Lo pequeño es hermoso*, *op. cit.* Y David Dickson *Tecnología alternativa*. H. Blume Ediciones. Barcelona, 1980.
- 80 Langdon Winnei-, *op. cit.*, pp. 225-226. (Subrayado mío E. L.).
- 81 Paul Feyerahcnd. *Science in a Free Society*, New Left Books. London. 1978, p. 74. (Traducción mía E.L.)
- 82 *Ibid.*, pp. 76-79.
- 83 El destino de millones de hombres y mujeres ha sido determinado a partir de las sucesivas *demonstraciones científicas* rigurosas de las diferencias

naturales entre los hombres a lo largo de los últimos dos siglos. Partiendo del supuesto de que las desigualdades entre los hombres son producto de desigualdades naturales innatas con las cuales nacen los diferentes individuos, y de que las diferencias entre la cultura de los blancos europeos y la del resto de los habitantes del planeta es producto de la superioridad genética de los blancos, la antropología, la biología y la psicología han demostrado una y otra vez la existencia de fundamentales diferencias innatas entre los hombres. Estas demostraciones han tenido a lo largo de los últimos siglos diferentes grados de sofisticación, desde las medidas de *capacidad craneana* (hoy totalmente desprestigiada como práctica científica), hasta la más compleja y sofisticada práctica de la medición de la inteligencia con la cual se sigue hoy midiendo, clasificando y jerarquizando a la población en el capitalismo avanzado. Las implicaciones políticas de estas diferencias —demostradas científicamente— entre individuos, sexos, razas, es evidente. En el caso de las diferencias entre individuos de la misma cultura, demuestra que no es el sistema capitalista el causante de la desigualdad entre los hombres. Se ofrece a éstos igualdad de oportunidades, pero —desgraciadamente— sus capacidades innatas son diferentes. No se puede atentar en contra de esas diferencias naturales... Las diferencias en la capacidad intelectual del hombre sobre la mujer han sido ampliamente documentadas por la ciencia, basta que la lucha feminista comenzó a desmontar esta ciencia objetiva, creada por... hombres. Sobre la teoría científica de la superioridad de la raza blanca se legitimó el pan-germanismo nazi... Para un extraordinario recuento de las formas en las cuales se ha demostrado una y otra vez científicamente (con mucha frecuencia fraudulentamente) las diferencias innatas entre los hombres, ver: Stephen Jay Gould. *The Mismeasure of Man*. W. W. Norton and Company. New York. London, 1981.

- 84 Ilustrativo de la relación entre la ciencia y poder es la forma en la cual ha variado la caracterización "científica" de la homosexualidad en la sociedad soviética, de acuerdo al clima político existente. De acuerdo con Mario Mieli: "Por lo que se refiere a la Unión Soviética, un decreto de diciembre de 1917 abolió la ley antihomosexualidad zarista. Este acontecimiento demuestra una cierta apertura... respecto al homoerotismo por el poder proletario en el momento de su advenimiento histórico (y ello, en un país que pasaba bruscamente de una legislación feudal a una socialista). En el panfleto titulado *La revolución sexual en Rusia*. (1923), el doctor Grigori Batkis, director del Instituto de Higiene Social de Moscú, escribía: 'En cuanto a la homosexualidad, la sodomía y otras formas de gratificación sexual que las legislaciones europeas definen como delitos contra la moralidad pública, la legislación soviética las considera exactamente igual que la llamada relación "natural". Todas las formas de relaciones sexuales son materia privada. Sólo se produce una situación de procedimiento penal cuando existe uso de la fuerza o coacción, de la misma manera que ocurre habitualmente cuando se producen daños a violación de los derechos de otra persona.'" Citado por Mario Mieli. *Elementos de crítica homosexual*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1979, p. 121. Es esta la época del florecimiento de las artes soviéticas... no ha comenzado el período de Stalin. En el año 1971,

la situación ha cambiado. La tercera edición de la *Gran enciclopedia soviética* dice: "Homosexualidad (del latín *homo* y *sexus*) perversión sexual que consiste en una atracción innatural hacia personas del mismo sexo. Se verifica en personas de ambos sexos. Las normas penales vigentes en la URSS, en los países socialistas y también en algunos Estados burgueses, prevén el castigo de la homosexualidad (*muzhelozhestvo*, sodomía entre hombres)". Citado por Mario Mieli, *op. cit.*, p. 132.

- 85 Los trabajos de Michel Foucault y de la llamada "Antipsiquiatría" han contribuido enormemente a desmistificar las verdades "objetivas" y "rigurosas" en base a las cuales se ha ejercido el poder de la ciencia médica sobre los "enfermos". Ver especialmente los siguientes trabajos: Michel Foucault. *El Nacimiento de la Clínica*. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1978. Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1975. R. D. Laing. *Los locos y los cuerdos*, Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1980, David Cooper. *El lenguaje de la locura*. Editorial Ariel. Barcelona, 1979. Franco y Franca Basaglia. La mayoría marginada. Editorial Laia, S. A. Barcelona, 1977. Christian Delacampagne. *Psiquiatría y opresión*. Ediciones Destino. Barcelona, 1978. Robert Castel *El orden psiquiátrico*. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1980.
- 86 David y Ruth Elliot. *El control popular de la tecnología*. Editorial Gustavo Gilí, S. A. Barcelona, 1980, p. 85.
- 87 Esta reducción del ámbito propio de la política no significa que no exista debate político, que no se den enfremamientos entre posiciones encontradas, que esté en proceso de desaparecer la pasión en la actividad política. El problema reside, como dice Habermas, en que lo que se somete a la decisión democrática de la población es la escogencia de Jas personas que van a ocupar determinadas posiciones con poder de tomar decisiones, no los linchamientos políticos en base a los cuales se van a tomar las decisiones fundamentales de la sociedad. (Jürgen Habermas. "Technology and Science as 'Ideology', *op. cit.*, p. 87).

Esta "despolitización de la política" y la ausencia de diferenciaciones fundamentales en las decisiones que se toman desde el poder, independientemente de las diferencias políticas e ideológicas en base a las cuales se llega al gobierno, tiene una expresión dramática en la política del gobierno socialista francés de Francois Mitterrand. Probablemente no exista ningún país en el cual la tradicional diferenciación entre izquierda y derecha tenga raíces más profundas en el sistema político. Y sin embargo, cuando después de muchos años de "acumulación de fuerzas" la izquierda llega al gobierno, sus políticas en relación a la energía nuclear, a la Alianza Atlántica, al papel del Estado en el desarrollo altamente centralizado de una política científico-tecnológica para el conjunto de la sociedad francesa, etc., son las mismas que las del gobierno derechista de Giscard D'Estaing. Aún en aspectos más coyunturales de la política, la diferencia entre las políticas de ambos gobiernos se hace cada vez más difícil de percibir. "En una reciente



conferencia internacional se le preguntó al ex-Primer Ministro Raymond Barre qué pensaba del programa de austeridad económica impuesto por sus sucesores socialistas. Barre... sonrió y dijo: 'Es ío que yo estaría haciendo. No hay ninguna otra política posible ahora'". (*Newsweek*. 16 de mayo de 1983, p. 19).

En Venezuela sin que los diferentes partidos presenten programas o propuestas electorales en relación a lo que sería su acción de gobierno se desarrolla la mayor parte de la campaña electoral, y la mayor parte de la población toma su decisión en relación al voto. Los temas fundamentales de la definición de la Venezuela del siglo XXI, el desarrollo o no de la Faja del Orinoco, el modelo de sociedad futura que se está construyendo a partir de las decisiones que está tomando Petróleos de Venezuela, por ejemplo, están conspicuamente ausentes del debate político electoral. No sólo se argumenta a favor de la "despolitización" y de la necesidad de sacar del debate electoral temas tales como la deuda externa, la política fiscal, o la política internacional. Inclusive un tema tan expresamente "político" como lo es la legislación laboral se considera que debe ser sacado del debate político electoral. En palabras de Rafael Caldera, candidato presidencial del Partido Social-Cristiano Copei: "Yo he venido anunciando la necesidad de introducir un proyecto completo de nueva Ley del Trabajo, pero no he querido llevarla al debate electoral para no exponerlo, no sacrificarlo, para que no pierda el sentido científico y social que debe tener una ley de esta naturaleza. Una de las primeras cosas que haré desde el gobierno será discutir anteproyectos entre los sectores conocedores del Derecho Laboral para ver si se puede lograr un gran consenso en este sentido". *El Nacional*. Cuerpo D, p. 1. Caracas, 18 de junio de 1983.

- 88 Langdon Winner, *op cit.*, pp. 186-187.
- 89 "...progresivamente, la principal línea divisoria política se encontrará menos en la tradicional distinción entre la 'izquierda' y la 'derecha' que en la oposición entre científicos, defensores del 'progreso tecnológico a toda costa', y sus adversarios, es decir, *grosso modo*: aquellos para quienes la plenitud de la Vida, en toda su riqueza y su variedad, y no el progreso técnico, tiene prioridad absoluta." *Survivre*. Número 9, agosto-septiembre de 1971. Publicado en Jean-Marc Levy Leblond y Alain Jaubert. (*Auto*) *crítica de la ciencia*. Editorial Nueva Imagen, S. A. México, 1980, p. 56.
- 90 Ernesto Laclau. "Consideraciones sobre la crisis del marxismo: discurso, hegemonía y política". *Socialismo y participación*. N° 16, pp. 35-46.
- 91 En palabras de J. Lyons: "...lo que se dice tiene significado sólo si su ocurrencia no está completamente determinada por su contexto. Esta definición descansa sobre el principio ampliamente aceptado de que la significación implica elección." Citado por Ernesto Laclau, *op. cit.*, p. 39.

- 92 Jean Baudrillard. *De la seducción*. Ediciones Cátedra, S. A. Madrid, 1981, p. 34.
- 93 *Ibid.*, pp. 36-37.
- 94 B. F. Skinner. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Editorial Fontanella, S. A. Barcelona, 1980, p. 24
- 95 *Ibid.*, p. 31.
- 96 *Ibid.*, pp. 36-37. (Subrayado mío E. L.).
- 97 Fernando Savater, *op. cit.*, p. 37.
- 98 Ver: Agnes Heller. "Habermas and Marxism". En *Habermas; Critikal Debates*, op. til., p. 31.
- 99 B. F. Skinner. *Ahovi Behaviorism*. Alfred A. Knopf. New York, 1974, pp. 234, 251. Citado por Joseph Weizenbaum. *Computer Power and Human Reason*. W. H. Freeman and Co. San Francisco, 1976, p. 245.
- 100 I. Andréicv. *La Ciencia y el Progreso Social*, *op. cit.*, p. 175. (Subrayado mío E. L.).
- 101 V.G. Afanasiev. *Dirección científica de la sociedad*. (Experimento de Investigación en sistemas). Editorial Progreso, Moscú, 1978, p. 171.

## Capítulo IV

- 1 A diferencia de la situación actual en la cual las transformaciones en las fuerzas productivas producen efectos decisivos sobre el conjunto de la vida social, en la época de Marx los efectos más significativos de estas transformaciones ocurren en el mundo del trabajo. Por esta razón, cuando Marx analiza el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas y sus efectos, su análisis está centrado en el mundo inmediato de la producción.
- 2 Karl Marx. *Manuscritos de París* de 1844, OME 5. Obras de Marx y Engels. Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1978, p.349.
- 3 *Ibid.*, p. 351.
- 4 *Ibid.*, p. 352.
- 5 Karl Marx. *El Capital*. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1975, Tomo I. Vol. 2, p. 511.
- 6 *Ibid.*, p. 516.

7 Karl Marx. *Capital y Tecnología*. (Manuscritos inéditos de 1861-1863) Editorial Terra Nova, S. A. México, 1980, p. 139.

8 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, pp. 515-516.

9 *Ibid.*, p. 517.

10 “Una mayor división del trabajo permite a un obrero realizar el trabajo de cinco, diez o veinte; aumenta, por tanto, la competencia entre los obreros en cinco, diez o veinte veces. Los obreros no sólo compiten entre sí vendiéndose unos más barato que otros, sino que compiten también cuando uno solo realiza el trabajo de cinco, diez o veinte; y la división del trabajo implantada y constantemente reforzada por el capital, obliga a los obreros a hacerse esta clase de competencia.”

“Además, en la medida en que aumenta la división del trabajo, éste se simplifica. La pericia especial del obrero no sirve ya de nada. Se le convierte en una fuerza productiva simple y monótona, que no necesita poner en juego ningún recurso físico ni espiritual. Su trabajo es ya un trabajo asequible a cualquiera. Esto hace que afluyan de todas partes competidores; y, además, recordamos que cuanto más sencillo y más fácil de aprender es un trabajo, cuanto menor coste de producción supone el asimilárselo, más disminuye el salario, ya que éste se halla determinado, como el precio de toda mercancía, por el coste de producción.”

“Por tanto, a medida que el trabajo va haciéndose más desagradable, más repelente, aumenta la competencia y disminuye el salario. El obrero se esfuerza por sacar a flote el volumen de su salario trabajando más; ya sea trabajando más horas al día o produciendo más en cada hora. Es decir, que, acuciado por la necesidad, acentúa todavía más los fatales efectos de la división del trabajo. El resultado es que, cuanto más trabaja, menos jornal gana; por la sencilla razón de que en la misma medida hace la competencia a sus compañeros, y convierte a éstos, por consiguiente, en otros tantos competidores suyos, que se ofrecen al patrono en condiciones tan malas como él; es decir, porque, en última instancia, se hace la competencia a sí mismo, en cuanto miembro de la clase obrera.”

“La maquinaria produce los mismos efectos en una escala mucho mayor, al sustituir los obreros diestros por obreros inexpertos, los hombres por mujeres, los adultos por niños, y porque, además, la maquinaria, dondequiera que se implanta por primera vez, lanza al arroyo a masas enteras de obreros manuales, y, donde se la perfecciona, se la mejora o se la sustituye por máquinas más productivas, va desalojando a los obreros en pequeños pelotones.” C. Marx. “Trabajo asalariado y capital”, en C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas* en tres tomos. Editorial Progreso. Moscú, 1973. Tomo I, p. 175.

11 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, pp. 524-525.

- 12 *Ibid.*, p. 442.
- 13 Karl Marx. *Capital y Tecnología*, *op. cit.* pp. 158-159.
- 14 *Ibid.*, pp. 64-65.
- 15 Karl Marx. *El Capital*, *op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 530. La relación entre las invenciones y las huelgas obreras había sido señalada por Marx en los mismos términos muchos años antes (1847), en *Miseria de la Filosofía*. "... a partir de 1825, casi todas las nuevas invenciones fueron el resultado de colisiones entre obreros y patronos, que trataban a toda costa de depreciar la especialidad de los obreros. Después de cada nueva huelga de alguna importancia surgía una nueva máquina". Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*. Siglo XXI, Argentina Editores, S.A. Buenos Aires, 1971, p. 124.
- 16 Andrew Ure. *The Philosophy of Manufacture: or Art Exposition of the Scientific, Moral and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, Londres, 1835. (Citado por Karl Marx en *El Capital*, *op. cit.* Tomo I. Vol. 2, pp. 511-513, 517, 527, 528, 531-533).
- 17 Ver como ejemplo: Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. Vol. 2, p. 531 y Karl Marx. *Capital y Tecnología*, *op. cit.*, p. 65.
- 18
- 19 En este sentido, podría afirmarse, parafraseando a Marx, que la maquinaria como expresión material del capital, es una relación social. Como la creación de la maquinaria y la aplicación de la maquinaria responden a una determinada relación social en la cual se desarrolla, su utilización recrea la relación social que le dio origen. Así, si la maquinaria desarrollada por la sociedad capitalista responde a las exigencias de la jerarquización, del control, de la supervisión, de la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual; su utilización reproduce estas condiciones, aunque el contexto social global sea diferente. Sin embargo, Marx se refiere al capital como relación social para afirmar lo contrario. "Un negro es un negro. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. Desgajada de esas condiciones, la máquina dista tanto de ser capital como dista el oro, en sí y para sí, de ser dinero y el azúcar de ser el precio del azúcar... El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción." Karl Marx. "Lohnarbeit und Kapital" en *Neue Rheinische Zeitung*, N° 266, 7 de abril de 1849. (Citado por Karl Marx. *El Capital*, *op. cit.* Tomo I. Volumen 3, p. 957. Nota de pie de página). Sin embargo, esta comparación que hace Marx entre el negro, y el oro, por un lado, y la maquinaria por el otro, no es adecuada. El hombre negro existe como hombre libre previamente a su sometimiento como esclavo. Sin embargo, las maquinarias desarrolladas históricamente por el capitalismo son creación del régimen capitalista. No preexisten para ser tomadas por el capital, son

- creadas por el capital de acuerdo a las exigencias específicas de ese régimen de producción.
- 20 Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*, op. cit., p. 175.
- 21 Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 2, pp. 522-523.
- 22 *Ibid.*, pp. 490-491.
- 23 *Ibid.*, pp. 537-538. Este texto, que es muy importante para la comprensión de cuál es la concepción que tiene Marx en relación a lo que es la *esencia de la máquina* a diferencia de lo que es su 'uso capitalista', podría (debido a su redacción complicada) ser interpretado como que Marx le está atribuyendo al economista burgués el establecimiento de una diferenciación inadecuada entre la máquina 'en sí misma' y su 'uso capitalista'. Sin embargo, dentro del contexto de la discusión que realiza Marx en este capítulo de *El Capital* ("Maquinaria y gran industria"), queda claro que lo que Marx afirma es que "la apologética capitalista", al pretender llevar la discusión exclusivamente al terreno de la esencia de la máquina, quiere reducir todos los problemas que están presentes en la sociedad capitalista a una "mera apariencia", pero que en realidad estos problemas no existen. Como, de acuerdo con Marx, los economistas burgueses no piensan en que exista una diferencia entre lo que es la máquina en sí misma, y lo que es su uso capitalista, estos economistas le achacan a quienes critican el uso capitalista de la maquinaria "la tontería de no combatir el empleo capitalista de la maquinaria, sino la maquinaria misma". Esto queda claro en el párrafo que (en las ediciones tercera y cuarta de *El Capital*), aparece a continuación del párrafo en discusión: "El economista burgués no niega, en modo alguno, que con ello se produzcan también algunos inconvenientes temporales, ¡pero qué medalla habrá que no tenga reverso! Otro empleo de la maquinaria que no sea capitalista, es para él imposible. La explotación del obrero por la máquina es por eso, a su juicio, idéntica a la explotación de la máquina por el obrero. Por tanto, quien descubra cuál es la realidad en lo que respecta al empleo capitalista de la maquinaria, ¡ése se opone a su empleo en general, es un enemigo del progreso social!" *Ibid.*, p. 538. (Nota de pie de página).
- 24 Marx explicita esta concepción dialéctica del desarrollo histórico como lucha de opuestos, cuando hablando sobre el feudalismo afirma: "El feudalismo también tenía su proletariado: los siervos, estamento que encerraba todos los gérmenes de la burguesía. La producción feudal también tenía dos elementos antagónicos, que se designan igualmente con el nombre de lado bueno y lado malo del feudalismo, sin tener en cuenta que, en definitiva, el lado malo prevalece siempre sobre el lado bueno. Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia." Karl Marx. *Miseria de la filosofía*, op. cit., pp. 104-105.
- 25 Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 1, p. 51.

26 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 1, p. 58. En los *Grundrisse* se refiere a la "existencia doble de la mercancía" en los siguientes términos: "... si la mercancía, o sobre todo el producto o instrumento de producción, es distinto de sí mismo como valor, como valor la mercancía es distinta de sí misma en tanto que producto. Su cualidad como valor no sólo puede, sino que al mismo tiempo debe adquirir una existencia distinta de la de su existencia natural. ¿Por qué? Porque siendo las mercancías como valores distintas la una de la otra sólo cuantitativamente, cada mercancía debe ser cualitativamente distinta de su propio valor. Su valor debe, por ello, poseer también una existencia cualitativamente distinguible de ella, y en el intercambio real esta posibilidad de existir separadamente debe convertirse en una separación real, porque la diversidad natural de las mercancías debe entrar en contradicción con su equivalencia económica, y una y otra pueden subsistir una junto a la otra sólo en cuanto la mercancía adquiere una existencia doble; junto a la suya, natural, adquiere una existencia puramente económica en la cual ella es un mero signo, una letra que representa a una relación de producción, un mero signo de su propio valor. En cuanto valor, toda mercancía es divisible en partes iguales; en su existencia natural, en cambio, ya no lo es. En cuanto valor, ella sigue siendo siempre la misma, no obstante las metamorfosis y formas de existencia por las que pueda pasar sucesivamente: en la realidad hay intercambio de mercancías sólo porque ellas son diferentes y corresponden a distintos sistemas de necesidades. Como valor ella es universal, como mercancía real es una particularidad. Como valor es siempre intercambiable; en cambio real sólo lo es cuando satisface ciertas condiciones particulares. Como valor, la medida de su cambiabilidad está determinada por ella misma; el valor de cambio expresa precisamente la relación en la que ella sustituye otra mercancía. En el cambio real ella es intercambiable solamente en cantidades fijadas por sus cualidades naturales y correspondientes a las necesidades de quienes la cambian."

"En sus cualidades naturales la mercancía no es siempre intercambiable ni tampoco intercambiable con cualquier otra mercancía; no lo es en su natural identidad consigo misma, sino que es puesta como no igual a sí misma, como algo desigual a sí misma, como valor de cambio. Debemos ante todo convertirla en sí misma como valor de cambio, para luego comparar este valor de cambio con otros e intercambiarlo." Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858. Siglo XXI Argentina Editores, S. A. Buenos Aires, 1971. Volumen 1, pp. 66-67. (Subrayado mío E. L.).

27 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 1, p. 219.

28 *Ibid.*, p. 51.

29 *Ibid.*, p. 51.

30 *Ibid.*, p. 226.

- 31 *Ibid.*, pp. 238-239.
- 32 *Ibid.*, p. 53.
- 33 *Ibid.*, p. 53. Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 43.
- 34 Karl Marx. *El Capital*, *op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 513.
- 35 Karl Marx. *El Capital*, *op. cit.*, Tomo I. Vol. 3, pp. 952-954.
- 36 Karl Marx. *El Capital*, *op. cit.* Tomo I. Vol. 2, pp. 402-403.
- 37 Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, pp. 106-107.
- 38 Ver Jürgen Habermas. *Theory and Practice*. Beacon Press. Boston, 1971
- 39 Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 104.
- 40 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (borrador) 1857-1858, *op. cit.* Volumen I, p. 84.
- 41 En palabras de Baudrillard: "Que el concepto de historia sea histórico, que el de dialéctica sea dialéctico, que el de producción sea también el producto (es decir, sometido a una suerte de autoanálisis), esto no es tautológico: simplemente aquí se traza h forma explosiva, actual, mortal, de los conceptos críticos. Desde el momento en que se constituyen en lo universal, dejan de ser analíticos y comienza la religión del sentido. Pasan a ser canónicos, y entran en el modo de reproducción teórica del sistema general. En ese mismo momento —y esto no es casual— obtienen su investidura científica (véase la canonización científica de los conceptos marxistas de Engels a Althusser). Se ponen a expresar una 'realidad objetiva'. Se convierten en signos: significantes de un significado 'real'. Y si bien en los mejores momentos estos conceptos se practicaron como tales, es decir, sin ser tomados como si fuesen la realidad, posteriormente cayeron en lo imaginario del signo, esto es, en la esfera de la verdad: no ya en la esfera de la interpretación, sino en la de la simulación represiva."
- "Científico y universalista, este discurso (este código) se torna inmediatamente imperialista. Todas las sociedades posibles han de responder a él." Jean Baudrillard. *El espejo de la producción*. Gedisa. Barcelona, 1980, pp. 46-47.
- 42 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844*, *op. cit.*, p. 354.
- 43 *Ibid.*, p. 355.
- 44 *Ibid.*, p. 355.
- 45 *Ibid.*, p. 417.

- 46 Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, 1968, p. 19.
- 47 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844*, op. cit., pp. 387-388.
- 48 Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*, op. cit., pp. 19-20.
- 49 Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 1, p. 223.
- 50 *Ibid.*, p. 53.
- 51 F. Engels. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Editorial Progreso. Moscú, 1976. Tomo 3, p. 66 (subrayado mío E. L.). Para Engels, tanto el desarrollo de la mano del hombre, como el lenguaje, no pueden explicarse sino a partir del trabajo. Ver igualmente la carta de Engels a Piorr Lavrov del 12-17 de noviembre de 1875 en: Carlos Marx y Federico Engels. *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975, p. 86.
- 52 Marshall Sablins. *Culture and Practical Reason*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976, op. cit., p. 134 (traducción mía E. L.).
- 53 Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*, op. cit., p. 25.
- 54 *Ibid.*, p. 26 (subrayado mío E. L.).
- 55 Engels. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, op. cit., p. 69.
- 56 Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*, op. cit., p. 31.
- 57 Karl Marx. *Notas marginales a Lehrbuch der politischen Ökonomie de Adolph Wagner (1879-80)*. Citado por Marshall Sahlins, op. cit., pp. 142-145, quien a su vez lo cita de Alfred Schmidt. *The Concept of Nature in Marx*. New Left Books. Londres, 1971, pp. 110-111 (traducción mía E.L.).

De la misma manera, las categorías económicas son caracterizadas por Marx como no más que abstracciones de relaciones reales. "Debido principalmente a su falta de conocimientos históricos, el señor Prondhon no ha visto que los hombres, al desarrollar sus fuerzas productivas, es decir, al vivir, desarrollan ciertas relaciones entre sí, y que el carácter de estas relaciones cambia necesariamente con la modificación y el desarrollo de estas fuerzas productivas. No ha visto que las categorías económicas no son más que abstracciones de estas relaciones reales y que únicamente son verdad mientras esas relaciones subsisten. Por consiguiente, incurre en el error de los economistas burgueses, que ven en esas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, que no son únicamente para cierto desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas."



- “El señor Proudhon supo ver muy bien que los hombres hacen el paño, el lienzo, la seda; y en él, es un gran mérito haber sabido ver estas cosas tan sencillas. Lo que el señor Proudhon no supo ver es que los hombres producen también, con arreglo a sus fuerzas productivas, las relaciones sociales en que producen el paño y el lienzo. Y menos aún ha sabido ver que los hombres que producen las relaciones sociales con arreglo a su producción material, crean también las ideas, las categorías, es decir, las expresiones ideales abstractas de esas mismas relaciones sociales.” Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*, op. cit., pp. 176 y 179.
- 58 Marshall Sahlins, op. cit., p. 139 (traducción mía E. L.).
- 59 *Ibid.*, p. 142 (traducción mía E. L.).
- 60 Marshall Sahlins, op. cit., pp. 206-207 (traducción mía E. L.). No es posible sin embargo, caracterizar la obra de Marx de “naturalista”. Como expresión de las tensiones que recorren toda la obra de Marx, encontramos en él, tanto momentos naturalistas, como momentos “culturales” en los cuales no hay esa determinación. Como en tantos otros casos, más ha sido la influencia de las concepciones naturalistas, deterministas, científicistas, que las de un Marx que reconoce la autonomía de lo cultural.
- 61 “...el concepto marxiano de trabajo social es adecuado para delimitar el modo de vida de los homínidos del de los primates; pero no captura la reproducción específicamente humana de la vida.” Jürgen Habermas. *Communication and the Evolution of Society*. Heinemann Educational Books Ltd. Londres, 1979, p. 135 (traducción mía E.L.).

A Habermas se le ha criticado el hecho de que para establecer con claridad la diferenciación entre “trabajo e interacción” (o comunicación), llega a una reducción del concepto marxista de trabajo.

“Habermas, por el afán de distinción nítida entre trabajo e interacción, depaupera el concepto marxista de trabajo. En efecto, define el trabajo como acción técnica, como acto de sumisión de la naturaleza a nuestras necesidades, como un acto de dominio. Y en Marx, por el contrario, el trabajo incluye muchos aspectos de metabolismo, de simbiosis (e incluso *mimesis* y *anamnesis* entre hombres y naturaleza.” Raúl Gabás. *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Editorial Ariel, S. A. Barcelona, 1980, p. 148.

De acuerdo con Agnes Heller, el metabolismo con la naturaleza es sólo una de las formas en las cuales Marx define el trabajo. Dada la división del trabajo, hay muchas formas de trabajo que no implican intercambio con la naturaleza. Considera, por lo tanto, que la definición de trabajo que Habermas le atribuye a Marx es más excluyente que la que aparece en la obra de Marx. Agnes Heller. “Habermas and Marxism”, en *Habermas: Critical Debates*, Editado por John B. Thompson y David Held. The MIT Press, Cambridge, 1982, p. 34.

- 62 Habermas, al igual que Álvin Gouldner (como hemos visto en el capítulo I del presente trabajo) considera que es posible establecer una diferencia entre lo que son las formulaciones teóricas más generales de Marx en relación al trabajo, a la dimensión económica, a las fuerzas productivas, etc., y lo que son sus investigaciones y análisis históricos. Cuando Marx formula sus proposiciones generales en un plano categorial nos encontramos con un claro énfasis en el papel de las fuerzas productivas, etc., formulaciones en las cuales aparece toda la dimensión política e ideológica de la sociedad como producto o reflejo de las relaciones económicas. Sin embargo, en textos como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte y las Luchas de clases en Francia* hay un pleno reconocimiento de la imposibilidad de explicarse las esferas ideológicas y culturales, las tradiciones, la ideología, el Estado, simplemente como expresión de relaciones materiales. Sin embargo, mucho más influencia han tenido para la conformación de lo que ha sido el marxismo realmente existente, las formulaciones teóricas globales —proposiciones hechas en un abstracto plano categorial— que es la metodología de análisis histórica utilizada por el propio Marx. Ver: Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interests*. Heinemann Educational Books Ltd. Londres, 1978, pp. 52-53.
- 63 Esta no es, sin embargo, la crítica de Habermas. Para Habermas, como para Marx, la tecnología y la ciencia desarrolladas históricamente en Occidente no corresponden a un proyecto cultural particular. De acuerdo con Habermas, sí se puede hablar de algún proyecto, se trata del proyecto de la especie humana. Ver: Jürgen Habermas. "Science and Technology as 'Ideology'" en *Towards a Rational Society*. Beacon Press. Boston, 1971.
- 64 Sobre la corriente de positivismo presente en la teoría marxista y sus implicaciones, ver especialmente: Albrecht Wellmer. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Editorial Ariel. Barcelona, 1979
- 65 Jürgen Habermas. *Theory and practice*, op. cit. Citado por Thomas McCarthy. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. The MIT Press. Cambridge, 1982, p. 34 (traducción mía E.L.).
- 66 Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interests*, op. cit. Londres, 1978, 45 (traducción mía E. L.).
- 67 "La teoría marxista, radical en cuanto a su análisis lógico del capital, se apoya por el contrario en un consenso antropológico con las opciones del racionalismo occidental, en la forma definitiva que éste cobró con el pensamiento burgués del siglo XVIII. Ciencia, técnica, progreso, historia: toda una civilización se vuelve a captar entonces como productora de su propio desarrollo, y toma su impulso dialéctico hacia una realización de la humanidad trazada en términos de totalidad y felicidad. Génesis, desarrollo, finalidad: de todo esto Marx no inventó nada, en cuanto a lo esencial, la idea del hombre que se produce en su infinita determinación y se supera continuamente hacia su propio fin." Jean Baudrillard, op. cit., p. 30.

- 68 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit. Volumen 1, p. 26.
- 69 "...nuestra época, al mismo tiempo que produce la universalidad abstracta del trabajo (de la fuerza de trabajo), produce la abstracción universal del concepto de trabajo y la ilusión retrospectiva de validez de este concepto para todas las sociedades. La validez concreta, actual, limitada, es la del concepto analítico; su validez abstracta e ilimitada es la de un concepto ideológico. Esta distinción no sólo concierne al trabajo sino a todo el edificio conceptual del materialismo histórico: producción, fuerzas productivas, modo de producción, infraestructura (sin contar la dialéctica y la historia). En efecto, todos estos conceptos son productos históricos: fuera del campo que los ha producido (sobre todo si aspiran a ser "científicos"), no \_ son más que el metalenguaje de una cultura occidental (también marxista) que habla desde lo alto de su misma abstracción." Jean Baudrillard, op. cit., p. 90.
- 70 De acuerdo con Habermas, lo constante es la relación de trabajo que el hombre tiene con la naturaleza, no su forma. Ésta cambia con el desarrollo de las fuerzas productivas, cambiando también al hombre. No se puede hablar así de una esencia fija del hombre. Jürgen Habermas. *Knowledge and Human Interests*, op. cit., pp. 29-30.
- 71 Carol C. Gould. *Marx's Social Ontology*. (Individuality and Community in Marx's Theory Social Reality). The MIT Press. Cambridge, 1980, pp. 34 y siguientes.
- 72 André Gorz. *Adiós al proletariado*. (Más allá del socialismo). El Viejo Topo. Barcelona, 1981, pp. 26-27.
- 73 Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 1, p. 223.
- 74 *Ibid.*, p. 228.
- 75 *Ibid.*, p. 215.
- 76 "Con el capitalismo monopolista se produce la misma mutación que en la esfera del signo: la referencia final de los productos, su valor de uso, desaparece. Las necesidades pierden toda autonomía: soncodificadas. El consumo ya no posee valor propio de goce sino que queda colocado bajo la imposición de una finalidad absoluta, la de la producción. Esta, por el contrario, no tiene otra finalidad que ella misma". Jean Baudrillard, op. cit., pp. 137-138.
- 77 *Ibid.*, p. 27.
- 78 C. Marx. *Trabajo asalariado y capital*. En C. Marx y F. Engels. Obras escogidas en tres tomos, op. cit. Tomo I, pp. 166-167 (subrayado mío E. L.).
- 79 Marshall Sablins, op. cit., p. 134.

- 80 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política op. cit.* Volumen 1, pp. 12-13 (subrayado mío E. L.).
- 81 *Ibid.*, p. 14.
- 82 Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 140 (traducción mía E. L.).
- 83 *Ibid.*, p. 148 (traducción mía E. L.).
- 84 *Ibid.*, p. 151.
- 85 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, op. cit.* Volumen 2, p. 464 (subrayado mío E. L.).
- 86 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844, op. cit.*, p. 349.
- 87 *Ibid.*, pp. 388-389.
- 88 *Ibid.*, pp. 389-390.
- 89 *Ibid.*, p. 393.
- 90 "... la producción de plusvalor relativo —sea la producción de plusvalor fundada en el incremento y desarrollo de las fuerzas productivas— requiere la producción de nuevo consumo; que el círculo consumidor dentro de la circulación se amplíe como antes se amplió el círculo productivo. Primeramente: ampliación cuantitativa del consumo existente; segundo: creación de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; tercero: producción de nuevas necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso." Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, op. cit.* Tomo I, p. 360.
- 91 *Ibid.* Volumen 1, pp. 266-267
- 92 *Ibid.*, p. 361.
- 93 Carlos Marx. *Contribución a la crítica de la economía política.* Comunicación. Madrid, 1970, pp. 37-38.

Formulaciones similares se encuentran en diferentes textos de Marx. Por ejemplo, en su polémica en contra de Proudhon en *Miseria de la Filosofía, el papel histórico de las fuerzas productivas*, aparece caracterizado en los siguientes términos:

"¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma, sino el producto de la acción recíproca de los hombres? ¿Pueden los hombres elegir libremente ésta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social,

una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil. Esto es lo que el señor Proudhon jamás llegará a comprender, pues cree que ha hecho una gran cosa apelando del Estado a la sociedad civil, es decir del resumen oficial de la sociedad a la sociedad oficial.” “Es innecesario añadir que los hombres no son libres de escoger sus fuerzas productivas —base de toda su historia—, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por lo tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de las generaciones anteriores. El simple hecho de que cada generación posterior se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por las generaciones precedentes, que le sirven de materia prima para la nueva producción, crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad, por cuanto las fuerzas productivas de los hombres y, por consiguiente sus relaciones sociales, han adquirido mayor desarrollo. La consecuencia obligada de lo anterior es que la historia social de los hombres es nada más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto. Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones. Estas relaciones materiales no son más que las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual.” Karl Marx. *Miseria de la Filosofía*, op. cit., pp. 170-171.

- 94 De acuerdo con Habermas, esta relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entre base y superestructura no es una interpretación mitológica de la sociedad, sino que se refiere exclusivamente a los momentos críticos en los cuales las sociedades pasan de una fase de desarrollo a otra. Jürgen Habermas. “Toward a Reconstruction of Historical Materialism”. En *Communication and the Evolution of Society*, op. cit., p. 143. Sin embargo, esta interpretación parece estar condicionada más por el esfuerzo de Habermas de “reconstruir” el materialismo histórico, que por el significado que Marx le da a estas proposiciones a lo largo de su vida.
- 95 C. Marx y F. Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. En *Obras escogidas* en tres tomos, op. cit. Tomo I, p. 114.
- 96 *Ibid.*, p. 115.
- 97 Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 2, p. 592.
- 98 *Ibid.*, p. 407.
- 99 *Ibid.*, p. 444 (subrayado mío E. L.).

100 *Ibid.* Tomo I. Vol. 3, p. 954.

101 K. Marx y F. Engels. *El Manifiesto del Partido Comunista, op. cit.*, p. 116.

Son igualmente significativas las formulaciones de Engels en este mismo sentido.

“...el modo de producción capitalista se encuentra en crisis ante la demostración de su propia incapacidad para seguir administrando aquellas fuerzas de producción. Por otra parte, esas fuerzas productivas presionan cada vez más intensamente en favor de la superación de esa contradicción, en favor de su propia liberación de su condición de capital, en favor del efectivo reconocimiento de su carácter de fuerzas productivas sociales.

Esa contrapresión de las fuerzas productivas, en imponente crecimiento, contra su condición de propiedad del capital, esa creciente constrictión a reconocer su naturaleza social, es lo que obliga a la clase misma de los capitalistas a tratarlas cada vez más como fuerzas productivas sociales, dentro, naturalmente, de lo que eso es posible en el marco de la sociedad capitalista.” Federico Engels. *Anti-Dühring*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1968, p. 274.

La fuerza expansiva de los medios de producción rompe las ataduras que les pone el modo de producción capitalista. Su liberación de esas ataduras es el único presupuesto de un desarrollo ininterrumpido, del progreso cada

102 Karl Marx. *Miseria de la Filosofía, op. cit.*, p. 159.

103 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 3, p. 953.

104 C. Marx y F. Engels. *Manifiesto del Partido Comunista, op. cit.*, p. 122.

105 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 731.

106 Pierre Clastres. *Investigaciones en antropología y política*. Gedisa. Barcelona, 1981, pp. 150-151.

107 Para referencias a esta literatura antropológica ver el capítulo primero de: Marshall Sahlins. *Economía de la edad de piedra*. Akal Editor. Madrid, 1977. Pierre Clastres caracteriza esta imagen de la economía de los pueblos primitivos en los siguientes términos:

“Los etnólogos economistas han desarrollado insistentemente la idea de que la economía de las sociedades primitivas es una economía de subsistencia. Es evidente que este enunciado quiere decir algo más que la perogrullada de que la función esencial, sino exclusiva, del sistema de producción de una sociedad dada consiste, sin duda, en asegurar la subsistencia de los individuos que componen la sociedad en cuestión. De esto se sigue que, al calificar la economía arcaica como economía de subsistencia, se está designando menos la función general de todo

sistema de producción que la manera en que la economía primitiva cumple dicha función. Se dice que una máquina funciona bien cuando cumple en forma satisfactoria la función para la que ha sido concebida. Este es el criterio con que se evaluará el funcionamiento de la máquina de producción en las sociedades primitivas: ¿esta máquina funciona de acuerdo con los fines que le asigna la sociedad y asegura convenientemente la satisfacción de las necesidades materiales del grupo? He aquí la verdadera pregunta que se debe plantear a propósito de la economía primitiva. La antropología económica “clásica” responde con la idea de economía de subsistencia: la economía primitiva es una economía de subsistencia, puesto que apenas puede asegurar la subsistencia de la sociedad. Su sistema económico permite a los primitivos, al precio de un trabajo incesante, no morir de hambre y de frío. La economía primitiva es una economía de sobrevivencia porque su subdesarrollo técnico le impide irremediamente la producción de excedentes y la constitución de stocks que garantizarían al menos el futuro inmediato del grupo. Tal es, en su poco gloriosa convergencia con la certeza más elemental del sentido común, la imagen del hombre primitivo transmitida por los “sabios”: el Salvaje, aplastado por su entorno ecológico, acechado sin cesar por el hambre, obsesionado por la angustia permanente de procurar a los suyos algo para no morir. Sintetizando, la economía primitiva es una economía de subsistencia porque es una economía de la miseria.” Pierre Clastres, *op. cit.*, pp. 136-137.

- 108 Pierre Clastres. *La Sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas, 1978, pp. 166-167.
- 109 Marshall Sahlins. *Economía de la edad de piedra*, *op. cit.*, p. 16. Sahlins había expuesto estas ideas anteriormente en un artículo publicado en *Les Temps Modernes*:

“Las sociedades capitalistas modernas, aunque ricamente dotadas, se dirigen por sí mismas a la escasez. La insuficiencia de medios económicos es el primer principio de los pueblos más ricos del mundo. Para juzgar lo que puede producir una economía, no basta considerar su grado de desarrollo material, es necesario también, tener en cuenta su forma de organización. Es el mercado el que crea la escasez de una manera sin precedentes y en un grado nunca alcanzado en otra parte. Donde la producción y la distribución son regulados por el movimiento de precios, y donde todos los medios de existencia están ligados al beneficio y al gasto, la insuficiencia de medios materiales se convierte en el punto de partida explícito y calculable de toda actividad económica. El empresario es obligado a escoger entre diversas inversiones, porque su capital es limitado; el trabajador es obligado a escoger entre distintos tipos de empleos remunerados; en cuanto al consumidor. El consumo es una tragedia doble: lo que comienza en la insuficiencia, termina en la privación. Al suscitar una división internacional del trabajo, el mercado proporciona una aturdidora variedad de productos, y todas esas cosas buenas se exponen ante el hombre, a la vez a su alcance y fuera de éste. Peor aún escogiendo libremente, el

consumidor se priva al mismo tiempo que adquiere, porque comprar cualquier cosa, es renunciar a otra, que en general no es sino un poco menos deseada, y en cierta forma, podría serlo más." Marchall Sahlins. "La premiere société d'abondance". *Les Temps Modernes*. Francia, Octubre 1968, p. 644 (traducción Leonor Pulgar).

110 Marshall Sahlins. *Economía de la edad de piedra*, op. cit., pp. 16-17.

111 *Ibid.*, p. 52.

112 *Ibid.*, p. 27.

113 *Ibid.*, p. 27. "Las monografías que estudian respectivamente a los australianos de la tierra de Arnhem y los bosquimanos del Kalahan ofrecen la novedosa particularidad de presentar cifras. En estos trabajos se han realizado mediciones de los tiempos consagrados a las actividades económicas, y se ve claramente que, lejos de pasarse toda la vida en la búsqueda febril de un alimento aleatorio, estos seres supuestamente miserables no emplean más que cinco horas por día como media; generalmente, entre tres y cuatro horas. Resulta, pues, que en un lapso relativamente breve, australianos y bosquimanos aseguran convenientemente su subsistencia. Hay que agregar que este trabajo cotidiano rara vez es continuo. Se interrumpe por frecuentes descansos y, además, no introducía nunca a la totalidad del grupo: aparte de que los niños y jóvenes casi no participan de las actividades económicas, el conjunto de los adultos no se dedica simultáneamente a la búsqueda de la comida. Y Sahlins anota que estos datos cuantificados, que han sido recogidos recientemente, confirman en todos sus puntos los testimonios mucho más antiguos de los viajeros del siglo XIX."

"Por lo tanto, se declaró que, despreciando informaciones serias y conocidas, algunos de los padres fundadores de la antropología económica han inventado, íntegramente, el mito de un hombre salvaje condenado a una condición casi animal por su incapacidad de explotar eficazmente el medio natural. Nada más alejado de la verdad; y el mérito de Sahlins ha sido rehabilitar al cazador restableciendo, contra el trayestismo teórico (¡teórico!), la verdad de los hechos. En efecto, de su análisis resulta que, la economía primitiva no solamente no es una economía de la miseria sino que, por el contrario, permite catalogar a la sociedad primitiva como la 'primera sociedad de abundancia'. Pierre Clastres. *Investigaciones en antropología política*, op. cit., pp. 137-138.

114 Marshall Sahlins. *Economía de la edad de piedra*, op. cit., pp. 49-50.

115 *Ibid.*, p. 49. "Ahora bien, estos datos masivos, cualitativos, impresionistas, encuentran una evidente confirmación en recientes investigaciones, algunas en realización aún, de carácter rigurosamente demostrativo, ya que miden el tiempo del trabajo en las sociedades de economía de subsistencia. Se trata de cazadores nómadas del desierto de Kalaharí o de agricultores sedentarios amerindios, las cifras obtenidas revelan una repartición media del tiempo cotidiano de trabajo inferior



- a cuatro horas por día. J. Lizot, instalado desde hace varios años entre indios yanomami del Amazonas venezolano, ha establecido cronométricamente que el tiempo medio consagrado cada día al trabajo por los adultos, considerando todas las actividades, supera apenas las tres horas. Nosotros mismos no hemos realizado mediciones análogas entre los guáyala, cazadores nómadas de la selva paraguaya. Pero podemos asegurar que estos indios, hombres y mujeres, pasaban por lo menos la mitad del día en un ocio casi completo, ya que la caza y la recolección se situaba entre las 6 y las 11 de la mañana aproximadamente, y no todos los días. Es probable que estudios similares, llevados a cabo en las últimas poblaciones primitivas llegaran a resultados parecidos, considerando las diferencias ecológicas." Pierre Clastres. *La sociedad contra el Estado*, op. cit., p. 170.
- 116 Ver por ejemplo la descripción que hace Jacques Lizot del uso del tiempo por parte de los Yanomami en: Jacques Lizot. *El círculo de los fuegos*. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas, 1979.
- 117 "Los economistas formalistas se sorprenden de que el hombre primitivo no esté, como el capitalista, animado por el gusto del beneficio; en un sentido, se trata justamente de eso. La sociedad primitiva asigna un límite estricto a su producción y cuida de no franquearlo so pena de ver cómo lo económico escapa a lo social y se vuelve contra la sociedad, abriendo en ella la brecha de la heterogeneidad de la división entre ricos y pobres, de la alienación de unos por otros. Es una sociedad sin economía, ciertamente, pero aún mejor, es una sociedad contra al economía: tal es la verdad manifiesta hacia la que nos conduce la reflexión de Sahlíns sobre la sociedad primitiva, reflexión rigurosa por su dinamismo que nos enseña mucho más sobre los Salvajes que cualquier otra obra del mismo genero y también empresa de verdadero pensamiento, ya que, libre de todo dogmatismo, se abre a las preguntas más esenciales: ¿En qué condiciones una sociedad es primitiva? ¿En qué condiciones la sociedad primitiva puede perseverar en ser indivisa?" Pierre Clastres. *Investigaciones en antropología política*, op. cit., p. 143.
- 118 Stanley Diamond. *In Search of the Primitive*. (A Critique of Citlization). Transaction Books. New Brunswick, 1981, pp. 12-13 (traducción mía E. L.).
- 119 Pierre Clastres. *La sociedad contra el Estado*, op. cit., pp. 170-171. "Para el hombre de las sociedades primitivas la actividad de producción es exactamente medida, delimitada por las necesidades a satisfacer, considerando que se trata esencialmente de necesidades energéticas; la producción es empleada para la reconstitución del stock de energía gastada. En otros términos, es la vida como naturaleza quien —salvo en el caso de los bienes consumidos socialmente durante las fiestas— funda y determina la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla. Es decir, que una vez que se ha asegurado la satisfacción global de las necesidades energéticas, nada podía incitar a las sociedades primitivas a querer producir más, es decir, a alienar su tiempo en un trabajo

sin destino, cuando ese tiempo está disponible para el ocio, el juego, la guerra o la fiesta. ¿En qué condiciones puede transformarse esa relación del hombre primitivo con la actividad de producción? ¿En qué condiciones se asigna esa actividad un objetivo diferente de la satisfacción de las necesidades energéticas? Se trata en este caso de plantear el problema del origen del trabajo como trabajo alienado." "En la sociedad primitiva, sociedad igualitaria por esencia, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad: sólo actúan para sí mismos, cuando incluso la ley de intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto. En consecuencia, todo se transforma cuando la actividad de producción se desvía de su objetivo inicial, cuando, en lugar de producir sólo para sí mismo, el hombre primitivo produce también para los demás, "sin intercambio y sin reciprocidad". Es entonces cuando se puede hablar de trabajo: cuando la regla igualitaria de intercambio deja de constituir el "código civil" de la sociedad, cuando la actividad de producción tiende a satisfacer las necesidades de los demás, cuando a la regla del intercambio la sustituye el terror de la deuda. Es allí entonces donde se inscribe la diferencia entre el salvaje amazónico y el indio del Imperio Inca. El primero sólo produce para vivir, mientras que el segundo trabaja, además, para hacer vivir a los demás, a los que no trabajan, a los amos que le dicen: hay que pagar lo que nos debes, tienes que reembolsar eternamente tu deuda."

"Cuando lo económico en la sociedad primitiva se deja señalar como campo autónomo y definido, cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder." *Ibid.*, pp. 172-173.

- 120 *Ibid.*, p. 173. En general podría concluirse que no tiene sentido formular una teoría general para todos los tiempos y para todas las culturas en relación a las influencias recíprocas entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Como se ha señalado en varias oportunidades a lo largo de este trabajo, el problema con el marxismo es que ha pretendido universalizar, lo que son relaciones históricas particulares del régimen de producción capitalista. Como dice Jacques Ellul:

"Marx incuestionablemente tenía razón en relación con el período desde 1830 hasta el presente; la fuerza motriz de toda la evolución económica ha sido efectivamente el desarrollo técnico. Sin embargo, Marx no necesariamente tenía razón respecto a otros períodos de la historia. El desarrollo técnico no ha sido siempre el principio básico." Jacques Ellul. *The Technological Society*. Vintage Books. New York, 1904, p. 153 (traducción mía E. L.).

- 121 Marshall Sahlins. *Culture and Vraactical Reason*, *op. cit.*, p. 206 (traducción mía E. L.).

- 122 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 561.
- 123 Karl Marx. *Manuscritos de París de 1844, op. cit., p. 385.*
- 124 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 470.
- 125 *Ibid.* (en nota de pie de página).
- 126 *Ibid.*, pp. 439-440.
- 127 Karl Marx. *Capital y Tecnología, op. cit.*, p. 162.
- 128 Karl Marx. *El Capital*. Libro I. Capítulo VI (inédito). Ediciones Signos S.R.L. Buenos Aires, 1971, p. 95.
- 129 *Ibid.*, p. 96.
- 130 *Ibid.*, p. 97.
- 131 *Ibid.* p. 101.
- 132 En palabras de Taylor: "El autor afirma como principio general... que, en casi todas las artes mecánicas, la ciencia que sirve de base a cada acto de cada trabajador es tan complicada y alcanza a tanto, que el operario que es más adecuado para hacer realmente el trabajo, es incapaz de entender plenamente dicha ciencia sin la guía y ayuda de los que están trabajando con él o por encima de él, ya sea por su falta de instrucción o por capacidad mental insuficiente. Para que el trabajo pueda hacerse de acuerdo con leyes científicas, es necesario que entre la administración y el trabajador exista una división mucho más por igual de las responsabilidades de la que existe bajo cualquiera de los tipos ordinarios de administración. Las personas de la dirección, cuyo deber es ir creando esta ciencia, deben también guiar y ayudar al obrero que trabajó bajo aquella y han de asumir una parte mucho mayor de la responsabilidad por los resultados de la que la administración suele asumir bajo las circunstancias usuales."

"...para trabajar de acuerdo a leyes científicas, la administración debe hacerse cargo de gran parte del trabajo que ahora se les deja a los obreros y ejecutarlo ella; casi cada uno de los actos del trabajador ha de ir precedido de uno o más actos preparatorios por parte de la administración, que posibiliten que aquél haga su trabajo más bien y más aprisa de lo que podría hacerlo en otras circunstancias." Frederick W. Taylor. *Principios de administración científica*. Herrero Hermanos, Sucs., S. A. México, 1971. (Publicado conjuntamente con Henry Fayol. *Administración industrial y general*), p. 32.

"En un establecimiento fabril que dé trabajo, digamos, a entre 500 y 1.000 empleados, se encontrará en muchos casos que hay cuando menos de veinte a treinta oficios diferentes. A los trabajadores de cada uno de estos oficios se les han comunicado sus conocimientos en forma oral, a lo largo de los muchos años en que su oficio se ha

ido desarrollando desde su estado primitivo (en el que nuestros antepasados remotos practicaban cada uno los rudimentos de muchos oficios diferentes) hasta el actual estado de gran subdivisión, cada vez mayor, del trabajo, en el que cada hombre se especializa en una clase de labores relativamente pequeña.”

“Puede decirse que esta masa de conocimientos tradicionales o empíricos constituye el activo o posesión principal de cada trabajador. Ahora bien, en el mejor de los tipos corrientes de administración, los directores reconocen francamente el hecho de que los 500 a 1.000 trabajadores incluidos en los veinte o treinta oficios, que están a sus órdenes, poseen esta masa de conocimientos tradicionales, gran parte del cual no está en posesión de la administración.” *Ibid.*, pp. 37-38.

- 133 “La creación de una ciencia comporta... el establecimiento de múltiples reglas, leyes y fórmulas que sustituyen el criterio de cada uno de los trabajadores y que pueden utilizarse con efectividad solamente después de habérselas registrado, enumerado, etc., sistemáticamente. El empleo práctico de datos científicos exige asimismo un lugar en el que se puedan llevar los libros, registros, etc., y un escritorio en el que pueda trabajar quien hace el plan. Así pues, todo el planeamiento que, bajo el sistema antiguo, era hecho por el trabajador como resultado de su experiencia personal, bajo el nuevo sistema tiene que hacerlo obligatoriamente la dirección, siguiendo las leyes de la ciencia, por cuanto, aún en el caso de que el trabajador estuviere bien dotado para desarrollar y usar datos científicos, le sería materialmente imposible trabajar a un mismo tiempo en su máquina y en su escritorio. También está bien claro que, para trazar planes por adelantado en la mayoría de los casos, se necesita un tipo de persona y otro completamente diferente para ejecutar el trabajo.” *Ibid.*, p.

“... la ciencia de manejar lingotes de hierro es tan grande y llega a tanto, que es imposible que el hombre que está mejor dotado para este tipo de trabajo comprenda los principios de esta ciencia, ni tan siquiera que trabaje de acuerdo con estos principios, si no cuenta con la ayuda de alguien más instruido que él... en casi todas las artes mecánicas, la ciencia que sirve de fundamento a cada acto del trabajador es tan grande e importa tanto que el trabajador que resulta más adecuado para hacer realmente el trabajo es incapaz (ya sea por falta de instrucción o por insuficiente capacidad mental) de entender dicha ciencia.” *Ibid.*, p. 44.

- 134 Sobre la relación entre el desarrollo científico-tecnológico y el surgimiento de los grandes monopolios en los Estados Unidos, ver especialmente: David F. Noble. *América by Design*. (Science and the Rise of Corporate Capitalism). Alfred A. Knopf. New York, 1977.
- 135 Aparte, claro está, de la alta proporción de investigación que está orientada a las industrias espaciales, de comunicación, y de guerra, que tampoco corresponde a una dinámica autónoma de la investigación científica, sino a las necesidades de los grandes poderes estatales.

- 136 Agnes Heller: "Habermas and Marxism". En: *Habermas; Crisücal Debates, op. cit.*, p. 32.
- 137 F. Engels. *Principios del comunismo*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos, op. cit.*, Tomo I, pp. 93-94.
- 138 *Ibid.*, p. 95.
- 139 F. Engels. *Anti-Dürbing*. Citado en V. I. Lenin. *El Estado y la Revolución. Obras escogidas en tres tomos*. Editorial Progreso. Moscú (sin fecha). Tomo 2, p. 306.
- 140 V. I. Lenin, *op. cit.* Tomo 2, p. 342.
- 141 *Ibid.*, p. 328.
- 142 *Ibid.*, p. 373.
- 143 Lo que es quizás el aporte más profundo al análisis del proceso de racionalización y burocratización de la vida en las sociedades industriales modernas (capitalistas y socialistas) fue desarrollado por un contemporáneo de Lenin: Max Weber. Ver especialmente: Max Weber. *Economía y Sociedad*. (Esbozo de sociología comprensiva). Fondo de Cultura Económica. Bogotá, 1977.
- 144 Para un muy importante y muy bien documentado recorrido de la literatura en torno a las implicaciones políticas del desarrollo tecnológico, ver: Langdon Winner. *Tecnología autónoma*. (La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político). Editorial Gustavo Gilí, S. A. Barcelona, 1979.
- 145 F. Engels. *De la autoridad*. En C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos, op. cit.* Tomo II, pp. 397-400.
- 146 C. Marx y F. Engels. *Manifiesto del Partido Comunista, op. cit.*, p. 113.
- 147 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 592.
- 148 Karl Marx, *op. cit.* Tomo I. Vol. 3, p. 1.012
- 149 Racionalización, universalización... son conceptos asumidos por Marx como expresión del avance histórico del hombre como especie. No tienen, en este sentido, ninguna connotación cultural particular no son concebidas como un producto histórico cultural específico del régimen capitalista, como una expresión cultural particular de las relaciones mercantiles características de la sociedad capitalista, sino como la vía mediante la cual el capitalismo avanza históricamente las potencialidades supremas del hombre.
- 150 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, op. cit.* Tomo I, p. 360.

- 151 *Ibid.*, p. 362.
- 152 C. Marx y F. Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*, pp. 114-115.
- 153 Carol C. Gould, *op. cit.*, p. 35.
- 154 Carol C. Gould trata estos problemas en el texto reciente sobre la ontología social de Marx al cual ya se ha hecho referencia. Son particularmente sugerentes las siguientes formulaciones en relación a la concepción de la sociabilidad y la universalización de Marx. "Marx ve al capitalismo como desarrollando la universalidad y la sociabilidad de las capacidades humanas, pero sólo en una forma externa y objetiva."
- "La universalidad caracteriza sólo al proceso objetivo de la producción y al consumo como un todo. Además, a pesar de que el capitalismo es el desarrollo de todas las capacidades, actividades y necesidades humanas, esto no quiere decir que éste sea el desarrollo de las capacidades de todos los humanos. Similarmente, Marx describe al capitalismo como cultivando el ser social humano, pero esto lo hace también en una forma meramente objetiva.
- Esto es, produce la sociabilidad al aumentar la división del trabajo, en el intercambio y después en las máquinas; pero esta socialización, como dice Marx, ocurre a espaldas de los sujetos." *Ibid.*, pp. 22-23 (traducción mía E. L.).
- 155 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, *op. cit.* Tomo I, pp. 447-448.
- 156 Carol C. Gould interpreta la concepción de la universalidad en Marx de la siguiente manera: "La universalidad aquí no es... universalidad abstracta, esto es, definida en términos de las cualidades en relación a las cuales todos los individuos son iguales, sino universalidad en el sentido de realización de la diferenciación concreta entre individuos. Universalidad es un concepto de una totalidad abierta en la cual las potencialidades de la especie se realizan a través del libre desarrollo de cada individuo, donde cada uno es libre de desarrollarse en múltiples dimensiones, y en cooperación con otros. En tal sentido, tal universalidad es concreta y diferenciada". Carol C. Gould, *op. cit.*, pp. 26-27 (traducción mía E. L.).
- 157 "En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez... no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción... La riqueza efectiva se manifiesta más bien —y esto lo revela la gran industria— en la enorme

- desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como en la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquél". Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit. Tomo II, pp. 227-228 (subrayado mío E. L.).
- 158 "Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio (deja de ser la medida) del valor de uso. El plus trabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no-trabajo de unos pocos ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plus trabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos. El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que, por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. *Ibid.*, pp. 228-229 (subrayado mío E. L.).
- 159 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit. Tomo I, p. 232.
- 160 Octavio Paz. *In/mediaciones*. Editorial Seix Barral, S. A. Barcelona, 1979, pp. 18-19.
- 161 Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*, op. cit., pp. 36-37.
- 162 *Ibid.*, p. 38.
- 163 *Ibid.*, p. 37.
- 164 Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia* (y otros escritos filosóficos de la primera época). Editorial Grijalbo, S. A. México, 1967, pp. 101-102.
- 165 *Ibid.*, p. 102
- 166 Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 3, p. 953.
- 167 Karl Marx y F. Engels. *El Manifiesto del Partido Comunista*. Citado por Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 3, p. 954.
- 168 Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, op. cit. Tomo I, p. 266.

169 Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia*, op .cit., p. 14.

170 Ver por ejemplo la discusión en torno a las escuelas de enseñanza profesional “desarrollada de manera natural sobre la base de la gran industria” en la sociedad capitalista como prefiguración de lo que serán las futuras “escuelas obreras”. En Karl Marx. *El Capital*, op. cit. Tomo I. Vol. 2, p. 594. Esta concepción racionalista, disciplinada, centralizadora del proletariado se expresa, también, en la preferencia de Marx por el proletariado alemán. Refiriéndose a las posibles consecuencias del conflicto armado entre Francia y Prusia en 1870, Marx le escribe a Engels:

“Los franceses han de ser vapuleados. Si los prusianos resultan victoriosos, la centralización del poder de Estado será útil a la centralización de la clase obrera alemana. La preponderancia alemana transferiría, por otra parte, el centro de gravedad del movimiento obrero europeo desde Francia a Alemania, y basta comparar el movimiento de 1866 con el actual en los dos países para darse cuenta de que la clase obrera alemana es superior a la francesa tanto en el plano de la teoría como en el de la organización. La preponderancia, en el teatro del mundo, de la clase obrera alemana sobre la francesa, significaría al mismo tiempo, la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon.” En Marx/Bakunin. *Socialismo autoritario, socialismo libertario*. Editorial Mandragora. Barcelona, 1978, p. 85. Bakunin hace una doble crítica a esta preferencia de Marx por la clase obrera alemana, tanto por el reduccionismo economicista implicando en el análisis de clases, como por las particularidades históricas y culturales del pueblo alemán.

“...el señor Marx ignora totalmente un elemento extraordinariamente importante en el desarrollo histórico de la humanidad: el temperamento y el carácter particulares de cada raza y de cada pueblo, temperamento y carácter que son, naturalmente, el resultado de una multitud de causas etnográficas, climatológicas y económicas, tanto como históricas, pero que, una vez dadas, ejercen, incluso al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una influencia considerable sobre sus destinos y también sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas. Entre estos elementos y estos rasgos por así decir naturales, hay uno que es completamente decisivo en la historia particular de cada pueblo: la intensidad del instinto de rebeldía y consiguientemente de libertad de que está dotado o que ha conservado.” *Ibid.*, pp. 219-220. Refiriéndose al pueblo alemán, Bakunin continúa:

“Esta nación posee otras cualidades mucho más sólidas, que hacen de ella una nación respetable: es trabajadora, ahorrativa, razonable, estu-  
diosa, reflexiva, erudita, lógica y respetuosa de la disciplina jerárquica y al mismo tiempo está dotada de una considerable fuerza expansiva; los alemanes, poco apegados a su propio país, van a buscar medios de existencia por todas partes y, como ya he dicho, adoptan fácilmente, aunque no siempre felizmente, los hábitos y costumbres de los países en los que se establecen. Pero junto a tantas virtudes indiscutibles,



les falta una: el amor a la libertad, el instinto de rebeldía. Es el pueblo más resignado y obediente del mundo. Tienen, además, otro grave defecto: un espíritu de acaparamiento, de absorción sistemática y lenta, de dominación, y ello les convierte, sobre todo en el momento actual, en la nación más peligrosa para la libertad del mundo." *Ibid.*, p. 220.

- 171 Lenin expresa con su particular contundencia esta idea de lo proletariado como lo racionalizado, lo centralizado, lo no autónomo, lo no tradicional, en los siguientes términos:

"Suprimir las clases no sólo significa expulsar a los terratenientes y a los capitalistas —esto lo hemos hecho nosotros con relativa facilidad—, sino también suprimir los pequeños productores de mercancías; pero a éstos no se les puede expulsar, no se les puede aplastar; con ellos hay que convivir, y sólo se puede (y se debe) transformar, reeducarlos mediante una labor de organización muy larga, lenta y prudente. Estos pequeños productores cercan al proletariado por todas partes de elemento pequeño-burgués, lo impregnan de este elemento, lo corrompen con él, provocan constantemente en el seno del proletariado, recaídas de pusilanimidad pequeño-burguesa, de atomización, de individualismo, de oscilaciones entre la exaltación y el abatimiento. Para hacer frente a eso, para permitir que el proletariado ejerza acertada, eficaz y victoriosamente su función organizadora (que es su función principal), son necesarias una centralización y una disciplina severísimas en el partido político del proletariado. La dictadura del proletariado es una lucha tenaz, cruenta e incruenta, violenta y pacífica, militar y económica, pedagógica y administrativa contra las fuerzas y las tradiciones de la vieja sociedad. La fuerza de la costumbre de millones y decenas de millones de hombres es la fuerza más terrible. Sin un partido férreo y templado en la lucha, sin un partido que goce de la confianza de todo lo que haya de honrado dentro de la clase, sin un partido que sepa pulsar el estado de ánimo de las masas e influir sobre él es imposible llevar a cabo con éxito esta lucha. Es mil veces más fácil vencer a la gran burguesía centralizada que "vencer" a millones y millones de pequeños patronos, los cuales, con su labor corruptora invisible, inaprehensible, cotidiana, producen los mismos resultados que necesita la burguesía, que determinan la restauración de ésta. Quien debilita, por poco que sea, la disciplina férrea del partido del proletariado (sobre todo en la época de su dictadura), ayuda de hecho a la burguesía contra el proletariado." V. I. Lenin. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. En *Obras escogidas en tres tomos*. Editorial Progreso. Moscú (sin fecha). Tomo III, pp. 370-371.

La identificación entre el proletariado y la gran industria la presentan los textos soviéticos recientes en los siguientes términos:

"La clase obrera es, además, la más revolucionaria porque está ligada con la gran industria mecánica, la forma más progresiva de la economía. Esta industria tiene futuro y, por ende, la clase obrera está ligada a la

producción del porvenir, al mañana de toda la humanidad.” V. Afanasiev. *Socialismo y comunismo*. Editorial Progreso. Moscú, 1975, p. 13.

André Gorz realiza un incisivo análisis crítico sobre lo que ha sido esta concepción del proletariado, y sus implicaciones en *Adiós al proletariado*. “La autonomía no es un valor proletario. El deseo de autonomía es una ‘nostalgia del pasado’, un ‘engañabobos’: os impide ver que el proletariado es necesario para el capitalismo, que es imposible volver a la rueda y al molino de viento y que cada proletario que espera salir individualmente mina la capacidad que tendría el proletariado, solamente con que todos se uniesen, de expulsar a la burguesía del poder y de poner fin a la sociedad de clases.”

“Los imperativos políticos de la lucha de clases han impedido así al movimiento obrero interrogarse sobre la eventual legitimidad del deseo de autonomía en tanto que exigencia específicamente existencial.”

“Que esta exigencia fuese políticamente molesta no prueba nada en cuanto a su irreductibilidad: una necesidad puede existir por razones diferentes de las políticas y persistir a pesar de los imperativos políticos que actúan en su contra. Este es el caso de las necesidades existenciales (estéticas, eróticas, relaciones, afectivas) y más particularmente de la necesidad de autonomía. No reconocer la autonomía relativa de las necesidades existenciales y pretender subordinarlas a un imperativo político, es obligarse a reprimir indefinidamente las menores manifestaciones como desviaciones o traiciones políticas.”

“El ser de clase del proletariado reside en el hecho de que es explotado en tanto que fuerza de trabajo indefinidamente intercambiable, y que solamente como ser indefinidamente intercambiable —es decir como uno cualquiera entre otros, al igual que él completamente alienados— es como, con todos los demás proletarios, puede influir sobre sus explotadores. Debe hacer un arma de su ser en tanto que está alienado como una cantidad de trabajo cualquiera. Y el militante ejemplar es el que interioriza esta necesidad: no existe como individualidad autónoma; representa a la clase que, como hemos visto, no puede ser sujeto por definición. Rechaza por tanto su propia subjetividad para convertirse en el pensamiento objetivo de la clase pensándose en él; rigidez, dogmatismo, materialismo, lengua de palo y pasión autoritaria son las cualidades inherentes a este pensamiento que se vive sin sujeto.”

“Así, la ideología del movimiento obrero tradicional, valoriza, perpetúa y, llegado el caso, remata la obra iniciada por el capital: la destrucción de las capacidades de autonomía de los proletarios. El proletariado perfecto es aquel cuyo trabajo, enteramente heterónomo, no tiene utilidad más que combinado con el trabajo de un gran número de trabajadores. Ese trabajo es puramente social. El conocimiento que, llegado el caso, implica, está totalmente desprovisto de valor de uso para el que lo ejecuta: el obrero de ninguna de las maneras puede servirse de él para fines personales, domésticos, privados.” André Gorz. *Adiós al proletariado*, op. cit., pp. 40-42. 172

- 172 Karl Marx. *El Capital, op. cit.* Tomo I. Vol. 2, p. 611.
- 173 Karl Marx. "Futuros resultados de la dominación británica en la India". Publicado originalmente en *New York Daily Tribune*, 8 de agosto de 1853. En Carlos Marx y Federico Engels. "Sobre el Colonialismo". *Cuadernos de Pasado y Presente. N° 37*. Córdoba. Argentina, 1973, p. 71.
- 174 *Ibid.*, p. 72.
- 175 *Ibid.*, p. 15. 176
- 176 *Ibid.*, pp. 76-77.
- 177 Friedrich Engels. "La magnífica California". (15 de Febrero de 1849). En Karl Marx y Friedrich Engels. "Materiales para la historia de América Latina". *Cuadernos Pasado y Presente. N° 30*. Córdoba. Argentina, 1972, p. 189.
- 178 "El etnocentrismo, tan perjudicial a nuestros estudios, pero del cual es muy difícil prescindir, no es en absoluto una actitud privativa de las civilizaciones tecnificadas, infatuadas de su pretendida superioridad: en cualquier comunidad humana, por primitiva que sea, hay muestras de este etnocentrismo, aunque no se quiera reconocer. Para perpetuarse en el tiempo y mantener esa lógica interna que permite su existencia, toda civilización tiene necesidad de autovalorarse y, para esto, de despreciar aunque sea en algo a sus vecinos. Aquí reside la razón de este sentimiento casi universal. En circunstancias extremas, un grupo étnico que tuviera una imagen demasiado lisonjera de los demás, tendría que realizar las transformaciones necesarias para evitar una insostenible contradicción. La llamada aculturación muchas veces no tiene otro origen." Jacques Lizot. *El círculo de los fuegos*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1979, p. 9.
- "La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente: toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado. Hay, por lo tanto, una cierta universalidad del etnocidio, por cuanto no es propio solamente de un vago "mundo blanco" indeterminado sino de todo un conjunto de sociedades que son las sociedades con Estado." Pierre Clastres. *Investigaciones en antropología política, op. cit.*, p. 62.
- 179 "¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad? Su "régimen de producción económico", justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia adelante. Lo que diferencia a Occidente es el capitalismo en tanto imposibilidad de permanecer de este lado de las fronteras, el que sea pasaje más allá de toda frontera; es el capitalismo como sistema de producción para el que nada es imposible, sino el tenerse a sí mismo como su propio fin, ya sea liberal,

privado, como en Europa occidental, o planificado, estatal como en Europa oriental. La sociedad industrial, la más formidable máquina de producir, es por esto mismo la más terrible máquina de destruir. Razas, sociedades, individuos, espacio, naturaleza, mares, bosques, subsuelo: todo es útil, todo debe ser utilizado, todo debe ser productivo, ganado para una productividad llevada a su máxima intensidad." Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 63.

180 Stanley Diamond, *op. cit.*, p. 36 (traducción mía E. L.).

181 *Ibid.*, p. 25.

182 El etnocentrismo está tan profundamente arraigado en la tradición marxista que aún en intentos expresos de superar las limitaciones de las interpretaciones etnocéntricas de otras culturas, se repiten las visiones etnocéntricas.

Resulta interesante la forma en la cual Godelier intenta incorporar una postura relativista en el siguiente texto:

"A partir de esta racionalidad social global, descubierta por el análisis antropológico, los mecanismos económicos podrían ser reinterpretados y mejor entendidos. Una conducta económica que nos parece irracional encuentra de nuevo una racionalidad propia cuando se vuelve a colocar en el funcionamiento de conjunto de la sociedad. Nash mostraba que la comunidad Amatenango, aún sin ignorar las reglas de la utilidad monetaria, no podía conocer una verdadera expansión económica a causa del bajo nivel tecnológico y de la falta de tierra que pesaba sobre toda la sociedad, y por el hecho de que las riquezas acumuladas se absorbían periódicamente para cumplir con las funciones religiosas y profanas de la comunidad en vez de ser invertidas en usos productivos. La ausencia de "espíritu de empresa" y de incitación a invertir no se explica, pues, sólo por una necesidad económica sino que tiene también su razón de ser en la estructura misma de la comunidad indígena. El comportamiento económico de esta comunidad puede parecerse irracional, pero este juicio encubre dos actitudes: una, ideológica, nacida de que la sociedad occidental se plantea como centro de referencia absoluta, y otra que constata una limitación objetiva del sistema social de Amatenango de asegurar un progreso técnico continuo y de una evolución del nivel de vida de sus miembros. Es evidente que estas dos actitudes distintas se refuerzan entre sí para la conciencia espontánea no crítica." Maurice Godelier. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Siglo XXI Editores S. A. México, 1970, p. 311. Godelier llega hasta el reconocimiento de que pueda haber un sesgo ideológico en la visión occidental de la comunidad Amatenango. Pero el que esta cultura no alcance un "progreso técnico continuo" (algo que Godelier supone deberían alcanzar todos los pueblos), no se puede explicar sino como consecuencia de las "limitaciones objetivas del sistema social".

- 183 V.I. Lenin. *El desarrollo del Capitalismo en Rusia*. (El proceso de formulación del mercado interior para la gran industria), Editorial Progreso, Moscú, 1975 y Vladimir Acosta: *Teoría del desarrollo capitalista en Lenin*. Univesidad Central de Venezuela, Caracas, 1977.
- 184 V. I. Lenin. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, *op. cit.*, p. 611.
- 185 *Ibid.*, pp. 555-562.



## BIBLIOGRAFÍA

- Academia de Ciencias de la URSS. Consejo científico para cuestiones filosóficas de las ciencias naturales contemporáneas. Instituto de Filosofía. *Lenin y las ciencias naturales contemporáneas*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo. Sin fecha [publicación original en ruso en 1970].
- Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas de la URSS. *La situación en las ciencias biológicas*. [Actas taquigráficas de la Sesión de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas] 31 de julio 7 de agosto de 1948. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú. 1949.
- Acosta, Vladimir. *La teoría del desarrollo capitalista en Lenin*. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1977.
- Afanasiev, V. *Socialismo o comunismo*. Editorial Progreso. Moscú, 1975.
- Afanasiev, V. *Fundamentos del comunismo científico*. Editorial Progreso. Moscú, 1977.
- Afanasiev, V. *Dirección científica de la sociedad*. [Experimento de investigación en sistemas], Editorial Progreso. Moscú, 1978.
- Althusser, Louis y Etienne Balibar. *Para leer El Capital*. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1969.
- Andreiev, I. *La ciencia y el progreso social*. Editorial Progreso. Moscú, 1979.
- Bacon, Francis. *A Selection of His Works*. The Odyssey Press. New York, 1965.

- Bahro, Rudolf. *La alternativa*. [Contribución a la crítica del socialismo realmente existente] Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1980.
- Bakunin, M. *Obras completas*. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1977-1979.
- Baudrillard, Jean. *El espejo de la producción*. Gedisa. Barcelona, 1980.
- Baudrillard, Jean. *De la seducción*. Edición Cátedra, S. A. Madrid, 1981.
- Berger, Claude. *Marx frente a Lenin*. [Asociación obrera o socialismo de Estado] Editorial Zero, S. A. Madrid, 1977.
- Blakeley, Thomas J. *La escolástica soviética*. Alianza Editorial. Madrid, 1969.
- Clastres, Fierre. *La sociedad contra el estado*. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas, 1978.
- Clastres, Fierre. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. Barcelona, 1981.
- Claudin, Fernando. *La oposición en el "socialismo real"*. Siglo XXI de España Editores, S. A. Madrid, 1981.
- Comte, Augusto. *Discurso sobre el método positivo*. Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1980.
- Corrigan, Philip, Harvie Ramsay y Derek Sayer. *Socialist Construction and Marxist Theory*. [Bolshevism and its Critique] Monthly Review Press. New York and London, 1978.
- Diamond, Stanley. *In Search of the Primitive [A Critique of Civilization]* Transaction Books. New Brunswick, 1981.
- Elliot, David y Ruth. *El control popular de la tecnología*. Editorial Gustavo Gili, S. A. Barcelona, 1980.
- Ellul, Jacques. *The Technological Society*. Vintage Books. New York, 1964.
- Engels, Federico. *Anti-Dühring*. Editorial Grijalbo, S. A. México, D. F., 1968.
- Engels, Friedrich. "La magnífica California". En: Karl Marx y Friedrich Engels *Materiales para la Historia de América*. Cuadernos Pasado y Presente. N° 30. Córdoba, Rep. Argentina, 1972.
- Engels, Federico. *Principios del comunismo*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú, 1973.



- Engels, Federico. *De la autoridad*. En: C Marx y F Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo II. Editorial Progreso. Moscú, 1976.
- Engels, F. *Discurso ante la tumba de Marx*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo III. Editorial Progreso. Moscú, 1976.
- Engels, Federico. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo III. Editorial Progreso. Moscú, 1976.
- Engels, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo III. Editorial Progreso. Moscú, 1976.
- Feyerabend, Paul K. *Contra el método*. Editorial Ariel, Barcelona, 1974.
- Feyerabend, Paul. *Science in a Free Society*. NBL [New Left Books] London, 1978.
- Foner, Philip S. [editor] *When Karl Marx Died*. [Comments in 1883] New World Paperbacks International Publishers. New York, 1973.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta. Madrid, 1978.
- Gabas, Raúl. J. *Habermas; dominio técnico y comunidad lingüística*. Editorial Ariel. Barcelona, 1980.
- Giddens, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism* [vol. I Power, property and the state] University of California Press. Berkley y Los Angeles, 1981.
- Giddens, Anthony. *"Labour and Interaction"*. *Habermas: Critical. Debates*. Editado por John B. Thompson y David Held. The MIT Press. Cambridge, 1982.
- Glucksmann, André. *Los maestros pensadores*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1978.
- Godelier, Maurice. *Racionalidad e irracionalidad de la economía*. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1970.
- Gorz, André. *Adiós al proletariado* [Más allá del socialismo] El Viejo Topo. Barcelona, 1981.
- Gould, Carol C. *Marx's Social Ontology*. The MIT Press. Cambridge and London, 1980.
- Gould, Stephen Jay. *The Mismeasure of Man*. W. W. Norton and Company. New York, London, 1981.

- Gouldner, Alvin. *The Two Marxisms*. Oxford University Press. New Cork Toronto, 1982.
- Graham, Loren R. *Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*. Siglo XXI de España Editores, S. A. Madrid, 1976.
- Habermas, Jürgen. *Towards a Rational Society*. Beacon Press. Boston, 1971.
- Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Heinemann Educational Books Ltd. Londres, 1972.
- Habermas, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Heinemann Educational Books Ltd. Londres, 1979.
- Heller, Agnes. *Para cambiar la vida* [Entrevista de Ferdinando Adornato] Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1981.
- Heller, Agnes. "Habermas and Marxism". En: Habermas: *Critical Debates*. Editado por John B. Thompson y David Held. MIT Press. Cambridge, 1982.
- Hobsbawn, Eric J. "Las vicisitudes de las ediciones de Marx y Engels". En: *Historia del Marxismo* (2). [El Marxismo en tiempos de Marx] (2). Editorial Bruquera, S. A. Barcelona, 1980.
- Kolakowski, Leszek. *El hombre sin alternativa*. Alianza Editorial. Madrid, 1970.
- Kolakowski, Leszek. "El reino de la mentira". *L'express*. Agosto-septiembre 1980. Publicada en español en SDL. *Socialismo, Democracia, Libertad*. Caracas, abril-mayo, 1981.
- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. I. Los fundadores. Alianza Editorial. Madrid, 1980.
- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. II. La edad de oro. Alianza Editorial. Madrid, 1982.
- Kopnin, P. V. *Lógica dialéctica*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1966.
- Kuhn S., Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. International Encyclopedia of Unified Science. Volumen II. Number 2. The University of Chicago Press. Chicago, London, 1970.
- Laclau, Ernesto. "Consideraciones sobre la crisis del marxismo: discurso, hegemonía y política". *Socialismo y participación*. Número 16.
- Laing, R. G. *¿Qué ocurre en la mente?* En: R. D. Laing, Amory Lovins, Ivan Illich y otros. *Para Schumacher*. H. Blume Ediciones. Madrid, 1981.

- Lenin, V. I. *Cuadernos filosóficos*. Ediciones Estudio. Buenos Aires, 1963.
- Lenin, V. I. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. [El proceso de la formación del mercado interior para la gran industria]. Editorial Progreso. Moscú, 1975.
- Lenin, V. I. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. En: V. I. Lenin. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo 1. Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha).
- Lenin, V. I. *¿Qué hacer?* En: V. I. Lenin. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha).
- Lenin, V. I. *Carlos Marx*. En: V. I. Lenin. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha).
- Lenin, V. I. *El Estado y la revolución*. [La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución]. En: V. I. Lenin. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo 2. Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha).
- Lenin, V. I. "La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo". En: V. I. Lenin. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo 3. Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha).
- Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. [Notas sobre una filosofía reaccionaria]. Editorial Progreso. Moscú, (sin fecha).
- Lenin, V. I. *¿Quiénes son los enemigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En: V. I. Lenin. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. [Recopilación de artículos y discusiones]. Editorial Progreso. Moscú, 1978.
- Lévy-Leblond, Jean-Marc y Alain Jaubert. *Autocrítica de la ciencia* Editorial Nueva Imagen, S. A. México, 1980.
- Lizot, Jacques. *El círculo de los fuegos*. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas, 1979.
- Lowy, Michel. *Objetividad y punto de vista de clases en las ciencias sociales*. En: Michel Lowy, Catherine Colliot-Thélène y K. Nair. *Sobre el método marxista*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1974.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. [Estudios de dialéctica marxista]. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1969.
- Marx, Carlos. *Contribución a la crítica de la economía política*. Comunicación. Madrid, 1970.

- Marx, Carlos. *Miseria de la filosofía*. [Respuesta a la Filosofía de la miseria del señor Proudhon]. Siglo XXI Argentina Editores, S. A. Buenos Aires, 1971.
- Marx, Karl. *El Capital*. Libro I. Capítulo VI (inédito). Ediciones Signos, S.R.L. Buenos Aires, 1971.
- Marx, Karl. *Futuros resultados de la dominación británica en la India*. En: Karl Marx y Friedrich Engels. *Sobre el colonialismo*. Cuadernos Pasado y Presente. N° 37. Córdoba, Rep. Argentina, 1973.
- Marx, Carlos. *Trabajo asalariado y capital*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú, 1973.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador). 1857-1858. Siglo XXI Editores, S. A. Buenos Aires. Tomo I, 1971. Tomo II, 1972. Tomo III, 1976.
- Marx, Karl. *Manuscritos de París* (1844). En: Obras de Marx y Engels. OME 5. Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, Buenos Aires, México, 1978.
- Marx, Karl. *El Capital*. Siglo XXI Editores, S. A. México. Publicado en tres tomos y ocho volúmenes entre 1975 y 1981.
- Marx, Karl. *Capital y tecnología*. [Manuscritos inéditos 1861-1863]. Editorial Terra Nova, S. A. México, 1980.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *La sagrada familia*. Editorial Grijalbo, S.A. México, 1967.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, 1968.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú, 1973.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1975.
- Marx/Bakunin. *Socialismo autoritario, socialismo libertario*. Editorial Mandrágora. Barcelona, 1978.
- McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. The MIT Press. Cambridge, London, 1982.
- Medvedev, Zhores A. *The Rise and Fall of T. D. Lisenko*. Anchor Books Doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1971.

- Mieli, Mario. *Elementos de crítica homosexual*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1979.
- Orwell, George. *Nineteen-Eighty-Four* [y otras novelas]. Octopus and Heinemann. New York, 1980.
- Perlino, Tito. *La escuela de Frankfurt*. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas, 1976.
- Puigdomenech Rosell, Pedro. *Los caminos de la física*. Salvat Editores, S. A. Barcelona, 1981.
- Richta, Radovan. *La civilización en la encrucijada*. [Implicaciones sociales y humanas de la revolución científico técnica]. Siglo XXI Editores, S. A. México, 1971.
- Rosental, M. M. y G. M. Stracks. *Categorías del materialismo dialéctico*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1965.
- Rumiantsev, A. *Comunismo científico*: Diccionario. Editorial Progreso. Moscú, 1975.
- Sábato, Ernesto. *Hombres y Engranajes*. Heterodoxia. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1973.
- Sahlins, Marshall. *La première société d'abondance*. Les Temps Modernes. París, octubre 1968. Número 268.
- Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976.
- Sahlins, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Akal Editor. Madrid, 1977.
- Sánchez Vásquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Editorial Grijalbo, S. A. México, 1967.
- Santamaría, Ulisses. *Engels: el mito de la ciencia*. Monthly Review. [Revista mensual]. Barcelona, marzo-abril, 1981, (pp. 21-38).
- Savater, Fernando. "La utopía entre la ilusión y el cinismo". *Tiempo de Historia*. Madrid, Marzo 1982. Año VIII. Número 88.
- Schumacher, E. F. *Lo pequeño es hermoso*. [Por una sociedad y una técnica a la medida del hombre]. H. Blume Ediciones. Madrid, 1979.
- Skinner, B. F. *Más allá de la dignidad y la libertad*. Editorial Fontanella, S. A. Barcelona, 1980.
- Stalin, J. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. En: J. Stalin. *Cuestiones del leninismo*. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekin, 1977.

- Taylor, Frederick W. *Principios de la administración científica*. Herrero Hermanos, Sucs., S. A. México, 1971.
- Touraine, Alain. *El postsocialismo*. Editorial Planeta, S. A. Barcelona, 1982.
- Trotsky, L. *Terrorismo y comunismo*. Ediciones Júcar. Barcelona, [Publicado conjuntamente con el texto del mismo título de K. Kautsky] 1977.
- Uribe, Gabriela. *Adiós al Proletariado, en el 'Post-Socialismo': pero, ¿qué más y desde dónde?* [Trabajo mimeografiado]. Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela.
- Winner, Langdon. *Tecnología autónoma*. [La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político]. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1979.

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
CAPÍTULO I	
MARX Y EL MARXISMO REALMENTE EXISTENTE	15
Karl Marx: pensador del siglo XIX. (O de la necesidad de una crítica contemporánea de la obra de Marx)	15
Marx y los marxismos	17
El marxismo realmente existente	36
CAPÍTULO II	
EL MARXISMO Y LA VERDAD	43
El socialismo como ciencia. (O acerca de las implicaciones de una fundamentación extrasocial de la política)	45
La teoría de la verdad en Lenin	63
Verdad y praxis	71
Verdad y punto de vista de clase	76
Verdad y filosofía de la Historia	82
Verdad y totalidad	92
CAPÍTULO III	
EL MARXISMO Y LA CIENCIA	105
El materialismo dialéctico	107
Ciencia burguesa y ciencia proletaria: el caso Lisenko	110
Una ciencia universal	127
Paréntesis epistemológico: conocimiento y libertad	135
Ciencia soviética y ciencia occidental	162
CAPÍTULO IV	
LA CONCEPCIÓN DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS Y LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA MARXISTA A LA SOCIEDAD CAPITALISTA	169
Marx como crítico de las fuerzas productivas del capitalismo	171
El uso capitalista de la máquina	179

Las bases teóricas de la ambivalencia marxista ante las fuerzas productivas capitalistas	182
Las necesidades humanas	202
El carácter progresista de las fuerzas productivas	214
Eurocentrismo: Racionalización y universalización	243
<b>NOTAS</b>	<b>267</b>
Capítulo I	267
Capítulo II	271
Capítulo III	278
Capítulo IV	298
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>327</b>







3000 EJEMPLARES

Se terminó de imprimir en la  
**Fundación Imprenta de la Cultura**

**Caracas, septiembre 2008**

