

Dialéctica del individuo, de las clases y el
derrumbe capitalista

Gerardo Zuluaga Monedero

1981

Introducción

Los ensayos de este libro tienen su orientación dialéctica. Comienzo reconstruyendo varios capítulos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, para indicar el camino de interpretación histórico-política: la sociedad y el individuo sostienen simultáneamente y como proyecto, un ascenso dialéctico de formación de la razón y la libertad, hasta culminar en los fundamentos en torno de los cuales debe construirse la nueva organización.

Ser racionales y libres en lucha contra el irracionalismo y la opresión comporta una dialéctica esencialmente crítica y constructiva, arrojando luz sobre los análisis y la acción política, ya en sus condiciones cotidianas o en la perspectiva histórica. La prolongación de los razonamientos críticos los centro en el segundo ensayo, en el modo como enfocamos la relación de las clases y su forma de constituir la sociedad. La praxis individual y de las clases en articulación contradictoria, viene a mostrar el cómo se efectúa la transformación constante de lo social. Se pasa entonces de un estudio de la conciencia a uno de la constitución objetiva o de las relaciones sociales. Pero surge de inmediato la necesidad de profundizar aún más en la producción de aquellas clases, es decir, lo específico del mundo que todavía vivimos y que no es otro que el de una creciente fragmentación del trabajo en virtud del desarrollo industrial y del científico-técnico. Ahí encuentro una objetividad creciente que todo lo invade y ante la cual debemos situar las praxis, no como de cumplimiento fáctico sino progresivamente construidas y proveedoras de contradicciones. Desde luego, mientras se mantengan las formas industrialistas actuales, el mundo no podrá conocer unas relaciones muy diferentes en los comportamientos de dominación, salvo en las sociedades profundamente reformadas.

Pero en la medida que todo el sistema contradictorio de la sociedad es dinámico, se mantienen vivas las tesis del derrumbamiento de la sociedad industrial capitalista, o del fin de otra época histórica. Esas tesis de Marx no

han sido contradichas hasta el momento en la medida que todavía continuamos bajo el signo de la expansión del capital, cumpliendo en ese caso una posición de esquema metodológico, político e histórico, a partir del cual se piensa y se critica la sociedad industrial. Sin embargo, ya son preocupantes los signos de las últimas crisis y la profundidad de los conflictos económico-sociales. Posiblemente nos encontramos en el umbral de un gran cambio histórico. Con esta problemática concluye la obra en tanto que también supone un cierre u horizonte ideológico, dejando entrever el apareamiento del nuevo individuo, libre de las ataduras productivas y entregado a la cultura.

En cuanto al término “dialéctica” en el título de la obra, conviene decir algunas palabras. Luego del estudio sistemático de las metodologías sociológicas, creo que la dialéctica hegeliana todavía resiste las pruebas como para servir de paradigma en el campo del análisis social. No es descartable y precisamente debe ser refinada en sus elementos racionalistas filosóficos o en los técnicos mediante cierta formalización. Ahí quedan ligados el espíritu crítico que le dieron sus fundadores con el rigor científico exigido por los avances de la investigación. Por el momento sólo haremos un uso filosófico del método, ya que en una última obra que adelante se definirá su peculiaridad epistemológica. De esto se sigue que el estudio dialéctico significa el destacar su profundo racionalismo con todas las consecuencias cognoscitivas y políticas. Entonces reconocemos a la dialéctica en un doble sentido. De un lado la empleamos en su forma analítica y sintética para entregarnos un nuevo conocimiento, y del otro podemos obtener reconocimiento por su uso. En otras palabras, puede conseguirse con ella la igualdad de distinción y merecimientos en la comunidad científica en el área de los estudios sociales. Y como simultáneamente es posible adentrarse en el campo de las interpretaciones y decisiones políticas, obtendremos igual reconocimiento en la comunidad política.

Bogotá, Noviembre de 1980

Una obra como la presente es un acto de compromiso intelectual. No constituye cierta elaboración destinada a dar paso a inquietudes puramente individuales, quizá como forma de realización egoísta. Por el contrario, ella se sumerge en su contorno a fin de mover acciones interpretativas y prácticas, devolviendo a la realidad social las interiorizaciones de una teoría destinada a transformarla. Y en un nivel puramente interno, del fuero en el cabe el destino de la individualidad, supone la representación de un trabajo que compete también a la nueva generación de trabajadores de la cultura: si por nuestra vinculación a las clases hoy dominantes tenemos las armas intelectuales, nuestros propósitos no son los de su defensa sino los de la crítica,

abriendo de par en par las puertas por donde se ventilará una corriente de transformación profunda de la vida burguesa. Pues

a los de esas clases no tenemos nada que decirles. Pertenecen, mal que les pese, a una clase de opresión. Sin duda, son víctimas e inocentes, pero también, sin embargo, tiranos y culpables. Todo lo que podemos hacer es reflejar en nuestro espejo su conciencia turbada, es decir, acelerar un poco más la descomposición de sus principios; nos corresponde la tarea ingrata de echarles en cara sus faltas cuando éstas se han convertido en maldiciones. Burgueses nosotros mismos hemos conocido la angustia burguesa, hemos tenido esa misma alma desagarrada, pero, como lo propio de una conciencia turbada es querer desprenderse de la turbación, no podemos permanecer tranquilamente en el seno de nuestra clase y como no nos es posible abandonarla con un aletazo, adoptando los aires de una aristocracia parasitaria, es preciso que seamos sus enterradores, aunque corramos el peligro de enterrarnos con ella

como tan inteligentemente lo dijo Sartre (Sartre, 1950). Desde luego, nuestra actividad intelectual filosófico-política a pesar de dirigirse a las fuerzas hoy sumergidas en la opresión, no puede ser leída por ellos, estando separadas y mediatizadas por los individuos procedentes y desertores de la misma burguesía. Entonces nuestra actividad tiene un receptor inmediato para que refine sus métodos críticos: los sujetos que no aceptan las reglas de juego impuestas por la burguesía. De ahí que debemos tener nuestras reglas de entendimiento: la elaboración cuidadosa de una trama crítica que descubra los pormenores del funcionamiento del sistema conceptual burgués y todo el conjunto de la dominación de tal forma que sea distribuido como condimento cultural contrapuesto a la reproducción ideológica de la burguesía y mediante lo cual desmontemos las piezas y engranajes de la opresión, construyendo simultáneamente los elementos de la nueva cultura. Se define entonces nuestro trabajo como típicamente intelectual en primera instancia. Y en esta medida cabe plantear un asunto que nos compete hondamente: la responsabilidad de nuestro modo de trabajo. Sin embargo, a ello no deseo referirme en este momento, sino al entorno que encontramos hoy día para nuestro propósito. Me refiero a tres situaciones y que subyacen a todo lo largo de la obra: la situación de conflicto internacional y nacional, la virtud crítica de la dialéctica, y los fundamentos de esa crítica. De su resolución puede concluirse la responsabilidad intelectual del formulador de tesis, problemas e inquietudes

desde una perspectiva socialista y hallar el camino de sus respuestas, ya sea las que competen al medio o al propio individuo.

El libro termina con el ensayo sobre la descomposición y derrumbe del capitalismo, extraído de unas tesis no publicadas por Marx. Y asume el sentido de su perspectiva crítica: la parábola de la culminación capitalista ha tocado a su fin, no sólo por el dinamismo del crecimiento socialista, sino porque las fuerzas desencadenadas por el propio capitalismo conducen a su derrocamiento interior, vista bajo las formas de la profundización de la crisis de la década del 70. Hoy la ampliación de la crisis europea y norteamericana bajo los índices del menor crecimiento económico y de la desocupación más alta desde la guerra, predice que el sistema hegemónico del capital ha llegado a su hora crítica: está herido de muerte y mediante la acción política de las fuerzas socialistas, el viaje será irreversible. De otro lado, la zona de expansión capitalista de la década pasada, el continente latinoamericano se debate en una caída vertical de sus economías, muy a pesar del fascismo violentamente afirmado en el liberalismo económico, que condujo como nunca a la miseria colectiva. Hoy en Europa irrumpe el socialismo como la fuerza política y social más clara para definir la crisis, haciendo que el imperialismo norteamericano se debilite al punto de que puede provocar amagos de guerra como último recurso para evitar que la vieja Europa se transforme y repercuta mundialmente en un cambio de fuerzas. Seguramente los africanos, muy ligados a las viejas metrópolis, se verán sacudidos por los acontecimientos, al punto de alinearse contra los imperialistas. Y en el Asia, los cambios en la política china no van asegurar una expansión capitalista, al contrario de lo que piensen los burócratas aliados con el imperialismo norteamericano. El mundo se mueve dinámicamente hacia un gran cambio histórico, desplazando la hegemonía burguesa por una hegemonía de fuerzas socialistas con mayor claridad que al final de la segunda guerra.

Los signos más resaltantes de la crisis los encontramos en el aumento sin precedentes del desempleo en los países desarrollados, que en la década 70-80 pasó de 10 a 15 y luego a 20 millones de parados; una inflación que en su conjunto sobrepasa del 10 %; la producción sólo llegará a un crecimiento del 1 % en este año y debido a las altas tasas de interés norteamericanas, se registra un traslado masivo de capitales a este imperio en desmedro de los europeos y latinoamericanos; los países árabes aparecen como un nuevo polo de concentración de capitales, haciendo cambiar con sus inversiones la propiedad de los medios de producción. Hoy día se está en una tercera recesión del mundo industrializado capitalista, cuyas consecuencias para el tercer mundo serán

las de estrechar sensiblemente sus exportaciones, lo cual, sumado a sus endeudamientos masivos y a las dificultades de obtener energía a bajos precios, significará una bomba a sus posibilidades de crecimiento económico. Tanto los países desarrollados capitalistas como el tercer mundo se encaminan a una semiparalización productiva, aumentando la desocupación y las políticas represivas para contener el descontento. En el mismo centro imperialista, los USA, se registran por primera vez quiebras en muchas entidades industriales o disminuciones importantes en su producción como por ejemplo en la del automóvil, en donde se está llegando a un 50 % menos que a principios del 70, causando despidos masivos. En términos generales, en todos estos países desarrollados se ponen en práctica las políticas individuales de cada capitalista de permanecer en el juego económico a costa de la fuerza de trabajo empleada y del aumento de los precios de sus productos, hasta cuando sobrevenga la quiebra individual si resulta imposible sostener su rentabilidad. No se trata entonces de una crisis periódica, cíclica o periférica en las ramas debilitadas de la economía. En la medida que el capitalismo es cada vez más un sistema mundial, todos los fenómenos y sacudidas en sus centros metropolitanos arrastran y desencadenan procesos desestabilizadores en todo el mundo capitalista. Son contradicciones al interior de la totalidad del capital y por supuesto, como entran en sus sacudimientos los movimientos sociales, las fuerzas sindicales y políticas de inspiración socialista, es de esperar que las reacciones a la crisis abran las puertas para cambiar la dominación política que administra las crisis en contra de los pueblos. Ya no se tratará de servir de nuevos administradores de la burguesía sino de transformar todas las relaciones productivas y el marco institucional en que se desenvuelven. La burguesía quedará hundida con la crisis.

En el campo latinoamericano, los signos resultan más que visibles. Inicialmente, el modelo de dictadura política (con o sin militares) y de liberalismo económico, pareció estimular el crecimiento de algunos países en la década del 70, alimentados en la acción de las multinacionales que imponían altas tasas de interés para sus inversiones y una baja sensible en la remuneración del trabajo. Pero Brasil, Argentina, Chile, Uruguay y en menor escala Colombia, ya no están en la ruta del crecimiento discontinuo del 70, sino en la caída productiva. En todos ellos apareció que el único sector realmente beneficiado con el experimento fue el financiero, ligado a los capitales internacionales trashumantes. Del otro lado, la miseria de los sectores populares se profundizó sin dilaciones, al punto que nuestro continente registra índices de hambruna entre un 30 y un 50 % de su población; sus guarismos infla-

cionarios van del 30 al 100 % o más; la desocupación corre del 10 al 20 % y con el aceleramiento de su población trabajadora para la década del 80, este índice será rebasado en todo el continente; los intereses por los préstamos representan cifras colosales, si pensamos en que la deuda de los países atrasados no productores de petróleo llega a una cifra cercana de los 400.000 mil millones de dólares y un alto porcentaje corresponde a la América Latina. En resumen, la década del 80 se ha iniciado bajo una perspectiva de agudización de los signos negativos a escala continental. Y las dictaduras civiles o militares se muestran incapaces de administrar el Estado, sumergido hoy en la descomposición burocrática y encargado de financiar a una burguesía parásita que lo exprime como el gran centralizador del capital. Visto así, no es nada positivo el clima de la lucha política en el continente: el parasitismo congénito de la burguesía latinoamericana la conduce a reafirmarse aun por la fuerza en el aparato del Estado y para ello recurre al fascismo si es el caso, o al cinismo de seguir hablando de Estado de Derecho cuando en la práctica desarrolla una política terrorista en lo social, económico, político y cultural.

En cuanto a la América Central y el Caribe, sus convulsiones son una muestra de los términos del conflicto: al imperialismo le resulta imposible continuar administrando las fincas de los dictadores pues las fuerzas populares ya han resuelto enfrentar de una vez por todas la ignominia. Ahora último se ha desatado una acción político-militar contra Cuba y Nicaragua y puede significar un primer paso en la lucha en gran escala entre los combatientes populares y los imperialistas que empujarán a las burguesías parásitas al armamentismo y la acción violenta en las costas del Caribe.

Formalmente, Colombia aparece como una democracia liberal. Nada más incorrecto. Mediante su propia figura constitucional del Estado de Sitio, ha resuelto la burguesía parásita desde hace más de treinta años vivir con la dictadura en las manos y con el espejismo ideológico de la libertad política, solamente porque existen unas elecciones cada dos años. Constitucionalmente se ha dado vigencia a la militarización, siéndole funcional un congreso y unos partidos que en ningún momento representan los foros de análisis nacional, sino más bien la representación del sistema de manipulación política. Pero si analizamos un poco más detenidamente el asunto, vemos que ya tampoco le resultan muy adecuados a la burguesía, el congreso y los partidos, en tanto que es el poder ejecutivo en sus distintas esferas quien impone su criterio administrativo y legislativo de acuerdo a los intereses inmediatos de los asaltantes de los recursos del estado, cobijados bajo el manto jurídico de los contratos. Es el mismo parasitismo de la burguesía el que impide una

racionalización de las actividades administrativas y por supuesto también el parasitismo político que ve en el estado la fuente más grande de empleo. Por una u otra razón, la burguesía puede ir descartando ciertas posiciones ideológicas, cuando no le resulten funcionales a su voracidad económica y política.

En la década del 70 se fue haciendo evidente que la línea de crecimiento económico implicaba, de un lado, la pauperización de vastos sectores de masas y del otro, la concentración del capital en manos de los especuladores del sector financiero y de las multinacionales. Los resultados están a los ojos de todo el que quiera mirar con objetividad. La inflación no ha bajado en todo el período del 25 % anual; los aumentos en la producción física de la agricultura y la industria son muy bajos y hoy yacen sus propietarios en el suelo, en manos de los prestamistas y sus altas tasas de interés; la desocupación es del orden del 10 % en su conjunto y en las ciudades puede alcanzar el 15 %; el subempleo va más allá del 20 % y el nivel de ingresos es tan bajo, que un 45 % de la población padece hambruna; cierto estímulo monetario se registró en la década, como consecuencia de la exportación de marihuana y drogas, es decir, la burguesía vio reforzados sus caudales sobre la base de los capitales originados en la corrupción, al punto de que hoy afirmaríamos que esta clase dominante también puede reclamar el título de lumpenburguesía. Las cifras podrían abundar pero no es nuestro interés hacerlo por la índole del trabajo. Concluiríamos entonces, brevemente, que el contexto de las premisas de la dominación resultan muy inestables, conflictivas en lo internacional en la medida que la crisis europeo-norteamericana restringirá el escaso potencial exportador colombiano, y sumamente contradictorias con una formulación democrática puesto que la cuota exigida al pueblo es la de su misma posibilidad de vivir. Y según esto, no tenemos ninguna razón para ser optimistas respecto de la burguesía en la década del 80.

Los instrumentos ideológicos y políticos para combatir la opresión interna y exterior no han dado resultados muy notables hasta el momento. El pueblo se niega a participar y a acompañar en las elecciones a los candidatos de los grupos de izquierda, prestando atención, en cambio, a la acción armada pero sin que tampoco se traduzca en su incorporación masiva a los destacamentos guerrilleros. Y del otro lado, si bien la urbanización ha sido sensible en los últimos años, no aparece hasta hoy una política orientada a las masas urbanas específicamente, registrándose en las ciudades los mayores índices negativos de participación política y social. Todo esto haría pensar que no es descartable en la actual situación, un planteamiento que se propusiera en

nuestro escenario político una organización que propicie la política de reformas profundas llevadas a término por las fuerzas populares, descartando de hecho un reformismo burgués, que como se ha dicho, ya no corresponde al grado de acoplamiento de nuestra clase parásita a los intereses norteamericanos. De otra parte, no basta el planteamiento meramente político, de volver al estado de derecho, sino el de reagrupar a los sectores populares con las banderas de una reforma amplia y profunda de la estructura social.

Lo dicho hasta el momento tiene sus consecuencias para todo hombre socialista. La crisis internacional puede sacudir de tal modo las relaciones de los países periféricos como en el caso latinoamericano, que provoque la fractura de sus economías, aliente la lucha de clases y ponga en presente las luchas por el poder. La década del 80 resulta muy favorable a todos los movimientos socialistas tanto en Europa como en América Latina y el África, si desde una vez entendemos que podemos voltear la crisis internacional a nuestro favor. La burguesía tendrá una especie de pánico en vista de su debilidad, entrando a cometer toda suerte de errores en la conducción social y ésta será la hora en que no pueda gobernar como antes; de otra parte las organizaciones populares conducidas bajo una perspectiva histórica más clara, como es la de su posibilidad de ascenso real, tomarán la iniciativa de las acciones y darán las sorpresas políticas al aparato militar burgués. Pero, desde luego, todo esto será necesario construirlo ya que no vendrá dado, como una realidad desencadenada por fuera de nosotros mismos.

Los elementos expresados pueden darnos claridad para enjuiciar una tesis acerca de nuestro desarrollo. Se dice que los resultados de desigualdad social y satelización en torno de las metrópolis capitalistas, son una premisa de nuestro proceso de modernización, del rompimiento de las sociedades agrarias y la conquista de formas más avanzadas de crecimiento. Registraríamos un período de creación de la riqueza sobre la base de la superexplotación, para luego redistribuir esa riqueza entre las poblaciones. Casi como un proceso natural de acumulación y distribución de beneficio. Sin embargo, los hechos demuestran que los argumentos de esa renovada escuela liberal no son más que cínicos, pues ocultan que la riqueza acumulada sólo va a parar a las manos de los grupos hegemónicos quienes arbitrariamente emplean las riquezas en su derroche parasitario. Y del otro lado, la política imperialista define las reglas de la concentración y la centralización de los capitales en las metrópolis, dejándonos previamente administrados para aceptar la explotación. Internacional y nacionalmente no juegan las reglas de la filantropía ni de la redistribución de los beneficios sino las del rendimiento creciente

del capital, que es colocado en donde obtenga más beneficios. Un pretendido equilibrio conseguido de forma natural entre los estados, representa la más flagrante y cínica ideología del predominio del más fuerte en la práctica, es decir, de los que hoy son más desarrollados como en el caso del imperialismo norteamericano. Y nacionalmente, de los grupos financieros. Mas en los actuales momentos ya tenemos unos resultados tangibles del fracaso de estas prácticas: el sur del continente vive su hora dramática del desgarramiento burgués: fascista en lo ideológico-político y a punto de arruinarse en lo económico, envolviendo a las masas en la desesperación. No estamos presenciando la crisis y la quiebra de una clase provocadas en determinada coyuntura, sino el entierro de la última fórmula “salvadora” de esa clase, es decir, de su fracaso como gerente del progreso en unas condiciones de máxima concentración y centralización de capitales en el seno imperialista. De ahí que la actual crisis no sea simplemente cíclica pues ya nos encontramos en el principio del derrumbamiento burgués.

El proceso histórico enmarcado no puede calificarse bajo un concepto pesimista. No se trata de resaltar los aspectos contrarios de lo positivo con olvido de sus logros. Más bien se trata de tener una perspectiva integral que no deja por fuera los resultados contradictorios de toda la política burguesa. Es decir, nuestra mirada destaca lo que esconde la ideología burguesa, de afirmar su progreso a costa de la ruina de los pueblos. Nuestra mirada crítica hace por tanto de lo negativo su arma predilecta. La negación no es en cuanto un simple obstáculo para que los otros no lleguen hasta donde pretenden, sino algo mucho más profundo: desentraña y desenmascara la compleja red que hace posible el surgimiento y desarrollo de la explotación. Su intención es por tanto doble: mostrar las consecuencias sociales de la política burguesa y la interioridad de la conciencia que proyecta esa realidad social. Y en cuanto se muestre ese doble proceso es posible que aparezca en su funcionamiento dinámico el quehacer burgués hasta llegar a su explosión. Interesa de este modo señalar algunas pautas sobre el carácter crítico de la dialéctica, la consistencia de su negatividad o el enjuiciamiento objetivo de la política por medio de un instrumento metodológico adecuado a su propósito. Con estos movimientos interpretativos el intelectual de procedencia burguesa cumple una fase de descubrimiento del mundo positivo, de la misma clase que lo crea y mantiene. De igual modo, a todos los interesados en su crítica, pues ya comprendieron que las ilusiones no son más que mentiras piadosas destinadas al fracaso y necesitan ellos abrir el camino de la acción junto a los destinatarios últimos del mensaje crítico.

Un punto de partida crítico nos lo da la misma realidad social: la existencia de las clases aparece en cuanto confrontación, lucha, en el interior de ellas o con las exteriores a ellas, ya sea como procesos conscientes o inconscientes. Tenemos una visión dinámica al respecto. Y contemporáneamente, desde el advenimiento de la industrialización quizá, el elemento consciente ha crecido en importancia dentro de los sucesos históricos al punto de planificar la dominación, la clase y los grupos dominantes. Se han llegado a ejecutar programas de dominación. En cambio, los que sufren el proceso en cuanto dominados, generalmente desconocen las reglas y quedan confundidos en las instituciones burguesas, entre otras cosas porque los gobernantes conservan el derecho a la información, el saber, las costumbres, modelando las conductas sociales. Los dominados se ven ante unas condiciones generales de sujeción y el proceso de su autoconciencia se adquiere a costa de un gran trabajo reflexivo, en sus dimensiones culturales y políticas, hasta culminar en formas organizativas que institucionalizan una contracultura, opuesta a la dominante. Sólo de este modo el proceso de la sociedad adquiere formas de enfrentamiento consciente en cada una de las partes, pues una de ellas expulsó la dominación de su interioridad. El punto de llegada resulta entonces en una consideración de la historia como una acción de sujetos históricos, es decir, de fuerzas recíprocamente autoconscientes de su puesto.

La acción de las clases califica a las mismas. No es un añadido o exterioridad a su condición objetiva. Se trata de la sociedad como un conjunto de fuerzas, de donde se revela el concepto hegeliano de la sustancia como sujeto, de vida o dinámica colectiva. De aquí se sigue una dimensión activa de lo económico, pues el capital no se conserva sino en cuanto se reproduce; de la política, ya que no se da sino en la medida de la confrontación de clases; del trabajo, pues no tenemos hombres trabajadores sino en cuanto productores.

La objetividad de la acción, de la lucha constante de los grupos, individuos y clases, en la economía, la cultura y la política, es un hecho que registra el pensamiento dialéctico y lo asimila a su procedimiento de conocer interior, sobre todo cuando se viven períodos convulsionados y la identidad de ambos movimientos no puede ocultarse. Nos encontramos que la dialéctica privilegia la acción –la del pensamiento y la de las fuerzas sociales– sirviendo en consecuencia de vehículo para dar cuenta de la política. El hecho de la práctica, de la experiencia de nuestro pensamiento y de las clases en procesos simultáneos, implica al movimiento negativo de reconstruir la positividad bajo el aspecto de su doble vida, en cuanto lo remite al otro lado que no aparece sino por la acción del pensamiento. Ahí estará presente la acción de las

fuerzas sociales en la medida que la crítica de la realidad pensada nos remite a quienes hicieron posible esa realidad, es decir, los constructores del mundo concreto mediante su experiencia o su práctica.

Aquí debemos indicar brevemente algunas consideraciones acerca de la experiencia. Originariamente ella supone un dejar inicial, un salir al mundo ya sea al del conocer o de la vida concreta, regresando bajo la forma del concepto o también, de una nueva forma material. Aquí estará superado el punto de partida. Esa experiencia nos hace probar los principios o las tesis, de donde viene interior al proceso y no exterior. Si quedamos perdidos en el experimentar, no alcanzaríamos a probarlo. La experiencia completa supone el doble trabajo de salir y regresar. Entonces resulta un concepto asimilable al de praxis. No vamos en el camino de la praxis en una sola dirección o lineal, puesto que para el pensamiento y para las propias fuerzas sociales o los individuos, se crean nuevas condiciones de vida, significando otras tantas transformaciones concretas. Cada nueva experiencia dirige y crea la realidad circundante, regresando bajo nuevos conceptos o renovando el cambio de las circunstancias. La praxis le confiere verdad a los procedimientos del pensar, tanto como su no certeza en caso de conducir simplemente a la enajenación. En esta praxis encontramos que no es indispensable el detenerse en todos y cada uno de los casos posibles de presentarse, multiplicando hasta el infinito la determinación del actuar pensante y objetivo. No. La praxis obra en su dialéctica, deductivamente, puesto que se trata de un salir ya signado por las pautas del conocer y de sus contenidos, generalizando a partir de los hechos experimentados. En este sentido la praxis no es movimiento empirista de acercarse a la realidad o de construirla. De aquí nosotros podemos sacar la conclusión que el movimiento dialéctico descrito por la praxis lo que se propone es reconstruir la cultura y la organización social en proceso simultáneo, siendo en consecuencia teórica y práctica, ya se trate de los individuos o de las fuerzas sociales. En la praxis genuina hallaríamos la renovación de la subjetividad o revolución ideológico-teórica, y la política de establecer una sociedad libre y racional. De otra parte, la praxis en manos de los intelectuales socialistas significa el ligamen de éstos con los movimientos transformadores, haciendo vida concreta la acción teórica.

El pensar dialéctico nos empuja entonces a concebir la libertad y la razón como una construcción del pensar pero en tanto anudado a una práctica que los convierte en históricos. Su configuración más notable la encontramos representada en la vida revolucionaria de cada época. Al construir la nueva forma social, el nuevo estado, ahí vemos reconciliarse las nociones abstractas

con lo concreto, identificando esos elementos que antes vagaban escindidos. Ya las normas jurídicas, la cultura, la política, la economía, no encubren al modo liberal-burgués, la escisión irreconciliable de la vida concreta que hace del formalismo un espejo donde sólo se refleja el discurso teatral de los principios repetidos y no puestos en práctica. La identidad para los socialistas tiene una virtualidad crítica, atacando el punto neurálgico de la retórica burguesa como es la escisión formalista.

La dialéctica implica una voluntad de cambio. Es la representación teórica de la acción. La vigilancia de su científicidad no radica solamente en su forma interior en cuanto con ella sus ejecutores construyen una realidad ideológica que se opone a la burguesa y luego la ponen a funcionar como nueva realidad social. Ahí está el cuerpo entero de su representación y la vigilancia epistemológica debe cuidarse de buscarla en otra parte. El razonamiento dialéctico no puede ser criticado desplazando la realidad histórica, supuesto de la voluntad y de la crítica. Sólo admitiría una crítica que mostrara la imposibilidad de comprender mediante sus categorías, la lucha de las fuerzas sociales. En el fondo equivale a enfrentarla en su capacidad de dar cuenta de la vida, del surgimiento de lo nuevo y el perecer de lo viejo. Mas su núcleo interpretativo radica precisamente ahí: quien dice dialéctica intenta llegar al modo como la vida se conserva en medio de las transformaciones. Supone, por tanto, una concepción optimista de la vida y quizá en último término, en una exaltación de la vida. Nada más contrario al espíritu dialéctico que la idea de muerte convertida en el destino ulterior de las cosas. Un ser para la muerte, al modo de los fascistas, se hace incompatible con el razonamiento dialéctico. No se nos oculta que la ideología de la muerte —políticamente con los fascistas y tecnológicamente con la bomba nuclear— constituye una perversión de la psiquis, una enfermedad que no encuentra solución sino tal vez en la muerte de sus portavoces, si es que no queremos correr el riesgo de perecer bajo sus impulsos. El razonamiento dialéctico juega otro destino: la esperanza de una vida racional y libre en cuanto tal, pues no propone la destrucción sino la reconstrucción de la vida hoy oculta o enmascarada por el formalismo burgués.

Entre tanto, la crítica dialéctica avanzó y el socialismo es construido en muchas partes del mundo. ¿Han sido eliminados los efectos de la política burguesa? ¿Hasta qué punto la nueva sociedad encarna realmente los ideales científicos y políticos surgidos como réplicas del capitalismo? Su breve recorrido dará un mayor realismo a nuestra crítica.

En el ámbito de las discusiones intelectuales, los elementos anteriores

pueden estar sujetos a la diferencia o polémica. Quizá podemos resumir en ciertos puntos el contexto de su sentido general, no sin advertir que las objeciones parten desde el punto de llegada de las actuales sociedades socialistas, repercutiendo en la metodología y en la proyección política de la crítica aquí planteada.

- Se dice, por ejemplo, que en el socialismo existente continúa ejerciendo su fuerza la ley del valor, la división del trabajo a causa de la industrialización, y el mercado.
- Que no existe abolición de todos los privilegios, de los controles, jerarquías, control de la información y la cultura.
- Que no ha habido abolición de los salarios; se maneja el cálculo económico si no se quiere correr el riesgo de paralizar la producción.
- Que no existe un pluralismo ideológico y político.
- Que no existe un poder real de los productores en sus sitios de trabajo o en la organización política.
- Que no existe una rotación periódica de los dirigentes en sus distintos niveles, sino su permanencia, al punto de inmovilizar el ascenso social.
- Que mediante los procesos educativos y políticos viene a crearse una nueva capa social que administra el estado, en detrimento del poder efectivo de los productores.

Podría continuarse en el esquema. El resultado ha sido, en los medios intelectuales, el de marcar una crisis en la esfera socialista e incluso del marxismo. Pero pensamos que precisamente los elementos esbozados en la primera parte, sirven también para referirse a este tipo de socialismo construido. Es decir, la dialéctica conserva su vigencia crítica.

No vamos a referirnos específicamente a las objeciones aquí planteadas, pues suponen un trabajo especial, distinto al de esta introducción. Globalizaremos el tema en los siguientes desarrollos.

Objeciones como las planteadas pretenden cuestionar al marxismo como paradigma de análisis social, pues con él se había prometido la eliminación de las clases, del estado y la enajenación de la libertad individual. Pero viendo en su historia este socialismo, anotamos que surge en sociedades atrasadas, de

escaso poder obrero, división del trabajo y desarrollo de las fuerzas productivas muy lento, con predominio de lo agrario, sin instituciones reguladoras del cambio y del ascenso social, situación que desembocó en los enfrentamientos radicales de tipo militar con un ejército guerrillero rural o urbano al frente. Y al socialismo le cupo la tarea de hacer la acumulación originaria del capital por medios dictatoriales en muy corto tiempo. Es decir, se trataba de sociedades no preparadas en la vida democrático-burguesa. Por el contrario, según Marx, el socialismo debe surgir en los pueblos más avanzados, pues la tecnología resolverá los problemas del trabajo manual. De entrada se podría decir, en este contexto, que los socialismos existentes corresponderían más bien a un proto-socialismo, el embrión de la nueva sociedad pero no su forma real. El socialismo sería una consecuencia del desbordamiento capitalista y no la fase que reemplaza a las viejas formas tribales o semif feudales o de capitalismo embrionario. Sumariamente se concluirá que, como tal, el marxismo no ha sido realizado ni por tanto puede haber la objeción crítica, al punto de cuestionario como paradigma científico dentro del análisis social. Esto desde luego a partir de su práctica histórica, pues sobre su esquema teórico también podremos absolver algunos interrogantes.

Hemos visto que la identidad en el pensamiento dialéctico tiene una función crítica, al restablecer la unidad perdida en el formalismo burgués que concibe abstractamente la razón y la libertad, separándolas de su práctica. En cambio, para algunos esta identidad señala el curso idealista y utópico tanto de la dialéctica como del socialismo. Ello en tanto se supone que se partía de una noción que luego se enajenaría y al final se rescataría salvándose como principio, pensamiento que se asimila a cierto plan místico. Nos referimos a su forma política, para que finalmente reciba su tratamiento filosófico en lucha con otra observación crítica, la nacida del kantismo.

Por lo tanto, la identidad corresponde al concepto que formamos acerca de un objeto de conocimiento y eso no supone ningún final del saber, sino más bien a los momentos del conocimiento. Vamos construyendo conceptos como superaciones de los precedentes y adecuados a la historia de ese conocer. No trata de un final del saber. El saber absoluto es quizá la pretensión de infinitud pero sabemos que no se acaba con el saber finito. Para el concepto finaliza la contradicción en un momento determinado pero ella se reinicia tan pronto alcance su cometido. Esto abre paso a la progresión del saber y no a su cierre y dogmatismo. Cuando se plantea el socialismo como el fin de todas las contradicciones, la tesis cambia de sentido. Se trata de las contradicciones de la sociedad anterior en la medida que fueron superadas virtualmente por

los cambios sociales. Por supuesto, quizá la necesidad de establecer nuevas pautas de conducta social ha hecho que se difunda una ideología del fin de todas las contradicciones con el equivalente al la del reino del dogmatismo, cerrando su universo político fuera del cual no habría salvación. Pero es evidente que la sociedad industrial es todo menos la parálisis o la estagnación productivo-social, y en la medida que las naciones socialistas desarrollan la industrialización, el sistema de nuevas contradicciones hace su apareamiento. El socialismo no sería el fin de la humanidad sino el principio de la verdadera sociedad, de su razón y libertad conseguidas mediante el dominio del saber. En este sentido, la identidad para el individuo viene a significar realmente su rescate en vez de la a permanencia en la enajenación que provoca una sociedad de masas, que manipula el cuerpo y el espíritu de los hombres.

El punto de arranque histórico, el individuo, conceptualmente definido en los albores de la sociedad industrial gracias a los esfuerzos de su combate histórico desde la antigüedad, a medida que construyó la sociedad industrial capitalista quedó sujeto a ella y solamente gracias a su ingenio de construir la tecnología, puede alimentar de nuevo al espíritu rescatando su tiempo libre para la cultura. Aquí no se arranca de un individualismo al estilo rousseauniano, primitivo y originario de los hombres, sino de aquel que surgió a finales del siglo XVIII a consecuencia de una lucha contra los poderes feudales o los rezagos esclavistas. Tanto para Hegel como para Marx, aquí radicaba el concepto de la nueva sociedad.

El sentido de la crítica socialista no es por tanto el de una reconquista de la sociedad o el individuo originarios. De lo que se trata es de construir una nueva libertad de acuerdo al grado de desarrollo de la ciencia y la técnica modernas, superando al capitalismo. Entonces las críticas al capital, al estado, a la familia, las ideologías, etc., son en cuanto ellas se interponen a una mejor realización del individuo, ocultan y fetichizan las relaciones capitalistas. Desde el punto de vista económico, en la medida que el socialismo ha sido construido en países muy atrasados, la planificación y la concentración de los recursos en el estado sirven para acelerar el desarrollo de las fuerzas productivas, afectando desde luego el sentido de la acumulación como sería de hacerla en manos privadas, prolongando una etapa histórica.

Por estas consideraciones, la crítica socialista no puede ser acusada de ejercer el negativismo a ultranza. Si ella pone el acento en la explotación es porque ahí se resumen los efectos de un sistema productivo y social, pero en tanto que recoge el sentido del progreso material y espiritual, se muestra constructiva, tanto como el concepto que reemplaza a los precedentes, su-

perándolos. De igual modo, la lucha de clases aparece como una resultante de las fuerzas sociales que anidan en toda sociedad viva y que en el capitalismo asumen las características de un enfrentamiento radical por el poder. La lucha de clases no esta propuesta como el dominio de la anarquía sino como una resultante objetiva del proceso productivo y del otro lado, como la forma de salir del mismo enfrentamiento social capitalista. Su resolución no es tampoco la llegada a un individualismo como de los dioses absolutos que todo lo saben y manipulan al estilo de la mitología; sino el orientado de acuerdo al grado de desarrollo social-tecnológico, pues esa sociedad tendrá que darse nuevas formas organizativas. Volver a un pasado mitológico hace parte de un mundo ideológico incompatible con los nuevos avances de la humanidad y la idea de socialismo corresponde a la de la razón, mas no a la mitología del regreso.

En consecuencia, no hay supresión de las contradicciones, sino un cambio de ellas, la superación en otras nuevas. Suprimirlas implica el final del proceso histórico. La sociedad es dinámica y las categorías dialécticas manifiestan ese dinamismo. Estas premisas hacen del pensamiento crítico un vigilante sin término. Su transcendencia también puede mostrarse hacia atrás, el estudio histórico. No se trata de condenar a todas las sociedades de clases sin más, tajantemente, pues ellas en su momento pudieron representar formas avanzadas de organización. Por este camino vamos acercándonos a una tesis que apunta al razonamiento crítico: su acción negativa no corresponde a un deseo de juzgar desde el fin de la sociedad o utopía, a toda la historia precedente, retorciéndola para hacerla cumplir sus objetivos mitológicos, sino que sólo reinterpreta la historia de acuerdo al grado y estilo de las contradicciones de su momento y que en el capitalismo equivale a mostrar la acumulación y lucha de clases, hasta cuando se engendra la nueva forma social. Es una tesis lógico-histórica y no mitológica del fin de la humanidad y la conquista del reino de Dios, al estilo místico, o de las profecías como objeto Popper. El sentido dialéctico es político y también va unido a la ciencia de la historia, identificándose las dos posiciones, de donde surge con una gran fuerza su tendencia social encarnada en las organizaciones que tratan de establecer el socialismo. El socialismo se comporta entonces metodológica y políticamente de acuerdo a la dialéctica, cuando es asumido en su integridad crítica, sin tergiversarlo volviéndolo dogmático. Max Adler ha escrito bellamente sobre estas relaciones que definen el proyecto socialista:

Si no nos dejamos llevar por una fantasía, sino por la compren-

si3n de la funci3n desarrollada por el socialismo como movimiento hist3rico de masas que se fundamenta en las leyes que rigen el desarrollo social se puede llegar a una justa evaluaci3n y clasificaci3n del trabajo pol3tico de partido en la esfera del idealismo social y al mismo tiempo librarse de la miserable acusaci3n de utopismo, dirigida con tanta frecuencia contra el socialismo. En efecto, ahora se puede ver que ambas cosas, tanto la pretendida incompatibilidad de la pol3tica con el idealismo social como la acusaci3n del utopismo, tienen sus ra3ces en una actividad intelectual que no ha sido capaz de dominar el modo de pensar del socialismo marxista, cuya significaci3n s3lo puede entenderse despu3s de haber roto los puentes con los viejos conceptos burgueses. La incapacidad de salirse mentalmente del viejo mundo es lo que induce a juzgar tan ut3pico nuestro mundo. Sin embargo, nosotros ya hemos abandonado espiritualmente este viejo mundo que no obstante nos retiene todav3a f3sicamente. No nos espantemos cuando nos echen en cara con desprecio que “siempre ha habido pobres y ricos y que la diferencia entre el siervo y el patr3n ha existido eternamente”. ¿Qu3 puede significar, en efecto, esto de “siempre y eternamente” del viejo mundo ante la actual conciencia cient3fica? La ciencia moderna no s3lo nos ha abierto una visi3n del cosmos totalmente diferente; tambi3n nos ha proporcionado una perspectiva del pasado completamente diversa. Debieron pasar lapsos de tiempo inconmensurables antes de que se formase nuestra tierra; debieron transcurrir eras completas antes de que en ella apareciera la vida org3nica, millones de a3os antes de que el hombre se diferenciara de la bestia y otros tantos m3s para que empezara el per3odo reciente de la historia del hombre en que nacieron las “eternas diferencias” entre el rico y el pobre, entre el patr3n y el siervo. ¿Qui3n no percibe como una liberaci3n el hecho de poder mirar la historia anterior de la “civilizaci3n” no como un largo pasado, del que nuestra 3poca constituye la madurez m3s tard3a, sino como un breve per3odo que corresponde exactamente a lo limitado de nuestras conquistas culturales? Nos sentimos m3s grandes dentro de este grandioso marco hist3rico, puesto que ya no estamos oprimidos por la poquedad del progreso cultural realizado en un tiempo “tan largo” y nos encontramos casi al principio de estos espacios de tiempo ver-

tiginosos, teniendo a nuestras espaldas sólo seis o siete mil años de trabajo consciente. ¿Cómo podría espantarnos todavía la inmutabilidad de las diferencias sociales si vemos que el desarrollo social apenas ha logrado descubrir su causa en la propiedad privada de los medios de producción que se ha conservado a través de todas las formas históricas cambiantes, desde que desaparecieron las primitivas relaciones comunitarias? Ya no vemos nuestra época con la sensación de haber llegado a su punto más alto, sino que en cambio percibimos con claridad su carácter transitorio, cuyo significado se pone de manifiesto precisamente a la luz de la afirmación de Marx, según la cual la abolición del ordenamiento económico capitalista cierra “sólo la prehistoria de la sociedad humana”. (Adler, *El socialismo y los intelectuales*)

III

A propósito de esta obra, también surgen algunas inquietudes relativas al ideal político de una sociedad libre. Si de acuerdo a la exposición dialéctica, la idea de individuo elaborada a partir de los principios de la Reforma Protestante y de la Revolución Francesa ha transitado por la enajenación de la sociedad de masas o de la época industrial, debemos esperar a que vaya surgiendo una nueva organización de la sociedad de modo que el individuo recobre para sí, bajo distintas alternativas tecnológicas, su tiempo de formación cultural, constituyendo verdadera superación histórica y abriendo con ello la vía de una nueva época de los hombres. Como puede observarse, los contenidos de tal razonamiento no son otros que los de una filosofía política realista y optimista simultáneamente, que, de un lado, se introduce en la composición de la estructura social de nuestros días pero que, del otro, no pierde la esperanza en la modificación permanente de aquello que no deja realizar los objetivos de la libertad y la cultura. A esta filosofía política vamos a referirnos brevemente.

Podemos observar en los países que avanzan por el desarrollo económico y por supuesto en las naciones de gran estructura industrial que, de una parte, surgen y se multiplican las distintas formas de propiedad, de trabajo y con ello, el proceso de multiplicación de las clases y de grupos sociales. Y de otra parte, los viejos esquemas acerca del funcionamiento del estado han quedado rotos en mil formas, ya que el surgimiento de los poderes económicos, políticos, militares y sociales en toda la estructura social, ofrecen un espectro amplísimo de gestión, al mismo tiempo que también el nuevo esta-

do se extiende en la administración y producción del capital. Pero aún más. En la fase de los grandes países desarrollados y con profunda incidencia de nuestros países en vía de crecimiento, encontramos a esos entes poderosos llamados multinacionales que prácticamente legislan a escala internacional. Igualmente, el surgimiento de bloques económicos y políticos de indudable fuerza hace que los lineamientos del viejo Estado sean aún más anacrónicos. La resultante, para la libertad del individuo y su realización en cuanto cultura, es bastante contradictoria como secuela del deseo de dominación, pues excluye una forma objetiva de regular el funcionamiento de la sociedad y producir la igualdad y el reconocimiento entre los hombres. La consecuencia es, en cualquiera de los niveles que analicemos el fenómeno, de una pérdida del universalismo de las normas jurídicas en cuanto que, al devenir los deseos de dominación el eje de funcionamiento del poder, esas normas jurídicas se transforman en algo que manifiesta soberanamente esos deseos, y por tanto en algo violable con la mayor facilidad por quienes deberían velar por su preservación. Pero de igual modo, todos aquellos a quienes de uno y otro modo les concierne el acogerse a las normas jurídicas, tratan de violarlas para imponer su voluntad de dominio. Y qué no decir de los principios no escritos, o simplemente de la conducta social que debería estar institucionalizada, pero que, en virtud de la primacía de aquella voluntad de dominio individualista, se rompe y deja esas pautas de institucionalización como un mero deber ser impracticable.

Esta polémica es antigua, pues precisamente el famoso voluntarismo constituía el núcleo del razonamiento rousseauiano, ante el cual reaccionaba Hegel, indicando que se trataba de la moral Católica, en contraposición a la Reformada. De ahí que los textos hegelianos de la *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* atribuyan el estado anárquico o también de dictaduras, a esta moral y cultura católicas, cuyos ejemplos son los países latinos. Para Hegel era indispensable una profunda revolución en la ideología como la que se había cumplido con la Reforma Protestante en los países que bordean el Mar del Norte y los Estados Unidos. La conclusión es la de una necesaria modificación en la subjetividad y en la moral pública de todos los ciudadanos. En el fondo de la controversia nos aparece que el individuo de Rousseau, pleno de los derechos naturales, debe ser rescatado de su alienación social y convertido en hombre libre mediante un contrato colectivo que le garantice la libertad. De donde conserva todos sus derechos el voluntarismo. Proyectada su moral y su política, la resultante es un individuo-héroe, concepto defendido por ejemplo por Croce como forma de mantener la libertad dentro de un

pensamiento liberal. La réplica de Hegel marca otro sentido a los términos: su héroe constituye la excepción, como que solamente él reúne e identifica en su interior y en las acciones políticas, la subjetividad de grandes masas representándolas en el Estado objetivamente. La realidad subjetiva de los individuos no existe como una mera voluntad individualista que pacta con los otros sino que, por el contrario, su experiencia social y en acción colectiva, determina un rumbo de identificación y que precisamente se manifiesta en el Estado y en sus dirigentes. Por eso puede afirmar en *Filosofía del Derecho* “El Estado es la realidad de la libertad concreta”, pues el hecho de encontrar los individuos su realización económica, política y social, forma una universalidad conquistada, construida históricamente mediante la acción, y no un derecho natural o divino. El héroe hegeliano sólo expresa la identificación colectiva de las subjetividades, tanto como el Estado, de donde la razón y las libertades corresponden a una historia y no al deber ser unilateral de la utopía. Por eso al atomismo social rousseauiano sólo le queda el moralismo abstracto del deber ser, como un remanente ideológico de la ontología de los derechos naturales, y que condujo a la libertad formal como representación política, mientras la realidad indica un estado de opresión social o la anarquía, abriendo el campo de las dictaduras. Debemos partir de que la sociedad de masas industrial disuelve los vínculos personales de las sociedades atrasadas y crea unos ligámenes clasistas a través de los medios masivos de comunicación, de los dictámenes de las organizaciones productivas, administrativas, políticas y sociales. Lo anterior crea un comportamiento y una subjetividad en donde priman valores distintos de la mentalidad de los pueblos atrasados. Y en consecuencia, las disputas por el poder y su ejercicio, responden a los valores del rendimiento, la eficacia, el conocimiento y por supuesto, la posibilidad de manipulación a escala masiva, imponiendo quizá comportamientos dirigidos en donde reaparece (transformado) el voluntarismo en cabeza de las corporaciones. El Estado en sus múltiples componentes y las grandes corporaciones del capital y de la administración, como gigantescas maquinarias que expiden ideología y normas de conducta diarias, producen fenómenos de masas impensables en los pueblos atrasados. Pero simultáneamente, en vista de la multiplicidad del poder, es posible conseguir un enfrentamiento ideológico y en consecuencia, oponerse de algún modo a las fuerzas hegemónicas. En las sociedades en donde el Estado cubre en su totalidad la posibilidad de información y de acción sobre las masas, las formas de resistencia a ese poder total pasarán por las pequeñas acciones individuales o de refugio en la subjetividad. Brindadas las ocasiones de manifestarse, veríamos de nuevo los

grandes movimientos populares en plan de rescate social de la individualidad.

Por lo anterior, damos toda la importancia al hecho definitivo producido en estos dos siglos, y que no es otro que el de la industrialización y el avance científico-técnico, así como el de los grandes movimientos migratorios hasta formar las gigantescas ciudades. Ahí encontramos el campo definido para una investigación objetiva acerca de los elementos ideológicos que componen al hombre de la sociedad contemporánea, y sobre el cual deben proceder sociólogos, psicólogos, políticos, artistas, comunicadores, etc. Es una realidad que debe ser percibida como nueva, en vez de repetir sobre ella los argumentos de la historia cultural.

Delimitado brevemente el campo de análisis, es preciso afirmar entonces que la libertad, concebida en los términos hegelianos o rousseauianos; no tiene una realización más que abstracta, es decir, unilateral. No podemos decir, por ejemplo, que hubiéramos alcanzado la felicidad al ejercer nuestro querer omnímodo del voluntarismo individualista. Y del otro, tampoco registramos una concordancia entre nuestra subjetividad y las normas formales de la nación, pues precisamente la confrontación de unos y otros continúa. Al sucederse la historia de los siglos XIX y XX, cualquiera de las dos tesis queda como un principio abstracto que es preciso relacionar con los acontecimientos y procesos de la época industrial y de la urbanización. Pero, entre las dos tesis nos acogemos quizá a la más realista. Me refiero a la hegeliana, pues al voluntarismo de Rousseau puede calificárselo de abstracción absoluta, ya que impediría toda vida de relación al ponernos como dioses absolutos, moralmente hablando. En cambio, la tesis hegeliana conduce a una moralidad diferente. La concordancia entre la subjetividad y lo socialmente convenido, así esté en confrontación histórica, es decir, en cambio continuo, viene a representar de una parte al saber o el conocimiento de que con aquellas normas legales o sociales, se dicta y se produce el bien, ante lo cual podemos tener una conducta de aceptación. Pero siempre y cuando entre las dos partes se ejecuten los dos movimientos de aceptación de la universalidad, a fin de impedir el dominio de los dioses absolutos del voluntarismo. En otras palabras, nosotros podemos crear, permanentemente, una legalidad que nos reconcilie en cada época, en la medida que las conductas sociales pueden ser normadas en su generalidad, dejando como excepciones a los violadores de la ley. En este sentido, la consecuencia del planteamiento hegeliano es que debemos reformar periódicamente gran número de leyes, conservando solamente las grandes pautas constitucionales a modo de máxima universalidad de un pueblo determinado. Desde luego, el supuesto continúa siendo una nue-

va moralidad subjetiva y social, que garantice la vigencia de las normas. Y en sus máximas consideraciones, que el Estado venga a representar los más altos intereses de bienestar, la libertad y la razón. Así, dentro de su planteamiento, el Estado se constituiría en el garante de la libertad y no en la maquinaria infernal que algunos tratan de asignarle. Su idea del Estado que garantiza la libertad, la podemos mirar como un paradigma político ante el cual compararíamos cualquier realidad concreta. Aún cuando no le podemos asignar realidad completa a esa idea, nos conduce precisamente al diagnóstico y la crítica de lo existente a fin de construir el futuro. Pero en ningún caso, el Estado hegeliano puede ser la consagración de la iniquidad social ni la iniquidad política, sino todo lo contrario: su denuncia.

La libertad, concebida en los términos de un acuerdo *racional* entre los individuos y las instituciones jurídicas y sociales, viene a representar una noción crítica de un orden determinado si efectivamente no se realiza en todo el pueblo, como se desprende del análisis de la dialéctica de la subjetividad.

De aquí desprendemos una tesis. La idea del individuo y su posterior objetivación, lleva un profundo sentido de realidad y de humanismo. Son dos nociones que no pueden ser desligadas bajo riesgo de caer en el idealismo más abstracto, o en la cosificación. Igualmente, se suele calificar como de típicamente burguesa la tesis de la subjetividad puesta en el principio y el fin de todas las acciones históricas, tiñendo de ideologismo clasista esa defensa de la subjetividad y del sujeto, tal como lo podemos leer en los argumentos de Althusser. Pero nada más contradictorio. Precisamente, al poner a ese individuo en el centro del problema de la construcción de la libertad, y amenazado por la sociedad de masas, lo pensamos como una guía política por encima de cualquier otro propósito.

Pues las consecuencias históricas las conocemos: tanto el fascismo como el estalinismo desconocen la filosofía del sujeto, de donde resultan consecuencias catastróficas de aniquilamiento social. Mas, si los hombres resisten la manipulación y el trituramiento acarreados por ideologías destructivas, vemos que a los ciclos de opresión se suceden las convulsiones para restaurar la libertad de los individuos. A la destructividad patológica le oponemos la esperanza y el realismo del individuo como centro de la vida social, mostrando con ello que nuestra individualidad tiene mejores raíces en la dialéctica psíquica y social que la destructividad patológica del irracionalismo. Erich Fromm ha dado una buena muestra de las causas y las consecuencias del desprecio por el sujeto, pues con ello se abren las puertas al triunfo de la psiquis anormal, del irracionalismo individual y colectivo de todas las sociedades oprimidas

política, social y culturalmente. Y es que basta examinar las historias de los famosos dirigentes que han comandado los períodos fascistas, para darnos cuenta de la profunda brecha que separa la mentalidad democrática, de la mentalidad perturbada por los deseos de aniquilar al ser humano como forma de realización personal y colectiva.

En Europa, después de la hecatombe de la segunda guerra y la derrota del nazi-fascismo, se adoptaron políticas de reformas sociales profundas cuando no de eliminación radical de las desigualdades. Entre tanto, el proceso industrialista entraba en la nueva fase de masificar y convertir en objetos a los hombres, pero al tiempo que necesitaba de ellos como sujetos. Esta oposición o antinomia desencadenó nuevas contradicciones que vienen siendo resueltas a favor de las ideologías socialistas, al revertir sobre todo el organismo social el espíritu de identidad entre las necesidades de la subjetividad y las pautas de la vida colectiva encabezadas por las acciones de los estados. Esto representa una aproximación profunda entre el humanismo y las decisiones realistas de aquellas naciones que bordean el Mar del Norte, como en las intuiciones ideológicas de Hegel. ¿Acaso fue preciso llegar a la culminación de la pérdida de toda libertad bajo el nazi-fascismo, para desembocar en la respuesta de la vida realmente democrática? Como parece que no es una etapa transitoria llevan más de treinta años-, debemos extraer la lección histórica de hacer de las reformas sociales, la filosofía política orientadora en la construcción de nuestra sociedad democrática.

Esta obra que se ha denominado como de “Dialéctica del Individuo, las Clases y el Derrumbe Capitalista”, principio de una investigación extensa sobre la forma como se desarrollan las transformaciones de la sociedad contemporánea, introduce el debate dialéctico que une la teoría y la práctica, no siendo por tanto un examen alejado de la realidad. Por el contrario, es requisito para tener una perspectiva de los acontecimientos inmediatos y por tanto, útil en el descubrimiento del futuro. La tarea crítica debe proseguirse para que sea vivo y actuante el ejercicio de la razón, de la libertad, descubriendo las sinrazones de quienes en un momento determinado se sirven de su voluntad omnímoda en beneficio no precisamente colectivo. La característica del razonamiento dialéctico significa en la teoría y en la práctica una permanente vigilancia crítica de nuestras ideologías y de las organizaciones sociales. El concepto de libertad que reclamamos no es el cómodo libertinaje ni tampoco el de justificar cualquier acción de los distintos poderes, sino aquel que corresponde a la fusión de los intereses particulares con los generales, representados en la racionalidad de la nueva organización social. Si existe una

profunda discrepancia, ello quiere decir que debemos poner en práctica los principios reformadores hasta cuando la identidad sea restaurada. Quienes formulamos una política de reformas sociales y la constitución de un estado democrático, pensamos que estos condicionantes han sido fundamentales en aquellos pueblos que registran una mejor estructura económica y cultural.

Así, pues, una obra como la presente, nos ayuda a descubrir el marco de referencia ideológico y cognoscitivo de aquello que supuestamente damos por conocido, cuando quizá subyace bajo las sombras de su aceptación positivista. La razón dialéctica es crítica y constructiva y he aquí su muestra.

Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente, sino también como productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo *Dialéctica* —en consecuencia Dialéctica, no en el sentido de que ella disuelva, enrede y lleve aquí y allá un objeto, un principio dado en general al sentimiento o a la conciencia inmediata y trate sólo con la deducción de su opuesto—, manera negativa como aparece frecuentemente, también, en Platón. Esta dialéctica negativa puede considerar como resultado final lo opuesto de una concepción, o la contradicción decidida de sí misma —como en el antiguo escepticismo; o también, pobremente, una *aproximación a la verdad* que es la moderna imperfección. La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación —no como oposición y límite simplemente— sino comprender y producir por sí misma el contenido y el resultado positivos, en cuanto mediante ese proceso únicamente ella es *desarrollo* y progreso *inmanente*. Esta dialéctica no es, pues, la actividad *externa* de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos. De este desenvolvimiento de la Idea, en cuanto actividad propia de la misma razón, el pensamiento como subjetivo sólo es espectador, sin añadir nada de su parte. Considerar algo racionalmente, no significa traer la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino significa que el objeto es, por sí mismo, racional; aquí es el espíritu en su libertad de culminación Suprema de la razón autoconsciente, la que se da realidad y se crea como mundo existente: la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa. Hegel, *Filosofía del Derecho* § 31

Capítulo 1

Dialéctica de la subjectividad: de la autoconciencia al individualismo

El tema que abordamos en este capítulo se efectúa como un desarrollo de las principales partes contenidas en las secciones de la “Autoconciencia”, la “Razón” y el “Espíritu” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Su objetivo es el mostrar hasta dónde profundizó Hegel en los pasos de la conciencia que asciende a la libertad, mediante una conquista histórica, en su doble sentido de individual y social. Por lo anterior, sus repercusiones filosóficas y políticas son de primer orden. La dialéctica contenida es esencialmente crítica pues, de un lado, somete a su racionalismo examinador todo el conocimiento adquirido y del otro, avanza profundamente en la crítica del poder. Los acontecimientos de la Reforma Luterana y luego, los de la Revolución Francesa, le sirvieron a Hegel de faro iluminador del pasado, histórica y filosóficamente, y, con ese espíritu crítico, lanzará sus proposiciones acerca del futuro desencadenado con los sacudimientos revolucionarios de 1789. *El punto de llegada de entonces y que se convierte en el nuevo núcleo de partida, es el de la individualidad, aspecto crucial en todas las tendencias liberales de un lado, y del socialismo, del otro.* Y en cuanto al pensar, Hegel cree llegado el momento de poner en la cabeza de todas las acciones, a la razón.

No se oculta que aquí subyacen las bases de una auténtica dialéctica. Sirven esos elementos para dar un sentido coherente y transformador de toda la filosofía hegeliana, dejando a un lado las versiones teológicas o las dogmáticas, como malentendidos del planteamiento dialéctico en general y de Hegel

en particular. Y es quizá en esta exposición, donde se hacen más evidentes, de igual modo, las conexiones entre la fenomenología hegeliana y el psicoanálisis, en su búsqueda de encontrar una crítica del poder, aspecto básico en la estructuración del sujeto y de la organización social.

1.1. Conocimiento y acción en la vida de la autoconciencia

Dice Hegel al comienzo del capítulo de la “Autoconciencia” en la que ha surgido una nueva figura, “una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero” *Fenomenología del espíritu* § 166. La conciencia ha descubierto que lo exterior a ella no le era tan extraño. La conciencia ha salido de sí, ha experimentado y lo incorpora como concepto.

La conciencia se coloca como el centro del saber, autoanalizándose, experimentándose; vive un proceso interno-objetivo, captándose como sujeto y objeto de sí. Por esta razón, agrega Hegel:

Si llamamos concepto a lo que el objeto es en sí y objeto a lo que es como objeto o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia; pero es también aquello para lo que es otro (el en sí). *Fenomenología del espíritu* § 166

La conciencia se desdobra y se identifica en un proceso ininterrumpido, encontrándose sucesivamente en la verdad de sí. Cada nueva figura remite a nuevas consideraciones, al otro lado del aparecer que no son más que nuevas posiciones de sí misma. Este es su trabajo de reflexión por medio del cual construye el proceso de su esclarecimiento; y la conciencia que lo efectúa, tiene su elemento ahí:

Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. (*Fenomenología del espíritu* § 167)

El presupuesto de la autoconciencia es el de haber pasado por las representaciones originarias y desbordando ese camino, inicia la búsqueda de sí misma en tanto vida interior pero en cuanto vida de relación. Es decir, la

1.1. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN EN LA VIDA DE LA AUTOCONCIENCIA²⁹

vida de la autoconciencia es doble pero ligadas interiormente esas vidas. Esto supone una interioridad y una exterioridad que luego se desarrolla en la exposición.

Solamente cuando la conciencia ha experimentado, ha salido de sí recorriendo una historia y enajenándose, negando su realidad originaria de simple comienzo, pero que al final vuelve a negar este proceso de enajenación como la realidad inmediata ofrecida como toda la verdad, se acerca y captura la verdad. Es la fuerza de la negación la que nos impulsa directo al verdadero contenido y por tanto al verdadero saber, y la conciencia que sabe de ello, la verdadera conciencia, la que se ha liberado de las apariencias del objeto por medio de su interpretación. No es una liberación en cuanto se aparte o deseche la realidad de su determinabilidad, sino en cuanto supera el dato inmediato y lo comprende en un ámbito mayor como es el de sus fundamentos, el de su verdad, la esencia que lo sustenta y que es revelada por la reflexión en y para la conciencia.

Pero, ¿cómo ha surgido la figura de la conciencia en reflexión de sí misma o autoconciencia? Si bien el en sí originario desaparece, los momentos que lo configuraban se conservan como pasado, como recuerdo en la nueva figura de la conciencia; esta no se olvida de su pasado, no se olvida del proceso por el cual transitó sino que lo mantiene vivo, presente como recuerdo. El contenido de la conciencia está señalado por el proceso, no es un surgir de la nada sino de un otro oculto. El contenido de la conciencia es así proveniente del otro, de donde podemos decir que la autoconciencia es del otro reconocido como tal y presente en ella. Es una autoconciencia determinada, no habiendo autoconciencia en pura abstracción o vacía. Es el reconocimiento de la diferencia, de lo otro puesto en ella. Dice Hegel:

La autoconciencia es la reflexión que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento. *Fenomenología del espíritu*
§ 167

La conciencia se enajena y luego, en el proceso de reflexión, se descubre como tal, siendo su contenido el proceso de enajenación del en sí originario, en su experiencia.

La reflexión de la conciencia cancela la diferenciación para sí en cuanto objeto, pues la verdad está más allá del mismo objeto que aparece, radicándose en la conciencia por la reflexión, o su trabajo negativo hecho sobre ella. El

proceso de la conciencia hacia la verdad no es por tanto alejarse o independizarse del objeto sino subsumirlo en sí misma y hacerlo para ella. Es pues una conciencia apetente, que absorbe y se alimenta del objeto y lo cancela en su realidad más amplia como es la de su verdad, de donde la esencia toma su puesto gracias al trabajo de la reflexión. La autoconciencia hegeliana es una figura ávida de verdad y por lo mismo negadora o reflexiva, crítica, desorganizadora y constructora de un mundo de relaciones, las de los fundamentos esenciales, el otro lado que no aparece. En la autoconciencia mora la verdad y este estar presente de la verdad en y para la autoconciencia nos dice que se encuentra libre de la no verdad de la inmediatez. Solamente en cuanto autoconciencia, ella es lo verdadero, liberándose de su presencia inicial.

Con ello la autoconciencia pone fin a la diferenciación del en sí del objeto con el en sí de la conciencia en cuanto al final descubre su identidad, se descubre como objeto y sujeto de sí misma. La absorción de la esencia del objeto por la conciencia es total y pertenece a su unidad. Esto hace del movimiento de la conciencia un círculo en cuanto tiene por objeto ella misma, siendo su contenido el recorrido de la enajenación. El movimiento es dentro de sí ya como autoconciencia pero el ser cancelado es el otro disuelto en su apetencia, incorporándolo para sí mediante el saber. Pero debe aclararse que este devenir objetivo y conceptual de la autoconciencia nada tiene que ver con el pensamiento que tome de sí mismo las determinaciones confundiendo lo exterior con lo interior como en el caso de la conciencia solipsista o la anormal del autista. La autoconciencia hegeliana inserta la esencia del objeto dentro de sí negando el objeto como dato inmediato, apartándose del objeto en cuanto que lo otro. Es decir, mantiene la diferencia de lo interior y lo exterior.

La identidad también consiste en encontrar el en sí originario como el fundamento, de donde se reconoce una historia y un final. La autoconciencia reconoce su enajenación y por tanto la diferenciación entre lo que es ella misma y lo exterior. En la medida que la autoconciencia descubre la esencia del objeto este cobra un nuevo sentido, el de su verdad, el cual viene a cambiar el objeto mismo por medio de la interpretación. Es decir, el saber del objeto cambia al objeto tanto como al transformarse el objeto cambia al saber. Es un proceso dialéctico de modificaciones sucesivas.

Habiendo la autoconciencia incorporado la esencia del objeto para sí y descubierto en su esencia o fundamento, y negado como mera apariencia, ese mismo objeto se nos presenta como vida, en movimiento, mutante, perdiendo su fijeza inicial. El objeto aparece a la conciencia en su realidad inmediata

1.1. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN EN LA VIDA DE LA AUTOCONCIENCIA³¹

como ser, y en su realidad lógica, como la universalidad o vida verdadera. La vida del objeto es pues su doblez, su transitoriedad entre lo que aparece y lo que se oculta, su mostrarse y esconderse, de donde el saber construido por la autoconciencia revela el dinamismo o dialéctica de ese objeto, que es lo mismo que decir el dinamismo del conocimiento. Es un objeto dinámico en cuanto sujeto al conocimiento. Dice Hegel:

Lo que la autoconciencia distingue en sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo. (*Fenomenología del espíritu* § 168)

Como la autoconciencia ha devorado la esencia del objeto cuando lo construye en su lógica, la comparación la realiza dentro de sí misma. Ella tiene una condición teórica. Pero la diferenciación entre lo uno y lo otro se mantiene toda vez que un saber siempre nos remite a otro más profundo, amplio, el cual cambia el objeto y en tanto se transforma éste, se modifica nuestro saber. Es un proceso ascendente en donde la presencia de los fundamentos o caracteres esenciales son cada vez mayores, proceso negativo o reflexivo que nos impulsa a nuevos conocimientos.

¿Pero no finaliza el movimiento del conocimiento o descubrimiento del objeto? Hegel nos asegura que el movimiento es la sustancia gracias a la cual se mantiene la vida misma. La diferenciación del todo se mantiene y el desdoblamiento subsiste en tanto que la unidad se mantiene fluida, actuante, viva. Construir las relaciones esenciales no supone el fin del movimiento del conocimiento sino que éste remitirá a nuevas posibilidades interpretativas dentro de la unidad. La sustancia del todo es pues el movimiento permanente que sirve de soporte a la vida como tal. Veamos un texto muy importante dentro de este razonamiento:

La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la independencia misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio. Pero, en este médium simple y universal, las diferencias son también como diferencias, pues esta fluidez universal sólo tiene su naturaleza

negativa en cuanto es una superación de ellas; pero no puede superar las diferencias si éstas no tienen subsistencia o la substancia de ellas, en la cual ellas son, por tanto, como miembros diferenciados y partes que son para sí. El ser no tiene ya el significado de la abstracción del ser, ni la esencialidad pura de dichos miembros (la de la) abstracción de la universalidad, sino que su ser es cabalmente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo. (*Fenomenología del espíritu* § 169)

Esta identidad construida en la forma esencial no pone fin a las diferencias. Ellas conservan su exterioridad o sustancialidad. Son externas pero en relación interior entre sí, es decir, en cuanto relaciones o universalidad. Las figuras de la historia son recuerdos o historia superada y no son por tanto un presente como tal. Están en el presente como historia, como elementos de la formación del presente pero no son el presente mismo. No hay por tanto tautología ni repetición sino construcción de nuevas figuras. No hay solipsisismo ni recurrencia enfermiza del pasado en el presente y puesto como tal. La esencialidad o naturaleza lógica construida por la reflexión significa un conocimiento profundo, sustancial de la presencia del objeto, una historia lógica o verdadera historia del objeto, pero no su historia cronológica. El objeto cotidiano por eso debe ser interpretado de acuerdo a esos fundamentos o relaciones esenciales. El objeto no se agota en su presencia cotidiana. La reflexión cuando construye el conjunto de relaciones lo hace para incluir en ellas todos los objetos en su exterioridad. Igualmente, el ligamento interior de los objetos no elimina o cancela su diferenciación. Por esto el conocimiento no se agota o finaliza.

De igual modo, no puede pensarse que la figura devenida es igual a su comienzo: durante la historia o enajenación, el comienzo se ha transformado, enriquecido y las nuevas formas o figuras devenidas representan una superación de las precedentes, incluyendo dentro de su saber parcial y particular lo alcanzado hasta ese momento como pasado, como historia concreta de sí. Nos afirma Hegel: “Frente a aquella unidad inmediata o expresada como un ser, esta segunda es la unidad universal, que tiene en ella, como superados, todos estos momentos” (*Fenomenología del espíritu* § 172). El despliegue del comienzo es la vida de sí, tan sólo que al final determinado y en su totalidad, es cuando viene a alcanzar su verdad, la universalidad indispensable para su existencia verdadera. El concepto o gran saber construido por el pensamiento, resume y supera la historia, el tiempo de experiencias. Pero si no se lo

1.1. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN EN LA VIDA DE LA AUTOCONCIENCIA³³

alcanza o construye, se permanece en la enajenación. No se es autoconciencia o saber del otro, como de sí mismo.

La figura de la autoconciencia es la de la apetencia. Lo otro queda siempre sujeto a su acción devoradora y absorbente. La autoconciencia desnuda la realidad del objeto y nos entrega la construcción de la esencia. El otro lado del objeto queda al descubierto, recorrido por el saber de la autoconciencia quien asume para sí el todo en su unidad. Para la autoconciencia no se oculta la realidad de lo otro. Ella lo descubre. Tenemos entonces que Hegel parte de la posibilidad de un saber real, efectivo de la esencia del objeto y no se queda en las meras apariencias. Lo exterior debe ser interpretado. Superada la fase de la percepción inmediata, de lo aparente, la autoconciencia penetra en el más allá del objeto, en el otro lado, en lo otro, en el conjunto de relaciones existentes o real verdadero, es decir, lógico, pero que tan sólo ella es capaz de construir. Sólo en el ámbito de la autoconciencia se alcanza la universalidad, conservando sin embargo el tránsito de lo particular y lo universal en una dialéctica que no suprime los extremos.

Por estas condiciones, la universalidad alcanzada en la autoconciencia no se vuelve una suprema abstracción o concepto vacío sino que por el contrario, el concepto o saber proviene de una realidad determinante, del objeto superado por la reflexión y por tanto de todo el conjunto de relaciones formadas para comprenderlo. Dice Hegel:

cierta de la realidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo (*Fenomenología del espíritu* § 174).

La verdad de la autoconciencia es la verdad de sí misma en cuanto objeto; ella anula el objeto por medio de la reflexión. Pero el ser otro es tan esencial para la conciencia como ella misma, la cual sólo deviene autoconciencia a través del otro, e incluso Hegel nos dice que tanto

La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto... (*Fenomenología del espíritu* § 175).

La verdad que alcanza la autoconciencia es la absorción y superación de lo otro puesto dentro de sí, pero antes no reconocido y es lo que viene a

dar sentido al objeto por donde comenzó el conocimiento. Es un saber de lo enajenado y un saber histórico. Es una autoconciencia objetiva en su proceso de obtención de la verdad y que rompe con el fenomenismo de quedar preso de las apariencias o de la perversión cognitiva que busca dentro de su tautología permanecer idéntica a sí misma.

Esta dialéctica de la autoconciencia o autoanálisis que emprende para dar sentido a lo manifestado, sostiene igualmente, por su carácter social, una dialéctica de exterioridad con otras autoconciencias. La autoconciencia es para sí misma en cuanto desea su absolutez pero resulta que el otro no es sólo para la conciencia que sabe sino que también es para sí mismo. Hay una dialéctica interior, del otro que debe ser reconocido como tal; pero también existe una segunda dialéctica por su existencia social, en donde lo otro es efectivamente exterior y debe ser reconocido bajo esa forma. Tenemos una duplicación en el movimiento de la autoconciencia. Por eso el enfrentamiento de la autoconciencia es con otra autoconciencia que la niega, la mediatiza y por la cual es. Hegel lo dice con una frase rotunda: “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”. (*Fenomenología del espíritu* § 175)

Hegel pasa enseguida su análisis a la existencia social de la conciencia. Quizá denota la influencia de la coyuntura histórica en donde se hace evidente la acción política, la vida social conmocionada por la Revolución Francesa. El hecho es que esto introdujo la visión histórica de un pasado que perecía y un nuevo mundo que se construía. De igual modo, las ideas de lucha, de acción, de igualitarismo, las ideas libertarias que, mezcladas a las del reformismo luterano y el racionalismo alemán, habían levantado la conciencia a lugares insospechados. Este puede ser un concepto contemporáneo tomado por Hegel como principio lógico de su razonamiento. Un resultado histórico y coincidente con el individualismo burgués, puesto como comienzo de la reconstrucción histórica desde su punto de vista lógico. Es decir, podríamos ver aquí el nacimiento y aplicación de un método de análisis social. La satisfacción de la autoconciencia en otra autoconciencia es el movimiento recíproco de las individualidades que estando dentro de un sistema de relaciones sociales no pierden su individualidad. Una autoconciencia se nutre de aquella vida de intercambio y de enfrentamiento social con otras autoconciencias y expresa las relaciones sostenidas con ellas. Es una relación múltiple la expresada por las autoconciencias, que como hemos visto desde un principio, significa también un formarse interior, un vivir interior dentro de cada autoconciencia y que es reconocido como tal. Es el otro y visto en su multiplicidad, su plu-

1.1. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN EN LA VIDA DE LA AUTOCONCIENCIA³⁵

alidad, como la sociedad. De ahí que las autoconciencias estén radicadas en un concepto más amplio que les sirve de fundamento simultáneamente que lo conforman: es el concepto de espíritu. Por eso dice Hegel que es

esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. (*Fenomenología del espíritu* § 177)

Individualidad y generalidad como miembros inseparables de una dialéctica de la conciencia. La satisfacción sólo puede establecerse en relación, en correspondencia de deseos y necesidades tal como el intercambio de mercancías a través del mercado. *Y es precisamente la comunidad, el existir social, el que da contenido como lo otro a cada individualidad y a su vez la individualidad puede ser enajenada en esas relaciones, que para ella también son productivas, es decir, enriquecedoras.*

El espíritu, ligamen y sustancia de las conciencias, tiene por contenido el producto histórico, social y cultural. Es la misma historia conservada en la vida de los pueblos pero desconocida por ellos. La autoconciencia hegeliana está fundada en el todo y a su vez indica la multiplicidad del todo. Esta dialéctica de lo distinto pero ligado internamente, hace del espíritu hegeliano algo por encima de la inmediatez sin caer en la religiosidad del dios que todo lo ilumina y se mantiene omnipresente, dios más parecido a la noche oscura que todo lo envuelve en la nebulosidad sin fronteras. *El espíritu hegeliano resume la cultura de la humanidad y vive a la manera de sustancia desde la cual se alimentan las autoconciencias.* Pero de igual modo, él puede ser reconstruido lógicamente y dar un sentido a la cotidianidad de la conciencia, su transcurrir temporal pleno de sucesos. Por esta razón, la conciencia hegeliana se dirige al espíritu y se alcanza en él como su verdad, sin perderse en el misticismo ni tampoco quedar presa de la inmediatez del presente, de la mera presencia cotidiana. La conciencia, reconstruido el camino de su verdad, encuentra un sentido a sus momentos de vida inmediata. Es decir, alejarse a partir de su realidad y profundizar en su conocimiento, equivale a regresar nuevamente a su cotidianidad pero de modo esclarecido, con la luz del saber. El conocimiento de la autoconciencia es por eso el correr el riesgo del perderse, del enajenarse a otra realidad o dominio. Su conocimiento es para interpretar su propia vida, ya sea individual o socialmente considerada. Parte de su inmediatez, dispuestos los instrumentos de análisis para efectuar

el conocimiento. Pero no elude lo inmediato pues de él se alimenta y estimula en el viaje que emprende y su conclusión o resultado será el encontrar el origen y contenido de lo inmediato o de la historia de su vida enajenada. La conciencia en cuanto autoconciencia que llega, o resultado, alcanza la verdad de sí. Concluye Hegel en su párrafo memorable:

La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente. (*Fenomenología del espíritu* § 177)

1.2. Del amo y el esclavo o la dialéctica del poder

El espíritu es pues, la esencia y el ser en sí, es la fundamentación de la determinabilidad y la universalidad, lo que permanece en el automovimiento, en donde subsisten tanto su ser en sí como el ser para sí, el movimiento contrapuesto de lo otro y el para sí mismo. Es la mediación de sí para seguir existiendo como tal, sabiendo de sus relaciones múltiples y en transformación de sí mismo. No es un espíritu tranquilo, en reposo. Su vida es agitada por cuanto siempre se desdoblará en objeto y sujeto de sí mismo. Es la insatisfacción que todo lo descubre y vuelve a construir. Y bajo esta óptica, la realidad verdadera o sea el espíritu, aparecerá como dinámica, en transformación permanente, pero al mismo tiempo como histórica, dejando el pasado como superado, olvidado y sólo vivo en cuanto recuerdo. *En el espíritu concebido por Hegel nada se destruye para siempre sino que se conserva como superado.* Vivió una historia de enajenaciones las cuales se conservan como recuerdo y engendradoras del presente, pero sin ser el presente mismo. Por eso se necesita del esfuerzo de la reflexión para descubrirlas. Y ese es el trabajo de la conciencia que conoce. Es un trabajo intelectual desde luego, pero que debe pasar por el análisis del trabajo material o vida cotidiana de la conciencia.

Y es precisamente este trabajo de recordar el pasado o de reconstrucción teórica de su historia, del transcurso de su temporalidad, de su realidad como determinabilidad, la que le sirve a Hegel para fundamentar su concepto de la contradicción determinada y permanente de las autoconciencias en su

condicionamiento recíproco. Bajo esta mirada teórica, ya no es sólo el presente o la disposición de su capacidad reflexiva la que sugiere una historia de lucha de fuerzas contrapuestas, sino precisamente todo el pasado el que comienza a ser reconstruido como una historia de contradicciones y luchas, asimilándose la dialéctica del pensamiento a la dialéctica histórica por la vía de la aplicación de la primera sobre la segunda. De aquí resulta una concepción histórica de la lucha de fuerzas sociales, como se verá en esta sección de la dialéctica del amo y el esclavo, pero cuyo núcleo interno se elabora bajo la concepción crítica de la libertad del individuo. Hegel analiza la historia de hace veinte siglos, la de Grecia o Roma, y no puede dejar de observar la confrontación de amos controladores del poder imperial y los esclavos productores, las naciones subyugadas y la metrópoli poderosa. En la historia reciente, los hechos revolucionarios franceses le hablan de la confrontación y condicionamiento en un espacio histórico y físico, de aristócratas, burgueses y luchadores revolucionarios y de cómo en toda esa historia surge la voluntad imperial napoleónica que rompe la feudalidad del resto de Europa. Dicho de otro modo, aquellos períodos históricos tienen su unidad de contradicciones pero igualmente su carácter general de lucha de contrarios. Es decir, su particularidad y la universalidad, lo que hace específico a un período histórico y lo que tiene de común con todas las épocas donde se pueden mostrar la lucha de contrarios. Pero con la diferencia de que Hegel cree llegada la hora de la libertad del individuo al formarse unas relaciones generales o sociales que aseguren esa libertad.

Podemos interpretar este individualismo hegeliano bajo sus premisas de la satisfacción recíproca de las autoconciencias y de que “el yo es el nosotros” “nosotros el yo”, dando un rodeo para concluir en lo que él denomina como reconocimiento, concepto supremo para expresar la contemporaneidad de su época revolucionaria.

Si con otros lenguajes, la cualidad del ello es alcanzar el placer, el del trabajo convertirse en capital, el del espíritu será el del saber. Veamos. Al nacer el niño es todo placer incipiente. No sabe de negaciones y es idéntico a sí mismo. Su saber es mera noción, igual a lo vacío. Luego viene el proceso de crecimiento, de enajenación y del trabajo; y el inconsciente, el espíritu y el capital se llenan de experiencias. Todo lo reciben. Pero en la conciencia se manifiestan un poco de placer, de saber y de riqueza a medida que pasa el tiempo. Qué reprime la salida de todo el inconsciente, de todo el espíritu y de la riqueza? Se busca siempre el placer, el saber y la riqueza. Pero la formación de la riqueza necesita, por ejemplo, del empleo productivo de la

energía, tanto como la cultura. Es decir, viene un período de represión cíclica para desarrollar la riqueza y la cultura. El placer puede ser transferido. El saber no es alcanzado siempre, pues supone mucho trabajo de reflexión y la fatiga intelectual. Pero a él se tiende y se obtienen logros parciales. No hay placer total como saber total o riqueza total. Todos ellos están mediados por la parcialidad o realidad de lo posible. Para la economía del capital, todo tiende a su realización. Pero sus fases de desarrollo son bien particulares. Así como en el niño están ligados placer y alimentación, en el productor individual se hallan unidos productor, propietario y consumidor. Para el niño la existencia del otro es el principio de su disolución de placer tanto como el comienzo del mismo. Es decir, se alimenta y sobrevive gracias a los otros, satisfaciéndose, pero son estos otros los que introducen la represión y habitan desde un comienzo en su interior, desarrollándose a medida que se socializa. De igual modo con el saber. De identidad total en un comienzo, se pasa por la vida de los otros quienes se constituyen en sus maestros, alejándolo del comienzo idéntico a sí mismo, puro vacío, para introducirlo en la negación del aquel comienzo y hacerlo recorrer el camino del aprendizaje que es también el de su enajenación cultural. Lo enajenan, tanto como psíquicamente los otros lo invaden, tanto como al productor individual lo enajenan a través del mercado y del trabajo productivo, cuando está desprendido de su propiedad.

Se vive entonces una dialéctica de lo social y de lo individual. ¿Y podría pensarse que el principio de la realización del placer, del saber o de la riqueza debería pasar entonces por la conquista de la total autonomía individual? ¿ausencia del otro en cualquiera de sus formas? ¿el perfecto individualismo?

¿Pero la existencia de la sociedad como algo distinto a la mera colección de individualidades no impide la individualidad absoluta? ¿Será tan fuerte la existencia del otro, de la cultura y del trabajo como para impedir un desarrollo apropiado de la individualidad?

La individualidad absoluta o de los dioses individuales es el idealismo supremo, el mal idealismo. Pues el placer sólo se realiza con otro, el saber por medio de la transmisión cultural y la riqueza por medio del trabajo. Es decir, siempre existe un otro exterior y que opera interiormente dentro del individuo. La existencia del individuo es social y no de puertas hacia adentro, cerrado sobre sí mismo. La satisfacción de las autoconciencias y su carácter social en lo psíquico, cultural o económico, marcan los límites a la individualidad, convirtiendo en reales sus posibilidades de libertad.

El desemboque del individualismo hegeliano supone la existencia social. Por eso lucha contra los extremos: la enajenación absoluta o pérdida de la

individualidad tanto como la vida de las mónadas autosuficientes. En estas premisas Hegel elabora su concepción del reconocimiento. El viene a ser el resultado histórico del individualismo revolucionario francés y luterano, pensado bajo la forma de una igualdad de las autoconciencias en cuanto son libres y no ejercen dominación las unas sobre las otras. Su existencia es social pero ha roto las cadenas de la opresión. Las autoconciencias son iguales y libres, términos indisolubles de su dialéctica constitutiva de la subjetividad y de lo social. Hegel dice así:

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. (Fenom, p. 113)

El reconocimiento se hace entre iguales y libres, relación contraria de cuando existen relaciones de subordinación. Obtener el reconocimiento de los iguales puede también ser el orgullo de la conciencia, luchando por ese reconocimiento. Una lucha permanente por el reconocimiento equivale igualmente a la no anulación del movimiento o transformación de la vida de las autoconciencias. Se vive en relación de intercambio, en términos de vida social, aprendiendo de la socialización al tiempo que conforman la vida social. No es por tanto ausencia o alejamiento de la vida sino la vida verdadera en cuanto su referencia a lo social, significa vivir interiormente lo social y producirlo. Las autoconciencias son libres en la medida que puedan identificarse a través de las relaciones sociales sin que las unas o las otras ejerzan dominación. Pueden identificarse socialmente pero conservando su individualidad y por eso es que se pueden reconocer o darse un tratamiento sin desprecio o humillaciones. Son iguales y libres.

Dice Hegel:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; esta se presenta fuera de sí. Hay en este una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en el otro. (Fenom p. 113).

Es, como veíamos, el proceso de identificación en una sociedad libre e igualitaria. El mantenimiento de las autoconciencias y no su disolución en el todo, indica igualmente que a pesar de su identidad social, mantienen la diferencia. Y esto las salva de la enajenación de por vida, tanto como del placer del

individualismo radical. Lo otro existe dentro de cada una y de una manera doble: como lo que existe en la particularidad de cada una ante la conciencia y como lo que existe en cuanto el resto social. Esta dialéctica interior de la conciencia en cuanto a lo otro, es precisamente el lugar de su individualidad. *Ella asume el proceso de su vida social y lo retiene para sí, lo conserva individualmente.* Con ello se relaciona socialmente mediante la segunda posición. Ella es parte del proceso de vida social pero en su interior macera o construye su individualidad de tal modo que no se deja absorber por la socialización en forma enajenante. Ella es núcleo de formación social. Y por tanto, puede resistir a la opresión cuando sea necesario hacerlo. Por más que el poder dominante trate de aniquilar a las individualidades, siempre cabe la posibilidad de que los individuos se le enfrenten, pues en el fondo de sí mismos, pueden elaborar un proceso crítico y luchar contra la opresión, cambiando una forma de vida social.

A partir de estos elementos Hegel da un paso más adelante y quizá teniendo como espejo las luchas desatadas a partir de la revolución francesa, nos introduce en el espacio de las luchas de fuerzas sociales. Dice por ejemplo:

Cada una de ellas (las autoconciencias) ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que puede suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas. (Fenom p. 114)

Esta es ya la dialéctica de la reciprocidad de respuestas o luchas. Lo cual supone verdaderas fuerzas en conflicto por el poder. Cada fuerza vive su proceso de constituirse como una fuerza actuante, a partir de la cual se modifican las situaciones anteriores. Cada paso dado por una de las fuerzas transforma el campo de enfrentamiento y de este modo se avanza en la historia. Hegel ha avanzado, pues ya no se trata de un mero reconocimiento de iguales, del orgullo de sentirse reconocido en una sociedad igualitaria y libre sino que nos pone en la historia de los enfrentamientos de las fuerzas sociales. El primer sentido nos aparece como una especie de paradigma o núcleo donde mora su concepción de la libertad, del individuo y de la sociedad. Una primera noción que luego habrá de desenvolver en el resto de sus obras. Pero el segundo sentido del reconocimiento apunta a la lucha histórica de su mundo que se transforma. Es el mundo europeo sacudido por los efectos de la revolución francesa y que ya se siente en Alemania con las victorias napoleónicas, descomponiendo el feudalismo. Se puede decir que son las fuerzas del progreso

quienes combaten contra los poderes dominantes, entablándose una lucha de vida o muerte. No es por tanto un problema especulativo del espíritu hegeliano sino que es la historia de entonces, que le sirve de alimento para sus formulaciones.

Sin embargo, esa historia tan rica en acontecimientos definitivos para la humanidad, le enseña a Hegel que la vida social no siempre ha pasado por la lucha de fuerzas en posibilidad de enfrentamiento recíproco, es decir, de autoconciencias, sino que por diversas razones ha pasado por la desigualdad. Y aquí se inicia el análisis retrospectivo hegeliano. Para la aristocracia francesa o la de los reinos feudales alemanes, las masas campesinas, artesanales o de pequeños burgueses, representaban la otra cara de su opulencia. La misma subsistencia de su poder descansaba en la existencia de aquella explotación. Ellos trabajaban para los señores de los palacios. Su figura aparecía como externa a la realidad aristocrática, pero viéndolo bien, sólo se trataba de su otro lado, el de la explotación para sustentar su poder. No eran pues tan externos o foráneos a la realidad aristocrática, sino la encarnación del poder humillante de la opresión. No eran autoconciencias en igualdad y libertad y por tanto en capacidad de reconocimiento. No eran subsistentes en sí y para sí al modo de la contemporaneidad revolucionaria. Hegel mira el pasado y no ve tal igualdad de reconocimiento y por tanto de enfrentamiento. Ve la lucha como desigual en donde un extremo es el dominante y el otro el dominado. Hegel lo dice así:

Este proceso representará primeramente el lado de la desigualdad de ambas o el desplazamiento del término medio de los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce. (Fenom p. 116).

Es decir, se trata de un reconocimiento unilateral o de un falso reconocimiento pues una fuerza obedece a otra, quien señala el camino de su vida. Este es el tema de la enajenación y que de ahí en adelante lo expondrá.

Para Hegel la vida precedente es el campo donde se miden las fuerzas individuales o sociales. Como enfrentamiento radical se lucha a vida o muerte. La radicalidad del combate es posible en la medida que cada autoconciencia pueda superar a su contraria. No le basta mostrar su poderío sino combatir. El enfrentamiento a vida o muerte no tendría sentido si no estuviera dirigido a hacer para sí algo que le pertenece como autoconciencia en desarrollo y que encuentra su realización en la medida que lucha.

En otras palabras, el encuentro como autoconciencia debe pasar por la lucha. Este no se da por sí mismo más que en el enfrentamiento social o individual dentro de cada conciencia. La autoconciencia es algo que debe conquistarse en cualquiera de sus niveles mediante la confrontación sostenida contra los poderes dominantes. El ser autoconciente es un resultado histórico de las luchas revolucionarias y no un estado primigenio, más que como noción. La libertad y la igualdad, el reconocimiento, es algo construido en la historia social y no algo dado a los hombres como gracia divina. Esto hace, entonces, de la autoconciencia hegeliana, un ser combativo, en lucha, incluso arriesgando la propia vida. La libertad y la igualdad se construyen, tanto como el saber o la riqueza. Las identidades originarias no significan sino el vacío de pura abstracción cuando no se desarrollan en el devenir histórico. La historia es por tanto una batalla por la libertad, la igualdad, el saber y la riqueza.

Podríamos decir que estos son los requisitos internos de la autoconciencia hegeliana para existir como tal. Elementos constitutivos que sólo se realizan en la medida de la lucha entablada por conquistarlos. Pero citemos a Hegel quien nos dice con gran vigor:

En cuanto al hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquel entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad.

Y un poco más adelante agrega:

el individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente (Fenom p. 116).

La dialéctica entablada es doble. De un lado significa para la fuerza en pugna el desarrollo de sí misma, interiormente, construyéndose como autoconciencia, pero este movimiento sólo se ejecuta o realiza en la medida que

lucha contra la otra fuerza u oponente quien a su vez hace o reproduce el mismo movimiento en su interior y en su exterioridad. Ya Hegel nos había advertido que las confrontaciones pasaban por la desigualdad, es decir, la dominación de una fuerza por la otra. Pero en este párrafo agrega un paso más y nos menciona entonces que la lucha debe desatarse e incluso ponerla como cuestión de vida o muerte, pues lo que está en juego es la libertad e igualdad individual y social. La libertad es el fin último de la autoconciencia y su búsqueda y conquista, la experiencia que hace cada fuerza en lucha para ser sí misma. Una fuerza social sometida a la fuerza opresora no es sí misma, está enajenada o invadida por el opresor. Tiene su esencia fuera de sí, su conciencia pertenece a la del poder dominante y por tanto es necesario desarrollarla hasta enfrentar al poder de la otra fuerza. Si nos fijamos bien, el texto además nos dice que debe elevarse "la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma", es decir, romper la opresión de sentirse invadida o no dueña de sí misma, independiente o autónoma, poniendo como vida social la igualdad. Hegel no dice que la fuerza social o individual se convierta en nueva opresora, reproduciendo las viejas relaciones de dominación con nuevo nombre. Su búsqueda no es el cambiar de opresión, sino el hacer libre e igualitario, recíprocamente, de las autoconciencias.

Un resultado de su razonamiento es el de que, por ejemplo, hablar de la "persona- o como diríamos hoy, de "ciudadano- puede enmascarar la opresión bajo formas sutiles manipulatorias cuando no de verdadera desigualdad social. Esto le hace recordar a Hegel el sentido de la persona, palabra bajo la que supuestamente se le reconocían derechos al individuo pero cuya realización era precaria o ninguna. La persona era una conceptualización en abstracto pues se vivía el mundo de la servidumbre. Toda la organización social estaba sometida a la jerarquización aristocrática y al poder omnímodo de la iglesia, reduciendo el pensamiento crítico a la vida privada. Era pues una libertad falsa, en abstracto, donde el individuo no tenía derechos reales. En resumen, la humanidad había conocido períodos de enmascaramiento a través de la formalidad de un reconocimiento desigual, que, como hemos visto, es el falso reconocimiento. Sólo entonces a partir de la Reforma y de la Revolución Francesa podría hablarse de un reconocimiento efectivo de la individualidad, en la medida que las luchas por el poder desarrollaban una dinámica interna dentro de las fuerzas sociales y dentro de los individuos, por la igualdad institucional.

Para nuestro análisis, el resultado es que la concepción hegeliana de la autoconciencia no es la de la pura contemplación, el vivir místico en rela-

ción directa con la divinidad, donde supuestamente cada alma encuentra su salvación. Nuestro desarrollo muestra que la tesis hegeliana es otra: la lucha de vida o muerte por la libertad e igualdad sociales. Lo cual equivale a decir que es una autoconciencia cuyo principio es la acción y la voluntad de saber, destruyendo al invasor tanto en el poder como en el interior de cada conciencia. Las interpretaciones que distorsionan esta radicalidad del planteamiento hegeliano quieren olvidar precisamente sus consecuencias revolucionarias, tratándolas como formas místicas de un pretendido final de la historia de la humanidad. El final para Hegel es simplemente el final de la enajenación y la conquista de la individualidad en una sociedad libre e igualitaria. Cómo se realicen estos propósitos depende de cada situación histórica y de sus posibilidades reales, no existiendo modelo a desarrollar.

Como vemos, estos son puntos de partida políticos y metodológicos. En Hegel no se pueden desligar estos elementos. En la lucha de las autoconciencias radica también su análisis de las contradicciones.

Enseguida, Hegel inicia un recorrido por la lucha de contrarios que pasa por el período de la desigualdad o de la dominación, donde una fuerza solamente es reconocida. Este planteamiento corresponde al de la sociedad esclavista, donde el predominio es evidente, no enmascarado. Dice Hegel:

Una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro: la primera es el amo, la segunda el esclavo. (Fenom p. 117).

El amo o la conciencia independiente, quien goza de los bienes y del poder, vive para sí mismo. Se mantiene gracias a las relaciones generales de esclavitud. En el otro extremo se ubica el esclavo quien no vive para sí mismo, dependiendo física y espiritualmente de los amos o del conjunto de relaciones serviles impuestas por los amos. Un poco más adelante agrega Hegel:

El amo es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es la mediación consigo a través de otra conciencia; a saber, una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizado con el ser independiente a la coseidad en general (Fenom p. 117).

De acuerdo a las premisas políticas y metodológicas formadas a partir del análisis de su contemporaneidad, la reconstrucción de la sociedad antigua o

esclavista le podría aparecer a Hegel como la pérdida de la conciencia libre e igualitaria. Pero en esa misma sociedad esclavista encuentra los elementos polares de su razonamiento. El ser amo o el ser esclavo pasan también a convertirse en los términos metodológicos de la formación de la conciencia ya sea individual o social, repetida en cada individuo y en cada sociedad, tanto como la misma historia humana. Es decir, son los términos para reconstruir la historia individual de cada conciencia o la historia social a través de los tiempos. Y efectivamente, este descubrimiento metodológico y político hegeliano es el que le va a permitir construir sus tesis dialécticas como la más radical de las críticas en materia del análisis social. Por lo pronto, veamos cómo Hegel desarrolla interiormente esa dialéctica o contradicción del ser libre y el ser esclavo dentro de una unidad determinada. El amo es el sujeto independiente pero cuya independencia la consigue solamente sobre la base de mediar o mediatizar a los esclavos, es decir, en la medida que crea unas relaciones de esclavitud. Esa forma social no se compone por tanto de dos términos solamente, sino que ellos son los supuestos de un conjunto de vida social esclavista en todos sus órdenes. Se trata de la sociedad esclavista y no sólo de las relaciones particulares de un amo y un esclavo determinados. Por eso nos habla de la coseidad en general”. El de ser objetos unos sujetos humanos como efectivamente fueron los esclavos en la antigüedad o en las sociedades colonizadas modernas. El amo es la autoconciencia que ha disuelto la esencia del otro en sí mismo y se hace aceptar por el otro como la verdad, como la esencia verdadera. Y el esclavo pertenece a los amos como equivalente de cualquier objeto material. El esclavo vive la materialidad y su tratamiento corresponde al estado de cosa, de objeto físico, sujeto al desgaste y reproducción de sus congéneres animales. Lo dicho entonces representa una mención crítica, pues Hegel nos muestra el punto exacto de la vileza como es el del tratamiento de cosa a los seres humanos. Sujetos a la compra-venta como los bienes materiales y que por cierto se repitió en los orígenes de la sociedad industrial cuando ingleses, portugueses, franceses y españoles sustrajeron del África grandes masas de campesinos y los traficaron en las tierras de América como herramientas de trabajo. Y esta historia duró hasta mediados del siglo XIX. El reverso de la moneda lo vemos en la riqueza europea y norteamericana.

La coseidad en general o tratamiento de cosas de las relaciones humanas, desobjetivando a los productores de la riqueza, indica sin duda un estado anormal de existencia social, la negación de la forma humana de las relaciones sociales. De ahí viene la cosificación de la conciencia o interiorización de la

cosificación social, símbolos y realidad de una forma de vida. No se trata de un mero comercio de fuerza de trabajo al modo de los productos o mercancías, sino de su representación interior dentro de cada conciencia y desde luego, el núcleo explicativo para desentrañar cada uno de los actos o acciones de los sujetos pertenecientes a esa realidad social. Es un doble sentido el de la cosificación y que ahora Hegel plantea en su significado económico:

El esclavo como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. (Fenom p. 118).

Si se viene afirmando que el amo es la autoconciencia independiente y para sí misma, es decir, concreta y no una generalidad, en cambio se pasa a afirmar el carácter general de la conciencia del esclavo. Como no se pertenece a sí mismo, sólo mora o radica en la abstracción no realizada. Pero esto es importante de señalar, pues de todos modos el esclavo tiene posibilidades de desarrollar su conciencia, paso que dará Hegel más adelante.

Lo presente en la cosificación material de la instrumentalidad del esclavo por su carácter de herramienta, coloca a Hegel en un precedente valioso para el análisis del esclavismo. Ese trabajador se halla desposeído de los instrumentos con que trabaja pues él mismo es un simple instrumento; de otra parte, consecuentemente, está desposeído de lo que produce. Su posición dentro de las relaciones de trabajo es solamente la que le asigna la sociedad: el de ser productor o transformador de la materialidad. Su mundo es el del trabajo. Es una herramienta que labora físicamente, es decir, posee una diferencia con la simple materialidad. Es una fuerza de trabajo en tanto imprime dinamismo a la materialidad y la transforma, a cambio de lo cual sólo recibe lo indispensable para sobrevivir o reproducirse como fuerza de trabajo. Él se vincula directamente con los objetos que transforma, subsistiendo en igualdad de condiciones, o sea, reproduciéndose como esclavo. No puede cambiar su situación. Los objetos le son independientes tanto como su conciencia que está ocupada o invadida por el esclavista. Él sólo posee un principio de conciencia pues hasta su misma materialidad le pertenece al amo. Sólo está obligado a entregar su vida a los objetos que produce y al amo que los disfruta. El trabajo lo esclaviza en cuanto le impide realizar actos de señor reales, verdaderos, no pudiendo consumir para sí la oposición, negándola realmente. En cambio el amo consume o disfruta de lo producido,

es decir, puede incluso destruir la materialidad tanto como destruir la vida del esclavo. Él es amo en tanto sostiene un sistema de opresión. Él es, en cuanto desarrolla relaciones o mediaciones de subordinación.

La extensión de la vida cosificada se traduce para el esclavo en la angustia y en el miedo de la muerte. O dicho directamente con Hegel:

.esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por éste o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto” (Fenom p.119).

La presencia de la opresión en su materialidad y en su conciencia es un hecho cotidiano para el esclavo. Externa e internamente vive el peligro de la desaparición, el aniquilamiento de su vida. Sentir la angustia o el miedo de la muerte como el destino bajo el cual nacía, debió producir una mentalidad típica en ese ser humano. La angustia desintegra la personalidad, los elementos que unifican o ligan una voluntad de trabajo, de acción. La angustia se produce en tanto el invasor o .amo absoluto” destruye interiormente o exteriormente un proyecto a realizar y ocupa la conciencia y el cuerpo del esclavo. Se apropia de la vida del productor y lo reduce a la materialidad de la cosa. En esas circunstancias, la muerte no es una posibilidad lejana sino un presente cotidiano, desintegrando la seguridad del vivir. Pero igualmente, ahí esta su contradicción, pues la angustia supone un paso más allá de la enajenación o pertenencia absoluta a la voluntad del amo. La presencia del amo es temida en tanto se comienza a reflexionar sobre su condición de miseria y es entonces cuando aparece la angustia de sentirse explotado, en peligro de muerte. La angustia viene a representar un paso más allá de la enajenación total o del no darse cuenta del estado de oprimido. La angustia no puede confundirse con la cosificación sino que constituye el principio de disolución de la cosificación. Es la contrapartida del haber sufrido la ocupación y la explotación. La angustia se desencadena cuando se sintió el miedo de la muerte, luego se trabajó bajo la opresión y posteriormente se nos revela nuestra inseguridad de vivir al carecer de una subjetividad propia y resueltamente voluntariosa es decir, ligada a la acción. Por eso, ella representa sólo un paso en la percepción de la realidad verdadera. Es un momento positivo para la conciencia en cuanto permite remover la enajenación cuando se descubren las raíces de la angustia que no son otras que las de haber sufrido la represión por los amos absolutos. Hay que extirpar la causa de la angustia para llegar a la personalidad integrada que permita la acción transformadora. Una salida en

falso de la angustia es regresar al pasado, en busca de la protección del poder, consiguiendo quizá un poco de seguridad pero a fuerza de permanecer en la enajenación. La verdadera salida de la angustia es la anulación del otro represor, sacándolo de la conciencia y del medio social.

El miedo y la angustia de la muerte conforman un círculo desencadenado en las condiciones de trabajo, lo cual equivale a decir, en las relaciones sociales que sustentan una determinada forma social, política, cultural y organizativa. Pero dentro de aquel universo aparentemente cerrado y precisamente gracias al trabajo productor de la enajenación y de la angustia, se inicia el proceso crítico de oponerse a la explotación. Es decir, en el propio sitio de reproducción de la opresión nace su contrario. Ahí está el principio que disuelve el sistema enajenante. Dice Hegel que aquel estado negativo se ".elimina por medio del trabajo" (Fenom. p. 119). Si bien el trabajo mantiene sujeta la vida del trabajador productivo al servilismo, ahí mismo se fragua la independencia de la conciencia sometida. Hegel precisa más adelante que "la conciencia a través del trabajo llega a sí misma" (Fenom., p. 120). Entonces vemos desarrollarse una conciencia especial. Si bien no puede negar o liquidar el trabajo servil y los productos que transforma, cada vez le va haciendo comprender ese mismo trabajo que él es el productor de sus propias condiciones de miseria y sustentador de los amos. Nace una conciencia de su carácter indispensable para el funcionamiento del sistema explotador, de su no pertenencia a sí misma pero al mismo tiempo de su capacidad de transformar la materialidad. Es decir, va cobrando conciencia de su negatividad y de su positividad. La angustia o el miedo de la muerte por la presencia del amo va a encontrar un desarrollo positivo de ruptura con el sistema opresor, pasando primero por el reconocimiento de su mismidad oprimida y por tanto de su individualidad perdida. Dice Hegel: "la conciencia que trabaja, llega, pues, de este modo, a la intuición del ser independiente como de sí misma" (Fenom. p. 120). Comprendiendo su individualidad perdida, comienza el verdadero camino crítico. La angustia marca la línea de separación con las relaciones de poder. Pero se necesita de un segundo paso, la intuición de su individualidad, para iniciar el salto adelante y no regresar al sometimiento. Es solamente una intuición, el comienzo, por carecer de los instrumentos apropiados para rebelarse. Pero ya el camino está iniciado. La intuición de su independencia equivale a ver en el otro al represor interno y externo. Equivale a regresar a su propia realidad desde el estado anormal en que se encuentra. Significa iniciar el camino de ruptura con la enajenación de pertenecer a otra realidad que precisamente la somete al servilismo y la angustia de la muerte. La intuición de su indivi-

dualidad es un requisito de su libertad interior, permitiéndole ver la realidad de su modo, la verdadera realidad opresora y opulenta, términos antagónicos de la unidad esclavista. Es el principio de su rebelión contra el poder, de su diferenciación, de su descubrimiento ya de las relaciones ideológicas encubridoras.

Como puede observarse, para Hegel la conciencia no se forma de modo místico o ahistórico, sino que, por el contrario, está sumergida y penetrada por sus condiciones de vida temporales. La verdad no le viene de fuera sino de ella misma. No hay revelación divina sino trabajo reflexivo a partir de las condiciones opresoras donde se formó. Nace dentro de la represión pero ella puede rebelarse a partir de la conquista de su independencia, proceso que lo vive interiormente como una separación con el poder sufrido y ante el cual no le queda más camino que rebelarse. El estado racional de la conciencia, el principio de realidad para ella misma, la verdadera naturaleza de su mundo se descubre en el campo de la opresión, es decir, en el trabajo, y es a partir de la miseria o servilismo como puede comprender lo bajo en que ha caído.

Ha sido preciso sufrir la opresión para luego convertirse en sí misma. Y si pensamos que este comienzo es social pero repetido individualmente en cada uno de nosotros, alcanzamos a comprender el alcance de las tesis hegelianas en relación a Marx y Freud.

La conciencia no está fuera de la determinación de su mundo social. Toma distancia a partir de su comienzo de individualidad, pero en vez de alejarse, es para señalar su realidad, pasando a negar la disolución de su esencia en el amo, en las relaciones serviles. El camino de su salto ya está iniciado:

Deviene por tanto por medio de este reencontrarse por sí misma un sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño” (Fenom. p. 120).

Tener un sentido extraño, estar fuera de sí, enajenado, son términos equivalentes. Sólo la conquista de sí misma asegura romper la cadena del extrañamiento, de la cosificación. Y el vivir exterior a sí misma se traduce en angustia, en realizar actos destructivos contra sí misma. Cuando no se ha logrado alcanzar el principio de individualidad y se está en el proceso desintegrador de la angustia y el miedo de la muerte, viene el período de luchar contra sí misma, de autodestruirse o realizar la violencia contra sí, como si se fuera responsable de sus propias desgracias. Todavía el represor metido en su conciencia no le deja ver al enemigo exterior, al verdadero enemigo que la

oprime. Por eso los actos de la conciencia que no logra la separación del poder enajenante son ambiguos. Su acción es dispersa sin que logre alcanzar el objetivo de luchar contra los amos. Puede incluso autodestruirse pereciendo en la angustia. Sin embargo, Hegel propone la salida y que no es otra que la acción contra el agresor: "lo que el esclavo hace contra sí lo haga también contra el otro" (Fenom. p. 118). Subvierte la mediación reconstruyendo desde el principio el movimiento disolvente de su conciencia, devolviendo entonces la violencia contra quien siempre la ejerció arbitrariamente. En el trabajo, pues, se forma la conciencia y el contenido de su rebelión contra el poder. La negatividad contra el orden establecido pasa por la conciencia explotada.

Pero quizá a partir del texto siguiente podemos desentrañar aún más el núcleo de la argumentación hegeliana sobre la disolución del sistema opresor. Dice

Para el amo, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la verdad de la certeza de sí mismo. Pero, claramente, se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello que el amo se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el amo no tiene, pues, la certeza de ser para sí como la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará así como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia. (Fenom. p. 119).

Hemos llevado la argumentación hasta el presente texto haciendo ver que, de un lado, el amo figuraba como autoconciencia y el esclavo como el objeto dependiente que, sin embargo, comienza la rebelión contra el poder dando el primer paso de la independencia. Las relaciones desencadenadas en el trabajo servil muestran lo contrario de una sociedad libre e igualitaria, en donde los actos del amo pueden ser juzgados y condenados por la conciencia del esclavo.

Es decir, la libertad y poderío sólo pertenece a los dueños del poder, existentes para sí en cuanto sostengan unas mediaciones de servilismo. Se produce entonces no una sociedad de hombres libres sino de esclavos, enajenados al poder opresor. Y esta realidad opresiva es la verdad o esencia del opresor, de quienes crean y reproducen la desigualdad social. La verdad del opresor no es la libertad sino la vida angustiada, miserable y cosificada del oprimido. El opresor no crea relaciones libres y en tanto mantiene esa situación de servilismo, su identificación social pasa por el camino de la opresión. Es decir, describe un círculo en donde actúa como eje productivo. La verdadera esencialidad del amo no es la libertad tanto como la esencialidad de quien da muerte a otro injustificadamente es la del homicidio. Es la práctica o exterioridad de su acción la que califica su esencialidad y no lo que cree él mismo que es. No es su ideología justificativa de la opresión la que lo salva sino que es su práctica la que lo condena, pues el concepto corresponde a su objeto. Hablar de relaciones libres en una sociedad esclavista es tomar la ideología de los amos por la realidad, cuando lo cierto es que su verdad está escindida. El verdadero reconocimiento de los amos no radica en ellos mismos sino en la realidad de opresión bajo la cual perecen los esclavos. Por esta escisión se genera una doble moral en todo opresor y la ideología del encubrimiento es puesta a su servicio para no dejar ver el otro lado de su sistema. En el otro extremo, en la vida de los transformadores de la materialidad, de los que perdieron hasta su mismo cuerpo en manos de la opresión, hemos visto sin embargo nacer las raíces de la rebelión. El hacer contrario a su propia vida, es decir, producir la destrucción de sí mismos, también significa escindir su conciencia. Se le entrega su cuerpo y su producto a los amos interiorizando inclusive el poder dentro de su conciencia, pero el principio de disolución al comenzar su individualidad, es decir, al rescatarse interiormente de las relaciones serviles, tendrá por consecuencia inmediata el principio de disolución del sistema opresivo. El esclavo ya no se identificará más en su individualidad con el conjunto de relaciones sociales y su rescate de la propia esencialidad lo separará finalmente del servilismo. Por esto describe un movimiento inverso al de su exterioridad, pero positivamente. Este es el concepto de conciencia repelida o replegada sobre sí.

Una primera fase de la liberación está cumplida. *Reconocerse a sí mismo como individual supone la construcción de una imagen de poder interior frente a la imagen de poder exterior o social de las relaciones serviles.* Significa oponer su individualidad a la ideología y la fuerza de todo sistema constituido. *De esta forma, la disolución del sistema opresivo pasa en primera*

instancia por la disolución de aquel poder dentro de la conciencia individual. Así, los individuos se constituyen válidamente, en agentes de la transformación para que el todo social sea transformado. Y la consecuencia para los dueños del poder es la búsqueda de la eliminación de aquellos individuos disolventes o agentes de la transformación. Encerrarlos en prisión o tratarlos como desviados mentales no son sino los efectos prácticos y cotidianos de su conservación del orden. Vemos entonces que para Hegel este recurso al individuo dueño de sí, juega un papel estratégico tanto desde el punto de vista metodológico o desde el punto de vista político de constitución y de transformación de la sociedad.

Cumplida esta fase o punto inicial de llegada, Hegel se apresta a mostrar las debilidades de no alcanzar la rebelión su meta. No es suficiente la conquista de la individualidad interior cuando externamente se permanece atado a las relaciones que la niegan. Y en la antigüedad se propusieron dos variantes a este repliegue de la individualidad: el estoicismo y el cristianismo. El primero como un mero instalarse dentro de sí, auto-abasteciéndose, y el segundo como la huida o la enajenación a un ser exterior o la divinidad. Y Hegel hace la crítica de ambos sistemas ideológicos pues su punto de llegada será la razón, la racionalidad o conquista de sí mismo, de ser para sí dentro de unas relaciones libres e iguales. Ser racional significa en esta dialéctica, haber pasado por la opresión y luego la rebelión contra el poder, asumiendo su propia individualidad.

Hegel inicia la crítica de los estoicos, poniendo de presente su intelectualismo: “Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante” (Fenom p. 122). Pero no sólo se trata del intelectualismo sino de su carencia de acción. La conciencia estoica ve transcurrir o deja pasar la explotación frente a sus ojos y se aparta, se refugia en sí misma y reduce su actividad al pensamiento de sí, ensimismándose. La ética del inmovilismo cuya suerte será la de Séneca: el suicidio. Reduce la conciencia al pensamiento puro, independiente de su historia concreta o de enajenación y pérdida del cuerpo. La esencialidad de los estoicos no vive de las contradicciones sociales y su pensamiento estará ausente de la lucha por la vida. Sólo le interesa su vida interior, su tranquilidad, su seguridad en medio de la opresión social. Es decir, mantiene escindida su vida en dos realidades irreconciliables. Por eso degenera en un espiritualismo abstracto, moralista, cuyos juicios sólo pretenden universalidad surgida de sí misma. No posee entonces una dialéctica de lo particular

y lo universal como en Hegel. De donde la resolución de las contradicciones sociales toma el camino de reprimirse a sí mismo, interiormente, antes que rebelarse exteriormente contra el poder. La conciencia estoica es una típica conciencia reprimida en cuanto no ha expulsado verdaderamente al opresor de sí misma. El opresor se mantiene en todas las relaciones sociales y ella sólo se esconde o refugia interiormente, buscando una falsa libertad. Dice Hegel:

Su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente se retrotrae a la esencia simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. (Fenom. p. 123).

Marco Aurelio el emperador o Epicteto el esclavo, podían ser estoicos. Para uno y otro la ética era igual: el alejamiento de la realidad, la huída al interior de sí mismo, pues la supresión de la esclavitud se realizaba en el pensamiento eludiendo el combate de toda liberación. El estoicismo pretendía reconciliar en el pensamiento una realidad escindida en fuerzas opuestas. Su dinámica del no obrar podría confundirse entonces con la del mantenimiento del orden, ya que al reducir la actividad de la conciencia a sí misma negaba la acción disolvente contra la exterioridad, verdadera esencia o fuente de la opresión. La conciencia estoica se engañaba escapando a la "pura universalidad del pensamiento" (Fenom p. 123), como dice Hegel. Y a esta abstracción corresponde el concepto vacío de su libertad:

La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma (Fenom. 123).

El concepto hegeliano de libertad se manifiesta como contrario al estoico. La libertad no puede ser la huída, el escape sustrayéndose de la realidad de su vida, del ser allí, transfiriéndose a la universalidad del pensamiento consciente, reconciliándose en él mismo al reprimir al otro, sujeto a las cadenas de la opresión. El repliegue de la autoconciencia estoica es el ensimismamiento, el independizarse de las cosas y en consecuencia su conocimiento, su saber,

no respondía a las preguntas concretas que le formularan sobre la vida cambiante de las cosas, pues todo saber debe ser concepto determinado, y esta determinabilidad del concepto es lo ajeno que tiene en él” (Fenom p. 124). La universalidad estoica es el vacío, la soledad interior, incapaz de comprender la vida de la acción. Esta negación imperfecta del ser otro reduciéndose a sí misma, constituyó su fracaso como filosofía liberadora pero en cambio encontró eco en el cristianismo.

1.3. La razón y el pueblo

Hemos hecho una aproximación al racionalismo hegeliano a partir de la dialéctica del amo y el esclavo. Y nos apareció como un final notable su insistencia en la libertad e independencia de la conciencia en cuanto vida verdadera, total, sin excluir al mundo. Es decir, Hegel concibe a la libertad como el medio natural de la conciencia. Naturalidad desde luego no preexistente sino conquistada. De donde la lucha entablada por conseguirla puede constituir ciclos históricos de lucha política y social. No se tiene libertad si no se la conquista.

De este modo nos encontramos que Hegel ha llegado a concebir en identidad ese propósito de la conciencia como un ideal político, al tiempo que también es un movimiento del pensamiento en cuanto creador de un orden de la realidad. La moralidad de la conciencia va por el mismo camino de los ideales políticos y libertarios y ambos correponden al proceso del pensamiento como constructor de un sentido de la realidad.

Para Hegel, su propia historia contemporánea es la de la razón. El racionalismo de comienzos del siglo XIX, surgido de los estampidos revolucionarios franceses en conjunción con los requisitos de libertad interior e individualista que la reforma luterana había puesto de relieve. De ahí su moralidad y su política. Y como le concede una vigencia histórica o de actualidad, en esta fase de la razón ya se interesa por sus propias luchas o de su positividad. Ya no es el ponerse en tensión de combate para alcanzarse. Ya se ve a sí misma como la realidad. Se identifican los tres momentos y sabe de ellos. Ya están ligados el pensamiento con la voluntad moral y política. Para el pensar es un reconocerse, dejando como superados los movimientos cíclicos de su construcción. La racionalidad de la conciencia vive los efectos de su propia lucha a muerte, cumplida mediante un batallar permanente. Son dos períodos históricos, el de la lucha para construirse y el que transcurre en su

nueva racionalidad como actualidad de su propio dominio. Hegel muestra la diferencia:

Hasta ahora, sólo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del *mundo* o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarles, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo. (Fenom p. 143)

Hegel descubre para sus críticos el sentido de su idealismo. Y nosotros vimos que en él confluyen los tres momentos, identificándose para construir sobre esa identificación un nuevo devenir de sí mismo. La realidad es el tenerse como un punto de llegada histórico para el pensamiento vivo pero simultáneamente constituye un transcurso lógico para ese mismo pensamiento, lo cual le permite reconstruir aquella historia. Su nueva etapa le muestra la cancelación cronológica para describirle la organización lógica 'o permanente de ella:

Solamente ahora, después de haber perdido el sepulcro de su verdad, después de haber cancelado la cancelación misma de su realidad y cuando ya la singularidad de la conciencia es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia del mundo como *su* nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición, pues su *subsistencia* se convierte para ella en su propia *verdad* y en su propia *presencia*; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él. (Fenom p. 143-4).

El idealismo de la conciencia es la identificación. El camino para esta identificación fue construido en una historia de luchas políticas, sociales, culturales y desde luego militares. La razón es pura actividad, acción, apetencia, experimentación. La racionalidad no quiere decir una presunta situación de naturalismo o estado primigenio, alcanzado mediante descubrimientos o perdido socialmente al modo como lo pensaban ciertos pensadores al estilo de Rousseau. La razón hegeliana deriva su realidad de ella misma por un acto

creador histórico: alcanzar la individualidad y su dominio de sí misma, el ser libre y dar cuenta del proceso y de su propia organización, es para la razón un final y una meta moral, tanto política como lógicamente. Por esto puede cancelar el pasado. No en cuanto ignorancia u olvido sino en cuanto superado, es decir, sabido y por tanto en posibilidad de reconocerle en su radicalidad, en sus raíces de ser construcción de la misma racionalidad. De ser producto, de sí misma y expuesta como tal. La racionalidad hegeliana es pura actividad creadora, ya se trate de su medio histórico o de sus conceptos.

Por eso Hegel puede sostener esta proposición: "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad" (Fenom. p. 144). Ha habido un acto histórico de construcción al igual que el del pensamiento por alcanzarse. La libertad no aparece al principio como el concepto sino en cuanto mero comienzo. Una abstracción. Pero nunca su plena realidad. Las conciencias ingenuas e ignorantes no pueden ser sabias ni libres ni moralmente deseables de acuerdo a esta lógica. Así como del niño no podríamos decir que es sabio y libre. Ambos son resultados de una historia de luchas, subyugaciones, rebeliones y momentos de plenitud para el sujeto. La sabiduría como la libertad o la justicia no son actos naturales, sino construcciones en una historia social. No son dados sino conquistados mediante el trabajo del pensamiento y de la voluntad. De aquí se deriva una conclusión: el resultado histórico no es un regreso al estado de naturaleza mítico o el paraíso de la ignorancia y la pobreza como en las religiones orientales. La pura contemplación o el vacío estoico. Ni el nirvana ni tampoco el puro interiorizarse, pues en ambos estados de espiritualidad se renuncia a la vida histórica. Y de lo que se trata es de construir históricamente la razón. La proposición lanzada por Hegel anuncia el suceso a desarrollar. Es la certeza de la razón, su positividad puesta como el principio novedoso y a partir del cual se establece el devenir. De ahí se pasa a excluir la separación entre el pensar y la verdad. En su razonamiento, la verdad es construída y por tanto identificada interiormente. No se descubre la verdad. Se la elabora mediante el trabajo reflexivo al modo de toda la materia, producto del trabajo. Por eso la verdad se manifiesta en y por la conciencia, pero nunca fuera de ella. Esto le permite a Hegel afirmar que "solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad reaparezca como conciencia en unode los lados y frente a ella un en sí" (Fenom p. 145). O también: "Lo puramente formal sin realidad (*Realitat*) es la cosa discursiva o la abstracción vacía sin llevar en ella la escisión que no sería sino el contenido" (Fenom p. 180). La identidad le permite a Hegel dejar de lado aquella separación de la conciencia con el objeto conocido, pues reduce éste

a aquella, es un saber apetente, filosófico, sometido a una lógica y por tanto científico. La realidad puede y debe ser expresada mediante conceptos. Y por supuesto, la organización o sistematicidad conceptual tiene un sentido y una forma científicas. Como la verdad es asunto que pertenece al orden científico, la realidad debe ser puesta de manifiesto conceptualmente. Y en cuanto tal, tiene sentido, existencia:

La razón *conoce* las cosas, convierte lo que tienen de sensible en conceptos, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma, de hecho, que las cosas sólo poseen verdad como conceptos. (Fenom p. 150).

Las meras opiniones, el contar anécdotas o descripciones no conduce directamente a una relación científica. Es material que debe ser sometido al examen de la razón y expresado conceptualmente. Dicho de otra forma, la lógica de los sucesos reemplaza y da sentido a la historia de los mismos.

En el orden del conocimiento, de la moral o de la política de acuerdo a la lógica de la identidad, los conceptos no pueden ser meros imperativos. La razón identifica la imperatividad con la existencia. Sus consecuencias son previsibles. El formalismo que escinde la realidad y produce el espejismo de un código de conducta, puede esconder política, moral y cognoscitivamente la propia existencia. La ley perdería en tal caso su sentido histórico y abrirá camino a la arbitrariedad, pues en vez de organizar la existencia le pondrá una máscara y la ocultaría. No se trata de una validez formal sino de la realidad. Un orden de lo que es y no del mero deber ser. Una racionalidad de lo real y no de la utopía. De lo posible y no de las fantasías. Esta problemática conduce a que el fin de las acciones o del proceso real, está inmerso en esa realidad y no puede ser exterior a ella. Se desarrolla en función de lo real y hacia ella tiende. Por eso es un proceso racional y teleológico. La racionalidad hegeliana al identificar en vez de escindir al pensamiento de su contenido, hace de la actividad científica un decurso organizado del pensamiento que da un orden y produce un conocimiento de la realidad. No se entretiene en las pequeñas historias, ni tampoco en prescripciones formales o hace de la formalidad todo el contenido. La razón hegeliana ha puesto su positividad o afirmación de ser toda la realidad en cuanto ha superado la historia de su formación. Da cuenta de su pasado al tiempo que explica su presente. Nada escapa a su imperatividad cognoscitiva, reduciendo a la nada lo que no es puesto de presente o manifiesto.

Lo que vale de un modo universal tiene también validez universal; lo que *debe ser* es también de hecho, y lo que solamente *debe ser* sin *ser*, carece de verdad. A esto se aferra por su parte y legítimamente, el instinto de la razón, sin dejarse inducir a error por las cosas del pensamiento que sólo *deben ser* y deben tener verdad como *debe ser*, aunque no se las encuentre en ninguna experiencia; sin dejarse inducir a error ni por las hipótesis ni por otras entidades invisibles de un perenne deber ser; pues la razón es cabalmente esta certeza de tener realidad (*Realitat*), y lo que no es para la conciencia una esencia por sí misma, es decir, lo que no se manifiesta, no es para ella absolutamente nada. (Fenom p. 154)

La racionalidad de acuerdo a lo anterior, es también de lo posible, lo realizable. El finalismo o movimiento teleológico de la razón está en el núcleo de su propia existencia y no es agregado circunstancialmente a ella. El fin da sentido a la historia precedente, de donde el movimiento teleológico es interior y esencial y por tanto perteneciente a la realidad del concepto: “el concepto de fin al que se eleva la razón observante, lo mismo que es su *concepto consciente*, se halla presente también como algo *real* y no es solamente una *relación externa* de esto, sino que es su *esencia*” (Fenom p. 158). Podría extraerse la conclusión de que la irracionalidad escapa a este planteamiento finalístico, tomando en tal caso el rumbo contrario de lo caótico, las acciones desordenadas y las meras opiniones, incapaces de ordenar un conocimiento y una práctica moral y política. Pero de igual modo, puede sobrevenir el peligro de reconstruir la historia de acuerdo al resultado, haciéndolo existente desde un comienzo, cuando de lo que se trataba era de ponerlo como principio de razonamiento. Aquí radica una diferencia fundamental entre Hegel y Rousseau. El último hacía de la libertad, por ejemplo, un comienzo real y la historia una pérdida de ella. En cambio Hegel muestra en sus obras que la libertad es un resultado de incontables luchas, una conquista de vida o muerte y por la cual vale la pena arriesgarse. Sólo es una noción al comienzo y esto tomado desde un punto de vista metodológico. De tal razonamiento derivan dos concepciones acerca de la vida: una pesimista y otra optimista. El optimismo hegeliano es político, moral y cognoscitivo cuando concluye en la posibilidad de llegar a unos resultados o identidad, que es precisamente la de la razón. La dialéctica no conduce al pesimismo ni a la visión apocalíptica. Su norte lo vamos a encontrar en el individualismo al alcanzar la plenitud

de la vida intelectual, moral y social. Una vida en busca de la libertad, de lo verdadero y del bien, por lo cual es capaz de dar batallas y encontrar en una etapa de la historia, sus realizaciones. Hegel lo cree a partir de la Revolución Francesa y sus principios individualistas.

El individuo hegeliano participa de una doble condición: su naturalidad biológica y la cultura producida. Pero aquí de nuevo Hegel no se deja atrapar por la división irreconciliable del naturalismo y del espiritualismo. De un lado lo biológico es dado como un hecho que tiene sus incidencias en la vida normal, en la conducta cotidiana del individuo. De otra parte la espiritualidad transforma ese elemento dado y lo incorpora dentro de su hacer. Nos encontramos en una mezcla o simbiosis que luego Marx en sus manuscritos de 1857 se encargará de poner de relieve. Pero Marx dará un paso adelante cuando concibe que por medio del trabajo, esa dialéctica de cuerpo y espíritu es posible. La concepción hegeliana es pues dinámica y concede a la actividad del sujeto una función enriquecedora del propio mundo natural. Sobre todo, la confirma en su historicidad, haciéndola significar culturalmente. Veamos el texto pertinente:

El individuo es en y para sí mismo; es *para sí*, o es un libre actuar; pero es también *en sí*, o tiene el mismo un determinado ser originario – determinabilidad que es, conforme al concepto, lo mismo que la psicología querría encontrar fuera de él. *En él mismo* brota pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato *la suya*. Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es la *originariedad* de ella, lo que ella no ha hecho. Pero, en cuanto que el individuo sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo producida por él; es, a la par, un signo que no ha permanecido una cosa inmediata y en el que el individuo sólo da a conocer lo que él es, encuancto pone en obra su naturaleza originaria” (Fenom p. 185).

El dinamismo del planteamiento hegeliano conduce a una recreación de la corporalidad desde el punto de vista de la cultura. Pero en igual sentido nosotros podemos seguir el razonamiento freudiano. En todas las civilizaciones el dominio de la corporalidad corresponde a cierta visión del mundo, al universo espiritual que conduce los pasos de la vida cotidiana. No sólo se trata de la vida organizada socialmente sino del propio dominio del cuerpo

individual y de la forma de relacionarlo con el medio, se vive una dialéctica, una historia de esta relación cuerpo y cultura, alimentando la historización de la propia naturaleza, pero al tiempo sin dejar de lado la realidad del componente natural. De otro lado, se crea una materialidad como producto de estas relaciones por medio del trabajo. En estas condiciones, la dialéctica es triple y significa un modelo diferente del resto de seres vivos. Para el hombre esta triplicidad no es desprendible o separable más que analíticamente. Pero el campo del análisis también debe comprender ese complejo sistema conceptual y realmente cualquiera de nuestros actos vive en esa triplicidad:

La boca que habla, la mano que trabaja, y, si se quiere, también las piernas, son los órganos realizadores y ejecutores, que tienen en ellas la acción *como acción* o lo interior como tal; pero la exterioridad que lo interior cobra por medio de ellas es el hecho, como una realidad ya desglosada del individuo. Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro. . . Por tanto, la acción, como obra consumada, tiene la doble significación contrapuesta de ser o bien la *individualidad interior* y no su expresión, o bien, como lo exterior, una realidad *libre* del interior y que es algo completamente distinto de esto. (Fenom p. 186-187).

Ha sido preparado el camino del individuo y del individualismo. Desde su fase corporal, física y de cultura. Ahora Hegel da un gran paso al considerar a ese individuo en acción, en exterioridad. Y los términos de aquella exterioridad o de vida social del individuo, se harán bajo los requisitos de la libertad, de un lado, y de otro, del reconocimiento de la independencia. Las ideas políticas contenidas no dejan dudas acerca de los propósitos que animan a Hegel en cuanto al mundo que perece y al mundo que lucha con vigor para imponerse. Veremos entonces qué utilización hace de la dialéctica de la autoconciencia, en una fase novedosa como es la de la razón.

Los razonamientos anteriores tienen un desenlace: las situaciones históricas de insurgencia del individualismo revelan que él surge como una realidad social y de los propios individuos. Esto determina que existe un dominio o autodesarrollo de los individuos, una capacidad interior desplegada y además sabia de su despliegue. No es un repliegue o interiorizarse al modo estoico, cuya crítica se formuló contundentemente. Nos dice Hegel:

No es ya la certeza *inmediata* de ser toda la realidad, sino una certeza para la que lo inmediato en general tiene la forma de algo superado, de tal modo que su *objetividad* solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es la *autoconciencia misma*. Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia; este objeto es en la forma de la coseidad, es decir, es independiente; pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida en sí por él; la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas. Esta certeza es la que ahora tiene que elevarse ante él a verdad; lo que vale para ella, el que sea *en sí* y en su certeza interior, debe entrar en su conciencia y llegar a ser *para ella*. (Fenom p. 208)

Vemos que el reconocimiento, el de los iguales, surge como un momento indispensable dentro de la concepción de la libertad. De una parte autonomía y del otro lado, reconocimiento de la independencia. Ambos fundados en el dominio y saber de sí mismos, de los individuos considerados como autoconciencias. La reducción al saber se encuentra ligada a la concepción de la libertad, acto o puesta en práctica tanto del saber como de la autonomía. Tenemos entonces una dialéctica interior en la individualidad. No es la libertad un mero acto de independencia sino también de conocimiento. Pero igualmente, las relaciones sociales deben ser las del reconocimiento, vale decir, Hegel integra en su idea de la libertad tres elementos: saber, independencia e igualdad. En esa tríada radicarían las características de la época moderna que rompe con el feudalismo y por supuesto, con el resto de sociedades antiguas.

La hegemonía de los reyes, de los señores feudales o de la iglesia resulta incompatible con esta tríada a nivel social. Filosóficamente se ha llegado, pues, al hombre que hace la revolución francesa y prepara el camino de la modernidad. Pero ateniéndonos a la historia concreta de aquel entonces, vemos en el planteamiento filosófico un traslado de cierta realidad en donde los productores individuales, dueños de su producto, salían al mercado, intercambiaban con otros productores o sus iguales, y obtenían unos beneficios individuales y sociales. Autonomía, conocimiento e igualdad son el requisito del funcionamiento de la nueva sociedad, ya se la considere en su economía

o en su organización social. Y de otro lado, la psíquis de aquel individuo resulta incompatible con las enajenaciones del cuerpo o de la conciencia de las sociedades antiguas. De aquí resulta que las nuevas ideas políticas corresponden a su vez a un planteamiento filosófico y viceversa. Es un resultado lógico e histórico.

De aquí en adelante Hegel expone algunos lineamientos de gran trascendencia y en donde evidenciamos esta conexión entre su filosofía y la historia. Dice por ejemplo:

En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad (*Realitat*) consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del otro la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como *mi* ser para mí esta libre *coseidad* de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo. La razón se halla presente como la sustancia universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente indepen- dientes... (Fenom p. 209)

La razón mora en el pueblo en una época de su historia. No es una constante en la vida social y que podríamos encontrar con el menor esfuerzo. La razón es construida por el trabajo del pensamiento, de la cultura, y de la evolución general de ese pueblo, pero bajo la forma de la tríada que dejamos mencionada. Y ello podría atribuirse tanto de la sociedad en general como de los individuos en particular. Sin embargo, desde el momento en que vivimos socialmente, ya esa razón se conserva y transmite, acumulándose y reproduciéndose, al punto de constituir una sustancia que alimenta a todos los individuos. Quizá por ello la universalidad es posible. Todos nos encontramos en un ligamen general que es transmitido culturalmente. El individuo no ejecuta actos estrictamente individuales, sólo resolubles en sí mismos. Las acciones individuales moran en el conjunto de la evolución social y cultural del pueblo, en donde es posible descubrir las constantes que rigen su comportamiento. Así tenemos que “lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universal de todos” (Fenom p. 210). El individuo hegeliano corresponde por eso al individuo productor y que va al mercado, al que construye una vida política y se organizará luego en el estado. No es el individuo aislado. Ni tampoco el de las pequeñas unidades territoriales del feudalismo. La nueva época lo es también en cuanto la integración de las nacionalidades. Por eso puede agregar más adelante: ^{.E1} *trabajo* del individuo para satisfacer

sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros” (Fenom p. 210). El trabajo aparece como la nueva categoría de los tiempos modernos. No porque antes no hubiera sido también una constante sino porque ahora permitirá constituir una nueva universalidad sobre la base de la producción y comercio generales. De igual modo, la cultura se habría expandido de forma que constituiría también un objeto de universalización. El trabajo productivo y el intercambio reciben entonces su puesto filosófico, junto a la cultura.

Hegel da un final a este movimiento de integración o simbiosis de la vida del pueblo o nación, con la de los resultados de su trabajo: “.En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino*, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino” (Fenom p. 210). Los principios de la razón tal como los hemos enumerado: autonomía, saber e igualdad, no son pues, asuntos del individuo estrictamente sino de toda la sociedad o pueblo. Lo dicho acerca de la autoconciencia se dice ahora de la vida del pueblo. Tenemos así dos historias ligadas indisolublemente. Una historia individual y social regida por idénticos principios. Y por supuesto, son los principios del pensamiento libre. Son tres historias al final de cuentas.

Podemos hacer una pausa en el camino hegeliano y preguntarnos acerca de esta identidad en la razón. Aparentemente conduciría al fin de las contradicciones. Y se miraría a la historia precedente desde esta razón actual, dominante. Hegel rompería con el determinismo de lo inferior a cambio de la superioridad de la razón. Y, sin duda, no sólo lo piensa como un asunto de la razón exclusivamente sino de la vida social. No se trata de un reduccionismo en favor de la cultura sino de una comprensión evolucionista de la historia. Y Marx, igualmente, construyó sus ideas de comunismo, en cuanto etapa de la razón, de la igualdad, de la libertad, de la autonomía y del saber. Una identidad para el pensamiento y la vida social. Es posible que este finalismo corresponda a cierta etapa de la cultura occidental, imponiendo sus valores sobre los de las culturas primitivas o contemplativas. Metodológicamente, la dialéctica no ha sido elaborada como la descripción de un determinismo. Responde a la imagen histórica de la formación de la conciencia, tanto de la sociedad como del individuo. Y el estado racional supone una fase superior de la conciencia que conoce y controla los movimientos históricos. Quizá parte de un evolucionismo de lo inferior a lo superior, superando las etapas de

crecimiento y destrucción, dando un sentido a la historia en sus más largos períodos.

Estas son las condiciones que sostienen al pensamiento hegeliano como una identidad de razones políticas, culturales y de un naturalismo evolucionista. Y precisamente, ellas conducen al esquema que piensa la organización social en cuanto a realizar, como de libertad. No es por tanto una afirmación conservadora de lo existente.

1.4. El espíritu revolucionario

Con esta problemática arribamos a una fase esencial en la filosofía política hegeliana. Es la que corresponde al contenido del capítulo del Espíritu, en donde se avanza hasta la Revolución Francesa y la Ilustración.

Comienza diciendo que “la razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad (Realitat) y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (Fenom p. 259). Traspasado el lindero de la autoconciencia, la razón ha descubierto al mundo como sí misma. La razón no es mera contemplación o éxtasis ante la naturaleza. Ha descubierto que ella construye el mundo. La vida social es la resultante de la práctica de la razón. Pero a su vez progresa en este comienzo del hacer o del obrar y descubre que la vida social responde a una lógica, idéntica a la del pensamiento. El pensamiento no se aparta de la realidad para perderse y confundirse. Él se ve a sí mismo en el desarrollo de los acontecimientos históricos, construyéndolos. En este sentido, nada ocurre por azar, como tampoco permanece aislado al conocimiento. La razón puede dar cuenta de la lógica de los acontecimientos e interpretar cada uno de ellos. Tenemos entonces un movimiento doble de hacer y conocer de parte de la razón. Por eso arriba a la fase siguiente del espíritu, como la del hacer u obrar, conociendo de su condición de ser toda la realidad. El espíritu supone, por tanto, un autodomínio de la individualidad y un despliegue de conocimiento y de acción social. Dice Hegel:

Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar [...] el espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. (Fenom p. 260).

El obrar de cada uno y el obrar de todos conforma la vida social. Pero indudablemente, el hecho de destacar la acción, hace del planteamiento una tesis sumamente dinámica. No existe la realidad social sino en tanto acción, obra y construcción de los individuos. La realidad social no es un dato dado, algo inmutable, carente de movimiento. Ella representa la puesta en práctica del dinamismo de los individuos. Podríamos decir que las tesis conducen a erigir a la acción como el principio de todas las cosas. Acción que, como hemos visto, quiere significar el doble construir de la vida común y política, y la de la cultura. O dicho con Hegel: ".El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo" (Fenom p. 261). E igualmente: ".El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la *pura cultura*" (Fenom p. 307). Y por supuesto, ¿cuál es el denominador de la acción cultural?: ".Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a todas las conciencias: *sed para vosotras mismas lo que todas sois en vosotras mismas: racionales*" (Fenom p. 317).

Estamos viendo que el hacer, la acción, el obrar de individuos y de la sociedad, es la única manera que tienen de relacionarse y de vivir en cuanto seres humanos. La acción les pertenece naturalmente. Sin embargo, su acción posee una característica, la racionalidad, en tanto que lógica del conjunto de las acciones. No es un deber moral, una bondad que habría de seguirse para perfeccionarse. La racionalidad es la lógica de la construcción social y que corresponde a la dialéctica de las contradicciones. No se trata tampoco de una linealidad o camino ininterrumpido que de antemano se domina. Por el contrario, la lógica del conjunto vive la dialéctica tal como lo ha descubierto el propio pensamiento para sí mismo. La razón ha llegado al conocimiento de esa dialéctica del pensamiento como la de todo lo real y erigida en verdad, en acción u obrar que construye lo social, se concibe como espíritu. En estas condiciones, el espíritu no es una entidad por encima o por fuera de los hombres. Ellos con su obrar han construido un mundo del relaciones, una lógica de comportamiento que alimenta cada una de sus acciones particulares:

La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, *ciudadano* del pueblo. Esta conciencia tiene su *esencia* en el espíritu simple, y la certeza de sí misma en la *realidad* de el espíritu, en todo el pueblo, e *inmediatamente* en

ello su *verdad*, y no en algo, por tanto, que no sea real, sino en un espíritu que tiene existencia y validez” (Fenom p. 268).

El espíritu no existe como fuente anterior a la misma sociedad, preexistente, al modo de lo divino. El espíritu corresponde a la acción de los hombres. De esta forma, su realidad social indica de igual modo que no mora exclusivamente en una conciencia encerrada en sí misma, quizá como en la filosofía estoica. La concepción dialéctica del espíritu hace de él una realidad individual y social simultáneamente. Es interior y exterior a las conciencias. De ahí que representa las constantes del comportamiento humano y a su vez, la organización cultural que se dan los hombres para vivir en comunidad. Con estas premisas se hace desaparecer el en sí kantiano y por supuesto, la concepción del conocimiento como un mero instrumento para acercarse a la realidad. La dialéctica que desarrolla el pensamiento para conocer, descubre que también construye una dialéctica de lo real, en cuanto es el mismo espíritu en su forma desdoblada que se pone como sujeto y objeto de sí mismo. A esta situación de conocimiento o de saber de la razón de sí misma, de la vida constitutiva y sapiente, es lo que se denomina espíritu. No se refiere a un dios fundamentante, o lejano, o sostenedor del mundo. Es la razón elaborada por los hombres:

Este espíritu puede llamarse la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *realidad consciente de sí misma*. En la forma de la universalidad, es la ley *conocida*, la costumbre *presente*; en la forma de la singularidad; es la certeza real de sí misma en el *individuo* en general, y la certeza de sí como *individualidad simple* lo es como gobierno, su verdad es la validez manifiesta, puesta a la luz del día, una existencia que surge para la certeza inmediata en la forma de la existencia puesta en libertad (Fenom p. 263)

El punto de llegada, la libertad, es la puesta en acción de este racionalismo y su liberación. Se confunde al final, entonces, la razón y la libertad. Ser libre, en esta perspectiva, significa acogerse a lo racional: razón, libertad, reconocimiento, autonomía, son los conceptos pertinentes de la nueva época que ya alumbra, pero cuyo camino ha sido preparado en las luchas históricas desde las épocas antiguas, llegándose a él como un resultado. Cada pueblo vive esas luchas y concibe la identidad final de acuerdo a sus particularidades. Se trata entonces de un resultado construido, no de una etapa original existente

desde el comienzo de los tiempos y que se habría perdido en la existencia social, al modo de los principios roussonianos. La libertad y la razón hegeliana dependen de la acción de los individuos y los pueblos, de su capacidad de arriesgarse a morir, inclusive, por conquistarlos. Nunca han existido plenamente y sólo ahora, en los movimientos y sacudimientos revolucionarios, surgen como principios de una nueva historia. Han de vivir, por tanto, su verdad o sea el de convertirse en reales, conscientes en todos los hombres. La libertad es decir también la razón desplegada, supone un dejar atrás la vida sujeta a las necesidades más elementales, tanto como la psiquis, un dejar superados los momentos de la irracionalidad o de lo incognoscible, aquella región oscura desde la cual se dirigen ciertos procesos y que no se los puede dominar. Razón y libertad son los requisitos de una vida realmente humana; a nivel del individuo y de un pueblo traducen una historia superior a las anteriores, no sólo porque suponen el mundo de la cultura, del saber como principio rector, sino también porque se construyen a partir de la riqueza elaborada en el trabajo y que permite nuevas formas de organización social. No se es libre y racional hasta tanto se viva dependiente de la naturaleza y de las necesidades más elementales. Así como no es tampoco libre y racional el individuo que ha caído bajo el dominio de lo irracional, del estar fuera de sí, sin control y autonomía de sus actos y por tanto incapaz de obtener reconocimiento de sus iguales. En el estado natural no se es dueño de sí mismo tanto como en la enajenación, en donde una fuerza superior impide la posesión de sí mismo.

Ya el camino ha quedado abierto al análisis de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Ese movimiento general del pensamiento y de la política sacudió los cimientos de toda Europa. Hegel hace una aproximación y comparación desde su tierra alemana y sobre el particular traeremos algunos textos de la *Filosofía de la Historia*. Con ellos se entiende muy bien el Sentido de los análisis hegelianos, que de ningún modo pueden catalogarse como de conservadores. Antes por el contrario, son la puesta en escena de un gran realismo al tiempo que de posición reformadora.

Nos dice, por ejemplo, que

La Ilustración pasó de Francia a Alemania; y un nuevo mundo de representaciones surgió en este país. Sus principios fueron analizados aquí mas a fondo; pero estos nuevos conocimientos no se opusieron tan abiertamente a lo dogmático, sino que fueron torcidos y revueltos, para conservar la apariencia del respeto a la

religión; y esto es lo que se ha seguido haciendo hasta ahora. En Alemania; la Ilustración estuvo al lado de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contraria a la religión. En Alemania todo lo referente al orden temporal había sido corregido ya por la Reforma. Aquellos perniciosos institutos del celibato, de la pobreza y de la holganza estaban ya abolidos. No había una riqueza muerta en manos de la Iglesia, ni violencia alguna contra lo ético, esa violencia que es fuente y ocasión de los vicios. No había aquella indecible injusticia, que brota de la ingerencia del poder eclesiástico en el derecho temporal, ni aquella otra de la legitimidad consagrada de los reyes, esto es, una arbitrariedad de los príncipes, que, como tal, por ser la arbitrariedad de los consagrados, debe ser considerada como divina, santa, sino que la voluntad de los mismos era tenida solamente por respetable, en la medida en que quiere con prudencia el derecho, la justicia y el bien de todo. (*Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente. Madrid, 1953; en adelante FH. Tomo II, p. 392)

Para Hegel la Reforma Luterana tuvo la virtud de abolir los privilegios eclesiásticos, introduciendo la individualidad, la formación de la conciencia. Si en el campo religioso ya habían sido abatidos los principios conservadores del catolicismo, las repercusiones del movimiento de la Ilustración tendrían otras características de las presentadas en Francia. El racionalismo francés, ateo, antidogmático, escéptico, tomó en Alemania el camino de la crítica y del subjetivismo. Pero no rompía con la fe individualista, fruto del luteranismo. Para Hegel, entonces, la lucha de la Ilustración francesa contra las supersticiones, como las califica y analiza en la *Fenomenología*, es una batalla contra el catolicismo, antes que contra la fe religiosa individual. Pues su concepción de la religión luterana y reformada, es racional o especulativa. De otra parte, como se aprecia en el texto de la cita, el catolicismo francés tenía un gran poder temporal, amarrado al poder de los reyes, situación distinta a la de Alemania. Y Federico el Grande, el rey filósofo, “abolió los privilegios, los gremios y demás particularidades; todos los derechos tradicionales que existían aún en forma de derechos privados, perdieron su validez, siendo subordinados al mayor bien general” (FH p. 394). Estos planteamientos revelan un tipo de explicación social y cultural muy aproximado a la realidad alemana. Hegel no estaba ajeno a que las condiciones habían cambiado como

para que los efectos revolucionarios fueran similares en ambas naciones. A situaciones históricas diferentes, debido a los efectos profundos de la Reforma Luterana, se seguían unas respuestas concretas distintas. Si a los anteriores argumentos agregamos una cita acerca de cómo visualizaba las causas de la Revolución en Francia, obtendremos un punto de mira objetivo pero no menos progresista de su pensamiento. Pues las causas sociales, económicas, políticas y culturales no se le ocultaron:

La situación de toda Francia en aquel tiempo presenta el cuadro de la más enorme corrupción. Es un conglomerado caótico de privilegios, contrarios a todo pensamiento y razón, un estado absurdo, con el que esta enlazada a su vez la suma corrupción de las costumbres y del espíritu, un reino de la injusticia, que cuando despierta a conciencia, se convierte en una injusticia ignominiosa. La opresión terriblemente dura que pesaba sobre el pueblo, las vacilaciones del gobierno para proporcionar a la corte los medios de sustentar el boato y el dispendio, dieron el primer impulso al descontento. El nuevo espíritu se tornó activo; la opresión impulsó al examen. Se vió que las sumas extraídas al sudor del pueblo no se empleaban para el fin del Estado, sino que se derrochaban del modo más insensato. El sistema todo del Estado apareció como una injusticia. Pero el gobierno no quiso salir de su vacilaciones, cambiando las circunstancias; y la reforma fue necesariamente violenta, porque la transformación no fue hecha por el propio gobierno. Y no fue hecha por el gobierno, porque la corte, el clero, la nobleza, el parlamento mismo, no quisieron renunciar a los privilegios que poseían, ni ante la necesidad, ni por el derecho existente en sí y por sí; porque el Gobierno, además, como centro concreto del poder del Estado, no supo tomar por principio las voluntades individuales abstractas, para reconstruir el Estado sobre ellas; y, por último, porque era un gobierno católico, o sea que el concepto de la libertad, de la razón de las leyes, no era considerado como la obligación última y absoluta, porque lo santo y la conciencia religiosa estaban separados de él. Mas el pensamiento, el concepto del derecho, se impuso de una sola vez, y el viejo tablado de la injusticia no pudo ofrecer resistencia (FH p. 399).

El texto es una muestra de que Hegel no oculta las condiciones que dieron

origen a la Revolución francesa en sus diferentes períodos, hasta culminar nuevamente en la restauración de la monarquía. Pero además lo dice en forma de rechazo a tan deplorables condiciones de miseria. En ningún caso justifica a la nobleza o a la iglesia, y sus privilegios. Si, como hemos visto, él aboga por una legalidad, la consagración de la razón, la vida violenta y de miseria es precisamente lo que había que modificar. Se imponía una racionalidad para dar curso a las necesidades de libertad y cultura de los tiempos modernos. En Alemania se habían preparado las condiciones de la modernidad con la Reforma y luego, la Ilustración, tomando los aportes franceses, había transformado ese racionalismo en importantes aportes filosóficos, literarios y de vida civil. Pero los sacudimientos sociales no seguían ni siquiera de lejos, a los sucesos franceses. Esta postergación de la revolución social hará de Alemania un caso singular dentro del siglo XIX, pues los antiguos propietarios se van a ver mezclados con el avance del capital. Y sólo en esa época es cuando el Estado propiamente dicho, surgirá a la vida política europea. Su antecedente, según los esbozos del filósofo, en Federico el Grande, no pueden tacharse de un oscuro y tétrico reino feudal, ni de oprobioso sistema a destruir desde sus cimientos como fue la necesidad para los revolucionarios franceses. Podría pensarse en un sistema de gobierno donde la legalidad surgida de las reformas de Lutero y posteriormente, con Federico, hizo de los reinos alemanes una sociedad ciertamente más libre que la del absolutismo francés.

Vista la perspectiva hegeliana desde la *Filosofía de la Historia*, regresemos a la *Fenomenología* para descubrir cierto análisis de la Revolución en Francia. Hegel lo denomina La Libertad Absoluta y el Terror.

Anteriormente, se procedió a mostrar los detalles de la confrontación ideológica entre la Ilustración y la Fe. Como hemos establecido, él insiste en señalar que los ataques de la Ilustración se dirigían fundamentalmente al catolicismo francés, ya que profundas reformas se operaron entre los anglosajones con Lutero. La Ilustración criticaba por supuesto la fe, aquella “conciencia dormida” que mora en el “pensamiento sin concepto”, producto del proceso cultural de muchos siglos y que ha formado una base de sustentación desde la cual actúan los individuos. La Ilustración buscaba sacar a luz aquella conciencia dormida. Pero Hegel, haciéndose eco de los principios luteranos, reivindicará el puesto de la fe interior, de las creencias, de la subjetividad, de la necesidad de autoafirmarse frente a la exterioridad, contrarios al modo de los católicos. Esto da pie a que afirme una fe no distante de la razón y que ellos en Alemania estaban desarrollando.

El resultado para Hegel de este análisis consistirá en ligar los propósitos y

las realizaciones de la Ilustración, con la llamada libertad absoluta, o práctica revolucionaria, pero sin límites, pues “de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia” (Fenom p. 343). Y decimos sin límites, no como una figura sino también como una realidad, en cuanto el poder de los revolucionarios ajustó cuentas con la oposición, quitando de en medio los viejos privilegios: “Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia” (Fenom p. 344). Si anteriormente hemos visto que la razón en su nueva etapa o en cuanto espíritu, es fundamentalmente acción, las transformaciones de la realidad del mundo, de la vida entera, son una práctica cotidiana. Pero cuando se suceden los periodos revolucionarios, esta práctica radicaliza su voluntad transformadora. Lo constante, el aparecer del mundo social y de los individuos viene a ser esta voluntariedad, los deseos de construir nuevas relaciones, haciendo perecer las antiguas o todo lo que se le opone. La acción destapa las intenciones, los deseos reprimidos durante mucho tiempo, los fines de rebelión contra la exterioridad puesta como objeto. Contra ella se ejerce la voluntad de los individuos y de la sociedad en rebelión. Es una lucha contra el poder, de un lado, y del otro, la puesta en práctica de la nueva racionalidad, de la visión del mundo elaborada por el pensamiento y convertida en lo real para el espíritu rebelde. De un lado se ejecutan acciones contra la oposición y del otro, se cambia el mundo de las representaciones anteriores por las formuladas como fuerza en desarrollo y avance. Se trata entonces de una lucha de dos mundos, de dos visiones integrales de la realidad. Para la nueva fuerza

El mundo es... simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. Y no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentamiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente (reell) universal, la voluntad de todos los *individuos* como tales... y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de *cada uno* (Fenom p. 344).

Cada acción revolucionaria comprende a todos los individuos en una lucha general. Cada uno ha puesto su individualidad que resulta idéntica a la de todos los miembros de las nuevas fuerzas, de donde estas últimas no son meras sumas de individualidades. Han aparecido los objetivos comunes a todos, los elementos que universalizan a individuos y sociedad y por eso mismo conforman un nuevo mundo de representaciones, de valores. El individuo traspasa su campo y se encuentra generalizado en el vasto movimiento social, que

incluso desarrolla fines por encima de las antiguas pertenencias o divisiones dentro de la organización de la sociedad. Los objetivos revolucionarios frente a la antigua manera de ser, desbordan todos los límites impuestos por la tradición y las injusticias. Y, si en cada momento se levantan resistencias a las nuevas ideas, de inmediato surgen movimientos tendientes a cancelar resistencias, pues lo que ha surgido sin duda, es una visión del mundo en completo desarrollo de sí; que puede radicalizarse para cancelar las diferencias con las elaboraciones del pensamiento, que ya se imagina poner todo a sus pies:

En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él, ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal” (Fenom p. 345).

Sin embargo, esta explosión de individualidades degenera en una oposición entre ellas y la universalidad. Las individualidades luchan entre sí, como también con la fuerza gobernante. Es el período de la anarquía. La libertad absoluta ha caído por extremar su radicalismo. Desde luego, han surgido nuevas instituciones que tratan de regular el curso de los acontecimientos pero la lucha desatada entre los individuos y el gobierno hace muy inestable la situación. La universalidad trata de convertirse en “objeto y ser permanente” creando las nuevas instituciones, que, como la división de los poderes (Fenom p. 346), buscan conferir a las distintas fuerzas e individuos su puesto. Mas el resultado es la lucha de todas estas fuerzas e individuos, que tratan de negar un nuevo orden.

Se cae en la locura de las conciencias, en el movimiento puramente negativo, en la puesta en escena de las imaginaciones y fantasías desencadenadas por la revolución, pero formadas bajo los periodos represivos del absolutismo. Se va de un lado al otro, en negaciones continuas, no sólo destruyendo el viejo orden sino todo lo que se le oponga como lo otro, lo que limite su imaginación desenfrenada. No se arriba a una obra creadora, sino a la destrucción de la universalidad, dando paso al querer que no tiene fines determinados: “Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer” (Fenom p. 346). Si las voluntades individuales van de un lado al

otro, al nuevo poder que es el de la facción gobernante, no le queda otro camino que de anular violentamente las oposiciones, ya sea las viejas o nuevas. El período de la anarquía se confunde con la fase del terrorismo, la violencia del desaparecer. La angustia se apodera de las conciencias, el miedo, las persecuciones reales o ficticias y la muerte, el dolor, hacen su aparición. El terrorismo puesto en práctica por la universalidad de la facción gobernante, disuelve la universalidad en los fines de mantener en el poder a los nuevos gobernantes. Como en todo período de cambio radical, quizá correspondiente al radicalismo de la represión desatada en otros tiempos por las viejas fuerzas absolutistas, la muerte se pasea en todas las conciencias y es el derecho de cada una a su propia universalidad, o sea la negación de la universalidad. De ahí su carácter dramático y a la vez ridículo, pues no se ve en el ejercicio del morir un acto heroico a ejemplo de los mejores tiempos de lucha contra el absolutismo, sino un acto menor de suprimir las vidas:

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua. (Fenom p. 347)

Esas luchas que han traído la muerte, la anarquía, producen una doble culpa. De una parte el gobierno, o facción en el poder, suprime las vidas que le son contrarias. Y de otro lado, en la medida que ejerce su poder, ese gobierno encuentra sospechosos de culpabilidad ya no sólo a los que luchan contra él sino a todos los individuos que no manifiestan su adhesión públicamente, a quienes atribuye una intención. Caer sospechoso a los agentes del gobierno, es tanto como ponerse en la antesala del patíbulo. Ya esto se había probado en el viejo orden, desencadenando con ello una oposición radical. Pero al entregarse las conciencias a la libertad absoluta, a la falta de límites, se llegó a una situación de terrorismo similar. La sospecha de ser culpable es tan grave como el serlo verdaderamente y así cae bajo el peso de las autoridades, quienes terminan por suprimir al sospechoso por la única vía de la anulación de su ser mismo, ya en el patíbulo o en el encierro:

El *caer sospechoso* ocupa aquí, por tanto, el lugar o tiene el significado y el resultado de *ser culpable*, y la reacción exterior contra esta realidad, que reside en el simple interior de la intención, consiste en la seca cancelación de este sí mismo que es, al cual por

lo demás, no se le puede suprimir más que su ser mismo” (Fenom p. 347).

El período histórico del terrorismo, de la muerte, de la angustia, la persecución, ha mostrado el lado negativo de la libertad absoluta. La conciencia, en un principio, sólo la tenía como su positividad, pero el haberse precipitado en su contrario, le hizo ver esa terrible dialéctica del perecer. Se produce entonces, a nivel de cada conciencia, una marcha diferente a fin de no llegar al cataclismo de un perecer general.

Todos han interiorizado los peligros de la violencia desenfrenada y de la pérdida de la universalidad. Se producen nuevos cambios entre los gobernantes y las instituciones comienzan a regular la vida social. De otro lado, una nueva legalidad así como la pertenencia a ciertas divisiones sociales, comienzan a ser aceptadas como forma de construir una superación del viejo orden y de la anarquía negativa. Desde luego, el viejo orden pereció gracias a la puesta en práctica de una conciencia radicalizada o de la libertad absoluta. Esa negatividad lanzó el mundo social a nuevos caminos, a etapas no recorridas hasta el momento, destruyendo las antiguas relaciones. Ha sido, pues, la negatividad de la libertad absoluta, el momento culminante de la razón crítica, la fuerza necesaria para disolver el orden del absolutismo. Pero ella misma llegó a unos límites, cayendo en la negación de sí misma. Se hace necesario, a la conciencia individual y a las masas, reconsiderar su historia y construir lo positivo de acuerdo a las experiencias, pues lo positivo del nuevo orden significa la racionalidad a desarrollar, poniendo como reales las conquistas alcanzadas sobre las formas del absolutismo. El nuevo orden exige la disposición de las conciencias para superar la crisis, llegando con ello a poner de relieve su voluntad positiva y sustancial de la nueva época:

Estas conciencias individuales, que sienten el pavor de su señor absoluto de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial (Fenom p. 368).

El camino recorrido tiene un punto de llegada como es el de “su realidad sustancial”. No ha sido un recorrido en el vacío, la precipitación en la nada o la desaparición de la subjetividad. Por el contrario, gracias a la rebelión y posteriormente a sus dificultades para darse una nueva forma, consigue rehacer para sí una figura distinta. De acuerdo a este rehacer obtiene un

saber de sus acciones y de sus pensamientos puestos en práctica. El nuevo saber le indica que ha superado sus condiciones dramáticas de existencia y tratará de ahí en adelante, de construir históricamente la vida concreta que reconcilie a las conciencias. De nuevo se pone en funcionamiento la conciencia con un tipo de voluntad dominado ya por el saber de su dramatismo, de su experiencia cuando arribó a la libertad absoluta y se hizo dueña del mundo. Ahora sabe lo difícil que es formar una nueva realidad, pero dispone del gran valor de su voluntad, y del saber. Surge ahora como una conciencia plena, sin olvidar su pasado y las terribles experiencias del sometimiento y de la rebelión contra el poder. Afortunadamente la conciencia consiguió superar la escisión y recuperarse como voluntad y saber:

De este modo, la conciencia sabe la voluntad pura como sí misma y se sabe como esencia, pero no como la esencia que *inmediatamente es*, ni la sabe como el gobierno revolucionario o como la anarquía que aspira a constituirse como anarquía, ni se sabe como el punto medio de esta facción o de la facción opuesta a ella, sino que la *voluntad universal* es su *puro saber y querer*, y la *conciencia* es voluntad universal como este puro saber y querer. (Fenom p. 350).

Es la situación postrevolucionaria que exige una organización social diferente y que sólo tiene para hacerlo la voluntad y el saber de quienes han surgido como las nuevas figuras, representantes de una voluntad universal. Es el nuevo pensamiento que precisa ser desarrollado como universalidad para reemplazar el viejo edificio del absolutismo. La libertad absoluta introdujo la diferenciación entre la voluntad universal y la singular, situándola en medio de aquel espíritu; ahora se rescata esta diferenciación en un sentido positivo pues la conciencia se ha reconciliado interiormente entre su voluntad y su saber, comprendiendo que la historia es, de ahí en adelante, un asunto de la razón. Y los individuos tanto como el proceso histórico continuarán bajo el mando de la razón. Los individuos no son todavía reales pero tienen el saber y la voluntad para alcanzarlo, y deberán experimentar, llegando a momentos no conocidos hasta el instante. Se llega a la culminación de un período y a cargo del futuro se encuentra el individuo y las fuerzas sociales que encarnan el nuevo orden. Esto hace que Hegel vea como necesario adentrarse en las condiciones morales del nuevo individuo o del hombre distinto que conduce la historia por rumbos no trajinados. Se pasó en esta historia de la autoconciencia a la individualidad, liberando las fuerzas ocultas y las potencialidades

para la libertad plena. Hegel analiza enseguida la riqueza de tal individuo, pero nosotros finalizamos la exposición con las frases con que el filósofo cierra este camino:

La libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma, a otra región del espíritu autoconciente en la que vale en esta irrealidad como lo verdadero, en el pensamiento del cual se reconforta el espíritu, en tanto que *es*, y permanece *pensamiento* y sabe como la esencia perfecta y completa este ser encerrado en la autoconciencia. Ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*. (Fenom p. 350).

Capítulo 2

La Dialéctica de las clases

En el primer capítulo, “Dialéctica de la Subjetividad”, fue descrito el camino desde la opresión hasta el Estado libre. Ahora se trata de mostrar cómo las clases derivan en luchas o contradicciones, al punto de componer una historia llena de sobresaltos, de violencias, de oposiciones, alternándose en los distintos poderes, de lo cual se deduce que los movimientos de liberación descritos anteriormente, se causan también en la acción de individuos, clases y grupos. Pero no abordaremos esa historia describiendo el camino. Someteremos la acción de las clases a unos esquemas previos, de los cuales resultan ciertas problemáticas a resolver.

2.1. El concepto del cambio histórico en virtud de la lucha de contrarios

Dice Marx en *La Sagrada Familia*:

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la apariencia de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción

entre su *naturaleza* humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma. Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destruccionista*. De aquel parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de este la acción de su destrucción. (Marx, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México 1962. Pág. 100).

En el primer capítulo veíamos los procesos de objetivación de la conciencia o de la creatividad material, por medio de los cuales una fuerza sumerge a la otra a vivir bajo su dominación. Es un proceso mental y que en el segundo capítulo veremos su mundanidad material. El vivir en el mundo conforma socialmente una realidad ajena, exterior a los propios sujetos que sin embargo, los alimenta interiormente. De aquella mundanidad de las conciencias emerge una polaridad y se establece el juego de contradicciones, de donde una fuerza es capaz de imponer el peligro, la violencia, el temor y hasta la muerte a las otras. En ese caso, la objetivación es puesta a su servicio y las conciencias que ha logrado dominar, pasan por el camino de su propia negación, la de sí mismas. Hegel contruyó así la dialéctica de la autoconciencia. Y según nuestro análisis, de ahí extrajo conceptos tan valiosos como el de reconocimiento. El no ser reconocido indica que la desigualdad es la regla social, de donde la libertad de los individuos, el pertenecerse y decidir en sus acciones, no logra formar una vida histórica. Concluyó entonces Hegel en la necesidad de proseguir su dialéctica hasta los acontecimientos de la Revolución Francesa, para arribar precisamente en el individualismo. El contexto de la argumentación marxista lo encontramos similar. Ello supone, pues, que la realidad social posee internamente un sistema de contradicciones entre sus diversas fuerzas componentes que, en uno y otro caso, debe resolverse por la vía de la construcción de la individualidad, lo cual equivale a la destrucción de todo aquello que la hace imposible. El final de aquel proceso histórico va en ayuda comprensiva y sin el cual no es posible entender la crítica del pasado y del presente. De este modo, la explicación a partir del final introduce elementos políticos que iluminan críticamente la historia ya no sólo en un sentido de análisis sino también de acciones de las fuerzas que asumen la crítica. Así, las frases de que

la existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de

2.1. EL CONCEPTO DEL CAMBIO HISTÓRICO EN VIRTUD DE LA LUCHA DE CONTRARIOS79

una sociedad nueva [...] La condición de la emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases (Marx, *Miseria de la Filosofía* p ,159)

es un diagnóstico objetivo en la historia, pero también significa un argumento de cambio político. Tenemos en ambos pensadores una representación ideológica del final que obra a manera de guía metodológica. Es precisamente una idea de la historia la que se explicita, de donde la experiencia del análisis revelará los contenidos válidos para el esquema metodológico.

En consecuencia, haremos referencia brevemente al modo como se plantea el sentido de la contradicción, dejando para una obra posterior el estudio crítico al respecto.

Dice Hegel que “la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (Hegel, *Ciencia de la Lógica* p ,368). El hecho de haber afirmado que los procesos ulteriores, o los fines colocados de modo metodológico y práctico, introducen una problemática de cambio, hace que la dialéctica de las clases aparezca en cuanto sistema conceptual y realidad sociopolítica. Las contradicciones de las clases, y no como simples oposiciones, en exterioridad, son, de este modo, internas en la sociedad y al pensamiento. Es una Idea metodológica que permite desdoblarse la unidad en partes contrapuestas, surgiendo las unas de las otras, anulándose y progresando sobre sí tanto como sobre las otras fuerzas o conceptos. El avance del pensamiento y el avance social, se entienden de tal manera que surgen y desarrollan movimientos de negación, de destrucción de unas formas dadas, para dar lugar a nuevas situaciones. No es por tanto el movimiento dialéctico el de un simple avance sin retrocesos o de meras oposiciones, pues tanto para el pensamiento como para la sociedad es indispensable el llegar a realidades conceptuales o sociales que signifiquen etapas novedosas de vida. Tenemos así una forma de pensar que construye destruyendo al opositor, historia de la cual puede mostrarse una experiencia y conservada como recuerdo o como sujeción del presente por el pasado hasta cierto punto. El conocimiento y la sociedad responderían entonces a un pasado pero, simultáneamente, estarían lanzados al futuro, quedando ambos momentos inmersos en el presente. La fuerza negadora comporta los elementos del futuro y cuando triunfa, lo hace sobre su antigua posición como sobre la fuerza desde la cual se originó, al modo del concepto que reemplaza los anteriores conocimientos pero que, sin duda, se formó a partir de ellos mismos. De ahí en adelante se origina un

nuevo sistema de contradicciones, las correspondientes a las fases históricas o de experiencia en el conocimiento y hasta el momento no desarrolladas. No es un contradecirse en abstracto, en el vacío, el más allá fuera de la esfera de la realidad de donde surgió la contradicción. Todas las contradicciones son determinadas, el más acá en tensión de futuro y pasado, del mundo que perece y del que nace, tanto como los nuevos y viejos conceptos en lucha. El nuevo concepto o la nueva realidad social suprime las anteriores y empuja el proceso histórico o del conocimiento a verdades diferentes, obrando ellas de absoluto, lo no realizado y que puja por convertirse en presente. Esta dialéctica la encontramos en la *Ciencia de la Lógica* explícitamente:

La cosa, el sujeto, el concepto es ahora justamente esta unidad negativa misma; es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la *contradicción solucionada*. Es el *fundamento* que contiene y lleva sus determinaciones. La cosa, el sujeto, o el concepto, como reflejado en sí, en su esfera, en su contradicción solucionada, pero toda su esfera es de nuevo una esfera *determinada, diferente* [...] la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él no existe, por esto lo absoluto existe [...] el *no ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto” (Hegel, *Ciencia de la Lógica* p,388-389).

La dialéctica descrita tiene, en consecuencia, una progresión interior, algo que la hace progresar. No es por tanto una mera descripción lineal de los acontecimientos. Ella vive los altibajos de las contradicciones. Pero igualmente, ese movimiento dialéctico cuando habla de destrucciones y construcciones, representa una imagen positiva de la historia y del conocimiento, un avance sobre las etapas superadas cuando se consideran los grandes tramos recorridos. Marx no sólo piensa aquello respecto de la nueva sociedad sin clases, sino del mismo pasado:

Desde el principio mismo de la civilización, la producción comienza a basarse en el antagonismo de los rangos, de los estamentos, de las clases, y por último, en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. Sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley a la que se ha subordinado hasta nuestros días la civilización. Las fuerzas productivas se han desarrollado hasta el presente gracias a este régimen de antagonismo entre las clases (Marx, *Miseria de la Filosofía* p,42-43).

2.1. EL CONCEPTO DEL CAMBIO HISTÓRICO EN VIRTUD DE LA LUCHA DE CONTRARIOS81

Podríamos agregar diciendo que una clase social acumula el fruto del trabajo y reprime a las restantes a sufrir la escasez. Esa acumulación le permite avanzar en la creación de inventos, lujos, reproduciendo sus condiciones para la conservación de la dominación. Del otro lado, la represión del disfrute o goce de lo producido, puede generar tanto el antagonismo y lucha por el cambio de poder, como su transferencia a otras ocupaciones o goces, anonadándose por largo tiempo los sometidos, en vista de la supremacía de los dominadores. Mas, como la experiencia lo indica, esa acumulación produce sus propias contradicciones y de ahí se avanza a nuevos enfrentamientos hasta culminar en procesos que destruyen los anteriores antagonismos. El razonamiento dialéctico es por eso progresivo, tanto como su referencia social. Haciendo una tergiversación del pensamiento dialéctico, Popper hace de las contradicciones el lado fácil de la crítica, suponiendo que Hegel terminaría con la misma necesidad del avance, cayendo en una contradicción:

Esta doctrina hegeliana debe destruir todo raciocinio y todo progreso, pues si las contradicciones son inevitables y deseables, no habrá ninguna necesidad de eliminarlas, de modo que todo progreso habrá llegado a su fin. (Popper, *Sociedad Abierta* p.27).

La progresividad es precisamente la destrucción de las formas que ya no dan sentido a un análisis, tanto como socialmente o en lo económico, ciertas maneras y modos de organizarse la sociedad o la producción, deben ser cambiadas para dar lugar a formas surgidas de su seno, negando con ello las precedentes. Nace entonces el otro concepto o la nueva forma productiva, reemplazando y superando lo que ya no le es eficaz o que simplemente ha sido vencida. No aparece, en este contexto, que todas las contradicciones se mantengan en la misma medida que son determinadas y se destruyen cuando encuentran una forma vencedora de su realidad. Ellas sólo se conservan en cuanto de su proceso han surgido las otras formas tanto del pensamiento como de la sociedad y aquello modela hasta cierto punto lo que nace. Pero no es un mantenerse de todo el sistema de contradicciones, ahistóricamente, haciendo abstracción del tiempo y la determinación. Y de otro lado, tampoco es una polaridad entre el más acá y el más allá, denominado “el mal idealismo”, tal como lo hace la teología. Las contradicciones, tal como lo vimos anteriormente, son históricas y determinadas y su infinitud reposa en la propia realidad pero como lo no desarrollado que busca hacerse presente.

Esto hace afirmar a Marcuse:

No hay realidad distinta o por encima de lo finito; si las cosas finitas han de encontrar su verdadero ser tienen que encontrarlo a través de su vida finita y sólo a través de ella... No existen dos mundos, el finito y el infinito; sólo hay un mundo, en el que las cosas finitas alcanzan su autodeterminación pereciendo. Su infinitud se encuentra en este mundo y no en otra parte (Marcuse, 1972, p.,140).

De este pensamiento nace una tesis que Marx y Hegel repiten a todo lo largo de sus obras: las contradicciones se forman a partir de las condiciones actuales, de su seno. No son contradicciones venidas de lejos, inventadas por la magia del investigador. Ellos precisamente las construyen a partir de los elementos que da la realidad. Así como el pensamiento forma los conceptos con el material que le suministra un grado de conocimiento dado. Así,

Cuando la burguesía se impuso, la cuestión ya no residía en el lado bueno ni en el lado malo de feudalismo. La burguesía entró en posesión de las fuerzas productivas que habían sido desarrolladas por ella bajo el feudalismo. Fueron destruidas todas las viejas formas económicas, las relaciones civiles congruentes con ella y el régimen político que era la expresión oficial de la antigua sociedad civil (Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 105).

De acuerdo a lo afirmado, es un proceso de destrucción pero simultáneamente de construcción de otras formas sociales. Lo cual puede considerarse con otro lenguaje, al decir que se trata de las contradicciones en cuanto momentos negativos y positivos, ya para el pensamiento o la historia. Negatividad y positividad van unidos indisolublemente, formando una unidad, al modo como cuando la burguesía era la negación del feudalismo y también era la positividad que triunfaría. Es precisamente la noción que no ve Popper en sus objeciones pues elimina un elemento clave en el razonamiento: el desarrollo, y, al hacerlo, paraliza el movimiento. Como no pueden darse en su quietud los términos negativos y positivos sino en sí mismos también, y en relación negativa y positiva con las fuerzas oponentes, el desarrollo, proceso o historia condicionan tanto el apareamiento como la superación de las contradicciones. Aquí existe un aspecto central de la dialéctica que no logran percibir analistas como el citado, pero afortunadamente puestas de relieve por los pensadores dialécticos (Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica* p. 99 y siguientes).

2.1. EL CONCEPTO DEL CAMBIO HISTÓRICO EN VIRTUD DE LA LUCHA DE CONTRARIOS83

En esta parte de la dialéctica que tratamos, la contradicción, existe una problemática interior. De los textos citados podemos desprender ciertas consecuencias en cuanto a la inversión que produce la realidad de las desigualdades de amos y esclavos, de propietarios y trabajadores: de una parte, los sometidos ya no tienen el dominio de sí mismos y de la otra, las relaciones sociales quedan mistificadas bajo el manto de relaciones entre las cosas, por el mismo hecho de que los sometidos vienen a ser tratados como cosas, objetos al servicio de los dominadores. Pero las tensiones que desata ese juego contradictorio hace precisamente que las acciones de rechazo del sistema que produce las contradicciones fundadas en la desigualdad, desemboquen inevitablemente en acciones que tratan de poner fin a la pérdida de dominio de sí mismo, tanto como a la pérdida del carácter social de las relaciones económicas. La dominación que contiene la contradicción y que sirve de motor al cambio, pues constituye a la fuerza oprimida en opción de relevo, no es otra que la voluntad y los actos concretos de anular la subjetividad de los opositos, así como a nivel social, la constitución de su poder en algo incontrolable para los mismos opositores, fuera de sí mismos y puestos como cosas al servicios del poder. La dominación ejerce la tendencia de una doble pérdida en los opositores: individual y social. De ahí que el rescate de la individualidad y de la autonomía social o de control de lo productivo, equivale al vencimiento de cierto sistema de contradicciones. Esta dialéctica de las contradicciones, como esquema para explicar el cambio social o de la historia, conlleva entonces la problemática de la enajenación y del fetichismo, sobre lo cual haremos las siguientes aproximaciones.

Hegel nos habla en la *Filosofía del Derecho* de la “posibilidad de la enajenación de la personalidad” y que puede ocurrir de “manera inconsciente o expresada”, dando como ejemplos:

la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la no libertad de la misma, etc.; una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la ética, de la religión se manifiesta en la superstición y en la cesión a otros del poder y de la autoridad, de determinar y de prescribir lo que yo debo cumplir como acciones” (Hegel, *Filosofía del Derecho* parrafo ,66).

No se trata sólo del enajenar jurídico que permite traspasar los bienes o cosas de un sujeto a otro. La enajenación de la personalidad alude a la ocupación de la subjetividad por el dominador y al tratamiento de cosa u objeto de los dominados que, en el contexto de la cita, los hace fuera de sí, poseídos por la

otra fuerza, al punto de anular sus acciones debidas a su propia voluntad. La concepción jurídica de la enajenación permite el cambio de los bienes o mercancías y resulta muy importante el que bajo la misma palabra, se designe el hecho social de la no pertenencia de sí mismo de los sectores sometidos a la dominación, y por tanto sujetos al tratamiento de mercancías, con un valor de cambio determinado por las circunstancias económicas o culturales. Tenemos un triple sentido en la palabra enajenación: ideológico, jurídico y social. El sentido jurídico corresponde a todas las sociedades que intercambian su producción y que bajo el capitalismo encuentran su expresión culminante. El sentido ideológico de ocupación de la conciencia nos ubica en el terreno ya analizado de la objetivación y en el cual unos sectores caen bajo el dominio de otros. Esto abre las puertas a la esfera social en donde los oprimidos quedan bajo el yugo opresor; relaciones de opresión incluso físicas al prescribir ciertas relaciones imposibles de traspasar, a no ser bajo la sindicación de haber cometido un delito. La mercancía no se refiere entonces a una categoría meramente económica, sino también jurídica, ideológica y social. La enajenación es con ello histórica, efecto de una situación en que unas fuerzas dotadas del poder, desarrollan movimientos tendientes a convertir esas relaciones en las de toda la sociedad y por tiempo indefinido, como si fueran de las mismas cosas, interiores a ellas. El carácter de las relaciones mercantiles, la enajenación que causa en su triple sentido, es con ello general, tan sólo que unas fuerzas se aprovechan del poder a fin de usufructuar la enajenación a su favor. Las otras fuerzas sufren sus efectos. Es tan fuerte este sentido de la generalidad de la enajenación, que los opresores seguramente creen que sus efectos constituyen formas válidas de mantenimiento social. Y surgen por supuesto diversas formas y estilos de asegurar que así aparezca a los ojos de todos. La economía, la filosofía, el arte, la religión, la moral, como en la cita de Hegel, son puestos al servicio de los poderes que usufructúan la enajenación, ocupando los moldes de la racionalidad en cuanto campos explicativos. Revelar el carácter misterioso de estas relaciones por estar ocultas, se torna una tarea científica, de crítica. De otra parte, si de antemano ya hemos avanzado en la crítica desde el punto de vista de considerar que el trabajo es el germen de las riquezas acumuladas, vemos que las relaciones mercantiles quedan descubiertas tanto en su producción material como en sus esferas de representación ¹.

La acción de las clases oprimidas es pues crítica en su práctica y en su teoría cuando adoptan actitudes de descubrimiento o denuncia de las relaciones materiales y de representación. La dialéctica con ello se vuelve práctica,

2.1. EL CONCEPTO DEL CAMBIO HISTÓRICO EN VIRTUD DE LA LUCHA DE CONTRARIOS85

uniendo dos procesos y formulando entonces una ciencia, en el sentido de hacer comprobable sus tesis y hacer posible el cambio de las circunstancias que dieron lugar a la enajenación. Se olvidan peligrosamente aquellos (Colleti o Althusser, por ejemplo) que desfiguran el sentido de la enajenación en su triple forma como lo hemos visto brevemente, tratando de que es posible afirmar un pensamiento válido en su coherencia y políticamente eficaz, al anular la enajenación como tesis importante del análisis social. Sin ella se desvertebra todo el pensamiento dialéctico y no puede darse una interpretación adecuada de la acción de las clases que luchan por su libertad. El momento crítico de la dialéctica que es el de la negación, quedaría anulado en su parte medular, transformando las contradicciones en meras oposiciones y desde luego, como se estudiará en su lugar, pondría fin a las relaciones de totalidad, atomizando el análisis y lo real mismo. Las derivaciones son, en ese caso, en otro tipo de análisis, cercano a metodologías que pueden utilizarse en favor del poder. Pero en ningún caso, son de utilidad para descubrimiento de la dominación como sucede por el contrario con la dialéctica que, al decir de Marx,

Provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de precedero y sin dejarse intimidar por nada. (Marx, *El Capital* Tomo 1, p. XXIV).

El carácter fetichista de la mercancía y los temas que se anudan a esa problemática, la enajenación y la cosificación, deben ser puestos de relieve en este punto de las contradicciones como factor de cambio, toda vez que la lucha de clases pasa por estos contenidos. No es una lucha meramente por el cambio de poder sino que implica la dialéctica de la autoconciencia y la de las fuerzas productivas, al modo como lo hicimos en el capítulo anterior. La lucha de contrarios en su forma conceptual, o de las clases en su forma práctica, arrastra la dialéctica en todas sus fases y no puede ser anulada alguna de ellas, sin anular el todo. Quizá un buen aprovechamiento de estas discusiones lo encontramos en la obra de Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Sin temor a exagerar, puede afirmarse que lo que está en juego en la lucha de clases, es precisamente el mantenimiento o la destrucción de la enajenación.

Hemos dado unos antecedentes que llenan de contenido la concepción del cambio histórico en virtud de la lucha de los individuos y los grupos. Es una tesis que iremos desplegando en su riqueza conceptual en el transcurso del capítulo, pero que puede tener ya una primera proposición:

La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases . . . lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes. (*Manifiesto*, Marx, *Obras escogidas* tomo I, p. 20-21)

, que sirve de premisa política a todos los análisis fundados en el marxismo. Es evidente que el planteamiento marxista derivado de la metodología hegeliana conduce a temas sugerentes acerca del mantenimiento de la sociedad como un sistema de dominantes y dominados, de enajenación y que precisamente conlleva la dialéctica social de la lucha de clases. El éxito de una forma social se obtiene quizá, en este orden de ideas, por la capacidad de alienar a los opuestos, de ocupar su conciencia, su economía y sus relaciones políticas y no precisamente por la ausencia de contradicciones, o de la existencia de la complementariedad en las funciones de las diferentes partes del cuerpo social. La concepción dialéctica se opone a una formulación plana de la vida social, ausente de conflictos o que vea en ellos una simple relación crítica entre las expectativas y los papeles que a los distintos sectores e individuos y grupos les toca desempeñar. La noción del conflicto social, en este caso, no adquiere un carácter explicativo equivalente al de las contradicciones y permanece en la epidermis o en la apariencia de los sucesos históricos, confundiendo las razones profundas del antagonismo social, por el desequilibrio en el mantenimiento de las relaciones de poder. Es decir, no va más allá a la de la simple comprobación de los desajustes en las relaciones de poder, y no se interesa en buscar una raíz más profunda que muestre el desencadenamiento de la crisis en sus momentos culminantes. De ahí que consideremos absolutamente insuficiente la propuesta de Parsons:

Por definición, la complementariedad de expectativas asociada con la complementariedad de roles es destruida por el conflicto. En consecuencia, cuando el conflicto llega a negar la complementariedad de expectativas, el sistema social cesa de existir. (Parsons, *Hacia una teoría general de la acción* p. 235).

2.1. EL CONCEPTO DEL CAMBIO HISTÓRICO EN VIRTUD DE LA LUCHA DE CONTRARIOS87

Por lo demás, debemos señalar que el sistema social criticado por la fuerza insurgente, perece y se mantiene gracias a las modalidades de conservación del poder o de su destrucción. Puede ser reemplazado de acuerdo a las nuevas relaciones de clases. Aquí radica también la vulnerabilidad del planteamiento parsonsiano. No habla de clases sino meramente de actores y de la “estructura social” como “un sistema pautado de las relaciones sociales de los actores” (Parsons, 1967, p., 199 y siguientes) en un intento de neutralidad psicologista, como si fuera dado el anular las contradicciones y sus secuelas de dominación y enajenación colectivas e individuales. La institucionalización es el eufemismo para llamar a la dominación en sus fases analizadas, pretendiendo con ello romper la crítica en una aparente neutralidad objetiva.

Las consideraciones precedentes afectan los elementos teóricos de investigación. Tomar partido por una aparente neutralidad o en cambio, por la transformación radical de la sociedad destacando las situaciones que dan origen a los conflictos, crea ideológicamente dos tendencias dentro del análisis. Marx atribuye a las mismas condiciones sociales y políticas el efecto de producir las tendencias ideológicas en el seno de la investigación, al decir que

La economía política, cuando es burguesa, es decir, cuando ve en el orden capitalista no una fase históricamente transitoria de desarrollo, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, sólo puede mantener su rango de ciencia mientras la lucha de clases permanece latente o se trasluce simplemente en manifestaciones aisladas. (Marx, *El Capital* tomo 1, p. XVIII).

Aquí tenemos una clara intervención de los acontecimientos sociales, del proceso histórico, en las formulaciones que tratan de captar objetivamente la realidad. Esto da pie para pensar que en los términos marxistas, los instrumentos de conocimiento deben contemplar los sucesos históricos en sus conclusiones y por supuesto en sus fórmulas de acción. Esto obliga a profundizar el análisis en busca de los condicionantes de todo diagnóstico, que los análisis no se reduzcan a objetivos demasiado pequeños pues impiden la visión de conjunto y por tanto del mismo objeto. Y dentro del orden de ideas que desarrollamos, la lucha de clases aparece como el contexto general histórico de la sociedad. Esa dialéctica de las contradicciones o de la lucha de clases, barre las falsas ideas acerca del movimiento social como plano, neutro a los intereses de los sectores implicados. Ella precisamente destapa el abstraccionismo neutralista y ubica las fórmulas teóricas en su contexto:

Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción . . . estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres lo mismo que el lienzo, el lino, etc. . . Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos *históricos y transitorios*. (Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 90-91).

Anteriormente habíamos visto que la enajenación era general, introduciendo visiones deformadas sobre las transformaciones sociales. De otro lado, en el planteamiento de las citas, se revela que las tesis teóricas pueden señalar unas tendencias de acuerdo a los mayores o menores enfrentamientos sociales, los de los períodos de convulsión o de pacifismo. Y de uno y otro lado, lo presente en las tesis no es otra cosa que la influencia de la historia en la teoría, por el hecho de que los mismos hombres se encuentran inmersos como actantes y objetos de la lucha social, simultáneamente que son sus analistas. Ese doble carácter lo revela la dialéctica en vez de ocultarlo. Si la enajenación desvía la objetividad del análisis, el pensamiento dialéctico es el mejor instrumento para descubrir los elementos históricos encubiertos bajo un formalismo neutralista, haciendo estallar su “cientificidad”. En este sentido, la crítica dialéctica se asemeja a la crítica práctica de las clases y de ahí sus efectos temibles para quienes detentan el poder, cuando estos no representan a toda la sociedad sino a ciertos grupos que la usufructúan.

El pensamiento científico social no debe por tanto apartarse de la doble condición del sujeto y el objeto social, es decir, tiene a la sociedad como objeto pero simultáneamente ella produce las condiciones reales de su existir. Puede pensarse que ello ideologiza la teoría, la historiza y la torna en un instrumento al servicio de causas políticas. Mas lo cierto es que toda la teoría social se ve afectada por la doble condición que anotamos. Incluso el marxismo, en la medida que participa radicalmente de la historia, se ve afectado en sus principios políticos y en sus formas metodológicas. Sartre y Marcuse ponen de presente la vigencia limitada de la dialéctica, en cuanto ella representa un medio de conocimiento de la sociedad de clases. ¿La dialéctica no podría aplicarse a la sociedad sin clases? Ella estaría afectada radicalmente por la historia, en ese caso, siempre y cuando las nuevas formas sociales al suprimir las clases hoy conocidas, no aplicaran iguales tipos de contradicciones. En caso contrario, habría la fase de la reconciliación como la llama Hegel, inaugurando una nueva etapa histórica. Conceptúa Marcuse:

2.1. EL CONCEPTO DEL CAMBIO HISTÓRICO EN VIRTUD DE LA LUCHA DE CONTRARIOS89

cuando la sociedad se haya convertido en el sujeto libre de esta lucha, ésta se llevará a cabo bajo formas enteramente diferentes. Por esta razón, no es lícito imponer la estructura dialéctica de la prehistoria a la futura historia de la humanidad (Marcuse, 1972, p., 309).

Tendríamos, en la perspectiva de este razonamiento, una doble afectación de la historia. De un lado, el hecho de la influencia en las formaciones teóricas de una sociedad considerada objeto y sujeto de sí misma, además de su conocimiento, y del otro lado, la vigencia de ciertas formas de conocimiento y sus consecuencias políticas, a partir de las vigencias de las realidades sociales que les dieron vida. No habría, en tal caso, la posibilidad de construir una teoría social por fuera del marco histórico, por lo menos mientras subsista la estructura de clases y el consiguiente desarrollo de las contradicciones. Los instrumentos matemáticos mejoran sensiblemente las formas de análisis pero su contexto de interpretación responde a otros criterios y la resolución de las contradicciones va por igual camino. El mejoramiento de las técnicas de investigación no puede confundirse con el contenido ni con los resultados, tanto del análisis o de la realidad del conjunto social. La medición de los acontecimientos introduce mayor rigor en las fases investigativas, aportando pruebas en vez de referencias metafóricas, pero igualmente, resulta insuficiente la cuantificación por sí misma si no va acompañada de la concepción que totaliza los hechos analizados en el contexto general que responde a una interpretación dialéctica.

Muy brevemente nos hemos detenido en anotar cómo las luchas de clases afectan los niveles de análisis que, como la dialéctica, tienen interiormente una problemática histórica. Su contenido, abstracto o concreto, según las versiones que de Hegel o Marx se tengan, sirve para calificar un tipo de análisis, asegurándole a Hegel, por ejemplo, un carácter metafísico y a Marx uno objetivo ² llegando a hacer afirmar a Lukacs que

la limitación decisiva de la concepción histórica hegeliana, la que le ha impedido aplicar concreta y correctamente al proceso histórico sus correctas concepciones filosóficas generales sobre la relación entre necesidad y libertad, es su desconocimiento de la lucha de clases como motor de la sociedad y de la historia. (Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* p.354).

La lucha de clases ya no sólo se formula como un acontecimiento para largas épocas sino que también confiere cientificidad a los razonamientos que la contemplan. Pero quizá se olvidó Lukacs y buena parte de los críticos de Hegel, que la dialéctica se propuso como un intento filosófico de explicación, más que como una reconstrucción de la historia misma. Sin embargo, tampoco puede atribuírsele a Hegel un desconocimiento de las luchas de opresores y oprimidos, pues, como lo vimos en la dialéctica de la autoconciencia a la individualidad, la razón y la libertad sólo se construyen dentro de esas luchas contra la opresión. Y por tanto se duele de que sus críticos en su momento, propongan la nivelación “de todos los pensamientos y de todos los asuntos, como el despotismo de los emperadores de Roma había igualado a libres y esclavos” (Hegel, *Filosofía del Derecho* p. 32), depósito de la filosofía estoica, o de las corrientes psicologistas y neutrales de hoy día. Hegel penetra agudamente en la realidad de los acontecimientos históricos y sobre todo a partir de la Revolución Francesa, que parte violentamente la sociedad europea, aniquilando los restos del feudalismo. Quizá esta mirada filosófica lo aleje propiamente del estudio económico e histórico, mas le da suficiente fuerza como para diseñar y repensar toda la tradición filosófica en pos de un método que dé cuenta de las contradicciones sociales. Le interesa, por tanto, el mostrar la lógica de los procesos, sus contraposiciones, hasta llegar a los acontecimientos del presente. La lucha de contrarios está en su obra, aún en la más criticada desde cierto punto de vista como es la *Filosofía del Derecho*, en donde proclama la necesidad de investigar y dar cuenta de lo actual, para mostrar precisamente su lógica, dejando a un lado la indagación del más allá, ese oscuro rincón que debe ser sometido a la fuerza de la razón:

Yo vuelvo, por eso, a lo que he señalado anteriormente: que la filosofía, porque es el *sondeo de lo racional*, justamente es la aprehensión de lo *presente y de lo real*, y no la indagación de algo más *allá*, que *sabe Dios* dónde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien donde está, esto es, en el error de un *raciocinar unilateral*” (Hegel, *Filosofía del Derecho* p.33).

En Hegel, en Marx, la lucha de contrarios es la dinámica de las transformaciones, ya sea del pensamiento o de la historia. Y eso se afirma, por supuesto, en el examen del contenido actual o de lo dado que implica un estudio de su proceso, de su formación.

2.2. La praxis colectiva

Hemos visto en el numeral anterior, que la acción desata un cúmulo de contradicciones y estas, a su vez, producen el movimiento general de la sociedad. De ahí resulta un proceso histórico que podríamos descomponer en dos tipos de análisis: uno lógico y otro de acciones concretas. Esa lógica de cada momento o la que ilumina las acciones concretas, la esquematizaríamos brevemente así:

69 Política Social ideología (lucha de clases) Clases ACCIÓN División del Trabajo

Productiva (mercancías) Propiedad Relaciones de Producción

La acción individual es, con ello, social y productiva, lo mismo que sus resultados. Compromete a los individuos pero su representación es exterior. Y cada esfera es analizable separadamente, aun cuando una investigación de conjunto debe responder a las preguntas de sus interacciones. Quizá se acentúan las tendencias del análisis según las necesidades. Marx, por ejemplo, nos advierte en el prólogo de *El Capital* que

En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses de clase*. Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas (Marx, *El Capital* p. XV).

Pensamiento que luego es reafirmado por un comentarista con el cual se muestra de acuerdo:

“Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones” (Marx, *El Capital* p.XXII),

o refiriéndose a las leyes naturales de la producción capitalista: “Nos interesan más bien *estas leyes de por sí*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con

férrea necesidad” (Marx, *El Capital* p.XIV). Esta concepción procede de sus obras anteriores y parecería contradecir aquellas otras de interpretación política, donde los acentos se ponen, sin duda alguna, en la acción consciente de los hombres y las clases. Por el momento, sólo avanzaremos en algunas consideraciones acerca del carácter de la acción colectiva, desarrollando el concepto de la praxis, pues en obra posterior, se analizarán las relaciones entre las clases y la formación de la ideología. La praxis colectiva vive su dialéctica y aquí la destacaremos.

Hegel, utilizando la Idea metodológica, ve en la historia universal la representación de la “evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia” (*Filosofía del Derecho* Tomo I, p. 137). La dialéctica entre la conciencia y el espíritu va encontrando su resolución en los movimientos de la conciencia, de lucha y conocimiento de la lógica de los sucesos, al punto de alcanzar en fases posteriores un dominio de estos sucesos, dándose la libertad al superar sus estados de necesidad. La praxis de esta conciencia conduce a movimientos teóricos y prácticos para realizarse. Decíamos en otra oportunidad, que es una construcción y no un encontrarse, con la razón y la libertad. Son pues construcciones producto de las acciones de los hombres y no la manifestación de lo divino. Esto hace que la dialéctica en manos de Hegel describa situaciones particulares y generales, teóricas y prácticas, pero que excluye una dialéctica en cuanto a las fuerzas naturales, de las cuales tiene un concepto puramente intelectual. Se establece una acción puramente humana y en cuanto tal, comporta una mención profunda de la subjetividad y de los movimientos generales del conjunto social. En estas circunstancias, no encontramos una ontología del conjunto, sino una lógica de la historia. No hay un modo de ser natural sino una dialéctica explicativa que genera indistintamente procesos, los cuales aparecen en su lógica gracias al esfuerzo del pensamiento. De otra parte, la conciencia lucha contra las fuerzas incognoscibles o de la irracionalidad, superando en procesos históricos y mentales, cada una de las partes que se le oponen a su realización. Es una lucha permanente, una dialéctica entre la conciencia y lo irracional, de lo cual resulta bien la libertad o la esclavitud. De ahí que la praxis hegeliana comporte uno u otro sentido, según las descripciones que nos hace en la historia. Pero la conciencia siempre se rebela contra la opresión, que es el reino de la irracionalidad, o del regreso, resultando de ello una dialéctica progresiva tanto para el conocimiento como para el dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre las fuerzas que tratan de impedir su liberación.

En las citas de referencia notamos una cierta dosis de confrontación. De un lado, en Marx se ubicaría una suerte de ontología, y del lado hegeliano, una lógica envolvente que disolvería lo particular y lo general en su seno. Las relaciones productivas no pueden constituirse en esencia de los procesos del pensamiento y de la vida social más que recayendo en un traslado de las problemáticas biologistas acerca del comportamiento. En los comentaristas del marxismo o desde Engels, a esto se le ha dado el nombre de la primacía del ser sobre la conciencia. Y así el marxismo es constituido como una ontología, aspecto que precisamente es puesto en discusión por Marx. De paso vamos a anotar que la construcción conceptual de la acción como principio de las relaciones sociales y productivas, no deriva de un ontologismo, sino de un entendimiento lógico de los procesos humanos y que la dialéctica es su instrumento interpretativo para dar cuenta del sistema de contradicciones. Los acontecimientos de la sociedad no pueden ser observados como un reflejo de la “materialidad”, en este caso las relaciones económicas, pues aún ellas mismas dependen en cada uno de sus pasos de la acción de los hombres en cualquiera de sus tipos organizativos, y no de las propias relaciones económicas, auto-subsistentes. La dialéctica es, por tanto, una construcción mental y que al efecto trabaja sobre otras nociones. Sobre este punto específico registramos un acuerdo con las tesis de Parsons:

Es particularmente importante evitar aquí una versión insidiosa de la falacia de una concreción trasnochada que ha sido particularmente común entre los psicólogos. Se trata de la concepción de que el “organismo” es una entidad concreta ontológicamente real y que, de alguna manera, sus procesos internos físico-químicos y su intercambio con el medio son la “cosa real”, en tanto que la conducta es una clase de resultante o epifenómeno. Es extremadamente difícil para las personas que piensan de esta manera llegar a darse cuenta de que la teoría biológica es abstracta en el mismo sentido exactamente que cualquier otra teoría. En consecuencia, el organismo, a este respecto, no es más una entidad ontológica que lo es la famosa partícula de la física newtoniana. (*El Sistema Social* p. 498).

No puede suscribirse una noción ontologista sin correr el riesgo de volver metafísico el entendimiento de la sociedad. Y tiene sus efectos o deslizamientos como, por ejemplo, en las observaciones de Marx acerca de por qué Aristóteles no llegó a conceptualizar correctamente sobre la igualdad en el valor

de la producción mercantil, pues la existencia del esclavismo lo impedía (*El Capital* p. 26). Esto hace depender una elaboración conceptual, su rigor o precisión de una forma de vida, sin caer en cuenta que, de una parte, no todas las sociedades pasaron por el esclavismo y que en la mayoría de las elaboraciones intelectuales se depende de la evolución intelectual misma o de la cultura. Una forma social es a su vez una forma cultural o de organización política y no el camino ya trazado del ser humano. Sin caer en la metafísica, no puede argumentarse de acuerdo a una ontologización de la historia. El carácter histórico de las categorías no radica en el ontologismo, sino en la dialéctica de movimiento del pensamiento, que equivale, por supuesto, al avance de la cultura.

Desontologizado cierto tipo de interpretación, resulta evidente que no pueden atribuirse propiedades naturales a las cosas y posteriormente unos efectos secundarios, a modo de reflejo o de secuelas mentales. De otra parte, esto haría inútil el campo de la cultura y quizá todo el conjunto de las explicaciones científicas. En sentido inverso, la noción del fetichismo por Marx aísla esta ontología, la hace a un lado y precisamente ataca las visiones cosificadoras de las relaciones sociales, poniéndolas en su verdadero contexto, el de humanas:

En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres (*El Capital* p. 38).

Hemos darlo un pequeño rodeo para llegar al planteamiento de la subjetivación de la substancia (Hegel, *Fenomenología* p. 19) ³ y que en los estudios de teoría histórica cobra un sentido muy particular. Si el sentido del fetichismo no es otro que el de mostrar las relaciones sociales como de los hombres y no propiedad de las cosas, la substancia como sujeto se convierte en una noción lógica dentro de la dialéctica del pensamiento.

La vida social es la substancia creada por la actividad de los hombres tanto como la cultura lo es de la racionalidad. Un sentimiento fundamentante y estimulador del materialismo, es el de concebir las relaciones sociales como la substancia. Pero en tal caso, es una substancia producida por la actividad de los sujetos, incluyendo a la misma cultura. Un materialismo así concebido

nada tiene que ver con la separación kantiana entre el objeto, los sujetos y el pensamiento. La substancia subjetivada por Hegel aporta el movimiento, las contradicciones a la propia vida social en cuanto creaciones de los hombres, y sus efectos a nivel teórico los encontramos en la dialéctica del pensamiento que se concibe a sí mismo en cuanto objeto y sujeto de sí. Tenemos entonces dos dialécticas identificadas pero que corresponden a la única manera de interpretar dinámicamente la historia. Desde esta perspectiva, la triple división de la crítica kantiana tiene por resultado el fetichismo del análisis tanto como en el materialismo mecánico, al construir una explicación de la realidad haciendo una parte independiente de la acción objetiva y del pensamiento, poniéndolo como inalcanzable o bien como la substancia de donde fluyen ciertas emanaciones. No se establecería en tal caso una dialéctica interior a los términos en referencia. Cuando mucho, unas relaciones en exterioridad de la que no puede producirse una praxis o de puesta en movimiento de todo el conjunto. Casi tanto como cuando se ejecuta un estudio en el campo de ciertas ciencias, en donde los objetos materiales son realmente exteriores a los sujetos cognoscentes. Pero aún ahí mismo, las concepciones corresponden a las elaboraciones abstractas del pensamiento y nunca a simples repeticiones de aquella realidad objetiva. Todo el pensamiento científico se aparta de las representaciones descriptivas de las cosas y esto último corresponde quizá a una de las fases iniciales de la investigación. En este orden de ideas no tenemos una teoría empírica. La esencia no es algo del mismo objeto sino un algo puesto por el pensamiento, de donde la cosa es mencionada en cuanto concepto:

Cuando queremos hablar de las *cosas*, llamamos a la *naturaleza o esencia* de las mismas su concepto, que sólo existe para el pensamiento; pero mucho menos podemos decir todavía que dominamos los conceptos de las cosas, o que las determinaciones del pensamiento, cuyo complejo ellos representan, están a nuestro servicio; al contrario, nuestro pensamiento debe ceñirse a ellos, y nuestro albedrío o libertad no pueden dirigirlos ea nuestro antojo. la cosa, sin embargo, ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ella tenemos (Hegel, *Ciencia de la Lógica* p. 35).

Si de un lado la vida social es un efecto de la acción de los hombres, del otro la vida de la cultura y de la ciencia lo es de la actividad del pensamiento. Son creaciones objetivas de la acción. Pero el análisis de aquellas creaciones de

vida social debe pasar por la consideración, no de lo descriptivo, sino de su comprensión teórica, que se acerca y se aleja del objeto según las necesidades del análisis. Esto deshace las posiciones que atribuyan una realidad dada, desde una vez y para siempre, a las cosas humanas. Son exteriores en ciertos momentos del análisis pero en su comprensión más general ellas se modifican de acuerdo al avance de las contradicciones en cualquiera de sus niveles, movidas por la acción objetiva de los hombres. La praxis humana es, con ello, una forma dialéctica del todo, una reciprocidad surgida de la acción. Y concebida culturalmente, la vida social puede ser pensada como la puesta en escena de la razón y la libertad realizadas por momentos, por etapas, en movimientos cada vez más altos o ascendentes, pues la cultura de los últimos tiempos ha logrado alcanzar elaboraciones refinadas e importantes de la ciencia y del saber en general, constituyéndose en forma de substancia de la vida humana. Desde luego, esta concepción es profundamente humanística, que encontró en el espiritualismo hegeliano su máximo representante:

El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia” (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Tomo 1, p. 59).

O también:

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste es uno sólo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su substancia” (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* p. 47).

El punto central de la concepción dialéctica de la sociedad ha quedado mencionado. Es la dialectización de la substancia, concepción que rompe con las tradiciones filosóficas desde la antigüedad e inaugura un nuevo modo reflexivo sobre los acontecimientos sociales. De ahí en adelante es posible referirse científicamente a la historia y sus contenidos concretos como el derecho, el arte, la ideología. Ahora pasaremos a mostrar cómo concebimos la praxis colectiva a partir de estos presupuestos.

Nos dice Hegel, que

el esclavo no conoce su esencia, su infinitud, su libertad; no se conoce como esencia y como no sabe lo que es, no piensa en sí mismo. Esta autoconciencia, que se comprende en el pensamiento en cuanto esencia, y por eso, abandona, precisamente, lo falso y lo contingente, constituye el principio del Derecho, de la Moralidad y de toda Ética” (Hegel, *Filosofía del Derecho* § 47).

En el primer capítulo pudimos mostrar que el pensamiento hegeliano acerca de la vida del esclavo conducía a destacar su falta de reconocimiento o de igualdad, lo mismo que de libertad. El esclavo consumía su existencia en los objetos y puesto él mismo en cuanto objeto. Es decir, la enajenación ideológica lo invadía simultáneamente que la enajenación jurídica, social y económica. Esa práctica del trabajo lo condenaba a no convertirse en sí mismo, y autodesarrollarse, sino a negarse en cuanto ser humano. Pero al mismo tiempo, esa conversión en cosa le va señalando el estado de perdición en que se encuentra y es precisamente por medio del trabajo que comprende su entrega a los esclavistas y al funcionamiento de aquella sociedad. En tanto que el es capaz de producir y de transformar la materialidad y en tanto que es capaz de rebelión frente al poder, va emergiendo paulatinamente como la fuerza negativa o la disolución del esclavismo. Esto supone que se desarrolla un principio liberador como es el de cobrar autoconciencia, con la cual inicia la ruptura con el estado de objeto, para comprender que ella es capaz de transformar la realidad subsistente en tanto exista la forma alienada de conciencia. Es decir, el principio de disolución de la sociedad injusta pasa por el camino de comprender su no pertenencia a sí mismo del esclavo y de aportador de una transformación material y social desfetichizando las relaciones en las cuales sufre la opresión. En esa misma medida, llega a comprender que su voluntad individual es también una forma de voluntad general en cuanto que si la acción produce unas relaciones injustas, ella también podría desarrollar los movimientos de producir unas relaciones justas y generales, haciéndose común con las voluntades de todos aquellos que sufren. Se encadena entonces su propio movimiento al movimiento libertador de las voluntades del resto de sociedad, alcanzando con ello un principio de disolución de las instituciones esclavistas al tiempo que de constitución de su propia realidad libre. Es una acción negativa y positiva. Cuando esta dialéctica negativa y positiva llega a generalizarse, es cuando el esclavismo inicia realmente su disolución.

Aquí nos encontramos, evidentemente, con una forma de vida que liga los dos momentos, el del pensamiento y el de la voluntad. Si en su expresión

más cabal el esclavismo convierte en objetos a los individuos, el disolver esa sociedad conlleva la introducción de dos principios como son los de la autoconciencia y la voluntad, por medio de los cuales alcanza la universalidad necesaria, el sector oprimido que ya dejará de serlo. Es indispensable que la universalidad aparezca en el ámbito de los oprimidos a fin de que su vida no siga pereciendo a manos de los opresores. Esa universalidad unifica las voluntades generales, les da su punto de vista crítico a partir del cual se crea un mundo de nuevas formulaciones teóricas y prácticas como proyecto de reemplazo de lo existente. La nueva universalidad prefigura el mundo y trata de constituirse en realidad social e histórica. Y, de acuerdo a la desfetichización que ha registrado en su conciencia, el oprimido puede ya lanzarse a la disolución práctica de las relaciones injustas. De nada valen los argumentos de que su acción destruirá la sociedad existente, paralizará la producción y quebrará las instituciones políticas e ideológicas. Ya en la conciencia que ha ligado su razón a la voluntad general, se contiene otra fuente de poder material y de cultura, lo indispensable como para ponerlo de proyecto sustitutivo en cambio de lo existente. Desde luego, como proyecto o principio, no es más que una fase inicial o pura universalidad del concepto, no una forma real. Y sólo en la práctica de aquel concepto es cuando se probará la justeza de su universalismo. Por tanto, no puede decirse que las conciencias rebeladas contra el poder o la injusticia proceden a ciegas, nubladas por la incomprensión de lo existente. Su rebelarse es producto de un sentimiento interior de miedo a la muerte, de perecer íntima y exteriormente, lo suficiente como para dibujar en abstracto la nueva universalidad.

En lo esbozado, aparece la dialéctica del pensamiento ligada a la de la voluntad. La realidad del mundo lo es en cuanto un hacer o una actividad social o productiva de los hombres. Y la formación de la conciencia comprende que este hacer colectivo crea y modifica las formas de sus contenidos y busca nuevas expresiones para interpretarlas. Aparecen realidades del mundo y aparecen conceptos gracias a la actividad del pensamiento y de la voluntad. No existe, por tanto, una objetividad desligada de la acción, así como para el pensamiento una objetividad que sólo se la contempla o admira. No existen dos polos de referencia, exteriores totalmente los unos a los otros, a manera de mundos extraños. La autoconciencia y la voluntad, ligadas indisolublemente, hacen de la substancia o mundo, un producto e su acción. Y esto lo argumenta Marx en la octava tesis sobre Feuerbach:

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios

que inducen a la teoría al misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (Marx, *La ideología alemana* p. 635).

Y avanzando la tesis en su forma política de constitución de la nueva universalidad para realizarla como mundo o historia concreta, transformando incluso a los mismos individuos, afirma en la tercera tesis sobre Feuerbach:

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (p. 634).

Son dos fases de la práctica. El uno constitutivo de las relaciones sociales y el otro, de lucha por disolver o transformar las relaciones constituidas, poniendo como fuente inspiradora una nueva universalidad. Pero las dos fases no están separadas, ya que como lo vimos en su momento, el presente corresponde a su vez a la realización del futuro. No son dos esferas tan diferentes o antagónicas. La acción social y productiva es una práctica constitutiva pero al tiempo es transformadora. Ella trabaja sobre los recursos del pasado, los moldea a las nuevas situaciones y desencadena las contradicciones correspondientes. De hecho, la práctica de acelerar el crecimiento de las fuerzas productivas revoluciona al conjunto de la sociedad, tanto como las luchas de clases en sus niveles político e ideológico, cuando configuran realmente a las clases, influyen sobre la reproducción del sistema. En la medida que el sistema social se sostiene, lo hace en cuanto reproductivo. En cada período histórico, la clase que antes ejercía la crítica y se vuelve la fuerza hegemónica, tiene la doble práctica de constituir y revolucionar la sociedad, pues construye la nueva y destruye las viejas relaciones.

Si la clase negativa sólo ejerce la crítica, obliga a la hegemónica a constituir la sociedad de acuerdo al juego de contradicciones, de modo que también, indirectamente, su crítica es instrumentada por la fuerza dominante, transformándola en constitutiva. En ese caso subsiste el juego de contradicciones pero la clase hegemónica tiene un poder tan manifiesto que absorbe las contradicciones y las transforma. Sin embargo, esa práctica tiene a su vez nuevos desarrollos pues el funcionamiento reproductivo del sistema despierta fuerzas ocultas o crea destrucciones en su paso arrollador, con lo cual genera nuevos niveles de enfrentamiento. De lo anterior obtenemos que la práctica revolucionaria no puede entenderse en un sólo sentido, ni con unos efectos

lineales, siendo posibles de aclarar desde sus mismos comienzos. La práctica revolucionaria, como la simple de constituir las relaciones productivas o sociales, toma un camino diferente del pensado por sus iniciadores, ya que la resolución de cada fase contradictora es imprevisible en sí misma, en sus detalles, modificándose paulatinamente todo el conjunto.

La praxis colectiva, como estamos viendo, constituye un doble movimiento. De un lado es hegemónica y del otro es crítica. Pero la hegemónica es dominadora de un lado y crítica de sí misma. Y la praxis crítica lo es igualmente negativa y positiva, ya en sí misma o en sus efectos sobre la actuación de la fuerza hegemónica. Notamos, en este contexto, que la dialéctica social o la praxis colectiva, al ligar los dos momentos de la autoconciencia y la voluntad en búsqueda de la universalidad, crea un sinnúmero de situaciones complejas, de mutuas contradicciones. No se trata de un esquemático enfrentamiento de dos praxis, la burguesa y la proletaria, sino de un complicado accionar productivo y social de clases e individuos en el interior de las clases e individuos y frente al conjunto de las otras clases. Conceptualmente se trata de una lucha de autoconciencias, por más que aparentemente una de las fuerzas quede sumergida en la dominación y a punto de ser anulada. Una praxis colectiva, así considerada, es la subjetivación de la sustancia, vuelta sujeto y objeto de sí como el todo social. Y de otra parte, es también sujeto y objeto de sí en la dirección del conocimiento puesto que cada fuerza realiza el esfuerzo de saber de la otra fuerza y de sí misma. La producción cultural revelará esta praxis colectiva de múltiples enfrentamientos y resultados, modificando a cada paso los conceptos que se forman sobre cada una de las situaciones. Ahora bien, ¿será científico el considerar a la sociedad como un mero objeto para los fines del análisis? Con esto se pueden significar dos cosas: que la sociedad es efectivamente un objeto hasta cierto punto inmóvil, descartando el juego de contradicciones; de otra parte, puede indicarse una forma metodológica de analizar, cobrando distancia del objeto de análisis y para el cual sería posible emplear esquemas que particularicen o parcelen un campo de estudio, descartando las referencias al todo y a la ideología que comporta el propio instrumento de investigación, así como a las tendencias del científico. Adorno se expresa al respecto diciendo que “esta substitución de la sociedad como sujeto por la sociedad como objeto es lo que constituye la conciencia cosificada de la Sociología” (y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* p. 44). Si el investigador en ciertas ciencias se presenta como un manipulador, que no describe el objeto sino que elabora esquemas para actuar sobre él, modificándolo de acuerdo a sus propósitos teóricos, ¿es

posible y conveniente que el investigador social proceda de igual manera? No es éste el lugar para discutir la problemática, pues lo haremos en una obra posterior ⁴. Lo hemos apuntado para hacer ver una de las consecuencias o efectos en el plano teórico, de concebir a la sociedad como objeto y sujeto de sí misma. Mas debemos adelantar que al formular la tesis en esa investigación, se pondrá en claro el modo como la dialéctica confiere una explicación lógico-histórica que agrupa los sucesos de acuerdo a esa exposición y no se reduce a un contar desvertebrado de acontecimientos, ya que su sentido de establecer una dialéctica de lo particular y lo universal, anula el ciego empirismo de quedarse en el propio objeto real. La dialéctica no es por tanto un instrumento empirista como sostiene Althusser, ni tampoco una mística colocada por encima de la sociedad y reñida con la posibilidad de mensurar o cuantificar lo objetivo, tal vez como lo piensan Dilthey o Popper. La dialéctica rompe con el formalismo y la explicación trivial, así como con las interpretaciones acomodaticias de índole política que esconden la problemática de las contradicciones, o que eluden también la responsabilidad moral de los individuos, salvándolos en la “objetividad” de los procesos. El genuino enfoque dialéctico no suprime la subjetividad de los individuos ni su moralidad, pues precisamente desmistifica y desfetichiza las relaciones sociales. De ahí que se pueda realizar esa dialéctica de lo particular y lo universal, así como el devenir. El estudio dialéctico puede suscribir estas palabras de Marx:

Se deberá por fuerza examinar minuciosamente cuáles eran los hombres del siglo XI, cuáles los del siglo XVIII, cuáles eran sus respectivas necesidades, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas empleadas en su producción, y por último, las relaciones entre los hombres, derivados de todas estas condiciones de existencia. ¿Es que estudiar todas estas cuestiones no significa exponer la historia real, la historia profana de los hombres de cada siglo, presentar a estos hombres a la vez como los autores y los actores de su propio drama? Pero, desde el momento en que presentáis a los hombres como los autores y los actores de su propia historia, llegáis, dando un rodeo, al verdadero punto de partida, porque abandonáis los principios eternos de los que habéis partido al comienzo. (Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 97)

No es una descripción de la historia, sino una dialéctica o preguntar teórico.

La dialéctica de lo particular y lo universal y la de la substancia como sujeto, se hayan relacionadas íntimamente en la praxis colectiva. El movimiento producido es de todo el conjunto social. Cada acción particular, cada hecho responde al conjunto de acciones, desencadenando una reciprocidad de enfrentamientos. Con ello, lo individual, la acción o el hecho productivo, sólo reciben su significado en el conjunto de relaciones. No son significantes por sí mismos. Todos los acontecimientos están penetrados por las relaciones generales en donde se inscriben. Esto marca un sentido tanto a las acciones como a la investigación de ellas. Podría pensarse que las acciones individuales o las explicaciones de igual tipo, caerían, si carecieran de significado general, en el atomismo. Quizá en la irracionalidad, si entendemos por ella lo que cae fuera de una comprensión global, es decir, de entendimiento lógico. De igual modo, todas las acciones y las explicaciones generales no pueden significar más que de acuerdo a un sistema de individualidades: su abstracción, por sí sola, no permite dar cuenta en detalle de los cambios ocurridos en la historia. La insistencia de Marx en el sentido de mostrar los detalles de las acciones individuales, corresponde a esta dialéctica que no desea dejar nada por fuera y que se conceptúa como la de la totalidad. La praxis colectiva resulta con ello un verdadero sistema, en donde no puede olvidarse la historia de su formación, aquella que estructura cada hecho. Si la praxis colectiva marca todos los acontecimientos, ello significará a su vez un movimiento de formación, del sistema de contradicciones visto en proceso. No tenemos en tal caso acontecimientos en reposo y el análisis debe referir ese movimiento, el del pasado y el futuro que rodea la formación de cada suceso. La ontología queda, de acuerdo a lo precedente, derrotada. No se tiene un ser oculto, misterioso, que se revela. Hemos llegado a una perspectiva histórica de los acontecimientos en virtud de la praxis colectiva que transforma por entero la sociedad. Si la sociedad no se revela como objeto y como particular exclusivamente, la teoría cosificadora queda anulada por la perspectiva histórica. Ella, la praxis, desmonta la metafísica y también el fundamento positivista ⁵. La sociedad tiene por fundamento constitutivo la praxis colectiva y de otro lado, cada hecho recibe su significación también en la praxis. Si de una parte, la acción de los individuos produce la generalidad, es ella la que inscribe en su contexto aquellas acciones individuales. Se desmiente con esta perspectiva, el empirismo positivista de reducir los acontecimientos a unos objetos, pues la generalidad donde significan debe ser puesta de relieve. O dicho con Lukacs, de lo que se trata es de la totalidad concreta, puesta en su proceso o historia:

Su error —el de la ciencia burguesa positiva consiste en buscar lo concreto en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su conciencia empíricamente dada (psicológica o de psicología de masas). Y así cuando cree haber hallado lo más concreto, ha errado del modo más pleno la concreción, la sociedad como totalidad concreta: el orden de la producción en una determinada altura del desarrollo social y la articulación, por él provocada, de la sociedad de clases. Al ignorar eso, la ciencia burguesa toma como concreto algo plenamente abstracto (Lukács, *Historia y conciencia de clase* p. 54).

El criterio científico no consistirá en reducir los hechos a su propia existencia empírica o en referirse solamente a las máximas generalidades sin poder precisar los acontecimientos. Como lo hemos establecido, es la correspondencia entre la particularidad y la generalidad el contexto de resolución de los interrogantes. No es el desaparecimiento de lo individual o de lo general lo que garantiza una respuesta científica. Es su dialéctica. Por ello encontramos falsa la afirmación de K. Lowith, en el sentido de que “los individuos sólo son *medios* puestos al servicio de la finalidad de ese todo” (Lowith, *De Hegel a Nietzsche* p. 301), refiriéndose al razonamiento dialéctico. Eso es reducir el individuo al todo, ontologizando a éste y por tanto eliminando la dialéctica. La praxis colectiva no conduce a anular la vida individual sacralizando la vida social, tornando metafísica la existencia concreta. Si de un lado se elimina la dialéctica por los datos empíricos como referencia única, el todo es una entidad metafísica y de otra parte, se cosifica la existencia. Es que la praxis es la que anuda en su dialéctica la vida del conjunto. La praxis viene a representar la puesta en movimiento de toda la sociedad y la conciencia de cada uno de los individuos. La praxis colectiva interioriza y exterioriza esos momentos, convirtiéndolos en los ejes sobre los cuales gira la existencia y el mantenimiento del conjunto. No cabe en este contexto una dictadura del todo, de la historia, destruyendo la vida concreta. Si es eliminado el individuo, la conciencia y su proceso de liberación quedan sumergidos en la vida social, concepto que encontramos como radicalmente contrario a los desarrollos efectuados hasta el momento. Pero socialmente, la ausencia de una praxis individual indicaría igualmente la pérdida de la praxis colectiva, o sea la cosificación generalizada. Sería el mundo de los objetos. Es entonces la existencia de la praxis colectiva una muestra de la vida individual. Pero quizá tendríamos que decir que la conciencia de los sujetos individuales garantiza

la permanencia de su praxis y de la de todo el conjunto. La conciencia es un campo de procesos transformadores: ella se inicia socialmente pero vive de acuerdo a sus propias elaboraciones individuales. En el interior del sujeto y en su praxis, se vive un mundo singular que hace precisamente activo al sujeto en medio de las posibilidades que lo rodean. Se sitúa frente a las posibilidades, las asume, las rechaza o le son indiferentes. La capacidad de la conciencia de situarse ante el mundo que la rodea, al mundo de las posibilidades de acción, desontologiza el mundo y en cambio recrea la dialéctica del presente. De otra parte, ante la necesidad de escoger o decidir de aquella conciencia, surge ante sus ojos una relación compleja de fenómenos que no pueden ser escogidos sino teniendo en cuenta la idea interior y exterior de sus praxis. Cada escogimiento tiene su sentido, su lógica y no es el reino de lo arbitrario.

Nos hallamos entonces en una relación de dos praxis: la individual y la colectiva, que son ligadas interiormente por su dialéctica. No están en una relación exterior sino interior en la medida que los sujetos individuales reproducen interiormente las condiciones sociales pero al tiempo las regulan y realizan a su modo. Para Sartre

*toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que ésta es ya dialéctica, es decir, en la medida en que la acción es por sí misma superación negadora de una contradicción, determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, trabajo real y eficaz de la materia (Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* Tomo I, p. 232).*

La individualidad o núcleo de acción histórica resume la vida colectiva, escoge en las posibilidades del mundo que la rodea y vence o se somete en cada una de las confrontaciones que se le ponen como exteriores. Es distante de la exterioridad pero dialécticamente, es decir, ella construye y se forma interiormente en la exterioridad que no ha escogido previamente pero ante la cual debe tomar posición. La exterioridad le aparece como el mundo objetivo, ajeno, extraño, mas una indagación de su vida individual le enseña que ella elabora también la exterioridad. Su práctica y su conocimiento, es decir, su praxis, le señalan el camino de la desfetichización. Cuando pierde la propia identidad de su individualismo y se suma a la exterioridad perdiendo la independencia, es cuando se pasa por el momento en que la colectividad asume la dictadura y arrastra arbitrariamente al individuo a cometer actos contra sí mismo, enajenándolo al gran poder extraño de las masas violentas como en el

caso del fascismo. Aquí está anulada la individualidad transitoriamente, pero la necesidad histórica de restablecer la vida, arremete contra los intentos de suprimirla en su núcleo de formación. De ahí que todos los intentos y actos de las dictaduras y de los fascismos tengan por finalidad el suprimir la crítica de los individuos y su acción dirigente dentro de las masas. Ellos descubren los procesos de enajenación y se oponen interior y exteriormente a los intentos de suprimirlos. Ellos resisten largamente el bloqueamiento ideológico de anular la crítica o lo que es lo mismo, el proceso de formación de la individualidad frente al poder omnímodo de la dictadura. Freud anota que

Cada individuo forma parte de varias masas, se halla ligado por identificación, en muy diversos sentidos, y ha construido su ideal del *YO* conforme a los demás diferentes modelos. Participa así de muchas almas colectivas, las de su raza, su clase social, su comunidad profesional, su Estado, etc., y además puede elevarse hasta un cierto grado de originalidad e independencia. Tales formaciones colectivas permanentes y duraderas producen efectos uniformes, que no se imponen tan intensamente al observar como las manifestaciones de las masas pasajeras, de rápida formación, que ha proporcionado a Le Bon los elementos de su brillante caracterización del alma colectiva, y precisamente en esas multitudes ruidosas y efímeras, *superpuestas*, por así decirlo, a las otras, es en las que se observa el *milagro* de la *desaparición completa, aunque pasajera*, de toda particularidad individual (Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* p. 75).

Los períodos de aniquilamiento de la individualidad no son constantes en la historia. Son más bien cíclicos. Y diríamos que son recaídas en cierta forma de irracionalidad que disuelve en una masa informe a los individuos y lo particular, suspendiendo su dialéctica. ¿Se suspende la subjetividad? Es posible y entonces vemos que aquellos períodos se asemejan a los de la locura, el estar enajenados y confundidos en la exterioridad, la pérdida de la distancia entre lo subjetivo y lo objetivo. Los hombres no razonan por sí mismos, ellos deambulan y son arrastrados por los artífices y representantes de la locura colectiva, como en el caso fascista, o como en las dictaduras donde se lleva a delinquir a los agentes del gobierno, oprimiendo violentamente a las masas, y sus intentos de organizarse. La praxis queda suspendida en esta desaparición de la individualidad y es reemplazada por el movimiento manipulatorio de las cosas, pues la voluntad del fascista o del dictador agrede compulsivamente a

las otras subjetividades, que ya no lo son para él, sino objetos para satisfacer su agresividad.

La acción particular del individuo es un núcleo de formación interior y exterior. Ella resume la exterioridad pero al tiempo la alimenta. Es pues dialéctica radicalmente y sólo se la interrumpe en circunstancias adversas. De otra parte, como vimos con Hegel en su lugar, la conciencia no olvida su historia, el conjunto de experiencias de su vida. Es pues una conciencia mediada por la exterioridad pero simultáneamente por la historia.

Su trabajo la impulsa a nuevas realidades, ya de transformación de la materialidad como de creación de la cultura. Cada vez se viven aquellas experiencias históricas a nivel colectivo e individual, asumiendo en sucesivas transformaciones el legado histórico. En tanto el hombre es un ser abierto a la exterioridad, ese materialismo de la vida penetra en la psicología individual y la forma. Dice Freud

En el terreno de lo psíquico la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado a que dio origen, es tan frecuente que sería ocioso demostrarla con ejemplos. . . Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o el aniquilamiento del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria, de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables (regresión) (Freud, *El malestar en la cultura* T. XIX, p. 17).

. La historia o el suceder de los acontecimientos forma una especie de sustancia en la individualidad. Si de un lado las fases del desarrollo biológico dan cierta característica a la conducta de los individuos o de la colectividad, los hechos de la historia se interiorizan en cada uno y en la vida social. Se forma entonces una relación dialéctica entre ese pasado y el futuro, funcionando sobre el mundo de las posibilidades, las utopías o la repetición del pasado, pero ignorantes de él. Y si por circunstancias adversas, el futuro o la vida de la acción resulta imposible, el cambio a nuevas fases de vida se trunca y puede caerse en la búsqueda del pasado, aferrándose irracionalmente a ciertas conductas que debieron estar superadas. Es también otro período de locura y que, como en los movimientos fascistas de regreso al pasado, o en el de las conductas individuales de volver a los primeros años de vida, constituyen

pérdidas de la racionalidad y caen bajo el dominio de lo anormal. Su resultado puede ser la liquidación del individuo o de un grupo humano. En esos casos la praxis queda suspendida, sin que otra fuerza ocupe su lugar, en un sentido positivo. Seguramente el final es la destrucción.

El sentido inverso a lo precedente, lo encontramos en la realización de la praxis colectiva del movimiento que transforma radicalmente la vida de opresión y lanza la sociedad a un cambio sustancial. En todo pueblo, existen momentos en los cuales no queda otro camino que el de transformarse con radicalidad. Se produce un anhelo interior, subterráneo, un malestar cotidiano que exige un gran sacudimiento de todas las esferas de control y acción social. Ante el funcionamiento obstaculizado de la praxis, la realización dialéctica de la autoconciencia, se impone el salto que oxigene la vida social. En ese caso, el pasado, la historia que ha alimentado la vida de los individuos y la historia inmediata, se tornan insostenibles a las grandes masas. Ya no significan una positividad en la realización personal sino la materia que debe ser transformada. Constituyen un fardo, un peso muerto que pierde su carácter sustantivo. Es un sentimiento colectivo el que recorre a las conciencias: el fastidio por lo existente. La praxis colectiva vive los momentos dramáticos de no poder ligar la positividad y la negatividad, hasta cuando unos individuos, una organización o un caudillo, dirigen el levantamiento contra lo existente y captan esos anhelos de rebelión. Si las instituciones anteriores significaron durante un período el encauzamiento de la racionalidad, de las acciones de los hombres libres, en donde los márgenes de realización libertaria fueron ciertos, en la decadencia de aquellas instituciones se vivió la muerte paulatina de ellas y por consiguiente de la praxis realizadora. Es posible que en el lapso de la decadencia hubieren surgido los movimientos irracionales, regresivos que por unos instantes nublaron las conciencias y les pusieron un falso camino de apertura. Una puerta falsa que pudo conducir a la muerte de toda práctica. En cambio, la salida racional, de encauzamiento de la rebeldía, propone una nueva racionalidad, una praxis diferente que ligue lo positivo y lo negativo. Negación de lo existente pero construcción de otra sociedad más justa y libre. La voluntad de individuos y grupos exige una práctica transformadora de los ideales puestos al frente del movimiento rebelde. Es decir, se puede vislumbrar o prefigurar el futuro en la nueva racionalidad, sirviendo de guía a las acciones. Como veremos, Hegel y Freud tienen planteamientos para el tratamiento del héroe y del caudillo, como portavoces del cambio por una nueva sociedad. En Hegel, los héroes no toman su justificación en el estado de cosas existentes, sino de otra parte:

Tómanla del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde. . . [los héroes son] los clarividentes, saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, u lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse (Hegel, *Filosofía del Derecho* p. 78-79).

) En los períodos del fastidio, de la parálisis, de la vida no congruente con la realización de la libertad, la praxis se ve interrumpida. Ya no significa un hacerse en las circunstancias, sino un enajenarse en ellas. Las posibilidades no surgen como tales sino como obstáculos a las acciones o caminos falsos. Entonces el espíritu “subterráneo”, los anhelos no satisfechos vienen a ser manifestados y levantados en alto por los grandes hombres, que lo son en la medida en que expresen esas ambiciones colectivas insatisfechas, las frustraciones y las apetencias de poder no resueltas por las instituciones y los hombres del orden establecido. Ante la imposibilidad de una praxis individual y colectiva realizadora, la conciencia individual toma el camino de identificarse con los héroes o los caudillos, mediándose a través de ellos. Sobrevienen las fases de los levantamientos de masas, los períodos revolucionarios o de los grandes conflictos, poniendo en crisis la institucionalidad y retomando la historia un nuevo curso. Aquí, el individuo concreto ve su salvación a través del mediador o caudillo:

Bastará que el mismo posea, con especial relieve, las cualidades típicas de tales individuos y que dé la impresión de una fuerza considerable y una gran libertad libidinosa, para que la necesidad de un enérgico caudillo le salga al encuentro y le revista de una omnipotencia a la que quizá no hubiera aspirado jamás” (Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* p. 76).

Si en el caso contrario, el que llamábamos fase regresiva, los individuos y la sociedad volvían a los momentos infantiles o de etapas superadas en la historia, en las nuevas condiciones se avanza y se progresa. La identificación revolucionaria unifica las voluntades y golpea las instituciones que detienen el cambio. Ella entonces da una salida a las ambiciones contenidas. No es

el regreso sino el avance de la historia. Y por tanto, una nueva objetividad o forma social. No es el regreso huyendo del futuro; es, por el contrario, el encuentro con la vida. El líder revolucionario liga los deseos de la praxis individual y la transforma en colectiva, objetivando los ideales que guarda cada una en su interior. Ante la necesidad de una praxis realizadora, los mediadores conducen las voluntades colectivas y oponen con vigor a los hombres y los mitos del pasado. Ellos encarnan de tal modo un sentido novedoso de la historia, que sus acciones son tomadas como espejo moral por las generaciones posteriores, devolviendo objetivamente al pueblo los ideales que éste le entregó en un momento dado. Su ejemplo constituye otra forma de vida, la conducta que tensiona todas las fuerzas sociales hasta lograr una nueva institucionalización ética. Las virtudes del caudillo revolucionario sirven para el fundamento de las conductas que predominarán en lo futuro. Así, pues, los ideales puestos en su nombre, bajan nuevamente, encarnándose o volviéndose una realidad. O dicho con palabras de un comentador de Freud:

El líder revolucionario, así comprendido, expresa y le devuelve a la masa la significación del poder colectivo que le permitió surgir desde dentro de ella con un poder previo que ella le comunica y que en él se prolonga. Este líder revolucionario espeja este poder, lo encarna pero lo significa, y es esta fuerza así extendida, incorporada en su individualidad, la que él devuelve en sus actos inscriptos comodemostración de un tránsito necesario y posible. Pero necesario también para él: descubrió que no hay satisfacción del propio deseo si no es en el deseo compartido. Es su ser colectivo el que se revela en su individualidad. Por eso busca a la masa de hombres sometidos como busca la fuerza y la orientación hacia el cambio que él trata de leer para descubrir la eficacia de este poder inconsciente (Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués* p. 497).

Creemos haber abordado, inicialmente, las tendencias de la praxis colectiva. En las secciones restantes podremos precisar la forma como esa praxis se configura en las contradicciones económicas y en las luchas constitutivas y críticas de las clases. Pero antes, ¿no sería también posible fundamentar esta praxis colectiva en vista de otros estilos de comprensión sociológica?

Parsons nos habla de las acciones individuales y colectivas en la constitución de los sistemas sociales. De un lado nos alerta sobre las meras interacciones individuales como insuficientes para explicar esa constitución del sistema

y propone el concepto de actores colectivos (*Hacia una teoría general de la acción* p. 227 y siguientes), como los que tienen “metas colectivas, metas compartidas y un sistema de interacción singular”, y que “la acción de la colectividad puede considerarse como la *acción concertada* de una pluralidad de actores individuales”. Posteriormente nos dice que

el marco de referencia básico considera a la acción como un proceso de esfuerzo para lograr ciertos estados de gratificación o ciertos fines dentro de una situación. La polaridad de gratificación y privación (de las que se derivan las dos tendencias fundamentales de la acción: buscar y evitar) es inherente a esta concepción. También lo es la referencia al futuro, la que se formula bajo el concepto de expectativas” (p. 273).

Sus componentes son tres: actores, situación y orientación (p. 78 y siguientes). En general, el esquema puede ser aceptado dentro de las perspectivas anteriores siempre y cuando la referencia metodológica sea la dialéctica. Esto significa darle el aspecto dinámico, transformador, histórico y progresivo a la explicación sociológica. De otro lado, la praxis, ubica las acciones de los hombres en el contexto de la lucha de contrarios, en cuanto marco de referencia más general. Sería casi el mismo proceso de dialectizar la sustancia. Por supuesto, los estilos de las corrientes parsoniana y dialéctica son diferentes. Si, como hemos visto, la praxis dialéctica desencadena el conjunto de contradicciones sociales, el hacer histórico, pero en relación de influencia de lo exterior en lo interior y viceversa, de donde se responsabiliza a los individuos y a las colectividades inmersas en ciertas prácticas, justificando el derecho a la rebelión contra los sistemas opresivos; en cambio, el estilo parsoniano elude el desciframiento de las contradicciones en virtud de su pretendido rigorismo neutral y analítico. Entonces la mención de las confrontaciones de clases es reemplazada por la nociones del equilibrio-desequilibrio, funcional-disfuncional, integrador-desintegrador y que los grandes problemas como los de la acumulación a partir de la explotación del trabajo, la propiedad, el colonialismo, aparezcan disfrazados o no aparezcan, en el contexto del análisis. De esta suerte, la tendencia del análisis no se ajusta a una descripción constitutiva y crítica de la sociedad, sino más al sentido en que los diferentes grupos humanos se distribuyen las funciones, faltando, desde luego, los elementos críticos que hemos desarrollado en todo el estudio. Si las tendencias del análisis producen una impresión de neutralidad, pero escondiendo ideológicamente el desencadenamiento de los conflictos y sus direcciones transformadoras, es

posible que pueda ser utilizado para justificar un orden determinado de estructura social. En cambio, la praxis dialéctica y sus implicaciones a nivel de la colectividad, genera un tipo de comprensión totalmente distinta que hace imposible utilizarla para manipular a los sujetos y ponerlos en situación de objetos. En la otra fuente doctrinaria, la weberiana, a pesar de la importancia que le asigna a la acción como el objeto de la sociología, su clasificación de la misma no conduce a un planteamiento integral de las contradicciones sociales. El que la acción lo sea con arreglo a fines, a valores, a los afectos o tradicionales (Weber, *Economía y Sociedad* tomo I, p. 20 y ss), no conduce a mostrar el nudo del desencadenamiento del cambio social, las transformaciones constitutivas y las interpretaciones críticas de la sociedad. La experiencia de los sujetos y de las masas en su praxis transformadora y constitutiva, si bien reviste de una especial importancia bajo la forma de la intencionalidad y del sentido ⁶ que ayuda a descifrar la formación de la conciencia en el mundo, bajo conceptos analíticos a tener en cuenta, no consiguen penetrar el conjunto de relaciones al modo dialéctico que explora interiormente la producción subjetiva y objetiva de las transformaciones históricas. Sus nociones acerca de la acción no logran configurar una praxis de acuerdo a la forma como la hemos empezado a establecer. Y el modo individualista de su metodología, que analizaremos en otro lugar, excluye las nociones de contradicción, de totalidad y de proceso, es decir, el arsenal dialéctico. De ahí que la noción de praxis no la puedan desarrollar los weberianos en posiciones teóricas, pues como lo hemos analizado, ellas deben fundarse en la dialéctica.

2.3. Lucha de clases y contradicciones económicas

Siguiendo el hilo conductor de las contradicciones como guía metodológica para el estudio social, y de la praxis colectiva como el desencadenante del proceso histórico, comenzaremos a mostrar el cómo estas contradicciones sociales son articuladas al sistema de contradicciones económicas de que se reviste el avance industrial. No en cuanto un producto de éstas, sino en cuanto sistema contradictorio global. Es decir, el avance económico se halla en relación directa con el movimiento contradictorio de los grupos, las clases y los individuos en la praxis social.

Primeramente, se nos aparece en términos inmediatos la desigualdad. Ella

es evidenciada por los signos externos de posesión de la riqueza, el saber, el tiempo libre, el poder, etc. O sea por el grado de posesión de estos elementos. La desigualdad plantea, con el carácter de urgencia, una explicación acerca de sí. Y las respuestas son variadas. Para nuestro caso, es un hecho histórico que la desigualdad ha sido la presencia inmediata de la explotación en el proceso acumulativo de los pueblos. Con ella se indica que el proceso de creación de la riqueza ha sido logrado en muchas fases bajo el sentido del aprovechamiento del trabajo de grandes masas trabajadoras en beneficio de unos pocos que acumulan esas riquezas. En los inicios del capitalismo de todos los países, ya en los siglos pasados o en el presente, las formas explotadoras del trabajo fueron o son brutales y sutiles, tal como reposa en todos los escritos históricos acerca del desarrollo del capitalismo. De igual modo, el mismo avance tecnológico revistió duras formas de lucha y aprovechamiento económico entre los propietarios y los trabajadores. La explotación y el progreso técnico fueron un solo proceso en muchos casos, siendo el trasunto de la lucha sorda o abierta entre las diferentes clases. Dice por ejemplo Marx:

La aparición de la fábrica fue acompañada de actos que eran todo menos filantrópicos. Los niños eran retenidos en el trabajo a golpes de látigo; se les hacía objeto de tráfico, y para conseguir mano de obra infantil se realizaban contratos con los orfanatos. Fueron abolidas todas las leyes relativas al aprendizaje de los obreros porque, para decirlo con una expresión del señor Proudhon, ya no había necesidad de obreros *sintéticos*. Por último, a partir de 1825, casi todas las nuevas invenciones fueron resultado de colisiones entre obreros y patrones, que trataban a toda costa de depreciar la especialidad de obreros. Después de cada nueva huelga de alguna importancia surgía una nueva máquina. El obrero no veía en el empleo de las máquinas una especie de rehabilitación, de *restauración*, como dice el señor Proudhon, hasta el punto de que en el siglo XVIII, opuso resistencia durante largo tiempo al imperio naciente de los mecanismos automáticos (Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 124).

Quizá hoy día en los países de mayor desarrollo, estos relatos dramáticos no tengan mayor realidad. Sin embargo, los encontramos a diario en los países de menor desarrollo y sobre todo en el tipo de pequeñas industrias y la artesanal. Se trata entonces de una fase del capitalismo que somete a grandes masas a una vida inhumana, llevando sobre sus hombros el peso de la creación

de la riqueza. De ahí que la desigualdad resulte evidente a los ojos de cualquier analista. Es un hecho demográfico, espacial, educativo, médico, etc., que golpea la realidad política de los pueblos que viven las primeras fases de crecimiento industrial. La evidencia es una riqueza en manos de cada burgués en particular y de la burguesía en general, así como la miseria lo es de cada obrero y de toda la clase obrera. La desigualdad es un asunto particular y general, que penetra en la formación de la conciencia de los individuos y de las clases. De hecho, la política de la burguesía también se ve afectada en la medida que sus orientaciones generales consideran que el mayor o menor grado de distribución del ingreso es el prerequisite de su evolución económica y de sostenimiento político, dictando en la práctica políticas tolerantes o dramáticamente represivas. Se articulan entonces, como lo hemos afirmado en el principio, las luchas de clases a las luchas económicas, ya sea de avance sobre sí misma o sobre las clases sometidas. Y en cuanto a la riqueza, ella aparece como la de la burguesía en su conjunto y no como la de toda la sociedad. En los países de bajo desarrollo, la riqueza sólo tiene un lado de significación: es la desigualdad. Para los obreros ella no significa la creación del mejoramiento general, sino de un medio de vida precario a cambio de la formación de inmensas fortunas en manos de la burguesía. La praxis en este caso histórico, no conduce a su realización, sino a la transformación de la materialidad, convirtiendo su vida de trabajador en un destino personal que afecta la psiquis y la vida física. La industrialización expande cuantitativamente a la clase obrera y la constituye como destino en su forma personal trocando a los obreros en transformadores individuales y colectivos de la materialidad, pero negándolos en cuanto sujetos y hombres libres, ya que los encadena en su vida social. Los extiende como trabajadores y los niega como hombres. Cobra entonces un sentido muy particular esa fase histórica. Los trabajadores deben situarse como tales, como trabajadores, para seguir existiendo. Deben aceptar su condición de transformadores de la materialidad o de creadores de la riqueza de la burguesía, a cambio de mantenerse en cuanto obreros. Se vuelve un destino que les garantiza sobrevivir. Sus luchas no serán las de abolición de la sociedad de clases, de la desigualdad, sino el de la defensa de sus puestos de trabajo, defendiendo el salario. Por supuesto, se efectúa un proceso contradictorio. De un lado el destino del trabajador le garantiza el sobrevivir a ese trabajador, pero del otro lado, surge la necesidad de configurar interiormente una respuesta a este destino, que no es más que el impuesto en su subjetividad, por el otro o sea el de la burguesía. De este modo los trabajadores sostienen dos luchas distintas. De un lado,

aquellas que ayudan a conservarlo como trabajador (su puesto, su salario, su vivienda, etc.), y del otro, aquellas que tratan de romper ese destino del otro y sufrido por él como si fuera propio. Se desencadena entonces una lucha por su interés de abolir todas las clases, que es un fin político general en contradicción con el fin vital de seguir existiendo como trabajador y que plantea sólo luchas reivindicativas y parciales. Esta lucha de clases tiene para el trabajador y su clase un doble sentido y que implicaría un doble frente de luchas sociales. De lado de la burguesía, la lucha de clases adquiere un sólo sentido pues ha unificado en sí la realización como clase con la creación de la riqueza. De lo anterior, la burguesía ha sacado sus propias conclusiones. Las luchas reivindicativas pueden ser canalizadas mediante un arreglo laboral que permita continuar con el sistema de trabajo asalariado a cambio de la permanencia en el puesto de trabajo de los obreros, asegurándoles, además, un suplemento que les permita sostener un conjunto de necesidades vitales y de cultura. Desde finales del siglo pasado en Europa, ese capitalismo ha vivido de las reformas a los sistemas de trabajo y de sus consecuencias en la vida de los trabajadores. Con ello, el destino de ser trabajador ha sido asumido como propio a cambio de una relativa estabilidad laboral, desdibujando así la vida difícil que describieron los socialistas del siglo XIX acerca del empobrecimiento ascendente del proletariado y que está en el fondo de algunas consideraciones de Marx, como causa del aceleramiento de la lucha de clases y por tanto del derrumbamiento del capitalismo ⁷ Un decurso que nos lo cuenta por doble causa: de un lado el efecto de la acumulación y del otro, la existencia de las máquinas:

Los intereses y las condiciones de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo (*Manifiesto* p. 28-29).

Quizá entonces el hecho de la industrialización ha producido el efecto de mostrar como necesario y objetivo ese destino del trabajador en el plazo extenso de la historia industrial, transformando sus intereses inmediatos de permanencia como los intereses generales de su clase. Desde luego, en tiempos de Marx como en casi todos los países de bajo desarrollo, la desigualdad manifiesta a nivel social pone de presente la lucha política, dejando la economía sometida a sus necesidades. O que toda lucha económica tenga una alta resonancia política, desbordando con ello los límites que le marca la industrialización misma en los países desarrollados. En los países más avanzados,

el hecho de la industrialización masiva y profunda, hace que los salarios, la seguridad en el trabajo, los servicios sociales, de cultura, etc., sean tan extensos, que anulan en la práctica buena parte de las desigualdades que son generales en los países de menor desarrollo. Entonces el enfrentamiento político posee connotaciones diferentes. Su ámbito ideológico ya no será el de mantener a los obreros en sus puestos sino el de constituirlos en una alternativa de poder administrativo y político en el funcionamiento del sistema industrial, consiguiendo en la práctica un mayor poder reivindicativo y que traslada el enunciado ideológico a un segundo plano. Es pues un efecto distinto del esgrimido ideológicamente. Y en cambio, en los países de bajo desarrollo, los obreros, que luchan desesperadamente por sus reivindicaciones económicas vitales, transforman ese contexto en uno dramáticamente político, pues la lucha contra la desigualdad se vuelve una lucha contra el poder. Su efecto es pues también distinto del buscado. Si en los países desarrollados europeos las fuerzas obreras mantienen ideológicamente los esquemas de la sociedad socialista, en la práctica se desenvuelven bajo el estilo de los movimientos reformadores. Y por el contrario, en los países de bajo desarrollo, las reivindicaciones reformistas se tornan violentamente críticas del estado de cosas existentes. Sin embargo, en los primeros, cada reivindicación concreta los acerca a una condición diferente del destino de obreros y en cambio, para los segundos, las reivindicaciones sólo alcanzan a conseguir el logro de la condición de trabajadores como el destino social de su clase. Para los primeros se hace efectivo en la medida que paulatinamente adquieren una posición de clase “media” y de accionistas de las empresas. Y en los segundos, la lucha desencadenada los golpea violentamente, negándoles toda posibilidad de acceso al poder, y que por lo mismo los enfrenta en una política de todo o nada en ciertas circunstancias. endureciendo con ello a la burguesía. Vemos entonces, en uno y en otro caso, que las fuerzas asalariadas, ya como obreras o de empleados medios, esconden una contradicción en sus luchas de clases y que el destino de ser transformadoras de la riqueza no es un movimiento pasivo sino también sometido a la dialéctica.

La praxis de transformación de la materialidad y la dialéctica que desencadena, induce a pensar que las contradicciones también corresponden a una lucha en la producción. Es una acción desenvuelta en dos frentes: el social y el productivo. El social corresponde a las luchas de clases en sus modalidades políticas e ideológicas; y el productivo corresponde a las relaciones de apropiación así como a las relaciones de producción mismas, el entorno que se crea alrededor del hecho económico. Y en cualquiera de sus formas se

concibe como una lucha de contrarios. Esta es una lucha que se extiende a la clase propietaria en su conjunto subdividida en grupos de interés y del otro lado, frente a las clases de las cuales deriva su riqueza. Es pues una lucha de clases en el interior de la burguesía y entre las clases antagónicas. En el interior de la burguesía, pues todavía no se ha eliminado la producción en cabeza de los propietarios privados, y, en cuanto a las clases proletarias, ya que sobre la base de la explotación del trabajo sigue acumulando riquezas. En cierto sentido, estas luchas en lo social y en lo productivo son lo que viene a definir a las clases mismas ⁸, pues la primera agrupa a los individuos en q una acción social común y la segunda, al formalizar las divisiones en el trabajo, crea las condiciones para la existencia de las acciones de clase en su máxima generalidad. Desde el punto de vista histórico, la confrontación de los individuos ya no puede verse como un enfrentamiento sólo de sus individualidades sino también como el de las clases que significan cada uno de ellos. Por supuesto, se continúa manteniendo ese individuo en cuanto el fulano de tal que acciona y produce de un modo distinguible y es capaz de responsabilizarse de sus acciones, por las cuales puede pedirse una sanción o una aprobación. Sin embargo, es su vida como clase la que enmarca sus acciones sociales, es decir, sus efectos no son otros que los de la clase a la que se adscribe. Y el margen de posibilidades de acción queda circunscrito a las clases y al universo ideológico que la época le suministra, pero asumido en su vida concreta de clase ⁹ Al concretarse la acción humana en unas relaciones productivas, el hombre queda inmerso en esa materialidad o mundo exterior, que se alimenta de sus acciones particulares pero cobra exterioridad y resulta fuera de su control en cuanto no lo domine como propietario. La materialidad, o las relaciones productivas, crean un entorno dentro del cual se construyen otras prácticas, absorbiéndolas para sí. De este modo, las relaciones productivas convierten las acciones positivas de los hombres en una condición de pasividad pues los someten a sus reglas de juego. Las prácticas de clase al formar unas relaciones extrañas, alimentan ese extrañamiento en el interior de las clases y los individuos, fetichizando el mundo material. Así, las prácticas de clase vienen a reforzar el cuadro de contradicciones en el mundo productivo ya que materializan también las confrontaciones al volver reales las diferencias o desigualdades de un lado, y del otro, el conjunto ideológico que sirve para reforzar o criticar el fetichismo. Tenemos entonces una dialéctica del mundo material que se desdobra posteriormente gracias al movimiento crítico de negación del fetichismo de las relaciones productivas, devolviendo la pasividad a su punto activo de creadora de las relaciones

productivas y por tanto, cuestionadoras de las acciones constituyentes. En este caso, la formación de la materialidad pierde el sentido de la creación de un algo totalmente ajeno a los hombres, para traducirse en algo que está en el interior de su vida social. Las relaciones productivas quedan por tanto interiorizadas en la vida de las clases y entran en sus luchas. La materialidad es otro campo de enfrentamiento. El producir y volver pasivo el momento creador no es más que una forma parcial de considerar el asunto, pues como ya lo vemos, él contiene a su vez el momento negador de las relaciones fetichizadas y las descubre como interiores a las clases, de un lado, y del otro, como producidas por el trabajo. Por esta razón, la praxis que se configura en las relaciones de producción, se descubre como una práctica constituyente y crítica simultáneamente, formando un concepto de realidad sumamente dinámico. Ni las luchas de clases en su forma social, ni en su forma productiva pueden verse bajo el esquema metodológico de un causalismo lineal, como el de la mecánica,¹⁰ pues el cuadro de escogencia de las clases corresponde al juego de contradicciones y las posibilidades que se ofrecen en un momento dado. Siempre se juegan las realidades de clase en un marco coyuntural. El mundo material o de las relaciones productivas pierde con ello su consistencia de ser aparte, extraño y fuera de los seres humanos, para insertarse en la vida concreta de los hombres que la viven como clases. Dice Sartre en un bello texto:

Si la materialidad se vuelve a encontrar en todas partes y si está indisolublemente unida a las significaciones que graba la praxis, si tal grupo de hombres puede actuar en sistema casi mecánico y si la cosa puede producir su propia idea, ¿dónde se encuentra la *materia*, es decir, el Ser totalmente puro de significación? La respuesta es simple: no se presenta en *ninguna parte* en la experiencia humana. En cualquier momento de la Historia que nos coloquemos, las cosas son humanas en la exacta medida en que los hombres son cosas... La materia sólo puede ser materia para Dios o para la pura materia, lo que sería absurdo (*Crítica de la razón dialéctica* tomo I, p.347).

El hombre, ser compuesto de materia y creador de la materialidad en las relaciones productivas, está vinculado indisolublemente a las transformaciones de todas las cosas, volviendo historia asumida su paso por la naturaleza. Ese proceso lo asume y modifica en cada intervención, creando una atmósfera especial en torno suyo, que son las nuevas relaciones surgidas de su ingenio.

Pero existe una época en la cual las transformaciones de la vida material han tenido un espectacular auge, desencadenando a su vez una forma complicada de relacionarse los hombres por efectos de aquel intercambio productivo. Se trata de la sociedad capitalista o del modo como se reproduce la creación material en términos nunca vistos en la historia humana. Y la condición de tal efecto transformador se caracteriza por su vitalidad, los saltos vertiginosos de la ciencia y la tecnología, las profundas reformas en la vida social y la cultura de los hombres implicados en cada fase del proceso reproductor. A esto es lo que Marx denomina como

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” (*Obras escogidas* p.23).

Pero, ¿cuál es el motor de aquella continua reproducción material? ¿Cómo aparece en la vida social? Primeramente, en las fases iniciales del capitalismo, la competencia juega el papel de estimulador de las producciones. La producción individual que crea el mercado donde concurren todos los productores, adquiere también la característica de un campo de batalla donde salen vencedores y vencidos. Y en términos sociales, puede mostrarse que unos y otros se agrupan en sectores de la producción, del consumo, o de la distribución organizadamente, quizá como en un sistema de avanzada de las clases. Desde luego no todos se agrupan. Pero eso no obsta para que reaccionen conjuntamente frente a los otros sectores, ya se le opongan como fuerza de trabajo, como consumidores, productores o comerciantes. El efecto social no es otro que el de una lucha constante de los distintos sectores vinculados a la producción, pues

en la historia de la sociedad vemos que el modo de cambiar los productos es regulado por el modo de producirlos. El intercambio individual corresponde también a un modo de producción determinado que, a su vez, responde al antagonismo de clases (Marx, *Miseria de la Filosofía* p.58).

El núcleo de la confrontación social se da como una lucha de las clases y fracciones de clases. O lo que es lo mismo, las luchas de clases vienen a constituir la forma social que se encadena a las luchas de los productores. En los principios del capitalismo esto es tan cierto como que es el estímulo a la

diversificación, a las ampliaciones del mercado, al reacomodo en las clases que realizan la producción, centralizando el capital. En su vida de luchas, se producen varios fenómenos: surgen fuerzas hegemónicas que lideran los procesos económicos, arrastrando el conjunto de propietarios burgueses a su favor y arruinando a quienes le sean adversos a su hegemonía; de otra parte, se produce una riqueza que no es general sino de los capitalistas, y del otro, una generalización del sistema de asalaramiento como forma de trabajo (Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 106-107). Entonces toda la sociedad cobra una dinámica en torno al capital como antes no se había observado históricamente. La competencia aparece como el centro de las luchas económicas, otro nivel del enfrentamiento de las clases y sus fracciones. La competencia recrea permanentemente a nuevos productores y distribuidores, asumiendo el capital las formas de concentración y centralización adecuadas a su momento, según el grado de esas luchas. Ya no se requiere que un artículo tenga tal proporción de tiempo de trabajo para establecer en consecuencia su precio sino que la competencia entre los productores, medida socialmente, viene a mensurar el precio de aquel producto en el mercado. Con ello se desvaloriza el trabajo en sí mismo, siendo reemplazado por las luchas del mercado. Y esta situación se vuelve una ley económica del capitalismo concurrencial:

En una sociedad de productores que intercambian sus mercancías, querer establecer la determinación del valor por el tiempo de trabajo, prohibiendo que la competencia realice esta determinación del valor mediante la presión sobre los precios, es decir, por el único camino por el que puede ser logrado, sólo significa demostrar que, al menos en este terreno, se adolece del habitual menosprecio de los utopistas por las leyes económicas (Engels en Marx, *Miseria de la Filosofía* p.205)

Pero, de otra parte, en el nuevo capitalismo, el que ha logrado pronunciados avances en lo económico mediante el empleo masivo de la tecnología, la competencia ya empieza a ser anulada por el poder concentrado y centralizado del capital, y en tal caso los precios vienen a ser determinados de antemano por los mismos productores coaligados en oligopolios o monopolios. En ese caso tampoco el tiempo de trabajo regula los precios. Y la lucha entre los dueños del capital es sustituida por una lucha abierta entre esos propietarios y el resto de sociedad o la fuerza asalariada. Incluso el Estado, regulador por excelencia, es adscrito al poder de los grandes consorcios y con ellos, conjuntamente regula los precios. Vemos en este proceso que siempre la lucha de

clases permanece y tan sólo sufre algunos cambios o modalidades de acuerdo a las circunstancias del capital. Dicho de otro modo, la lucha de clases puede ser trasladada de escenario de acuerdo a los grados de evolución económica y política de una sociedad determinada, pero nunca desaparece hasta cuando el sistema del capital continúe como la forma económica de producción. El nuevo capitalismo ha evolucionado al punto de constituir la producción por la producción misma, sin reparar en la utilidad de los artículos, pues lo que interesa es mantener en ascenso el grado de fragmentación y perfeccionamiento de las subdivisiones del mercado. *Un sistema concebido desde el punto de vista de la utilidad de los productos y del goce del tiempo libre de los trabajadores, liberaría a la producción de ser el escenario de las luchas de clases.* Por supuesto, se supone que el capitalismo, tal como lo hemos contemplado en sus distintas manifestaciones, sufrirá un cambio radical. Lo presente es una consagración de las cosas, de los objetos, que debemos consumir sin reparar en la utilidad, poniendo nuestra conducta social al servicio de las mercancías. Y no resulta extraño que volvamos a encontrar la problemática de la cosificación en el fondo de este asunto:

La influencia de la sociedad sobre el individuo se realiza a través de la forma social de las cosas. Esa objetivación o ‘cosificación’ de las relaciones de producción entre las personas en la forma social de las cosas, da al sistema económico mayor durabilidad, estabilidad y regularidad. El resultado es la ‘cristalización’ de las relaciones de producción entre las personas” (Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* p. 72).

O dicho de otro modo, la permanencia de la lucha de clases en el seno de la producción. Si antes ella se realizaba por el camino del trabajo y de la competencia, en la nueva economía se efectuaría además por la vía de la producción masiva que invade indiscriminadamente los mercados y condiciona la conducta de las personas al consumo de los objetos. El estado de la cosificación es el reino de los manipuladores de objetos y de conciencias. Por otra vía, viene a suceder lo que antes se producía por medio del trabajo y que ya nos lo había apuntado profundamente Hegel:

Con la enajenación por medio del trabajo de todo mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producto, volveríase propiedad de otro la substancialidad de los mismos, mi universal actividad y realidad, mi personalidad” (*Filosofía del Derecho* /S/,67).

En la sociedad industrial capitalista se vive entonces una enajenación compleja: por el trabajo, la producción, la ideología, la política, pues todo corresponde al concepto de la mercancía. En ese caso, la lucha de clases transcurre en torno de la enajenación como sistema, moviéndose las clases para romperla o mantenerla.

Mas, si la industrialización se edifica fundamentalmente a partir del trabajo humano, ya como productor de objetos o ya como administrador del capital, el trabajo considerado en su abstracción y en su forma concreta constituye un punto de partida. Ahí se fragua la lucha de clases en la producción. El proceso productivo se da como el conjunto de los trabajos individuales desdoblados en la particularidad del trabajo social, configurando universalmente la masa de mercancías o de todos los trabajos en su intercambiabilidad. La dialéctica de los trabajos concretos y abstractos – en su particularidad o universalidad – se convierte en el escenario de la lucha de clases. La producción general condiciona los trabajos concretos y ella viene a modificar la universalidad, o a sí misma, disminuyendo o aumentando a escala . el trabajo concreto ya como útil o como superfluo, de modo que el tiempo recobrado para los individuos sea o no una realidad. De este modo la lucha de clases sufre una modificación importante si el tiempo de trabajo para los individuos disminuye realmente, pues el tiempo recobrado por los asalariados y su disfrute es una verdadera riqueza. Al momento, el tipo de trabajo universal es el que hace posible que la burguesía o los administradores del capital dispongan del tiempo laboral y libre de los asalariados, discrecionalmente, resultando de ello una completa movilidad. El asalariado debe estar disponible. Se lo nombra o se lo destituye según lo requiera una actividad, no según el individuo, al contrario de las sociedades atrasadas o de aquellas muy tradicionales. Es decir, el trabajo abstracto rige los trabajos particulares y al hombre considerado individualmente. El trabajador individual y su trabajo particular se ven adscritos ya sea a la burguesía o a los administradores de la industrialización, y por consiguiente, las sucesivas enajenaciones pueden observarse como un estilo de manipulación socialmente necesaria para conservar el disfrute de la riqueza por unos pocos en detrimento de las fuerzas asalariadas. Pero igualmente decíamos que la lucha de clases por el goce y apropiación de los objetos y del tiempo, puede sufrir una modificación si el tiempo de trabajo disminuye realmente para cada individuo, favoreciendo el trabajo ejecutado en el tiempo libre. Ello no puede ser más que una consecuencia de un gran cambio en el desarrollo tecnológico que haga posible las operaciones productivas en escala universal y de igual modo, un cambio

ideológico en las concepciones acerca de la vida, del avance en la cultura y la ciencia. En ese caso las luchas de clases actuales pierden su sentido, pues el contexto de la apropiación del tiempo y de los productos estará bastante modificado. La producción inútil para la guerra y su acumulación desorbitante de elementos que, de un lado, requieren de las mayores inversiones del capital, y del otro, sólo sirven para manipular a las demás naciones en usufructo de las productoras de armas, debe finalizar abriendo el campo a un mejoramiento de los niveles de vida y a una disminución sensible del tiempo dedicado al trabajo social. Vemos entonces que se acumularían los objetos económicos, políticos, morales y culturales en pos de una disminución al máximo de la lucha de clases en la sociedad industrial.

Veamos ahora algunos detalles de la dialéctica del trabajo concreto y abstracto, que mejor debe denominarse particular y universal.

Podrían enumerarse los conceptos bajo los cuales la dialéctica aludida se presenta: trabajo privado y trabajo social; trabajo concreto y trabajo abstracto; trabajo individual y trabajo general; mercancía y dinero; tiempo de trabajo y tiempo de trabajo socialmente necesario, etc. ¿Qué resulta de la enumeración? Una polaridad entre lo particular y lo universal, cosa común en el razonamiento dialéctico. No se trata de las antinomias sino de las conversiones de las unas en las otras por virtud del traspaso dialéctico de lo universal y lo particular que, como veremos, también supera el concepto de substancia y la transforma en cuanto sujeto.

Cuando Marx nos dice que

la materialidad corpórea de la mercancía que sirve de equivalente rige siempre como encarnación del trabajo humano abstracto y es siempre producto de un determinado trabajo concreto, útil; es decir, que este trabajo concreto se convierte en expresión de trabajo abstracto [y que el trabajo privado] reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en forma directamente social (Marx, *El Capital* p.24-25),

la universalidad ha tomado el puesto explicativo de mayor alcance, pues supone un ámbito que desborda el espacio de la mercancía individual o del trabajo individual. Sin embargo, desde el momento en que considera que la unidad o célula es esta mercancía o el trabajo particular, se convierte a éstos en la representación y en la producción de la universalidad, o dicho de otro modo, en la universalidad particularizada. Dice Hegel refiriéndose a éstos conceptos:

Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con un otro, su aparecer hacia lo externo; ahora bien, no hay un otro, del que lo particular pueda ser diferente, sino lo universal mismo. Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular: la determinación es *su* propia diferencia; es diferente sólo de sí mismo” (*Ciencia de la Lógica* p. 536).

Aplicado al asunto diríamos que no se trata de hacer una igualdad de todos los trabajos que en sí mismos son totalmente distintos, sino de una “igualación social de diferentes formas de trabajo que se realiza en la forma específica de igualación de los productos de trabajo” (Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* p. 124)). Ambas igualdades pueden ser mensuradas por el dinero que, de esta forma, viene a representar el paso siguiente de la transformación o metamorfosis del producto y del trabajo en universalidad. En tanto universalidad, ya no interesa la cantidad de tiempo de trabajo incluido en cada mercancía, sino su mensurabilidad en dinero, sustituyéndose lo particular por la universalidad del cambio. Aquí viene el imperio de la universalidad, que desborda la célula de donde Surgió, pues deprecia y valora lo particular en tanto que el volumen de lo producido hace bajar o subir la cantidad de ofrecimientos en el mercado y por tanto el reconocimiento del producto y del trabajo particular incluido en él. Se cumple entonces aquello de que la substancia de lo particular es lo universal ¹¹, pues si bien su producción recorre el camino inverso, la universalidad representada en dinero pone en su lugar la mensurabilidad del tiempo y el tipo de trabajo invertido en cada mercancía. Esto es lo que viene a regir los salarios o el precio de los productos. Y por supuesto, la lucha de clases en la producción, ya que los diferentes grupos de la burguesía luchan por distribuirse la universalidad del mercado y el dinero en circulación, concentrando y centralizando el capital en sucesivas etapas de luchas, imponiendo bajo diferentes formas de asociación, el capital a distribuir entre los asalariados, desdoblándose entonces en una lucha social. La valorización o la desvalorización del trabajo particular depende, igualmente, del estado o del desarrollo tecnológico, lo cual también se inserta en las luchas interburguesas y frente a las clases asalariadas, así como en el plano internacional. Si consideramos, por ejemplo, que la producción armamentista concentra los mayores capitales y en un tipo de producto de carácter destructivo que no se traduce en mejorestar social, sino tal vez para los implicados en su administración y producción, se crea una especial universalidad, similar a la de otras producciones quizá. En esta forma tenemos un conjun-

to de universalización de particularidades, de mercados amplios o exclusivos según los tipos de productos y que desarrollan otros niveles de precios y de retribuciones de trabajo individual, de acuerdo al grado de fragmentación productiva y de extensión del mercado. Aquí también se manifiesta la intensidad de la lucha de clases en cuanto cada esfera es controlada por ciertas fracciones de clases y se generan disputas por su control y eficacia económica. Observamos entonces un desequilibrio productivo y social, una existencia fragmentada de la universalidad que hace que se despliegue no al modo de una masa homogénea, sino de un todo de múltiples confrontaciones. Cada sector productivo conforma en sí mismo una universalidad pero inmerso en el mercado se contiene dentro de su esfera más general. Esto hace que sus contradicciones revistan un sentido interno pero ligado al todo. Una igualdad de las partes consigo mismas y con el todo (Hegel, *Ciencia de la Lógica* p. 454). No sobra advertir que las clases, en su confrontación, modifican parcialmente las condiciones de cada universalidad y que en el conjunto de modificaciones —que no son simultáneas— se transforma el todo. En cada período histórico se produce una especie de “composición” la cual coyunturalmente entra en crisis, reacomodándose de acuerdo a las nuevas relaciones de dominación interna de la sociedad, que quiere decir también, una disposición diferente de los recursos materiales. De ahí que estos reacomodos no repitan las relaciones anteriores sino que van destruyendo y construyendo relaciones sociales distintas.

Podría pensarse, de acuerdo al desarrollo de las fuerzas productivas, que la tecnología llegará a perfeccionarse de tal modo que el trabajo productivo y el material, específicamente, será realizado en gran parte por las máquinas, disminuyendo sensiblemente la clase obrera. Entonces la riqueza y el desencadenamiento de las relaciones contradictorias a que da origen socialmente, no tendrá los mismos efectos. ¿En qué nuevos términos será pensado el trabajo concreto y el abstracto? ¿No será acaso la disolución del trabajo que conocemos?

2.4. La acción constitutiva

La dialéctica de las clases nos ha conducido a mostrar sucesivamente que la contradicción puede ejercer ventajosamente un carácter analítico y sintético para explicar el cambio de la sociedad, que la praxis integral de los hombres y sus formas particulares de organizarse le da sentido a sus acciones ya en

su forma social o en su forma material. En cuanto a las transformaciones materiales, las acciones de las clases revelaron que en la producción se desarrolla igualmente un proceso contradictorio de lucha de clases, no ya como un subproducto de las relaciones económicas sino como el eje de las mismas relaciones económicas. Es decir, la producción se realiza también como una lucha de clases. Ahora se trata de mencionar cómo las clases adquieren sentido por sus luchas, el cómo se crean relaciones de luchas de clases, por ejemplo en la dominación y en la subordinación, “institucionalizando” los conflictos y produciendo cierta integración por la vía de aceptar las desigualdades sociales, políticas, culturales. Y, finalmente, el cómo esa lucha termina a su vez por destruir el orden impuesto por ciertas formas de lucha de clases. Tenemos entonces una secuencia de acción, creación de un orden y a su vez, el aniquilamiento del mismo, para dar paso a nuevas formas de relacionarse y conformar una sociedad política. Por estas razones, podemos denominar la parte final del capítulo, como el de las acciones constitutivas de las clases. En el tercer capítulo del libro se abordarán ciertos problemas relativos al modo como las clases se insertan dentro del proceso productivo y la consecuente división del trabajo. No es una relación de funcionalidad entre la división del trabajo y las clases sino el de sus respectivas influencias, de tal modo que no aparecen las clases de modo voluntarista sino insertas en el proceso productivo y desencadenando un sistema complejo de luchas sociales.

Dice A. Touraine que

en fin, en el nivel de la historicidad, las clases no se definen ni por su situación relativa, ni por su participación en un mecanismo político de decisión, sino por su relación directa. Las clases se definen por su oposición... Es claro ahora que las clases no pueden ser definidas independientemente de su conflicto y que no se reducen sólo a su conflicto, ya que éste es parte de un campo de acción histórica, que no es un campo vacío en el que se enfrentan los adversarios, sino el propio SAH, (sistema de acción histórica) es decir, un modo de existencia histórica orientado y estructurado (*Las clases sociales* p. 24-25).

La tesis del modo de existencia histórico orientado y estructurado para referirse al contexto de las clases sociales en su contraposición, revela una aceptación de las mismas clases en permanente modo de oposiciones. El orientarse del sistema, su mundo ideológico y práctico que dirige las voluntades de individuos, grupos y clases, al tiempo que las acciones son combinadas

produciendo unas relaciones desequilibradas dentro del conjunto, modela una referencia totalmente contraria a la de un mundo plano, nivelado o, quizá, de meras relaciones. Se muestran las relaciones en cuanto contradictorias, más generándose las unas de las otras en cuanto las clases sostienen una dialéctica interna y externa que opone y construye a todas ellas (Touraine, *Las clases sociales* p. 15 y 28). ¿Pero queda por fuera el mundo ideológico? Pensamos que la tesis de Touraine al respecto ¹² radicaliza demasiado los acentos de la definición de la clase por sus elementos no ideológicos, olvidando que tienen la misma fuerza que los otros componentes. No se trata de aislar cada elemento como el principal. El concepto de clases y sus luchas, integra lo económico, lo político y lo cultural. Sobre todo, cuando las clases intervienen o deciden sobre cuestiones del poder o del estado, o cuando tratan de afirmarse o de negar el orden establecido, la ideología puede convertirse en un campo de batallas donde pareciera dirimirse la lucha de clases en su constitución. En el terreno ideológico también se efectúan las luchas de clases, con pérdidas y ganancias, y por eso definen a las clases tanto como los restantes elementos.

El enfrentamiento de las clases en su radicalidad es un asunto coyuntural, de las circunstancias que vive el sistema capitalista en sus ciclos, ya como crisis o de expansión. No es pues un elemento definitorio sino de grado y que no desmiente o desvirtúa los argumentos de Marx cuando presentaba las confrontaciones sociales como los enfrentamientos polarizados entre la burguesía y el proletariado. Dahrendorf (*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p. 177) se vale de este asunto del radicalismo para decir que él desvirtúa las tesis de Marx sobre las luchas de clases. Mas, como lo demuestra la historia del capitalismo en los últimos veinte años, se pasó de una pretendida colaboración de clases, a una de enfrentamientos directos en casi todos los países europeos. Por supuesto, en los países de capitalismo atrasado como los latinoamericanos, las confrontaciones radicales no han parado desde los mismos inicios de la década de los treinta. De otra parte, la lucha en sus más amplios márgenes, no aparece en cuanto personal o de individuo a individuo sino en los países de menos desarrollo, a los ojos de muchos actores. Donde el capitalismo ha logrado avanzar profundamente, el contexto de las confrontaciones se da como un problema de las estructuras complejas de la sociedad –económicas, políticas, culturales– sin que por ello disminuya la radicalidad del enfrentamiento, que, de todos modos, apunta al sostenimiento de una polaridad y al derrocamiento de la misma y por la fuerza contraria, luchando por un “objetivo impersonal” (Simmel, *Sociología* t. 1, p. 288) como es el del cambio general de la sociedad. Las confrontaciones

pueden degenerar en intercambios de violencia, de fraudes, de violaciones económicas e incluso pueden desplazarse a nivel internacional, como guerras económicas, políticas y hasta militares ¹³.

Casi podría pensarse que las luchas de clases también representan un sistema de socialización (*Sociología* p. 275), ya sea por los valores éticos, religiosos, estéticos, culturales en general, que son interiorizados en las clases, ya sea para aceptarlos o rechazarlos. Esas luchas modelan las conductas de los individuos, formando su respectivo universo ideológico. Llevando un poco más lejos este análisis, el hecho de que las clases comparten en su concepción el de relacionarse conflictualmente, no interesa destacar dentro de ellas sus relaciones socializadoras sino en cuanto den cuenta de la dinámica de aquella socialización, ya sea al interior de cada una o de todo el conjunto. De este modo, los elementos que suelen ser destacados para clasificar a la sociedad en estratos y por ellos mensurar y cualificar a las clases (de donde sus elementos de intercambio), cobran una dinámica que no la poseen dentro de los esquemas de estratificación social. Los ingresos, niveles educativos, estilo de vida, estimación social, etc., sufren una presentación diferente cuando se los ubica en la forma de las relaciones de socialización y de lucha de clases, simbolizando particular y universalmente las situaciones diversas de la confrontación social. Aquí resultamos de acuerdo con Dahrendorf en parte, cuando estima que la noción de clases marxista es fundamentalmente un concepto para explicar el cambio histórico, pues la lucha desencadenada entre ellas privilegia el dinamismo a una mera clasificación por sus elementos componentes (*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p. 114-115 ¹⁴). De igual modo, las acciones de las clases y del mundo creado a su paso, desborda hasta cierto punto una clasificación de ellas por sus vinculaciones económicas, o la propiedad por ejemplo, ya que se presentan innumerables movilizaciones por objetivos comunes a varias de las clases, estableciéndose una fuerza mayor y que quizá posee en su interior subdivisiones. Entonces los movimientos sociales, como los denomina Touraine, *Las clases sociales* p. 30-31, vienen a representar movilizaciones por encima y por dentro de las clases económicamente consideradas, difundiendo sus objetivos verticalmente en todas las clases.

Las consecuencias de los anteriores planteamientos no son otros que los de condensar en la noción de lucha de clases a las clases mismas de un lado, y del otro, el dinamismo de las relaciones sociales y su transformación. Quizá constituya una noción macrosocial, del más amplio alcance, casi como la universalidad del análisis y que por supuesto debe cualificarse y cuanti-

ficarse en las particularidades de todo estudio social. Con ello afirmamos, igualmente, que la lucha de clases no sólo es una noción para comprender “el cambio social de las estructuras” (Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p. 172), pues ello conduciría a reducir la noción a su universalidad, sin dejar para ella el campo de lo concreto. Es decir, se la convierte en una abstracción que poco dice sobre los acontecimientos de la vida cotidiana. Si empleamos con ella la dialéctica de la universalidad y la particularidad, la lucha de clases explica el cambio histórico y a su vez los pormenores de las situaciones internas de las clases, así como su propia configuración.

Hablar, pues, de lucha de clases, tiene un doble significado. De una parte introduce la noción del cambio en las relaciones sociales y la consecuencia para el segundo aspecto, es el de que esas relaciones deben concebirse en su forma constitutiva como dinámicas. La primacía recae sobre el cambio de las relaciones por la acción de los hombres en sus diferentes hechos organizativos. Lo constitutivo no puede contemplarse como antagónico al cambio y a las contradicciones, sino precisamente en el devenir. Es el devenir o las transformaciones de la realidad quienes dan la pauta para concebir las acciones constitutivas. Y, por lo dicho en otras secciones de este capítulo, la característica propia de la vida social del capitalismo, es la de no formar una vida plana, lineal, sino precisamente desequilibrada, sujeta a las desigualdades y en donde unas fuerzas destruyen su historia precedente para reafirmarse en su novedad, así como también destruyen o son destruidas por fuerzas contrarias. Esto nos hace pensar que la tesis de Marx acerca de que el conjunto de las relaciones sociales existe como independiente de la voluntad y la conciencia de los hombres, no puede ser interpretada ontológicamente, constituyéndose por encima de ellos, sino que debe ser tomada solamente como la referencia exterior que todos encontramos en la vida, pero ante la cual podemos situarnos ya como creadores de una nueva realidad o como sostenedores de la existencia, como efecto por supuesto de una lucha de clases entablada entre las fuerzas en pugna. La vida social no constituye un todo equilibrado de fuerzas productivas y de relaciones de producción como dice Lange (*Economía política* p. 68-69), sino más bien de relaciones dominantes y de relaciones subordinadas, en donde incluso la esfera de las dominantes también se da como contradictoria, pues sus componentes luchan entre sí. En cuanto a las subordinadas, ellas también existen bajo la forma contradictoria ya en sí mismas o frente a las dominantes.

La constitución de las relaciones sociales pasa entonces bajo el fuego de

la lucha de contrarios. Dahrendorf (*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p. 100), comentando a Geiger, nos habla de la institucionalización del conflicto social como el que queda “regulado por la rutina”, pero nosotros vemos que de acuerdo a lo ya aclarado, se trata más bien de un mantenimiento de la dominación logrado por las fuerzas hegemónicas, de tal modo que consiguen controlar por un período más o menos largo los intentos de subversión de las fuerzas subordinadas. Parsons (*Hacia una teoría general de la acción* p. 242) nos advierte que “ningún sistema social puede estar completamente integrado... siempre habrá algunas discrepancias entre las expectativas del rol y las ejecuciones de los roles”. Si de antemano argumenta en favor de la institucionalización, sus reconocimientos al desequilibrio juegan solamente un papel Secundario y de meros ajustes al funcionamiento armónico del todo. De otro lado, la posibilidad de ruptura del orden lo sustenta como “el fracaso de los mecanismos de socialización en motivar conformidad” (p. 266-269) y que, de acuerdo a nuestra lógica, significa más bien el fracaso de la dominación por la conciencia desarrollada de las fuerzas subordinadas que, interpretando ideológicamente su situación, se rebelan contra el poder. De ahí que las “recompensas” y “privaciones” con que argumenta más adelante, deben referirse en realidad al modo como el poder manipula a los subordinados, aplicando una psicología de adiestramiento animal para el mantenimiento del orden político. Merton (*Teoría y estructura social* p. 131) opina que “la conducta socialmente divergente” es “tan producto de la estructura social como la conducta conformista”. Desde un punto de vista dialéctico esto puede ser reinterpretado en el sentido de que toda acción engendra su respuesta, ya sea con respecto a sus movimientos precedentes o en cuanto a los efectos que produce, los cuales son muchas veces no queridos y que se oponen al movimiento inicial que los configuró ¹⁵. Pero dentro del análisis funcionalista no tiene el alcance señalado. Se trata de mostrar con él la razón de los pequeños cambios que pueden detectarse y conducirse en la organización social, sin determinar que precisamente se deben esos movimientos contradictorios a las relaciones hegemónicas y de subordinación que se efectúan en la sociedad. La consecuencia para el funcionalismo en su indicación del cambio social, será la de sugerir que él se produce en la “interdependencia de las diferentes partes del sistema social” (Parsons, *Hacia una teoría general de la acción* p. 272) y no precisamente en la lucha de fuerzas contrarias, en su máxima generalidad, o de individuos y grupos en su particularidad. Más realistas son las consideraciones de Simmel (*Sociología* p. 157, 198, 199, 224, 242) que nos pone de presente cinco situaciones:

- La satisfacción que se registra en todo orden cuando un subordinado ve en el superior a otro oprimido;
- El traslado de la opresión y la explotación a las escalas más bajas de la sociedad;
- La simbolización del poder en un centro, que ayuda de esta manera a objetivar y unificar ya sea su defensa o la oposición en torno de él;
- El carácter despersonalizado del capitalismo que somete a su imperio a todos los individuos, convirtiendo su trabajo en mercancías;
- Que toda aspiración y conquista de la libertad debe pasar por la captura del poder, desde cuya altura es posible invertir las relaciones de subordinación.

Ubicados en una dialéctica social estos principios, vemos la constante señalada: las relaciones sociales funcionan sobre la base de la dominación y la subordinación, de donde la lucha por la libertad, en períodos o ciclos, cumple el papel de derruir la opresión y llevar a niveles de igualdad. No se trata entonces de meros acomodamientos del sistema social para que, conservadoramente, sobreviva a los intentos de transformar radicalmente las cosas. Los momentos que se viven quizá como coyunturas, rompen de por mitad los pequeños cambios y lanzan la vida social por caminos no conocidos. Se tienen, de este modo, dos ritmos del cambio en las acciones constitutivas: las de las fases coyunturales de irrupción dramática y hasta violenta, y las de las fases largas anudadas en cambios permanentes de reorientaciones en las nuevas circunstancias.

Hemos hecho traslucir la dialéctica de las relaciones de dominación y subordinación en tanto que constitutivas de la vida social, centro de los conflictos y del cambio. Es una visión doble, pues no se atiende a los factores dominantes como los únicos constitutivos ya que, como lo anota Touraine (*Las clases sociales* p. 68-70), también las fuerzas obreras y los movimientos sociales forman parte de ese núcleo de organización social. No son sólo relaciones para administrar a los dominados, sino que también esas relaciones manifiestan el lugar de las aspiraciones de los subordinados. Esto se refleja en las instituciones políticas, en las jurídicas, en la cultura, en la economía, en donde siempre se dan los conflictos a manera ya de desequilibrios o bien de luchas abiertas por el poder. El acento lo ponemos en la relación contradictoria de los elementos dominantes y de contra-dominación, en vez de la

interdependencia y del modo como los individuos están dispuestos a ajustarse en el todo impulsado desde el poder. Aquí Gouldner (*La crisis de la sociología occidental* p. 208) acierta en su crítica a Parsons:

El modelo sistémico que Parsons propicia hace que se coloque el acento en la unidad y inducida por la interdependencia y que se asigne desproporcionada importancia a los modos en que los individuos están dispuestos a ajustarse a las expectativas de los otros o a satisfacer las necesidades de sus sistemas sociales. La atención fundamental se centra en los mecanismos de integración social que incorporan a los individuos a las solidaridades sociales... en los mecanismos de defensa... en los adaptativos .

Es claro que estos movimientos de defensa e integración de los grupos, de acuerdo al curso que aquí anotamos, no deben desprenderse de sus relaciones de cambio hacia la búsqueda de distintas situaciones que por lo regular generan conflictos. El abrir las perspectivas siempre induce a crear modificaciones en el resto de miembros o componentes del sistema social. De ahí las características de interdependencia y de autonomía funcional de las partes pero que, de acuerdo a nuestra visión, en vez de constituir esquemas restringidos de explicación del cambio en el conjunto del sistema social, deben sustentarse en una perspectiva más general como es la de la lucha de clases que penetra universal y particularmente todas las actividades sociales. La forma de concebir el sistema social se transforma y adquiere una dinámica que desborda la tendencia conservadora de ver la realidad social solamente en su aspecto de conservación y rechazo de los movimientos radicales de cambio. La interdependencia y la autonomía funcional de las partes pueden aparecer como contradictorias y excluyentes o inclusive como medianamente expresivas, si no hacemos intervenir en su generalidad y particularidad a la lucha de clases en la constitución de las relaciones sociales, y por supuesto en el cambio de las mismas. ¿En qué medida son interdependientes o son autónomas las acciones humanas, si no es acaso frente al ejercicio de la dominación y sus efectos de subordinación? ¿Y éstas no son acaso un efecto de las luchas desatadas entre las clases y que aparecen dentro de las relaciones económicas, políticas y culturales? El todo dialéctico es, con esto, contradictorio, y por tanto constructor de las relaciones sociales, sin dejar de constituir por ello un sistema, pero bajo la característica de renovarse constantemente. No hay por tanto repetición de formas sociales, aun cuando en su aspecto

lógico, es posible determinar un modelo explicativo que inserte todas las conductas en una lógica de la transformación, que paso a paso no sólo recibe las influencias de las partes en relación inmediata o lejana, sino que también revierte las influencias sobre las condiciones que han hecho posible el desencadenamiento de ciertos acontecimientos. Se conforma entonces un sistema dinámico pero al mismo tiempo progresivo, no repetitivo. De este modo, la lucha de clases aparece como una guía metodológica imprescindible para el análisis social sin que se convierta por ello en un obstáculo de conocimiento de la realidad, al ensombrecer bajo su manto todas las particularidades. Reconociendo cierta distancia o autonomía en ciertos movimientos configurativos de los grupos, podemos afirmar con Balibar que la acción constitutiva de las clases como una lucha de clases, equivale a hablar de “las diferentes formas de lucha de clases y de su articulación en una coyuntura dada” (*Cinco ensayos de materialismo histórico* p. 190-191). No sólo en cuanto los niveles de enfrentamiento –economía, o política, cultura– sino en cuanto la existencia permanente dentro del capitalismo, de las múltiples clases sociales que provocan tanto la división de la propiedad como la división del trabajo. Son varias multiplicidades en relación y que precisamente dan asiento a muchas líneas políticas de enfrentamiento o de alianza de clases, ya de carácter radical o de carácter reformista (Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico* p. 294-295). De otra parte, esa fragmentación social y las múltiples relaciones que se desarrollan, son posiblemente las condiciones para que una forma de existencia social se conserve y que igualmente, al no renovarse en sus cuadros de mando, perezca. La acción constitutiva de las clases y fracciones, es, con ello, formadora y destructora de un orden social, pues depende de su práctica de alianzas – de estagnar o de avanzar en nuevas relaciones – la forma de una sociedad y de su cambio:

Las revoluciones se y producen porque, bien por el entorpecimiento de la circulación de la clase selecta, bien por otra causa, se acumulan en los estratos Superiores elementos decadentes que ya no tienen los residuos capaces de mantenerlos en el poder y evitan el uso de la fuerza, mientras que crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior que poseen residuos capaces de ejercer el gobierno y que están dispuestos a utilizar la fuerza (Pareto, *Forma y equilibrio sociales* p. 75-76).

Bajo esta forma un tanto inconveniente, Pareto nos señala el mismo fenómeno que acabamos de indicar. La acción constitutiva se desdobra en su contra-

rio, al crear sus oposiciones, enfrentamiento del cual se produce una nueva modalidad social.

Para el caso del proletariado y en general, de las fuerzas populares, la dinámica constitutiva es también una dinámica de disolución del sistema capitalista. Si bien el proletariado puede ser definido por su puesto en el sistema productivo, sus prácticas en defensa de su puesto como proletariado los convierte en potenciales enemigos del capital y de las clases burguesas. Por estas razones, sus luchas económicas se truecan en luchas políticas, las que, de una u otra forma, vienen a constituir un marco de prefiguración tanto de sus críticas como de sus propuestas de la nueva sociedad. Las fuerzas populares en su empleo político de la transformación o de la revolución, son partícipes de la constitución de la sociedad de clases del capitalismo pero también lo son de su fenecimiento. Comportan sus movimientos las dos fases, siendo con ello idéntico su decurso al de toda la historia. En cambio, la burguesía, amarrada a una forma social, representa sólo un lado de esa historia. De ahí sus modalidades conservadoras, de institucionalización de las conductas sociales y de su control, que sin embargo no pueden confundirse con una mala interpretación de concebir a la burguesía como absolutamente contraria al cambio social. Precisamente su arte consiste en transformar hasta cierto punto la realidad para conservar su control, pero la dinámica de crecimiento del capitalismo la conduce finalmente a graves contradicciones históricas al punto de condenarse a través de su propia transformación. No sólo ha de perecer a manos de las fuerzas sociales que ha desencadenado sino también por las consecuencias económicas en razón del tipo de crecimiento escogido. Con ello vemos que la lucha de clases pertenece al interior de la burguesía, que la revela en sus prácticas constitutivas o en las que conducen a su propia desintegración como efecto revertido de la lucha sobre sí misma, aspectos puestos de relieve en forma muy temprana por Marx en el Marx, *Manifiesto* p. 29 y 30. A partir de estos requisitos, Marx puede formular su esquema teórico de la revolución fundado en cuatro puntos:

- El desarrollo de las fuerzas productivas y su contradicción con las relaciones de producción;
- Que aquí se construyen las bases del predominio de clase y de la lucha de clases;
- Que la superación de las transformaciones del capitalismo impone la disolución de todas las clases;

- Que la manera de viabilizar esta superación se efectúa cuando las prácticas revolucionarias del proletariado coinciden con todo el movimiento histórico de disolución del capitalismo (*La ideología alemana* p. 77-78).

El proletariado y las clases ausentes de la apropiación capitalista tienen asignado el suprimir a las clases, suprimiendo la explotación. Con ello, la dialéctica social constitutiva no es simétrica para la burguesía y el proletariado. En cuanto a la primera, sus acciones la llevan a configurar un estado de clases manifiesto en cualquiera de sus niveles; en las segundas, el intento va dirigido a la supresión de sí mismas y de todas las clases, pues las fuerzas subordinadas lo son en tanto se produzca una situación de desigualdad y de dominación. Al respecto, los conceptos de Lukacs son oportunos para cerrar este capítulo de la dialéctica de las clases, pues colocan en su punto la acción constitutiva de la burguesía y del proletariado, mostrando la diferencia fundamental para los últimos como es la de convertir su práctica constitutiva en una acción disolvente del capitalismo:

Pero como el proletariado se encuentra en la historia con la tarea de una *transformación consciente de la sociedad*, tiene que producirse en su conciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última, entre el momento singular y el todo... La victoria revolucionaria del proletariado no es pues, como para las demás clases anteriores, *la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase*, sino –como ya lo vió y formuló agudamente el joven Marx – *la autosuperación de la clase* (*Historia y conciencia de clase* p. 78).

Capítulo 3

El proceso de diferenciación social y nuevas formas productivas

3.1. Una palabra sobre el individualismo

En sus escritos de 1858, Marx se plantea el problema del comienzo metodológico de ciertos de sus antecesores, al considerar ellos que el individualismo estaba en el origen mismo de la sociedad. En cambio, Marx dice desde un principio que se trata de un resultado histórico, de un producto de la historia social y no el comienzo histórico real. Es decir, habrían convertido el resultado en principio del mismo, volviéndolo cronológico, invirtiendo con ello la historia ¹⁶

Para nuestra preocupación del momento, el asunto es que Marx aceptaría el individualismo como algo vigente en la historia del Siglo XIX. Y a partir de esa vigencia histórica reorganizaría el discurso científico de interpretación de la sociedad, es decir, el cómo se llega hasta esa forma social. Igualmente, en qué medida critica el individualismo existente y por cuál tipo de individualidad se pronunciaría. Con esta problemática del individualismo se iniciaría entonces la época contemporánea y su disolución tendría que ver con esta forma social. Basta señalar que Marx estuvo preocupado por reconstruir la historia económica y social del capitalismo – o la universalidad – en donde precisamente el individuo se presenta "libre" no sujeto a las cadenas - del servilismo esclavista o feudal. Pero es a partir de este análisis como construye

su crítica del capitalismo y da los elementos de lo que podría ser la sociedad futura. Desde otro punto de vista pero que recae en la misma problemática, Hegel Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat en abrégé* p,100 se interesaba en mostrar que la persona se realizaba en cuanto propietaria. En cambio, sabemos de antemano que Marx considera a la propiedad privada como el elemento básico de enajenación social y por tanto de negación del individuo. Y esta pauta marca su forma de análisis, ya que se interesará en destacar los aspectos negativos de la propiedad privada. Al tiempo que la producción material y el elevamiento de la propiedad privada alcanzarían sus formas más notables en cuanto riqueza, esos medios productivos habrían sometido a tal punto al individuo a una enajenación masiva que entonces podría realizarse el proceso inverso de realización de la individualidad a partir de aquella riqueza, pero mediando la rebelión contra el orden establecido. La individualidad sobre la cual se construyó la explotación capitalista, llegaría a su fin, iniciando un nuevo camino, utilizando para ello la riqueza producida. Por eso el sentido de la reflexión marxista sobre el individualismo pasa por el camino de mostrar sus vinculaciones sociales. El análisis de la sociedad burguesa le ha mostrado que "la historia de la humanidad debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio" Marx, *La ideología alemana* p,29. Son pues la producción, el trabajo, el comercio, los elementos imprescindibles para establecer los caracteres de una sociedad, según se inserte en el sentido contemporáneo de la reproducción del capital. Pero simultáneamente se nos advierte que se trata de una transformación material y de una formación de relaciones sociales a partir de aquella. Son dos procesos indisolublemente ligados.

Derivando a este plano, ¿podría pensarse en una reducción de lo social a la transformación de la materialidad? Por lo menos, para la sociedad fundada en el capital tanto la producción como las formas de dominación ¹⁷ dependerían de esta forma organizativa. La sociedad capitalista significa el dominio de las transformaciones materiales en la conformación de los otros niveles de relación. Las relaciones sociales que aparecen por intermedio de las cosas son las relaciones económicas, revistiendo estabilidad en medio de su transformación Lange, *Economía política* p, 17. ¿Pero podría hablarse de "leyes del entrelazamiento o intrincamiento de las acciones humanas?" Lange, *Economía política* p, 60-61. Tenemos dos problemáticas con incidencia directa en la organización de la sociedad, pues de un lado aparecerían las relaciones sociales como un mero producto histórico y de otro lado, dependiendo de otra estructura

más originaria y que daría en último caso el sentido de ciertas constantes en el comportamiento humano. Si esta manera tan general y abstracta de referirse al problema significa una determinación de lo social por encima de las consideraciones históricas, llegaríamos a cierta reducción naturalista que por el momento no es posible dilucidar. Por el momento, ha de insistirse en que se trata de una conceptualización sobre la historia social del capital en la medida que crea unas modalidades de organización. Y esto tiene que ver entonces con la noción de fetichismo de la mercancía, en donde las relaciones materiales aparecen con un sentido determinado y determinante, intemporal y encubridor del hecho mismo de que son los hombres con su acción de trabajo los creadores de esa realidad social-material y por tanto en capacidad de modificarla. Aquí se explicita el punto nuclear de la discusión sobre el tipo de sociedad. Es la dialéctica interna del trabajo, la riqueza producida y sus efectos en el interior de la sociedad. Habermas, por ejemplo, plantea una simbiosis del hombre y la naturaleza, a partir de la cual se establecería una relación especial, pero no en el sentido de atribuir una subjetividad a la materialidad, asunto hegeliano según él Habermas, *Connaisance et Intéret* p.64-65. ¿Pero acaso podría hablarse confusamente de naturaleza y producto del trabajo, identificando los procesos de la especie animal con los del ejercicio de la capacidad de transformación histórica? En la carta de Marx a Kugelmann¹⁸ se habla de leyes de la naturaleza y que lo modificable históricamente serían las *manifestaciones* de estas leyes naturales. En este caso se darían procesos objetivos más allá de la misma posibilidad de modificación subjetiva. Y aquí saldría una especie de naturalismo a tener en cuenta en el análisis social, separable por tanto de lo propiamente material o construido por los hombres en toda su historia. Sin duda alguna, la naturaleza está presente en el hombre. Pero la vida productiva ha sobrepasado la vida natural, consiguiendo independencia. Lo natural determinaría los procesos básicos ante los cuales debemos hacer frente con el trabajo. Pero aquí veríamos los elementos invariantes ya que las transformaciones sociales desbordan por completo este campo. Continuamos siendo seres naturales con necesidades permanentes de solucionar y ante el cual aparece el mundo del trabajo como una respuesta histórica. Sin embargo, para nuestro objetivo de investigación, anotamos el hecho de que hoy la reproducción del capital construye un mundo de relaciones muy por encima de las meras satisfacciones biológicas, incidiendo en el sistema de organización y representación ideológica. ¿Hoy podemos hablar de un mundo material construido, alejado de lo natural? ¿O inclusive contrario a la misma naturaleza? Desde luego, estas preguntas sólo son posibles

dentro de las sociedades más desarrolladas, pues en el mundo de las sociedades agrarias ni siquiera se alcanzan a satisfacer un mínimo de necesidades vitales como las que se refieren a la alimentación. No ha habido en ellas ese proceso de separación de la naturaleza por medio del trabajo reproductivo del capital. Pero con respecto a la organización social derivada del mundo del trabajo y de la cultura, ¿hasta dónde Marx permaneció en la ambigüedad de una problemática naturalista y materialista, haciendo depender la segunda de la primera? Si esto fuera correcto, entonces toda investigación sobre las formas organizativas de la sociedad debe pasar por demostrar la similitud de lo hecho por el hombre, de su producto, con lo vivido naturalmente por las especies inferiores. Por nuestra parte no es posible abordar esta problemática. Y en tal caso, el énfasis será puesto en lo formado históricamente a partir del capital.

Una consecuencia directa de este planteamiento es que consideramos las divisiones de la sociedad, su fragmentación en distintos sectores de poder e interés, como ligadas a la producción del capital antes que a una forma universal de vida económica. Es en torno a la reproducción del capital y por tanto en la división del trabajo, donde vemos el centro de referencia para constituir una explicación fundamental de los distintos sectores sociales, en tanto la sociedad se mantenga como una sociedad reproductiva. Las distintas formas de propiedad privada pasan a ser entonces unos elementos de dominación y por tanto susceptibles de modificarse sin que desaparezcan necesariamente las divisiones sociales ya que el proceso reproductivo conserva la reproducción de las diferenciaciones sociales. De esta forma, la categoría de la propiedad que el mismo Hegel la había visto como la pieza fundamental para la realización de la personalidad humana, (¿quizá pensando en las sociedades agrarias esclavistas y feudales?) viene a quedar ubicada en un plano crítico y sustituida por la de la división del trabajo, en cuanto elemento categorial básico para entender la diferenciación social de nuestro tiempo y el mantenimiento de sociedades de clases a pesar del haber desaparecido la propiedad privada en algunas de ellas.

Establecemos entonces una correspondencia entre el proceso reproductivo o de división del trabajo y formas de organización social, antes que con las regulaciones jurídicas o de titularidad de derechos sobre lo económico. Vemos la vida de los individuos y del conjunto de la sociedad en relación a los tipos de trabajo, conocimiento, control, mando o jerarquía, así la propiedad privada siga en un plano de primordialidad. Es decir, se modifica su manera de presentarla en el plano del análisis social para los efectos del estudio de

clases. La tercera consecuencia de este punto de vista, es que la explotación del trabajo debe ser reubicada. Depende del sistema reproductivo del capital antes que de una forma de relación jurídica. Es el sistema reproductivo en su conjunto que explota individual y socialmente a los trabajadores directos. Es el capital quien se apodera del trabajo de los asalariados, y que en las sociedades llamadas capitalistas ese capital está puesto en cabeza del burgués. Pero lo cual quiere decir que abolido ese burgués no necesariamente queda abolida la explotación, pues vemos que el capital sigue su marcha reproductiva.

La abolición de la explotación para el trabajador individual y para el conjunto de la sociedad, está en relación al tiempo de trabajo inmediato invertido en la producción, lo cual sólo disminuirá cuando el progreso tecnológico haga posible un sistema reproductivo con poca inversión de tiempo de trabajo inmediato, logrando cada cual un gran espacio de tiempo libre dedicado al saber, la recreación, el arte, etc. Mientras esa forma de vida social sea realizable en el futuro, actualmente en todas las sociedades industrializadas el trabajador está sujeto a la fuerza del capital y en esa misma medida, pertenece a las distintas divisiones del trabajo. Por eso nuestro análisis radica en este punto, el cual sirve de mira crítica tanto del sistema capitalista como del llamado socialismo, mejor denominado capitalismo de estado.

Esta problemática marca un rumbo crítico distinto en el análisis del individuo y de las clases sociales, ya sea en sus modalidades presentes o de un posible desaparecimiento en el futuro de estas últimas, reforzando quizá al primero. Desde luego, los temas señalados marcan también un lindero a la investigación y ella queda reducida al espacio del presente.

3.2. Los comienzos de la diferenciación

En la etapa histórica de la producción del capital o de la industrialización, del período de las grandes producciones en masa, este trabajo objetivado convertido en la muestra del desarrollo de las fuerzas productivas, de los avances científico-técnicos, lleva consigo la diferenciación social. Y ellas se imponen sobre los sectores vinculados a la producción como una fuerza exterior o interior a su condición. No sólo existen como algo poderoso y externo a quienes producen directamente ese desarrollo sino que también implica un pertenecer interno a ese desarrollo del capital:

”las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista

por su propia extensión, ya la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el estar objetivado sino sobre el estar enajenado, el estar alienado, el estar extrañado, el no pertenecer al obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id ets, sobre el pertenecer al capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos” Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p, II-394

Este proceso se refiere tanto a la diferenciación como a la dominación que ejerce el capital interior y exteriormente a los individuos y a la sociedad, en su conciencia y en su cuerpo:

“esta distorsión e inversión es real, esto es, no meramente mental, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas. Pero evidentemente este proceso de inversión es tan sólo una necesidad histórica, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien es una necesidad pasajera y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es abolir esa misma base, así como esa forma de proceso” Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p, 395.

Pero al mismo tiempo se califica de distorsión y de necesidad histórica este período de acumular, reprimir e interiorizar esas relaciones. Dicho de otra forma, el análisis hecho por Marx se hace a partir de lo que él cree va a ser el fin del desarrollo social, de la acumulación de riquezas y su redistribución en el comunismo individualista, señalando el período histórico de su crecimiento tal vez como una fase brutal.

Se aplaza un goce para disfrutarlo más adelante cuando esté enriquecido. Y las formas de conciencia privada corresponden a esa estructura general del desarrollo histórico. En estos términos también podría verse que entonces el ligamen de los sectores sociales al proceso de crecimiento de las fuerzas productivas corresponde al de su expansión y en tal caso su final correspondería al de su separación del proceso productivo, por reducción del tiempo de trabajo inmediato y su reemplazo por las máquinas. Finalizaría un tipo de crecimiento económico y de clases también.

Por el momento, nos interesa destacar que es todo el conjunto de crecimiento de las fuerzas productivas el creador del proceso de diferenciación social y no puede atribuírsele a una sola forma de dominio como es la de la propiedad privada individual. La objetivación del trabajo como una forma alienada es todo el conjunto de reproducción económico - social y la apropiación sólo uno de los términos:

.^{EI} desposeimiento del obrero y la propiedad que sobre el trabajo vivo tiene el objetivado, o la apropiación del trabajo ajeno por parte del capital – ambos hechos sólo expresan dos polos opuestos de la misma relación – son condiciones básicas del modo de producción burgués, y en modo alguno contingencias que le sean indiferentes” Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p,395.

El establecimiento de la diferenciación social correspondería hasta cuando en esa historia sea el capital y su forma particular de reproducción, el poder determinante:

Es decir, que el propio obrero produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como una potencia extraña a él, que le domina y le explota, el capitalista produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuerza subjetiva de riqueza, separada de sus mismos medios de realización y materialización, como fuente abstracta que radica en la mera corporeidad del obrero, o, para decirlo brevemente, el obrero como asalariado. Esta constante reproducción o eternización del obrero es el sine qua non de la producción capitalista. Marx, *El Capital* p, I-480.

Este devenir y circularidad del capital produce una constante enajenación en la actividad laboral y social - cultural, desembocando en la reproducción de toda la sociedad. El capital existe como un todo y en la medida que su especificidad no se destruya, la diferenciación social continúa. Tal es la lógica de su propuesta. Pero a su vez ella implica un rompimiento final o de ruptura con esta reproducción histórica. Hay un futuro previsible de una nueva sociedad. El futuro es pensado en cuanto ruptura con unas condiciones de alienación, en donde dos extremos se reproducen: los capitalistas y los asalariados. Los dueños del capital o sus administradores y los dueños o aportadores de la fuerza de trabajo. En estas condiciones, la reproducción económica es una producción social:

”Por tanto, el proceso capitalista de producción, enfocado en conjunto o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías, no produce solamente plusvalía, sino que produce y reproduce el mismo régimen del capital: de una parte el capitalista y de la otra el obrero asalariado”Marx, *El Capital* p, 486.

La novedad del capitalismo es pues la de permanecer en su existencia por medio del mantenimiento de sus mecanismos fundamentales como son la explotación del trabajo y las consecuencias sociales de producir capitalistas y asalariados.

Las antiguas formas de propiedad heredadas del esclavismo o del feudalismo son reinscritas en el sistema del capital. Y desde luego, el sentido de la propiedad privada es renovado, significando un nuevo estilo de relación económica y social. En consecuencia, los poseedores de tales derechos de propiedad toman el sentido de la reproducción económica y de la administración. El de acumuladores de la explotación y de jefes o jefarcas de las relaciones productivas. En cuanto propietarios usufructúan el poder derivado de su calidad jurídica y en cuanto administradores disponen de todo el poder de dirección, control, mando económico y social. Se ligan en ellos las dos condiciones básicas para el funcionamiento del capital, máximo cuando normalmente asumen las funciones políticas y culturales de dirección. En el otro extremo encontramos que esta reproducción del capital es facilitada por el desposeimiento de los asalariados, haciéndose la acumulación económica en un solo sector social. Pero llegados los desarrollos de las fuerzas productivas a un nivel insospechado de riqueza, se ve lo inoficioso y quizá lo problemático por los obstáculos que ofrecen, de los mencionados propietarios de los medios de producción, en cuanto propietarios del excedente. Es entonces cuando la característica de lo administrativo aparece como más notable, desbordando a la antigua de la titularidad. Y en tal caso, la existencia de la sociedad puede tomar un sentido diferente, en tanto las funciones de control y mando desplazan las viejas relaciones de subordinación y explotación. Pero este tránsito no es factible de un solo golpe y entonces nos encontramos con el período actual, en donde vemos distribuida la población en tres grandes sectores sociales: la de los administradores y propietarios, la de los técnicos y la de los trabajadores.

Este desarrollo nos lleva directo al estudio de una categoría importante para nuestro análisis como es la de la división del trabajo.

3.3. División del trabajo y propiedad privada

Siguiendo el derrotero metodológico de entrar a preguntarnos por la constitución de la sociedad contemporánea y sus características de división del trabajo, podemos acercarnos tangencialmente al origen de la división. La categoría señala un resultado que viene a marcar el rompimiento de las sociedades naturales con las desarrolladas productivamente. Por cierto es una categoría que es preciso ubicar históricamente, ligando así validez categorial con su posibilidad de dar cuenta del objeto de análisis Marx, *La Miseria de la Filosofía* p, 111-112. Si se rastrea históricamente el proceso de diferenciación social y sus consecuencias en torno de instituciones tan importantes como el estado y el derecho, nos encontramos con el moldeamiento de las antiguas formas de propiedad privada por la burguesía y en consecuencia la trama jurídica que le da forma, dando nueva vida o sustituyendo los antiguos preceptos romanos del derecho. Aquí surgieron las normas legales que la nueva sociedad necesitaba para reglamentar la vida económica Marx, *La ideología alemana* p,68-69. Y si precisamos las consecuencias de la división del trabajo en general en un sector económico, por ejemplo la agricultura, vemos a las antiguas clases de grandes y medianos propietarios convertidos en agentes directos de la transformación productiva, o en el otro lado, a los antiguos siervos convertidos en trabajadores rurales, transformándose así la vieja sociedad campesina en la nueva sociedad agraria capitalista Marx, *El Capital* p,422-423. O cuando en la industria del siglo XIX, el trabajo forzado de mujeres, niños y jóvenes en largas jornadas laborales, nos indicaban que las relaciones paternalistas de los talleres artesanales habían tocado a su fin por el naciente capitalismo industrial, montado sobre la base de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo como de la incorporación de la ciencia y la técnica en la economía, produciendo una acumulación terrorista de capital Marx, *La Miseria de la Filosofía* p,124.

Utilizada concretamente, de acuerdo a la época y el objeto específico de análisis, la categoría de la división del trabajo se nos revela fecunda para descubrir una realidad social. Si hoy nos preguntamos por las clases que representan las grandes divisiones sociales de la sociedad industrial, su origen histórico corresponde sin duda a las transformaciones de las antiguas formas productivas naturales por las de la acumulación de capital Marx, *El Capital* p,608-609, tanto como en los países de economía centralizada y concentrada en el Estado, corresponden al tipo de organización formada a partir de los cambios revolucionarios ¹⁹. Las diferenciaciones sociales de una u otra forma

social contemporánea están ligadas al tipo de capital y sus desarrollos concretos. El hecho contemporáneo de que el catalizador y el elemento dinámico del proceso histórico sea el capital, implica socialmente una separación entre los trabajadores y los medios de producción, una apropiación del excedente ya sea por la clase propietaria o por el estado y en tal caso utilizado por sus administradores y usufructuado en muchos de sus casos como si fueran verdaderos propietarios privados. De igual modo, se crea un mercado libre o controlado por fuera de los mismos productores. Entonces las diversas fuerzas sociales ligadas de uno u otro modo a tal organización llamada del capital, en cuanto elementos internos y no agregados simplemente al capital, nos remite a sus formas propias de funcionamiento de todo el conjunto.

Por estas circunstancias, la categoría de la división del trabajo es también una categoría fundamental de las clases sociales. De ahí sacamos la conclusión de que las diferenciaciones sociales de hoy día corresponden al grado de diferencias productivas antes que a la titularidad de los mismos bienes. La titularidad viene a corresponder al tipo de dominación que se ejerce sobre la producción, a semejanza de lo político y lo cultural, siendo históricamente de una gran relevancia. Pero si la propiedad privada es menor o desaparece en importancia, las diferencias sociales continúan en cuanto la división del trabajo y la dominación puede expresarse a través de lo político, lo cultural, lo militar, lo religioso, etc., es decir, no se produce una homogeneidad social.

De hecho se considera que los efectos del proceso industrial – cosa absolutamente nueva en la historia humana Habermas, *La Technique et Science comme Ideologie*– son comunes e irreversibles mientras se mantengan las mismas condiciones productivas. Así, Parsons ²⁰ puede concluir que el

industrialismo capitalista y el socialista tienden a concebirse como variantes de un único tipo fundamental, no como etapas drásticamente distintas en un único proceso de evolución dialéctica”.

Y a su vez Marcuse, por ejemplo, se refiere en el mismo sentido, pero haciéndolo notar negativamente para clamar por su disolución ²¹.

El criterio de Marx sobre la clasificación social a partir de la propiedad privada se justifica históricamente. Sin embargo, ahí están sus límites. Marx parte del trabajo social y la apropiación privada, lo cual es legítimo:

La necesidad misma de transformar el producto o la actividad de los individuos ante todo en la forma de valor de cambio, en dinero, y de que sólo en esta forma de cosa ellas adquieran y

manifiesten su poder social, demuestra dos cosas distintas: 1.- Que los individuos siguen produciendo sólo para la sociedad y en la sociedad; 2.- Que su producción no es inmediatamente social, no es el fruto de una asociación, que reparte en su propio interior el trabajo. Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos, como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p,86.

En las sociedades feudales podía no existir producción social y sin embargo el gran señor de la tierra percibía los tributos. En el esclavismo americano había producción social para un mercado exterior y sus beneficios eran repartidos entre los propietarios de las plantaciones y los comerciantes metropolitanos europeos. En el esquema indicado por Marx, existe una producción social con apropiación individual de los propietarios. Y el sistema de salarios sólo equivale a la reproducción biológica y social de los trabajadores en cuanto fuerza de trabajo. El impedimento para la distribución de los beneficios es tanto la propiedad privada como la reproducción misma del capital. De ahí que cuando se desarrolle una producción en cuya cabeza figura el Estado como propietario, los asalariados continúan bajo el sistema de percibir sólo un porcentaje de lo producido y los beneficios se distribuyen en el montaje de más bienes productivos, ampliando los existentes o engrosando las finanzas del aparato administrativo en sus diferentes niveles. En estricto sentido se registra una ampliación reproductiva del capital. Los individuos no disponen de sus bienes ni a nivel de la administración ni de sus beneficios. Es decir, continúan separados de los medios de producción. ¿Pero es que la producción en masa lo impide? Las nuevas industrias como la nuclear, la espacial, la energética, la de las comunicaciones, etc., por su posición estratégica, económica, política o militar, exigen igualmente una separación del capital de sus trabajadores y un control por sus administradores. En unos casos por pertenecer a propietarios privados o en otros por pertenecer al Estado.

En estas condiciones, parecería que el alejamiento de los productores de los medios de producción fuera una constante de los últimos desarrollos económicos. Entonces cobraría un nuevo sentido el que la nueva forma productiva lo que tiene de superación de las precedentes, sería la de conseguir un mayor tiempo de trabajo libre, ofreciendo la posibilidad del ocio creativo. No supone un regreso al control de la producción, ni un aumento constante

del salario, o una redistribución de la propiedad, sino una inversión del tiempo de trabajo necesario a partir de la mayor productividad por los cambios tecnológicos. Y este tipo de redistribución de poder no ensayado sino en casos excepcionales, podría corresponder a la nueva sociedad industrial que se insinúa para el futuro.

Despojados de todos sus propietarios, el capital sólo necesita de administradores, técnicos y trabajadores para reproducirse. Y en ese caso la identificación que hacía Marx entre el contenido objetivo y el fin subjetivo en el capitalista como portador del capital Marx, *El Capital* p,109, resulta modificado. De otra parte, la importancia creciente de los sectores administrativos tanto en el Estado como en la producción y la distribución, conlleva una separación respecto de la propiedad privada, pero significativa a nivel de masas. Esta modalidad de la sociedad contemporánea, desconocida en el siglo XIX, refuerza la tendencia de la concentración, centralización y manipulación del capital por los grupos dirigentes. En tal contexto, la propiedad privada es reinscrita como una forma de dominio, diferente de la del siglo XIX. Acusar hoy día en la sociedad más avanzada a la propiedad privada de ser la causante fundamental de la desigualdad social, es tanto como acusar a los puestos del Estado de lo mismo. Es decir, tener la propiedad, ocupar el Estado o poseer cultura, etc., no es más que un efecto del proceso de jerarquización engendrado en la división del trabajo por el proceso reproductivo del capital. Hoy día, las génesis de toda la diferencia social está en el proceso reproductivo del capital, en las formas de explotación del trabajo y que para nosotros se representa en la industria. Si se realiza la abolición de la propiedad privada, continúa la dominación de los administradores o burocracia, pues las formas actuales de dominio no han cesado. Dicho de otro modo, la dominación jurídica, política, cultural, social, son efectos del proceso expansivo del capital y no basta eliminar una de sus formas para que el todo se transforme. Solamente se elimina una de sus particularidades, por ejemplo, la de los propietarios.

¿Pero lo que hemos afirmado sólo es válido para la sociedad del capital? Si de un lado puede mostrarse que la titularidad es una forma rezago dentro del sistema del capital, tanto como la posesión, pero reubicadas desde luego en una dualidad de funcionamiento favorables durante muy largo tiempo al desarrollo del capital, esas formas se convierten en un obstáculo y sería preciso eliminarlas, continuando el sistema económico bajo una nueva perspectiva. Es pues la misma historia concreta la encargada de evidenciar las contradicciones de las viejas categorías transformadas. La propiedad se conserva en tanto útil al desarrollo del capital y de la sociedad. Quizá esta

era la perspectiva hegeliana de la Filosofía del Derecho, vista hoy como un sistema para promover la nueva sociedad surgida a partir del hundimiento del feudalismo. Marx se ubicó en una perspectiva diferente pero ambigua. De un lado concedió toda su importancia a la propiedad privada y desde luego, con toda la razón económica. Pero de igual modo, construyó una crítica que sobrepasa esta concepción, pues la teoría de la plusvalía es la de la explotación del trabajo y su usufructo por los propietarios. Hay una tensión entre los componentes de ese conjunto. Pues hoy vemos que el capital puede seguir su marcha habiéndose eliminado la propiedad de los medios productivos. Con ello, la propiedad marcha a su fin en tanto que el capital prolonga su vida.

La propiedad es un medio de dominación para quien la posee, tanto como el partido político o el control del saber. Pero uno y otro caso de dominio, existen por la realidad de la división del trabajo que requieren distintos niveles de jerarquías y distribución de funciones. De modo que es el proceso productivo el origen de las diferencias sociales afirmado en los efectos de dominación. Y en tanto tales "efectos", es decir, colocados en interioridad - exterioridad al sistema productivo mismo, puede considerárselos de modo autoritario o democrático. ¿En qué medida es posible conservar una distribución de poder sin degenerar en la hegemonía social, o, si por el contrario, toda distribución de poder va signada por el espíritu de dominio y las formas alienantes?

Un resultado directo de este análisis lo podemos observar en los conflictos entre los sectores sociales cuando no está de por medio la disputa sobre la propiedad, sino del rendimiento y el equilibrio presupuestal de una institución. Sus conflictos económicos y políticos tienen la modalidad de una lucha burocrática similar a las anteriores de propietarios y no propietarios. Continúan siendo luchas por el control del poder y sus beneficios, dejando por fuera la titularidad jurídica. El sentido de esas luchas habría de estudiarse bajo la problemática de la dominación y contradominación²² y desde luego, de sus fundamentos u orígenes en el tipo de división del trabajo. Pero si los medios productivos y las instituciones tanto como los sectores sociales involucrados en sus luchas corresponden a la forma de desarrollo del capital, podríamos afirmar que todos esos conflictos y luchas son igualmente los del Capital. Clases y medios materiales no podrían escapar a esa lógica reproductiva de donde podría afirmarse que no por haber cambiado de nombre ese tipo de sociedad, cambiarían los términos fundamentales del conflicto. Los medios productivos y las clases sociales, tanto como los individuos, no son calificables por sí mismos sino en la medida que su acción traduzca un

tipo específico de vida reproductiva. Y aquí tiene toda la razón Marx cuando indica que sólo el medio determinado por un tipo de acción es el que califica el puesto de sus actores (Marx, *Trabajo Asalariado y Capital* p. 75). A nivel social, los efectos de la diferenciación productiva se corresponden con el tipo de transformaciones ocurridas en la esfera de la organización política. De este modo, no es posible disolver mentalmente o por disposiciones burocráticas y policiales, la diferenciación social y las formas de dominación imbricadas concretamente en lo productivo o en lo político. El proceso productivo alimenta esas diferenciaciones, los conflictos entre los sectores ligados y los tipos de regulación indispensables para continuar funcionando ese cuerpo social. De esta manera, la diferenciación social contemporánea que continuamos llamando clases, aparece como una categoría unida al desarrollo reproductivo del capital, de una forma que llamaríamos dialéctica o interior a su funcionamiento. Ella nos permite separar el universo "homogéneo" de las sociedades cerradas, tanto como las abiertas, mostrándonos el surgimiento y las contradicciones de la organización social. Planteada de este modo, viene a representar la categoría de las clases el hecho de la diferenciación social fundada en la reproducción capitalista, de donde posee ciertamente una vigencia o una durabilidad concretas en la historia. Propuesta como paradigma de análisis tiene éste carácter histórico o de relativismo para las sociedades del capital. Es importante ponerlo de presente a fin de no fundar un discurso ahistórico de ciertas categorías de análisis, cayendo en el dogmatismo ²³

3.4. Los ligámenes de una sociedad clasista

El carácter de organización activa o mutante de la sociedad conduce igualmente a pensarla en todos sus mecanismos de diferenciación y sostenimiento. Es decir, las clases no sólo representarían la contradicción y lo contradictorio de la homogeneidad sino también la manera específica como ese organismo social se conserva ligado interiormente. Las clases no son un producto cualquiera del proceso productivo sino que a su vez lo hacen posible mediante la institucionalización de los controles y mandos a diferentes niveles para que ese cuerpo social continúe desarrollándose en una forma histórica determinada. La idea de las clases, en estas circunstancias, sirve para indicar el modo como ese cuerpo histórico se conserva y desarrolla en diversas fases, según las formas de dominio y producción. Todos estos elementos le dan su carácter dialéctico. Las clases son distinguibles analíticamente pero al tiem-

po nos señalan la existencia desequilibrada del conjunto social concreto. No hay una reproducción del capital independientemente o primero que el de las clases o de los otros elementos de la dominación. Unos y otros elementos se encuentran interiormente conectados formando un todo histórico y por eso aceptamos el concepto marxista de la Marx, *Miseria de la Filosofía*²⁴ de que “en cada sociedad las relaciones de producción forman un todo”. Sociedad industrial implica reproducción del capital y en tanto este se efectúe bajo la aplicación de trabajo humano en masa, la diferenciación social es inevitable por la división del trabajo, llevando paralelamente diversas formas de dominación. Pensar en términos de clases sociales determina una dirección analítica y dialéctica simultáneamente sobre el todo social, señalando también el decurso histórico de luchas y conflictos en el interior de ese todo social. De una parte se indican las características diferenciadoras del complejo reproductivo y de otro lado los procesos desatados por los actores en su vida de relación contradictoria, que transforman ese conjunto social sin repetirlo mecánicamente. Reproducir quiere decir transformación de lo anterior, de lo suministrado históricamente y lanzado en una nueva forma. De igual modo, esa novedad induce a pensar en las capacidades y potencialidades creativas de los actores sociales, individual o socialmente considerados, y sus resistencias a la dominación absoluta por las fuerzas hegemónicas. De ahí que no pueda existir una dominación absoluta que cierre herméticamente la vida social. Quizá el siguiente texto de Touraine es pertinente al respecto:

”Si se admite que una sociedad de clases es ante todo una sociedad cuyo funcionamiento reposa – según la expresión de Levi-Strauss – sobre la diferencia de potencial, la sociedad actual es efectivamente una sociedad de clases. No es una sociedad cibernética, sino una sociedad cuyos sistemas programados son uno de los polos, en tanto que el otro, que no está ya formado por las estructuras elementales de los campos sociales, se halla ocupado por las estructuras de la expresión y por una defensa de la identidad personal y colectiva, que no es una resistencia a la civilización, sino oposición a los centros de dominación que ordenan la acumulación colectiva en su provecho” (Touraine, *Las clases sociales* p. 48)

Como se ve, la correspondencia interior de los elementos del todo social tiene un doble funcionamiento. De una parte se sustenta en mecanismos fundamentales y de otro lado, en las relaciones que convergen a su organización y transformación. No se trata de simples relaciones de elementos ni de simples

repeticiones de relaciones. Pero quizá convenga decirlo prontamente, que este sui géneris funcionamiento de la sociedad industrial contemporánea no reposa en uno solo de sus elementos, por ejemplo el trabajo asalariado ²⁵ sino en todo el conjunto social en cuanto riqueza y en cuanto explotación, en cuanto cultura y en cuanto dominación. El sistema del capital no depende de uno de sus elementos. Así, puede eliminarse alguno de los factores de dominación como la propiedad privada y sin embargo continúa existiendo como sociedad capitalista.

El hecho de formar parte de un sistema doble de funcionamiento, hace de la sociedad un conjunto más complejo que el de los tipos vivientes. Naturaleza y cultura se intrincan en los individuos y en el conjunto histórico. De una parte se responde a los mecanismos organizativos de las estructuras elementales psíquicas, biológicas, y de otra parte, por realizar una producción material y cultural alrededor de las cuales se nuclea la vida social, se satisfacen las necesidades básicas y se establecen relaciones desequilibradas dentro del conjunto. Esto por cuanto si en su existencia productiva se crean diferencias en los tipos de trabajo y en los grupos humanos que intervienen, es objetivo pensar que igualmente esa producción es realizada por el establecimiento de las relaciones de poder. Se produce un orden productivo y otro de relación social. A estas relaciones de poder las denominamos relaciones de dominación, en tanto ellas implican una aceptación de la división del trabajo y sus consecuencias, pero conservando un relativo sistema interdependiente. Nunca las relaciones de dominación pueden ser totales a menos que el organismo social entre en estado de degeneramiento como en el caso del fascismo, que violentamente trataba de imponer un sistema regresivo.

Pero en la vida social la existencia como vida organizada se construye a partir de la interiorización de pautas culturales que responden igualmente a la satisfacción de las necesidades básicas. Dicho de otro modo, no pueden imponerse pautas durante mucho tiempo si ellas rompen la vida fundamental de reproducción, de trabajo, de relaciones sociales, o culturales. Las pautas culturales o políticas, por ejemplo, pueden ser interiorizadas y aceptadas si llevan a la satisfacción de necesidades. Desde luego, aquí está el éxito o el peligro de esas pautas y el consiguiente rechazo de la sociedad. En el caso del fascismo o de formas políticas opresivas como el estalinismo o de las dictaduras militares, la satisfacción de necesidades está manipulada por el poder dominante, siendo maligno su resultado. Pero precisamente su puesta en marcha pone en evidencia sus efectos degenerativos para la organización social y se produce entonces el rechazo de tales pautas.

En cualquiera de sus variantes, la cuestión es que la sociedad para desarrollarse requiere establecer estas relaciones complementarias entre sus caracteres naturales y culturales. Socialmente, esas pautas le dan cohesión al sistema concreto y las que traten de contradecirlo o desestabilizarlo, regularmente son sancionadas y rechazadas por el orden dominante, si es que ellas a su vez no triunfan e imponen otra forma organizativa. Los grupos humanos formados en la diferenciación social en cuanto clases y subclases asumen conductas de relación y esperan que tanto sus componentes como sus adversarios se conduzcan de acuerdo a esas expectativas de acción²⁶ En estas condiciones resulta que el funcionamiento del sistema social responde a las tendencias de desequilibrio interior, algo similar en los planos biológico y psíquico. Un desequilibrio productor de una organización, podría tal vez señalarse. Lo organizado lleva en sí esta tendencia a su desorganización ya sea por un mayor desarrollo de sí mismo o por su negación completa. Los sujetos interiorizan un sistema de relaciones determinado para que las expectativas de acción en cualquiera de sus sentidos se desarrollen (Parsons, *Ensayos de Teoría Sociológica* p. 208). Se parte de la aceptación de ciertas pautas de conducta por individuos, grupos o clases quienes ejercen la dominación o por quienes poseen otros intereses y por tanto pautas diferentes. La aceptación de las pautas en uno y otro caso se relaciona con la satisfacción de necesidades de los actores, ya sean de tipo no primario, cultural, político, etc., presentándose el rechazo cuando no son proporcionadas y colmadas esas necesidades (Parsons, *Hacia una teoría general de la acción* p. 26-27). Tenemos en esta forma una doble acción para los interesados. De una parte difusión y aceptación de pautas de conducta social tendiendo a la consolidación de una forma organizativa y de otro lado una tendencia al rechazo de las proposiciones que vulneran esas pautas y por tanto su satisfacción. Esta doble acción hacia el interior de individuos, grupos o clases a su vez se encuentra en relación con la actividad de quienes poseen otras pautas, entablándose una incompatibilidad de funcionamiento (Parsons, *El Sistema Social* p. 36), resoluble mediante un cambio de pautas que satisfagan a la organización social en su conjunto. Lo otro es la existencia pura y simple de la dictadura en el poder, no sólo de la dominación sino de la imposición por la violencia de un orden social, cuyos ejemplos típicos pueden ser el fascismo y el estalinismo europeos o el militarismo latinoamericano.

Con esto se revela entonces que el proceso de constitución social no es en sí mismo un sistema concluido, cerrado, devorador de las propias contradicciones. El sistema existe abierto, producto de desequilibrios y dinámico,

por la existencia de la diferenciación social. Lleva la negación en sí mismo, transformándose en esa dialéctica.

El proceso de diferenciación social aparece como algo interno a la vida reproductiva del capital. Las clases sociales no son algo exterior o mera adición al conjunto social. Son parte integral e indispensable del proceso reproductivo industrial de nuestros días. Y puede insistirse que las clases no son sólo efectos de la división del trabajo en las condiciones actuales de la industrialización, sino que, como hemos visto, representan relaciones de dominio y oposición, de estabilidad y lucha desarrolladas en distintos planos. En consecuencia, las clases consideradas categorialmente representan una especie de universo dialéctico de la sociedad, resumen de múltiples determinaciones. Desde cierto punto de vista podría decirse que son la máxima generalización sobre el conjunto social, jugando un papel de guía metodológica para los análisis concretos. Pero mencionarlas no puede tener el efecto de excluirlas o enmascararlas en los análisis específicos, ya por la vía de reducir todo a su abstracción o por la vía de no producir los efectos concretos de análisis cuando se las menciona. Debe componerse una dialéctica de lo universal y de lo particular en cada momento de análisis, de tal modo que el discurso teórico no sustituya lo concreto y a su vez lo particular no degenera en simple atomismo individualista.

En igual sentido cabe manifestar que esta formulación de clases, por afirmarse en la objetividad del proceso reproductivo del capital, conlleva su propia objetividad o realidad. No es una argucia analítica inserta en lo político. Su objetividad se representa en los campos de la dominación y oposición políticas, jurídicas, culturales, etc., en cuanto la diferenciación social implica un uso permanente de estos elementos para existir en cuanto tal diferenciación. De ahí extraemos la conclusión de que las clases no pueden ser meros “fenómenos de ordenamiento”²⁷, sino de igual objetividad a su lugar en el proceso productivo²⁸. La organización del capital como un todo en movimiento reproductivo, coloca cada elemento en relación interna con el resto de elementos. Y esto puede extenderse a la vida de las clases en cuanto sus interacciones y contradicciones mutuas. Ellas no son un fenómeno exterior o agregado analítico a la existencia de la organización industrial contemporánea. Y si para esta organización industrial es indispensable su práctica reproductiva, su acción, para las clases su práctica o acción representa un momento definible e indispensable para su existencia. Cada práctica productiva, política, cultural, etc., de la burguesía, por ejemplo, representa un acto de existencia como clase, el cual lleva aparejado un momento de acción frente

a las otras clases a quienes domina. E igualmente, para las clases dominadas o enfrentadas a la burguesía, en cada acto productivo, político, cultural, se reproducen y actúan interior y exteriormente a la burguesía, definiéndose en cada paso cotidiano. La práctica de todas estas clases no se pone como un elemento exterior y posterior a su existencia sino que a través de su práctica reproductiva en sus distintos niveles, hacen su existencia. Es precisamente su particularidad y universalidad el de realizarse en cada momento histórico como clases sociales. La vida de las clases se expresa en su movimiento interno de construcción, defensa y enfrentamiento con otras fuerzas sociales, en su práctica. Práctica o acciones que suponen un desarrollo de la subjetividad, como actores o elementos dinámicos del proceso. Y toda la existencia del conjunto social depende, tanto como el de cada uno de sus componentes, de las acciones, decisiones o prácticas de individuos, grupos o clases. De los sujetos o portadores del movimiento transformador.

Si el tipo de producción del capital, como hemos indicado, da nacimiento a un modo específico de existir y relacionarse los diferentes grupos sociales a ese proceso reproductivo y por tanto entre sí, es natural que cuando existan o hayan existido distintas maneras de relacionarse esos elementos productivos, habrán dado nacimiento a distintos sectores sociales de acuerdo al tipo productivo. En estas circunstancias, en cada modo productivo se observan particularidades en los tipos de división social. Pero el sistema del capital que surge a partir de otras formas de trabajo, ¿conserva enmascarados los antiguos estamentos, castas o clanes, o quizá bajo nuevo ropaje en las clases capitalistas? ¿Es realmente el capitalismo un disolvente de las viejas divisiones sociales? ¿Cuál es la especificidad histórica de las divisiones sociales y cuál su generalidad que las mantiene ligadas al pasado? En la realidad podemos observar una mezcla o existencia conjunta de varios tipos de clases sociales y sus correspondientes elementos políticos, ideológicos, etc. (Castells, *Comentario a N. Poulantzas* 176-177), en tanto que el régimen del capital sólo se mantenga tendencialmente dominante y por tanto no haya integrado a su transformación las viejas o renovadas prácticas precapitalistas. El carácter del capital como un todo de partes dialécticamente fusionadas, pone en cuestión los planteamientos reducidos considerándolo como fundado en uno de sus aspectos o en las relaciones predominantes de un momento histórico. Los elementos fundamentales a relacionar como son los medios productivos, fuerza de trabajo, dinero, ciencia y técnica, conjuntamente con lo jurídico, político, cultural, hacen del capitalismo un todo en funcionamiento. Y la consecuencia a nivel de la diferenciación social no es otra que la de fijar

esas clases al proceso productivo activamente. Nos aparece entonces que la propiedad privada no puede ser el elemento determinante para componer el cuadro de las clases sociales, en cuanto la propiedad es la defensa jurídica de una posesión, cuestión factual y jurídica posible de cambiar sin que se altere el proceso productivo y desde luego la división del trabajo. La propiedad viene a ser parte de los elementos de la dominación pero no de la producción misma.

El desprendimiento de ambos aspectos – el productivo y el jurídico – es un resultado del capitalismo, pues históricamente en las sociedades precapitalistas, la propiedad o no propiedad ha jugado un papel de primer orden en la diferenciación social. Ella representa una forma precedente al mismo capital, conservada como un rezago y utilizada por el capital. De los tipos de propiedad se han derivado rentas o beneficios, tal como lo demuestra Marx en el tercer libro de *El Capital*, aspecto definitorio para la determinación de las clases. Pero ahí está su límite, el correspondiente a una fase histórica de la vida económica. Si para las sociedades anteriores la propiedad fue el elemento determinante en la diferenciación social, en las fases culminantes del capitalismo es el proceso productivo y sus resultados de la división del trabajo, los que introducen la separación más notable. Lo que históricamente viene a desaparecer es, por tanto, un tipo determinado de clases fundado en la propiedad – en sus diversos tipos– en cuanto en su titularidad se fusionaban el ser propietario con el de director de la producción. Hoy tendríamos en las sociedades de más desarrollo capitalista, al modo de un rezago histórico, los tipos productivos en los que se fusionan propietario, rentista y director de la producción. El capitalismo en cuanto tal no necesita de propietarios privados y de rentistas, por el sólo hecho de tener la titularidad o vínculo jurídico. Todo el sistema productivo sigue funcionando lo cual nos indica que la concepción de las clases sociales debemos adscribirla al proceso productivo fundamentalmente. Sólo desaparecería un tipo de clases pero no la compleja gama de diferenciación social y sus intereses particulares: políticos, culturales, sociales, etc.

A partir de los elementos que introducen esta distinción para formular la concepción de las clases, no ligada únicamente a la propiedad, podemos avanzar en el esclarecimiento de los otros elementos que conforman nuestro pensamiento acerca de ellas.

3.5. Nuevos elementos para definir a las clases

En la medida que las clases resultan vinculadas íntimamente al proceso productivo, los sectores sociales ligados de uno u otro modo a una forma productiva, poseen caracteres similares. Similitud de ocupación, de formación profesional, ingresos, lugares de vivienda, esparcimiento, intereses sociales, políticos, ideológicos, relaciones familiares, etc. En sus grandes términos, el margen de movimiento de los individuos se circunscribe a estas similitudes o coordenadas, conservando una diferenciación de conducta o individualidad, ligado muy íntimamente a las subdivisiones de funcionamiento del sistema en su conjunto y hoy sumamente complejo por los altos desarrollos de la industrialización y el intercambio. Refiriéndose al respecto, dice Parsons:

“En consecuencia, tenemos un sistema de clases sólo en la medida en que las diferenciaciones inherentes a nuestra estructura ocupacional, con sus relaciones diferenciales con el sistema de intercambio y propiedad, remuneración, etc., se han ramificado para constituir un sistema de estratos que implican diferenciaciones de modos de vida familiar, basados en parte en los ingresos, el nivel y el estilo de vida y, por supuesto, en el diferente acceso que tiene la generación más joven a las oportunidades, así como también las diferentes presiones a las que se está sometido. No cabe duda de que dondequiera que existió la sociedad industrial, hubo un sistema de clases en este sentido. Sin embargo, hay un considerable grado de variaciones entre una sociedad y otra, particularmente entre la versión europea del capitalismo industrial y su versión norteamericana” (Parsons, *Ensayos de Teoría Sociológica* 283)

La distinta recepción o rechazo de las restantes clases sociales por cualquiera de ellas, resulta del proceso interno de homogeneidad y diferenciación interior, condicionado por la forma como se tienda a homogenizar o a diferenciar las clases sociales cuando la clase hegemónica pretende conservar el proceso de estructuración social. Es por tanto un doble proceso, vivido interna o exteriormente a la clase. Y ello en cuanto las clases no sólo responden a su lugar en el proceso productivo sino también a las relaciones que guardan con las otras clases ya en su conjunto o con sectores de ellas. Es un constituirse en clases a partir de su lugar productivo y de su práctica generalizada. En las relaciones de dominación y de oposición -que involucran las

modalidades de aceptación o rechazo de las otras pautas— es posible medir y cualificar la relación entre las clases. Por estos puntos de vista, el análisis de clases produce un saber integrador de la sociedad. Conocer una clase desarrolla conocimientos de otras, tanto en su función, sus expectativas de acción y de búsqueda del poder. Las proporciones o correlación de fuerzas en relación o conflicto. Un genuino análisis de clases realizado sobre un acontecimiento cualquiera, involucra al conjunto de clases pertinente, sin erigir a una sola de ellas como la única realidad social, deformando sus coordenadas y dentro de las cuales se construye. De otra parte, si la industrialización secciona o fragmenta el conjunto social en muchos sectores, no puede sostenerse el viejo criterio de separar solamente en dos a la sociedad: burguesía y proletariado, bajo riesgo de repetir un discurso inexacto hoy día. Discurso político que facilita el maniqueísmo práctico de dividir en dos a toda la sociedad ²⁹ esquematizando los planteamientos y las soluciones de conflicto. La trascendencia de lo precedente es crucial en las disputas por el poder y las discusiones ideológicas. Si el facilismo interpretativo divide a la sociedad en dos realidades, la simpleza en los análisis no puede estar ausente. Quizá por esto con viene revivir ciertas caracterizaciones conceptuales hoy olvidadas, pues lo significativo es encontrar su resonancia en las clases del capitalismo de muchos de sus elementos, al punto de dar cierta continuidad con el pasado. Y desde luego, si a la subdivisiones hoy crecientes les sumamos nuevas calificaciones para su determinación, veremos que la mención de las clases no puede reducirse a un prototipo de valores burgueses o proletarios en todos los sectores sociales como tampoco en las grandes clases del capitalismo. El cual por cierto debe ser precisado en cada análisis concreto para determinar exactamente el tipo de relaciones sociales construidas.

Dice Weber que

las clases se organizan según las relaciones de producción y de adquisición de bienes; los estamentos, según los principios de su consumo de bienes en las diversas formas específicas de su manera de vivir. Un gremio es también un estamento, es decir, aspira con éxito al honor social sólo en virtud del modo de vivir específico condicionado eventualmente por la profesión (Weber, *Economía y Sociedad* T II, p. 692).

Para lo que nos interesa, si las clases son adscritas a lo productivo, los estamentos lo serían al modo de vida, a un estilo y disfrute de la posición social en cuanto su vida cotidiana. Pero las clases producen un desarrollo

económico, son creadoras de mayor poder económico y de diferenciación social, en tanto que el disfrute estamental de los bienes se efectúa como un vivir de su situación, un vivir seguramente de su antigua propiedad feudal conservando la posición social, la religión, la moral, el civismo, etc., calificados como el honor. Las clases propietarias del feudalismo tenían entonces un comportamiento estamental, del que participan en parte los gremios artesanales. El comportamiento estamental puede ser contradictorio con el de las clases, interesadas en la reproducción del capital, antes que en el mantenimiento de ciertas visiones del mundo cotidiano, cerradas a nivel ideológico. En la situación estamental la transmisión hereditaria puede primar sobre la función productiva, obstaculizando el desarrollo económico. Para el universo atrasado, agrario, a la mentalidad de los señores propietarios es correlativo el ambiente ideológico estamental, conservando inalterable las divisiones sociales. Pero en la sociedad capitalista, los llamados gremios profesionales o técnicos ocupan una posición estratégica y dinámica en la organización social y productiva, difundiendo los nuevos conocimientos, transformando las relaciones heredadas. Quizá en los países de capitalismo atrasado donde las burguesías se encuentran fuertemente ligadas con las viejas clases latifundistas, el comportamiento estamental no esté muy ausente, registrando una mezcla ideológica de mentalidad señorial con intereses económicos mercantiles.

Con respecto de las castas, Weber afirma que son

precisamente la forma normal en que suelen "socializarse" las comunidades étnicas que creen en el parentesco de sangre y que excluyen el trato social y el matrimonio con los miembros de comunidades exteriores. Así ocurre en el fenómeno de los pueblos "parias." extendido por todo el mundo (Weber, *Economía y Sociedad* p. 689).

El sistema de castas parecería que constituye una forma vertical de división y social pues sus miembros pueden estar ubicados en distintos niveles productivos. Podría observarse que los aspectos ideológicos juegan un papel de primer orden, antes que los mismos económicos. E igualmente, ante la realidad del proceso productivo, esos caracteres ideológicos son asimilados de forma distinta por cada sector social. El carácter de casta forma parte, entonces, de un pensamiento mas general o cosmovisión interna para las clases involucradas, ligado seguramente a ideologías nacionales. De esta manera, el sistema

de castas aparece contrario a la universalización del capital. Pero cabe agregar que en la sociedad capitalista contemporánea la existencia de castas es un rezago minoritario. Si los elementos ideológicos son tan antiguos y transmitidos mediante fórmulas religiosas, eso identifica a sus adherentes con un pasado imposible de revivir. La cultura del capital es dinámica y somete a la crítica las ideas proféticas, mensajeras de un mundo religioso criticado por el racionalismo. ¿O, quizá, la ideología criticada vive sutilmente en las organizaciones políticas policlasistas y gobernadas hereditariamente por viejas familias?

Paradójicamente, a las formas arcaicas de los estamentos o de las castas ha sucedido dentro del sistema capitalista una tendencia de separación entre las clases por sus profesiones, educación y resistencia con implicaciones de cierto universo de ideas y costumbres en cada clase. A pesar de la difusión masiva de ideas y costumbres tienen vida ciertos lenguajes y modos de vida interiores a cada clase, motivo por el cual existen tendencias de socialización y de establecimiento de relaciones familiares con quienes tienen similares condiciones. Parecería entonces que las antiguas divisiones de carácter hereditario, ya por la comunidad racial o la transmisión económico-religiosa, encontrarán nuevos motivos de renacimiento. Hay marcadas tendencias dentro del capitalismo a constituir relaciones interiores a cada clase con exclusión de las otras; la llamada movilidad social o cambio de lugar en las clases sólo se registra dentro de las clases, o sea, en las subdivisiones de cada una de ellas. Esto vale como una generalidad o tendencia de mayor alcance, aun cuando en pocos casos individuales suceda lo contrario. Las clases tienen tendencia a permanecer cerradas hacia su interior. Tendencialmente se nace dentro de una clase y solamente algunos individuos logran cambiar de clase. Dahrendorf señala que

el individuo nace en una situación de clase sólo en aquellas sociedades en las que nace, así mismo, dentro de una situación prevista o carente de autoridad. Cuando la participación o exclusión en las funciones de gobierno son hereditarias, es hereditaria también la pertenencia a la clase. Mas, si por el contrario, la incorporación a funciones de mando se basa en el esfuerzo o capacidad individuales, la pertenencia a una clase se logra o adquiere. El trabajador que en aplicación de una ley es elegido miembro de la dirección de una empresa industrial, modifica con ello su función de autoridad y al mismo tiempo su adscripción a una clase. El principio de

reclutamiento de las clases sociales es siempre idéntico al de las estructuras sociales relevantes (Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p, 199

En la alta sociedad industrial el reclutamiento de los cuadros dirigentes en lo administrativo, político, económico, cultural, tiene que ver con el rendimiento individual, producto de variadas formas educativas y cuyas calificaciones son convertidas en prerequisites casi definitivos para ascender. Pero es evidente, así mismo, que existe un gran porcentaje de transmisión hereditaria no tanto del cargo particular sino de las condiciones para mantenerse en la cúspide social. Desde ese punto de vista, resulta útil determinar hasta dónde la movilidad social en las sociedades desarrolladas puede romper en un largo período la composición interna de las clases (Boudon, *Effets pervers et ordre social* p, 91). ¿El ascenso y descenso de clases resulta posible en breves períodos de convulsión social e imposible en largos tramos históricos? Parecería que la institucionalización del cambio opera en cuanto a los individuos, minoritariamente considerados. Es posible, como plantea Dahrendorf, que los dirigentes sindicales puedan llegar a convertirse en hombres de empresa, políticos e intelectuales o quizá sus descendientes? La institucionalización del cambio tiene efectos muy restringidos a nivel de clase y sólo unos cuantos alcanzan a pasar las barreras sociales impuestas por la tradición y las divisiones del proceso productivo. Máximo cuando la característica de la estructura del sistema social no es la expansión democrática sino el crecimiento desigual o francamente discriminatorio como en las sociedades latinoamericanas. En los países de bajo desarrollo la permanencia de los viejos grupos y clases en el poder impide la rotación significativa o de ascenso a mejores condiciones sociales, estancando política o militarmente un cambio en la correlación interna de las subdivisiones de clase y desde luego una modificación profunda en el sistema de clases en general. El crecimiento económico es hecho bajo controles ideológicos amarrados a los poderes políticos y militares elitistas, demasiado fuertes como para producir una verdadera revolución burguesa al estilo de las sociedades europeas. De modo general y quizá como una pretensión democrática, puede proponerse el texto de Dahrendorf:

Cuando en una sociedad se institucionalizan el ascenso y el descenso sociales, la población de tal sociedad se halla en un flujo constante y se hacen imposibles las agrupaciones de situaciones permanentes, de “hermetismo” de castas y aún los estamentos” (Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad*

industrial p, 91)

. Si como proposición es dado repetir que a mayor industrialización mayores posibilidades de cambio o ascenso en las funciones sociales, podría afirmarse igualmente que en las regiones agrarias o de capitalismo incipiente las posibilidades de pasar a más ventajosas posiciones sociales queda reducida a las coyunturas políticas en las cuales una fuerza social derrumba el poder de los grupos hegemónicos, las más de las veces violentamente. Es decir, no está institucionalizado el cambio social de individuos, grupos y clases, como tampoco son eficaces los partidos políticos y los sindicatos en la representación de vastos sectores populares o la débil clase media, particularmente los intelectuales. En tal medio, considerablemente rígido en la transmisión del poder, abundan las formas dictatoriales de gobierno y la intransigencia discriminatoria, los cuales refuerzan el tradicionalismo de castas o estamentos al punto de cerrar el funcionamiento del sistema social.

Y sería oportuno preguntarse con respecto de estas sociedades agrarias, si al realizar un profundo cambio político con la revolución socialista, por ejemplo, eliminando gran parte de la propiedad privada, si los vestigios ideológicos y sociales no obstaculizan durante mucho tiempo un verdadero cambio, luego de conquistados los primeros escalones del mando social. Parecería en tal caso que solamente la llegada del industrialismo puede romper complementariamente las viejas divisiones enmascaradas bajo un nuevo control político. Pero de otro lado, el hecho de construir una sociedad industrial nos remite a las divisiones naturales que implica la complejidad productiva, de donde también las sociedades socialistas actuales pasan por la problemática de las clases y del cambio interior en ellas o de sus grupos, tanto como de las mismas clases (Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p, 116-119³⁰). Sin duda, en el fondo de la polémica sobre la falta de democracia política en los países socialistas se debate la problemática de las clases y la institucionalización del cambio en las oportunidades de individuos, grupos y clases, en donde el remanente de las sociedades agrarias es todavía visible cuando no predominante. Y el hecho de constituirse como sociedades cerradas, donde las divisiones sociales no son reconocidas y por tanto no instrumentalizado su cambio por las vías democráticas, dándoles su representación, hace que las formas autoritarias mantengan su primacía. En tal circunstancia el control del aparato del estado se vuelve crucial, degenerando en un control administrativo entorpecedor de la vida democrática, a pesar de que las formas económicas industrialistas lo exigirían.

3.6. Intento de Clasificación

Con los elementos desarrollados hasta el momento podemos ensayar la composición de un cuadro de las clases sociales, desde el punto de vista del proceso productivo y la división del trabajo, a partir del cual se evidencian sus posibilidades analíticas.

Proceso productivo y administrativo del capital	Administradores: directos (gerentes) indirectos (propietarios, políticos).
	Técnico-científicos: directos (en la producción) indirectos (todos los profesionales técnicos)
	Trabajadores: directos (obreros urbanos y rurales) indirectos (empleados sin mando) potenciales (desocupados y subempleados)

La forma social establecida de acuerdo al proceso productivo concibe las relaciones económicas para satisfacer las necesidades por encima de la propiedad privada. La actividad económica es una manera de organizar esa situación. La propiedad como tal, fue y es una forma de asegurarla. Pero al crearse de un modo especial la reproducción del capital, la titularidad ha devenido no indispensable para la satisfacción, quedando la propiedad en su significado propio como es el de una forma de dominio. La reproducción económica moderna al satisfacer las necesidades primarias puede desplazar la forma de dominio a otras esferas como la política, la cultura, etc.

La estructura social esbozada puede tener otras implicaciones. Si la satisfacción de necesidades en cuanto a lo económico da lugar a un tipo de dominación social de características estables en cualquier sistema de relaciones políticas o culturales, ello nos puede remitir a sus ligámenes con otras esferas de la organización humana, como por ejemplo la psicológica o la biológica. Erich Fromm opina por ejemplo, que deben analizarse esas estructuras sociales de jerarquía y división del trabajo, en relación a la mentalidad psicológica de la familia, en donde

la fixation de majorité a la minorité dominante [es] la repetition
eu le prolongement de l'attitude mentale que ces hommes adultes

ent one a l'égard de leurs parentes (Fromm, *Tâche et méthode d'une psychologie sociale analytique*).

Habría en tal caso una coincidencia entre las estructuras sociales y el sistema originario de socialización de los seres humanos, como es la familia. Este vínculo entre las características primarias de los seres humanos, ¿corresponde solamente a la sociedad actual o implica una naturaleza de jerarquización más profunda que lo estudiado inicialmente? Por lo pronto, valdría la afirmación de la existencia de un tipo de hábito mental originario y anterior a la sociedad actual que ha tenido a la propiedad como su eje de dominación. La dominación en sí misma vendría a representar un sistema de organización independiente de la propiedad privada.

De otra parte, es conocido el sistema organizativo de los diversos grupos animales, en donde el aprendizaje transcurre dentro de la comunidad y sus formas de transmisión cultural. Y en cuanto al espacio necesario para desarrollar sus actividades, también aparece un territorio. De este modo, la adaptabilidad humana y su capacidad de modificación de las costumbres, podría tener un límite determinado y por tanto conservarse un mínimo de características correspondientes a su dependencia de la naturaleza inferior. Buscar estas relaciones puede suponer un cambio de perspectiva en los análisis sobre la estructura social y las representaciones ideológicas. Conocer las modalidades de cada sector dentro de la jerarquización, las subdivisiones y tipos específicos de dominación según las especies, puede introducir mayor claridad sobre la índole del comportamiento humano en cuanto comportamiento organizado. Y desde luego, despejaría muchas incógnitas acerca de las posibilidades de transformación de aquel comportamiento. No es tampoco una reducción del ser humano a las otras especies animales, pero la comparación resultaría muy útil para determinar los linderos y avances del comportamiento humano. Continuando nuestro orden de ideas en torno del proceso productivo y la división del trabajo, ¿cómo podría calificarse al sistema de dominación surgido de estas premisas y que socialmente representaría una jerarquización interiormente flexible pero estructuralmente de cierta rigidez? Weber, *Economía y Sociedad* p, 172 ha clasificado en tres los tipos de dominación legítima: racional, tradicional y carismática. Si procedemos negativamente, la jerarquización resultante de la estructura productiva no es tendencialmente predominante ya de modo carismático o tradicional. Si como hemos visto, es posible encontrar algunos rasgos del sistema de castas pero menos del estamental, y de otra parte, la rareza cada vez evidente

de las movilizaciones sociales político-religiosas dentro de la sociedad industrial contemporánea, y por tanto organizadoras de un tipo de dominación que rompe los moldes tradicionales, vemos que *la necesidad reproductiva del capital requiere de una especialización, control y mando al interior de cada clase, como interclases*. Genéricamente considerado, el sistema del capital opera como una pirámide a nivel social, impidiendo de hecho la ejecución de tareas múltiples y por tanto de posiciones múltiples. Las posiciones sociales y por tanto sus reglas de funcionamiento son interiorizadas y tenidas en cuenta para el comportamiento entre los grupos de cada clase, variando según tales grupos, así como igualmente respecto del comportamiento y las expectativas de una clase a la otra. En estas condiciones, aun cuando se registren movimientos contrarios a una forma de gobierno o a un tipo de gobernantes, el hecho de constituir nuevamente la organización social como jerarquizada y productiva, y con mayor razón si es para fortalecerla, la dominación será esencialmente racional. Dicho de otro modo, la racionalidad es similar a la del capital y cada nuevo grupo clase en el poder tratará de justificar su puesto en la jerarquización como racionalmente objetiva, tanto como la de todo el conjunto. La racionalidad justificada como un hecho objetivo y adscrita fundamentalmente a la reproducción, cuestionaría a su vez las tendencias a destruir todo sistema de dominación y jerarquización en el capitalismo. No existe igualitarismo productivo ni tampoco social dentro de la estructura industrial. Tanto la complejidad productiva como la social requieren de un orden interior para su funcionamiento. La satisfacción es un hecho constante que debe ser alimentado por el proceso productivo. La variación en lo productivo y en la satisfacción de necesidades puede observarse también en las modalidades de la dominación, su mayor o menor rigidez, su mayor o menor autonomía según los niveles de jerarquía.

En el capitalismo avanzado, esta racionalidad objetiva de la dominación entre las clases y en su interior, en cada una, tendencialmente disuelve las formas estamentales y las tradicionales basadas en los privilegios heredados, modificándolas por el adiestramiento técnico-científico. Es decir, el esfuerzo individual comprobable en documentos o en el ejercicio eficaz de una profesión. La dominación jerárquica aparece entonces como una forma legitimada de ejercer el poder por los individuos, los grupos y las clases. La justificación del poder radica en tal circunstancia en las instituciones y en las personas que eventualmente las dirigen, o ejercen funciones de acuerdo a la legalidad. La fuerza de la institucionalización a su vez depende de las relaciones positivas entre el ejercicio del poder y la autoridad con los efectos a nivel de masas de

una acción social. No podría abstraerse este ejercicio o práctica institucional de las relaciones de positividad y justicia reales. Caso contrario es legitimar la dictadura o el ejercicio enmascarado de ella. Igualmente, la disensión o crítica de la dominación debe estar aceptada como mecanismo legítimo de reemplazo, para que a su vez todo poder o autoridad sea recibido como susceptible de credibilidad y error, por tanto de mejoramiento o sustitución. En hipótesis, se ejercería el poder cuando se cuenta con autoridad y ésta en tanto racional, resultante de la estructura de las relaciones productivas. Pero esa racionalidad no se encuentra abstraída de la positividad y justicia de sus efectos. En este sentido, no veríamos una diferencia entre el poder y autoridad sino entre racionalidad e irracionalidad del sistema de dominación³¹.

La estructura productivo-administrativa del capitalismo desarrolla un sistema de relaciones que, institucionalizadas, le son conducentes para reproducirse. En este caso la racionalidad se establece como interna pero a su vez externa a la producción - administración, en cuanto también se mueve en una esfera que corresponde a la dominación. La esfera productiva posee su lógica en vista de la de las clases y su sistema de jerarquía y control sociales. Si las clases, de acuerdo al segundo planteamiento, resultan del proceso de diferenciación productivo - administrativa, sus relaciones entre sí también se hayan marcadas por esta división del trabajo y en consecuencia el estado de la racionalidad sirve para conceptualizar que una acción u otra, son o no pertinentes al enlace positivo entre clases y producción, clases entre sí, mantenimiento y renovación del sistema productivo - social. Por estas consideraciones, para el capitalismo industrial institucionalizar la dominación es indispensable en vista del funcionamiento de la sociedad, en cuanto organizada y reproductiva de sí misma. Respecto de las clases, la existencia de la dominación sería la prueba de la existencia de aquellas, en correspondencia contradictoria o de lucha de clases. Al respecto, la tesis de Dahrendorf es distinta, pues considera que las clases tienen por fundamento la dominación:

Si aspiramos a llegar a una superación de la teoría marxista de las clases, tendremos... que presentar previamente un concepto de clase que no aparezca determinado por aspectos de la estratificación social ni por situaciones económicas. Las clases son agrupaciones integradas por titulares de posiciones dotadas de un mismo grado de autoridad dentro de las asociaciones de dominación... Allí donde existe dominación existe, según nuestra definición, cla-

ses y conflictos de clases (Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p, 188).

Parecería, en nuestro planteamiento, que el funcionamiento del sistema social capitalista reviste dos procesos simultáneos. De una parte existe en cuanto diferenciado en funciones y clases; de otro lado, requiere de una forma para asegurar el cumplimiento de la legalidad inherente a su funcionamiento. No es por tanto un sistema cerrado y homogéneo al interior, pues permanentemente recrea la diferenciación social en el marco de las tres grandes clases, y de otro lado institucionaliza su funcionamiento, regulando sus transformaciones. No es un sistema social estático sino que representa la dinámica del proceso productivo y con ello se transforman las relaciones generales intra y extra clase, a nivel de sus representaciones ideológicas y de sus prácticas. Así, heterogéneo y dinámico, el sistema social no puede ser totalmente integrador – solamente en la medida que lo requiera su funcionamiento. Es precisamente esa dificultad de integrar a todas las esferas sociales la que le asegura la libertad relativa a los individuos, grupos y clases. Parecería un requisito de la existencia de la libertad política y social burguesas el reconocimiento de la diferenciación y del carácter tendencial de la dominación. Lo contrario es la política de la dictadura fascista que no reconoce socialmente sino a una masa de trabajadores dirigidos por las élites o por algunos miembros “esclarecidos” de su seno. En la medida que es impuesta y aceptada la diferenciación social, también se introduce la posibilidad del relevo en las prácticas del gobierno y el reacomodo interno de las clases. La dominación sólo es tendencial y en tal caso habrá sectores no integrados y dispuestos a rechazar el sistema vigente (Parsons, *El Sistema Social* p, 43-46).

3.7. Alienación y control social

Quizá es indispensable detenerse un momento para vincular esta tesis al tema de la alienación. Si afirmamos que la dominación es tendencial en cuanto queda por fuera una parte de los actores del proceso, el supuesto se fundamenta en la posibilidad de resistir ideológicamente al poder. Las estructuras elementales que parecerían reproducirse pueden ser cambiadas en su orientación, reinterpretadas, preparando la resistencia y luego la acción de otras formas de dominio. Pero es útil distinguir algunos aspectos en el tema de la alienación. La diferencia social por la división del trabajo, ¿prepara el terreno para el proceso alienante? Por el proceso industrial de hoy

día es inevitable la diferencia y el control jerárquico. ¿Pero es solamente el abuso del poder y el bloqueamiento de las instituciones democráticas como sucede en las dictaduras, cuando la fluidez entre los individuos, grupos y clases queda en suspenso, manipulados a través de la deformación de los mecanismos propios de la autoridad? Si toda organización social requiere para su funcionamiento una aceptación de sus pautas, el abuso de poder violenta la aceptación voluntaria o racional, e impone sus vicios como supuestamente válidos. Allí aparece un extremo anormal, ilegítimo socialmente. Sin embargo, las pautas racionales no requieren de un ejercicio violento para su desarrollo. La normalidad necesita de una aceptación general y para ello se valen sus portavoces de la esfera ideológica o del mundo de la cultura. Y es por la ideología y su difusión – siempre y cuando satisfaga las necesidades básicas – como un grupo, clase o individuos pueden lograr legitimar su autoridad. A esta ideología de la dominación podemos llamarla alienante o alienadora, en tanto supedita a unos sectores sociales en favor de otros, aceptando como racional esa dominación, no siéndole contrario a sus intereses. Al mismo tiempo, hemos afirmado que la dominación es tendencial y no absoluta, de donde extendemos esta característica a la alienación. A esta alienación ideológica le corresponde igualmente en el capitalismo las alienaciones jurídica y económica. Forman tres esferas en las cuales se manifiesta la índole de mercado de todo el sistema del capital. ¿Pero es posible el funcionamiento del capitalismo sin las tres esferas de alienación? Y a nivel social, ¿será posible la existencia de la estructura de clase surgida en el proceso productivo, sin que al mismo tiempo se manifieste la alienación? Por el momento, la respuesta es negativa en cuanto los supuestos de la organización industrial remiten a la interiorización de las pautas sociales formuladas por las clases en el poder y ajustadas al tipo de sistema en su conjunto. *Y esto es similar en el capitalismo y en los llamados regímenes socialistas.* En último caso, el planteamiento es racional en sus efectos: no son posibles los extremos de alienación total como de rebelión total, frente a la necesidad de constituir una organización dinámica. Estas situaciones límites tampoco suelen corresponder al conjunto de los individuos. La dinámica productiva y de clases requiere de cada uno de los individuos la interiorización suficiente de la pautas legítimas como de las nociones de rebelión oportuna, renovándose individual y socialmente la organización. Dice Parsons, *El Sistema Social* p,40

En la estructura de la personalidad de un actor individual existe una dimensión de conformidad – alienación”, en el sentido de

una disposición o conformarse de acuerdo con las expectativas de otros o a estar alienado de ellas.

La conformidad – alienación de los actores del proceso es por tanto de los sujetos o núcleos constitutivos de la acción, en tanto ellos llevan las pautas de comportamiento, convirtiéndose en los agentes de los papeles. Esa actividad o relación dinámica con su medio nos muestra igualmente la capacidad de modificar las situaciones en tanto el proceso productivo es igualmente creador, no simplemente repetitivo. O en la organización social, solamente pasivo. Visto el individuo desde su acción social, aparece adscrito al cumplimiento de las funciones asignadas por el conjunto de las relaciones productivas, pero de modo dialéctico aparece como la acción decidida interiormente por él. Esta virtud positiva del individuo social juega el papel dinámico de modificar constantemente y por períodos, su posición dentro de las relaciones productivas, pero principalmente en los grupos o subdivisiones de las clases. De acuerdo a esta tesis, los cambios en los puestos de la organización social son posibles y deseables, ya que de ahí se pueden derivar modificaciones en la misma estructura general. Si además se piensa en que las formas organizativas pueden exceder la vida individual, las modificaciones en el funcionamiento de la organización son susceptibles en vista del reemplazo permanente de los individuos, conservando lo básico de los fundamentos organizativos. O dicho con Parsons, *El Sistema Social* p, 116:

Desde el punto de vista el análisis de la personalidad, los roles están, por así decirlo, asignados a los actores. Pero desde el punto de vista del sistema social, el problema asignado primario es el inverso: la regulación de la “corriente” de personas dentro del sistema de roles. Es posible, desde luego, que los dos procesos coincidan, como el desarrollo de una nueva estructura social. Pero las estructuras sociales más estables y más grandes trascienden obviamente la duración de la vida del individuo humano, o de la parte de ella en que se puede ser incumbente de un rol dado. Las estructuras sociales, incluso las relativamente estables, cambian también, pero sus ritmos y periodicidades de cambio no son los mismos que los del ciclo de la vida individual. En consecuencia, desde el punto de vista de un sistema social en marcha, tiene que haber un continuo proceso de “reemplazamiento” de las personas en los roles de la estructura social. Es esencial, desde luego, para

la estabilidad, en la mayoría de los casos, que este reemplazamiento no se produzca en su totalidad de una vez, lo que rara vez acontece; por el contrario, siempre está en marcha”

Lo contrario sería exigir una destrucción de la organización social y esto sólo sucede cuando un pueblo perece físicamente.

Una forma subrepticia de mantener estática la organización social consistiría en presentar las divisiones en clases, como semejantes a un sistema donde unos seres superiores gobernarían el resto de la sociedad. El proceso de diferenciación social no puede presentarse como un resultado de supuestas superioridades de tipo biológico o mediante una selección institucionalizada. La ideología de la superioridad de los grupos gobernantes olvida que las condiciones de privilegio, heredadas o por la fuerza, son las causantes de la desigualdad. La división social fundada en la división del trabajo no se identifica con la distribución de desigualdades económicas, en tanto las segundas son un producto de la explotación secular de los gobernados por los gobernantes. La división del trabajo y su resultante de las divisiones sociales, alude a los distintos lugares en que participan los hombres en el proceso productivo - administrativo y naturalmente, la jerarquización social. Sin embargo, las desigualdades en riqueza, por ejemplo, corresponden a los grados de explotación del trabajo y su aprovechamiento por quienes en un momento dado conservan el poder. Esta situación es encubierta por una ideología milenaria que hace de los dirigentes económicos, militares, religiosos, políticos, culturales, herederos de una superioridad al estilo de la mitología antigua. Es decir, existe una evidente tradición ideológica que hace del mundo social un compuesto de seres superiores e inferiores, tal como se razona en las mitologías antiguas. El reconocimiento de la diferenciación social no es un reconocimiento de este tipo de divisiones, pues el proceso histórico nos señala que las clases pueden sustituirse en el mando y control social, ya sea por la vía institucional o mediante revoluciones violentas. Subsiste la forma de distribuir el gobierno en su conjunto, para que funcione eficazmente en vista de la realidad productiva. Y quizá por lo mismo, existe la necesidad de generalizar el impersonalismo en las relaciones productivo - administrativas, dando primacía al adiestramiento científico - técnico.

3.8. ¿Y América Latina?

Las tesis esbozadas hasta el momento se refieren principalmente a las sociedades industriales. Pero igualmente existen sociedades con desarrollos de las fuerzas productivas más o menos importantes, quizá todavía no comparables a las del mundo europeo o norteamericano. Podría pensarse que el esbozo sufriría modificaciones importantes en cuanto al desarrollo de las clases y los modos de dominación. Es el caso, por ejemplo, del capitalismo en América Latina, que puede tomarse como representativo para confrontar muchas de las hipótesis surgidas de esta exposición. Se transita de sociedades rurales a formas cada vez más industriales o capitalistas, transformándose la organización social. Y sobre el particular se piensa que las nuevas clases no hacen otra cosa que repetir la vieja historia, sustituyendo solamente sus nombres, sin modificar la estructura social. De otro lado, se creería que la sociedad que emerge destruiría por completo la sociedad agraria. Pero de acuerdo a la experiencia histórica no ha sucedido ninguno de los extremos (a pesar de los grandes sacudimientos políticos desde el siglo XIX hasta el presente o del aparente inmovilismo según otros intérpretes). Mas nosotros podemos registrar los cambios sustanciales en el desarrollo de las fuerzas productivas en países como Brasil, México, Argentina, Colombia, Venezuela, Chile, Perú, cubriendo la mayor parte del territorio latinoamericano, al igual que el de su población. Toda esta región ha logrado insertarse en el mercado mundial. En estas condiciones, a medida que el capitalismo se expande y con ello el poder de las clases y de las ideologías capitalistas, la difusión de un cambio radical hasta formas colectivistas de producción parece difícil de desarrollarse, tanto como las formas de llegara esos resultados. La mezcla ideológica producida por las viejas clases, absorbidas por las nuevas (mas no destruídas) comporta igualmente toda la dinámica de un mundo que se desarrolla, colmando de expectativas a largo plazo de individuos, grupos y clases de mayor poder, ubicados preferencialmente en las ciudades. Los intentos de saltar los períodos históricos del agrarismo a las fórmulas colectivistas no han triunfado, salvo en el caso cubano, y por el contrario, es el capitalismo la forma dinámica que transforma el pasado y sirve de guía hacia el futuro inmediato. Desde luego, la realidad de las clases sociales latinoamericanas pertenece a esta perspectiva y con ello todas sus esferas ideológicas. En este sentido, podemos afirmar que objetivamente el proceso es profundamente capitalista, sirviéndonos para indicarlo un texto pertinente:

Las funciones clasificadoras del mercado y las funciones estratificadoras del sistema de producción tienden a ampliar, consolidar y depurar no sólo las relaciones de clase y las mismas clases, como formaciones sociales, sino el sistema de clases, como un todo. Penetrando más allá de esa superficie, se descubre que los dinamismos de la sociedad de clases producen su modernización constante y creciente al adaptarla, cada vez con mayor eficacia, a los requisitos de funcionamiento, crecimiento y desarrollo del capitalismo dependiente. Articulan la configuración y las potencialidades de transformación del orden social competitivo al los dos polos económicos mencionados arriba, haciendo que la sociedad de clases latinoamericana se organice socialmente para promover la estabilidad y el cambio social “dentro del orden”; es decir, en condiciones dinámicas que favorecen y hacen necesaria la conjugación de procesos de estabilidad y cambio social internos con procesos de estabilidad y cambio social externos...” (Fernandes, *Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina* p, 230-231).

Por lo tanto, sería falso suponer que tal modelo de sociedad de clases “carezca de dinamismo”. En América Latina la organización en proceso de cambio profundo es la antigua forma arcaica heredada del colonialismo ibérico y conservada bajo la agricultura tradicional. Hoy, por el contrario, la forma social dinámica y en transformación de sí misma, tanto como del agrarismo y el primitivismo, es la del capital. Vemos entonces que la estructura arcaica va cediendo ante el empuje del capitalismo impulsado interior y exteriormente. La vieja estructura se modifica o sustituye, ante lo cual no cabe pensar más que en la realidad de cambio de las estructuras sociales del pasado. La historicidad de las estructuras sociales no corresponde a una filosofía política sino a una realidad concreta, modo más evidente de observar que en el ejemplo de las comparaciones biológicas que suelen hacerse respecto de la estructura social (Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p., 164-165). Hoy en América Latina todas las pautas de la vieja sociedad y de los principios del capitalismo se encuentran marcados e inmersos por esta dialéctica del capitalismo en desarrollo, y por ejemplo, el Estado alcanza los renglones más importantes de las esferas políticas, culturales y sobre todo económicas. Esto importa en la actual situación histórica latinoamericana, pues a nivel ideológico notamos una quiebra en toda la concepción liberal

estilo siglo XIX, acerca del Estado y la sociedad mercantil, de donde los regímenes militaristas pudieran sacar simplemente la conclusión de la ineficacia de los principios democráticos para organizar la sociedad. La ruptura es con la vieja sociedad neocolonial a cargo de la forma industrialista, que requiere de nuevos moldes o pautas de conducta social. Y el Estado aparece como una institución administrativa adecuada a los desarrollos del capitalismo ³². En este contexto, las ideologías no interventoras del Estado, como aquella que hablen de su desaparecimiento futuro, son totalmente irreales para el caso latinoamericano. Es decir, el viejo liberalismo tanto como la tesis utópica del aniquilamiento del Estado.

Todas las instituciones sociales del capitalismo se encuentran marcadas por el tipo de estructura reproductiva. Se mantiene por tanto como una crítica política el análisis que sostenga el desaparecimiento del Estado, de las clases, de la política, del derecho, etc., mientras la forma de vida reproductiva se conserve inalterable en lo sustancial. O igualmente, las ideologías sobre la independencia de tales tópicos respecto de la organización reproductiva del capital como un todo.

3.9. Tesis para reflexionar sobre las clases

Gurvitch, *Études sur les classes sociales* p. 205-226 ha esbozado algunas características de las clases. Por nuestra parte ensayaremos, de acuerdo a la clasificación enunciada, un intento similar descriptivo.

1. Si el sistema de reproducción y administración del capital exige por sus dimensiones de masas la intervención de grandes núcleos y sectores sociales, las clases implicadas en su funcionamiento revisten las formas de grandes clases.
2. La existencia de grandes clases sociales supone la existencia de controles y mandos, es decir, la de grupos reducidos que son los encargados de señalar y determinar los tipos productivo administrativos. Estas posiciones son estratégicas, no siendo posible hoy día su eliminación.
3. La magnitud del sistema productivo administrativo es de tales dimensiones y ramificaciones, que la existencia de las clases no es voluntaria. Se está en una u otra clase social según las actividades desempeñadas. Pero si la clase como tal no es voluntaria, la pertenencia a ella no es

necesariamente involuntaria, es decir, el individuo puede modificar su situación de clase de acuerdo a la modificación de su adiestramiento, un cambio político, ingresos económicos extras, etc. Esto corresponde, desde luego, al caso de los individuos particularmente considerados. Hay relación involuntaria y voluntaria en la pertenencia a la clase social.

4. Por sus mismas dimensiones de masas, las clases no pueden estar ubicadas en un solo espacio. Lo cual nos señala su dispersión natural y por consiguiente, la necesidad de crear vínculos para desarrollar la unidad de clase como lo son los grupos y partidos políticos, las agrupaciones sociales, los medios de comunicación, etc. Es indispensable la institucionalización de su socialización como clase, lo cual se realiza de modo voluntario.
5. Una clase posee la tendencia a excluir a las otras en su vida interna en el momento de la diferenciación, pero a su vez actúa en relación interna y externa frente a las otras. Esto plantea el que tiene su propia dialéctica interior de superación de fases al tiempo que ejecuta movimientos de contradicción o de complementariedad respecto de las otras. Tienen sus objetivos propios simultáneamente que son elaborados en relación a las otras clases.
6. Los individuos no pueden pertenecer a varias clases, aun cuando ellos puedan participar conjuntamente con los de clases diferentes en objetivos comunes.
7. Generalmente, un mismo tipo de difusión religiosa, recreacional, cultural, estética, etc., son dadas a todas las clases. Sin embargo, la recepción de esos mensajes puede ser diferente para los individuos de las diferentes clases. ¿Pero la difusión masiva de los valores no terminará por borrar las diferencias de intereses en los individuos y las clases? Parecería que no, en la medida que el tipo de ocupación desarrolla distintas necesidades a satisfacer.
8. ¿Pueden las clases continuar presentando “resistencia a la sociedad global” como se pregunta Gurvitch? Pero los temas clásicos de las ideologías nacionales o de las religiosas, ¿no son acaso comunes a todas las clases sociales? Existe una diferenciación de los mensajes de acuerdo a las características de cada clase, siendo recibidos o rechazados. Weber

destaca cómo cada clase desarrolla un tipo especial de interpretación de los elementos suministrados por la sociedad.

9. Dentro de una misma clase pueden establecerse diferenciaciones tan completas como la misma división particular del trabajo. Esto crea condiciones de paso entre sus sectores, de relevo en su mando, en su influencia, de acuerdo al grado predominante de un sector por especiales condiciones históricas o de coyuntura. La existencia de esta diversidad dentro de cada clase cumple un papel positivo: no dejar avanzar la homogeneización, conservando la capacidad creativa y transformadora de sus propias condiciones de vida.
10. La existencia de esta variedad de sectores crea las posibilidades de alianzas entre ellos. Teniendo elementos comunes, no es difícil realizar una alianza por el control y mando político, cultural, por ejemplo, produciendo una especie de hegemonía sobre los otros sectores. Aquí puede radicar la capacidad de adaptación de la estructura social en su conjunto, a las modificaciones del sistema productivo administrativo, sin que se rompa la organización en su parte fundamental, como es la de su existencia. Ocurriría una especie de reacomodo en el interior de cada clase o de constitución de una nueva forma de control.

Capítulo 4

Una forma explicativa en el derrumbe de la sociedad industrial capitalista

33

4.1. La transformación de la materialidad

Considerados los planteamientos marxistas desde el punto de vista del análisis del cambio de la sociedad o en definitiva, como *una teoría para explicar y promover el cambio social*, es indispensable referirse dentro de ella al modo como conceptúa que la sociedad organiza sus elementos productivos, satisface sus necesidades, reproduce sus condiciones de vida y destruye por esta reproducción, una determinada forma social. La mención de la sociedad como organismo en movimiento contradictorio que rehace constantemente sus elementos hasta culminar en otra manera de organizarse, es fundamentalmente un planteamiento dinámico, formulado para ciertos tipos de sociedad, en donde sus diversos elementos se organizan desequilibradamente. Y es en virtud de este desequilibrio o de contradicciones entre las fuerzas que la componen, como el movimiento o transformación se produce. Marx le asigna al capital por ejemplo, esta calidad transformadora en combinación con las fuerzas sociales a través del trabajo sobre la materia y la cultura. Pero como ese mismo capital es producto del trabajo colectivo, los cambios nos aparecen como internos a la sociedad y por tanto dialécticamente realizados.

No son exteriores a la sociedad, a manera de un primer motor, remembranza de la antigua metafísica griega. Por tal concepción, *hablar del cambio de las condiciones materiales, es una posición de análisis diferente de la exposición linealmente causal, en cuanto el objeto de análisis es todo el conjunto de la sociedad y del modo como avanza hasta culminar en un punto de ruptura con su punto de arranque, convirtiéndose en algo diferente.* Pero igualmente, *son las acciones de los individuos o de determinadas fuerzas sociales en cada momento, en cada escogencia, las que producen las modificaciones sobre cada hecho precedente y sobre todo el conjunto.* Y esto es vá-

linea faltante

en las decisiones, las cuales pueden ser conocidas o no. Esto rompe con una visión determinada del proceso de transformación. Sin embargo, las escogencias se efectúan dentro del gran contexto dinámico de la sociedad, trabándose entonces una dialéctica entre el dinamismo de las prácticas particulares y el dinamismo del conjunto.

Comenzamos haciendo mención de las fuerzas productivas, pues en ellas recaen las actividades necesarias para la supervivencia de la sociedad, incorporando toda la capacidad de trabajo y creatividad humanas al modo de un empleo productivo de sus facultades, bajo riesgo de perecer si hiciera lo contrario. Dicho en otra forma, vista desde su punto de vista contemporáneo, la actividad reproductiva de las condiciones materiales se convierte en el eje alrededor del cual se mueve la sociedad en tanto ella debe satisfacer unas necesidades y recrear un mundo ya lejano de lo natural propiamente dicho, en cuanto lo material es cada vez más un resultado de la capacidad transformadora del hombre. Si no se desea perecer o quizá vivir en una mitológica sociedad no productiva, es en el mundo del trabajo donde se realizan las facultades creadoras de la sociedad y desde luego su misma posibilidad de existencia. Entonces nos parece que iniciar una explicación del cambio de la sociedad por el desarrollo de las fuerzas productivas equivale a privilegiar explicativamente una forma de análisis pero en tanto con ella se entienda que es el resumen o resultado de las posibilidades transformadoras del hombre y la manera de autorrealizarse y mantener una organización social. Pero en tanto la creación de riqueza a partir del trabajo es una salida a las necesidades de satisfacción de los hombres y que le proporciona sus elementos de existencia y mejoramiento, el privilegio explicativo también significa concentrar a su alrededor los otros elementos que desarrolla la sociedad como distintos niveles de satisfacción de necesidades, sin que estén fusionados pero tampoco extraños

a lo productivo. El elemento unificante aparece entonces como el trabajo en sus varias formas productivas y en último término como el sitio donde se efectúa toda la transformación social. El trabajo es el verdadero desencadenante del proceso de cambio y el desarrollo de las condiciones materiales un lugar privilegiado de la acción, pudiendo ligar a su alrededor los demás procesos como los de tipo cultural y político. Por estas circunstancias, el análisis describe una forma de círculo metodológico y cuyos elementos básicos serían los de sujetos que desarrollan una actividad o trabajo para satisfacer sus necesidades, producidas o satisfechas y a partir de las cuales comienza de nuevo el ciclo sobre las experiencias anteriores en forma reproductiva según las circunstancias. Pero cuando existen obstáculos e imposibilidad de satisfacción, sobrevienen los períodos de conflicto, de luchas, de disturbios sociales o individuales, distorsión de los objetivos o su transferencia, y que, acumulados, terminarán por producir una situación crítica o incluso de violenta confrontación social. Estos son los períodos que Marx denomina como de revolución social o de enfrentamiento de las fuerzas productivas con las relaciones de producción. Entonces pueden ocurrir cambios profundos o cambios menores según las circunstancias. Pero veamos ahora en detalle este tipo de argumentación que significa ni más ni menos que una teoría de la revolución o de la transformación social. E igualmente, vista desde su otro lado, una teoría de la frustración social o individual cuando los obstáculos a remover para dar paso a las nuevas fuerzas sociales, resultan superiores e impiden la transformación, sobreviniendo formas destructivas. Y esto concierne a la organización social tanto como a la vida de los individuos.

Marx, *Trabajo Asalariado y Capital* p., 75-76 califica a las relaciones sociales de producción como conjunto o todo social que incluye a los individuos y en relación transformadora de sí mismos, cuando se suceden mutaciones en las fuerzas productivas materiales. Y en la *La ideología alemana* p. 82 nos habla de que

todas las colisiones de la historia nacen... de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio,

agregando más adelante que en este conflicto se suceden

diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, lucha política, etc.

Y si en el mismo texto nos ha advertido que las colisiones no son sólo nacionales sino también internacionales, nos va apareciendo que la referencia teórica marxista es de gran amplitud y correspondiente a una concepción totalista de los fenómenos sociales. De ahí que la actuación de los individuos debe estudiarse en relación con esta totalidad social y como elementos producidos y productores de ella.

Pueden ser consideradas estas nociones como premisas del análisis. Metodológicamente, la tesis se sostiene a la manera de un gran conjunto donde se suceden luchas permanentes entre sus diversos elementos o fuerzas. Es pues una concepción dinámica de la organización social y de ahí hasta el empleo de palabras que denotan dinamismo como son las de fuerzas, luchas, etc. No existe una mención estática de la realidad social tanto como no existe un análisis reducido a un corte o aspecto desligado del conjunto social. De igual modo, las luchas no son meras oposiciones o externas las unas a las otras, tanto como la acción de los individuos no se divide en dos campos irreconciliables de exterior e interior. La concepción que revelan estos textos como cualquier otro de la obra marxista o hegeliana, es la de una constante relación dialéctica de lo universal y lo particular, del todo y las partes pero vistos interiormente y de una manera activa en cuanto producidos y productores. La conciencia de los individuos o el nacionalismo de un pueblo, la producción de un país o el mercado internacional donde concurren otros productores, el derrocamiento de una clase social y la sustitución en el poder por otra, no son fenómenos exteriores los unos a los otros, a manera de simples oposiciones, sino que deben ser analizados desde el punto de vista dialéctico del desencadenamiento de procesos imbricados de tal modo que aparezcan como producidos y productores de sí mismos, tanto como producidos y productores de las relaciones con los otros elementos. En estas condiciones, *la existencia verdadera de los elementos en relación es la relación misma, el devenir donde están puestos su particularidad y su universalidad*. La realidad social no es un agregado de individuos tanto como el mercado no es un simple agregado de productos individuales, el mundo un simple agregado de países, el cuerpo humano un simple agregado de células o la psiquis un almacén de imágenes. El todo social, económico, orgánico o psíquico se sostiene en cuanto conjunto de relaciones internas de los elementos y el arte científico tendrá por objetivo mostrar estas relaciones dinámicas, considerando que los individuos o lo particular maceran en su interior esas relaciones, de donde constituye un espejismo el creer que los individuos o lo particular pueden tener existencia aislada, tanto como lo social existencia aislada de los individuos o de lo

particular.

4.2. Una concepción dinámica de la sociedad

Si la existencia verdadera de los elementos debe buscarse en su relación, pasamos a destacar el segundo aspecto de la noción cual es la de su carácter dinámico. La existencia de los elementos en relación alude a su devenir, a su constitución o desarrollo, lo cual no se efectúa sino en medio de otras relaciones o intercambios. El intercambio individual o el social sólo puede efectuarse en la medida que encuentren correspondencia de intercambio, o dicho en el lenguaje filosófico hegeliano de la *Fenomenología*, en la medida que encuentren reconocimiento. Y es sólo a partir de este reconocimiento, intercambio o correspondencia como se desarrolla el individuo o la sociedad en cualquiera de sus niveles, rompiendo el individualismo que conduce a la repetición solipsista, la autarquía o el autismo generador de fantasías. La verdadera existencia en cuanto devenir, supone un proceso de enriquecimiento de lo existente, es decir, una transformación, una expansión productiva, todo lo contrario del empobrecimiento material ideológico o político que supone el individualismo cerrado sobre sí mismo, que en su caso límite puede llegar a la liquidación de lo existente. El aniquilamiento del individuo o la negación de su reconocimiento por los iguales tiene lugar cuando ha habido pérdida de sí mismo o cuando otra fuerza ocupa e invade su propio terreno constituyéndose en dominante. Son dos formas o extremos de negación de la individualidad. La una por exceso y la otra por enajenación. La una conduce a las ilusiones o fantasías y la otra a la esclavitud individual y social. La una vive fuera de sí, en otra, mientras que la otra, de puro pertenecerse a sí misma, ha roto con los lazos de la realidad externa, confundiendo lo interior con lo exterior. Una y otra forma de conciencia o de sociedad están instaladas anormalmente en la realidad no pudiendo desarrollar su propia realización en el trabajo creador o productivo, a la manera de un pueblo explotado por otro, o reducido a su propia individualidad, no pudiendo desplegar su capacidad productiva y expandir los procesos transformadores hasta construir nuevas relaciones. La tesis del desarrollo de las fuerzas productivas implica por tanto una expansión de los medios materiales y humanos ligados a lo productivo, lo cual se ve impedido cuando surgen obstáculos o frenos a esta expansión. Y estos frenos, producto de una forma dominante de relación social, ya se trate de sus componentes jurídicos, políticos o culturales, deben ser vistos como sociales

e individuales. La alienación es con ello social e individual. Como podemos observar, esta dialéctica del desarrollo de las fuerzas productivas, que no es otra cosa que el mundo del trabajo enriquecedor, tiene su contrapartida en los elementos negadores de su crecimiento, ya sea porque sobreviven viejas relaciones sociales o porque han engendrado un tipo de contradicciones que hacen que su propio desarrollo conduzca a la destrucción. En este último caso, es su propia dinámica una vía destructiva cuando se origina un poder superior a sus propios creadores y los arruina en medio de la expansión. Aquí se trata de un aniquilamiento por exceso. Pero regresemos a los textos de Marx sobre el particular.

Puede considerarse que el desarrollo de la riqueza es el de las fuerzas productivas materiales y del trabajo. En estas condiciones, ese principio de análisis no puede ser introducido en una historia muy extensa donde propiamente el capital en su forma moderna era inexistente. Pero el esfuerzo de Marx va a radicar en el estudio dialéctico de una forma específica de riqueza como es la del capital producto del trabajo, es decir, de cuando el trabajador ha sido separado de la propiedad de los medios productivos y se acumula su beneficio en el titular de ese derecho, lanzando el producto al mercado y regresando en forma de dinero aumentado, completando un círculo en ascenso, reproducido millones de veces. Entonces la noción marxista parte de un punto de vista dinámico, expansivo y tendencialmente totalizador de ese capital.

Cuando más desarrollado el capital, cuanto más extenso es por tanto el mercado en el que circula, mercado que constituye la trayectoria espacial de su circulación, tanto más tiende al mismo tiempo a extender más el mercado y a una mayor anulación del espacio a través del tiempo... Aparece aquí la tendencia universal del capital, que lo diferencia de todos los estadios anteriores de la producción. Aunque por su propia naturaleza es limitada, tiende a un desarrollo universal de las fuerzas productivas y se convierte en la premisa de un nuevo modo de producción, que no está fundado sobre el desarrollo de las fuerzas productivas con vistas a reproducir y a lo sumo ampliar una situación determinada, sino que es un modo de producción en el cual el mismo desarrollo libre, expedito, progresivo y universal de las fuerzas productivas constituye la premisa de la sociedad y por ende de su reproducción, en el cual la única premisa es la de superar el punto de parti-

da. Esta tendencia –que es inherente al capital, pero al mismo tiempo lo contradice como forma limitada de producción y por consiguiente tiende a su disolución– distingue al capital de todos los modos de producción anteriores e implica, a la vez, que aquel este puesto como simple punto de transición (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p., 31

Los elementos de las fuerzas productivas – medios materiales, fuerza de trabajo, ciencia y tecnología – tienen al capital como su punto de partida y en tanto se mezclan dinámicamente, cobran autonomía relativa o de desequilibrio entre unas y otras, contradiciéndose mutuamente, pero a su vez chocando con el conjunto de relaciones jurídico-políticas y culturales. Son dos dialécticas en relación interna. Pero de igual modo, las relaciones jurídico-políticas y culturales pueden introducir los elementos de cambio en tanto ellas también son dinámicas, poseyendo su propio movimiento y no siendo un simple reflejo u objeto a diluir por las fuerzas materiales. Tienen su propia dialéctica pero en relación interna a su propia exterioridad. No pueden confundirse o identificarse a su exterioridad, tanto como sucede con las fuerzas productivas mismas en su interior. Se desarrollan en este contexto dos dialécticas interiores pero ligadas interior y exteriormente entre sí, de modo que conservando su independencia o autonomía, se hacen solamente en cuanto existan en relación. De esta manera la historia del capital es una constante progresión de contradicciones, de dinamismos, anulando procesos o relaciones anteriores y sólo conservados en cuanto de ellos surgieron los nuevos. No hay nada fijo, inmutable y todo está puesto como elemento a transformar. La reproducción del capital no es un simple repetir de los elementos componentes, de lo cual no resultaría sino el estancamiento generalizado si es que fuera posible de llegar a tal estado “productivo”. El hecho de la existencia dinámica del trabajo, de su creatividad cumplido el ciclo de la satisfacción de las necesidades, no anula la existencia de ellas una vez producida la satisfacción. El trabajo productivo crea elementos materiales cuyo destino es el consumo de masas y en su paso crea sin final procesos de conciencia, de cambios científicos y tecnológicos, de relaciones entre los consumidores, de relaciones de esos mismos consumidores en cuanto productores y las regulaciones tipificados en lo jurídico-político tanto como en lo cultural, de toda la sociedad productiva. Por eso el capital no es más que un comienzo o principio del proceso visto como noción de análisis, pero cuya experiencia o enriquecimiento sólo se desarrolla a partir del trabajo. Este dinamismo o carácter transformador del

trabajo convierte a la sociedad del capital en un juego constante de luchas. Y en la medida que las desencadena, la sociedad del capital o reproductiva esta sometida a la dialéctica de las contradicciones en su conjunto, así como en cada uno de sus componentes. Se desarrolla entonces una relación de lo universal y lo particular en donde no desaparecen o confunden su particularidad o universalidad sino que en cada nivel se desarrollan las contradicciones, las propias del mundo analizado, que es tanto como decir la del capital o de su existencia determinada. La historia no existe en abstracto sino como historia concreta o perteneciente a una sociedad determinada. Y el capital corresponde a esa sociedad y dentro del mundo al cual ella corresponde. Es decir, no existe, a nivel social, una forma de capital en abstracto sino el propio de esa sociedad, desarrollado en unas condiciones posibles de mostrar y evidenciar en cada uno de sus procesos concretos. La consecuencia directa de esta metodología de las contradicciones no puede ser otra que la de mostrar para cada sociedad específica el desencadenamiento de sus propias contradicciones, sin superponerle discursos teóricos por la realidad misma. La dialéctica no trata de esconder la realidad social en su abstracción sino de mostrar la realidad específica en sus elementos y el modo como se producen sus luchas. De este modo, la referencia al desarrollo de las fuerzas productivas tiene un sentido concreto en el análisis político, económico o social, por ejemplo.

Tan solo así podemos comprender el por qué, a unas fases de desarrollo, se suceden otras, y que al común de las gentes le parecen misteriosas, ininteligibles, movidas por fuerzas ocultas. No, solamente se trata de desentrañar su sentido mediante la búsqueda de las relaciones entre los distintos elementos puestos dinámicamente. Por eso puede decir Marx:

Todas las formas de sociedad, hasta el presente, han sucumbido por el desarrollo de la riqueza o, lo que es el mismo, de las fuerzas productivas sociales... El régimen feudal, por su parte, se desmoronó por obra de la industria urbana, del comercio, la agricultura moderna (e incluso de ciertos inventos como la pólvora y la imprenta). Con el desarrollo de la riqueza – y consiguientemente también de nuevas fuerzas y de una relación más amplia entre los individuos – se disolvieron las condiciones económicas sobre las que reposaba la comunidad y las relaciones políticas entre los diversos elementos componentes de la entidad comunitaria que correspondía a ésta: la religión .

Pero este punto de vista lo refrenda metodológicamente cuando agrega:

Ciertamente, no sólo se operaba un desarrollo sobre la vieja base, sino un desenvolvimiento de esta misma base. El desarrollo más alto de esta misma base... constituye el punto en el cual ella misma ha sido elaborada en la forma en que es compatible con el más alto desarrollo de las fuerzas productivas, y por tanto también con el más alto desarrollo de los individuos. Una vez alcanzado este punto, el desarrollo posterior se presenta como decadencia y el nuevo desenvolvimiento comienza a partir de una base nueva. Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p. , 32

Entre ambos textos, el ejemplo histórico y la referencia metodológica, la sucesión de las formas contradictorias aparecen desencadenadas como fases desprendidas las unas de las otras, más no a la manera de superposición sino de reacomodo e incluso de destrucción de algunas por las nuevas. Los términos de esta transformación no aparecen en una línea continua sino de reciprocidad de contradicciones de todo el conjunto, de donde cada movimiento de modificación de las relaciones produce las modificaciones en distintos grados de conjunto. La explicación deviene entonces histórica en tanto muestra los elementos y relaciones pereciendo y surgiendo los nuevos a partir de aquellos, al tiempo que aparece una dialéctica de la totalidad o del conjunto devenido. No pueden desprenderse relaciones y explicárselas independientemente las unas de las otras. Es todo el conjunto el que da sentido a cada modificación de sus partes, pero igualmente, los procesos desencadenados en las partes llevan o aportan los elementos de la transformación, tanto de sí mismas como del conjunto.

4.3. Fenomenología del capital

Para los propósitos de construir esta delimitación conceptual, lo precedente se traduce en dos aspectos de un solo planteamiento: el desarrollo del capital, tanto como el desarrollo del individuo, es una historia repetida de procesos que recomienzan en cada acto productivo como en cada nacimiento, a partir de los nuevos desarrollos alcanzados hasta ese momento, superando en esa historia las precedentes. Se trata de una explicación cíclica de recomienzos, en avance, pero donde también caben las destrucciones ya sea a nivel colectivo o individual, en tanto la lucha entablada puede producir el desarrollo como su aniquilamiento, el enriquecimiento como su empobrecimiento. Y,

desde luego, cada fase del capital o del individuo, debe pasar por sus luchas y enajenaciones hasta cuando sobreviene su etapa culminante que da vida verdadera a su determinación, o se destruye si el poder de los obstáculos es mayor que la fuerza de su propio proceso de cambio. Esta forma explicativa se puede asemejar también a la del funcionamiento de la sociedad, a la del funcionamiento del cuerpo orgánico, a la vida psíquica o a la vida cultural. Es pues un modelo explicativo compuesto con los elementos de la dialéctica hegeliana de la Autoconciencia y de la Razón, desarrollados en la *Fenomenología del Espíritu*, en sus fases de dialéctica del amo y el esclavo y en la de la revolución francesa. Veamos su puesta en acción por Marx en dos textos pertinentes.

El capital pone la producción de la riqueza misma y por ende el desarrollo universal de las fuerzas productivas, el trastrocamiento constante de sus supuestos vigentes, como supuestos de su reproducción. El valor no excluye ningún valor de uso, y por tanto no incluye ningún tipo particular de consumo, etc., de circulación, etc., como condición absoluta; así mismo, cualquier grado de desarrollo de las fuerzas productivas sociales, de la circulación del saber no se le aparece más que como barrera que se afana por superar. Su supuesto mismo, el valor, está puesto como producto, no como supuesto superior que se cierne sobre la producción. La barrera del capital consiste en que todo este desarrollo se efectúa antitéticamente y en que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza general, del saber, etc., se presenta de tal suerte que el propio individuo laborioso se enajena; se comporta con las condiciones elaboradas a partir de él no como con las condiciones de su propia riqueza, sino de la riqueza ajena y de su propia pobreza. Esta forma antitética misma, sin embargo, es pasajera y produce las condiciones reales de su propia abolición. El resultado es el desarrollo general, conforme a su tendencia y potencialidad de las fuerzas productivas – de la riqueza en general – como base, y así mismo la universalidad de la comunicación, por ende el mercado mundial como base” (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p., 33).

Si nos fijamos atentamente, el punto de llegada del razonamiento es la riqueza, el individuo y el saber pensados en su forma determinada pero en tanto suponen grados de mayor evolución o desarrollo. Y por supuesto, se arriba a

una etapa histórica donde la riqueza se representa en un mercado mundial, el individuo en su rescate de autonomía y libertad, tanto como el saber en su poder científico desplegado. Para Marx y Hegel, la historia de entonces significa un verdadero avance respecto de las otras historias pues logra elementos y relaciones de universalidad no alcanzados hasta ese momento, donde la industrialización se convirtió en la forma principal productiva. El capital, a la manera de la autoconciencia y la razón, vive su historia de luchas internas y externas. Fuerzas productivas y relaciones de producción, pueden ser los elementos de esta confrontación interna, que al mismo tiempo se convierte en externa, cuando sobre sus procesos recae la acción de la sociedad distribuida en distintas fuerzas según su vida dentro de la producción. Se mantiene, así, una dialéctica de interioridad y exterioridad que no son reducidas la una a la otra sino en tanto se establezcan relaciones anormales en el proceso. O absorción del proceso productivo económico por su forma puramente social o humana, lo cual es imposible por su necesidad de materia para sustentarse. O reducir la sociedad a las relaciones puramente productivas en tanto los elementos productivos se desarrollan como relaciones humanas con todos sus niveles culturales, políticos y jurídicos en acción. Por eso, las identificaciones reduccionistas de uno u otro sentido, carecen de dialéctica en su planteamiento, convirtiendo en imposible su argumentación al no poder explicar ni cómo la sociedad se satisface ni cómo se transformarían las condiciones materiales. No se trata de la influencia de un sector en el otro sino de su dialéctica, que cada uno la vive interiormente para sí y en cuanto a su exterioridad o para otro, lo presente como irreductible a sí mismo.

La asimilación metodológica del capital a la autoconciencia y la razón, le permite a Marx poner en el mismo plano de discusión los problemas del capital y los del individuo, como hacía Hegel respecto de la historia y del sujeto. Este es el segundo aspecto del planteamiento: el individualismo en la universalidad de las nuevas condiciones productivas, similar a las de Hegel en las nuevas condiciones políticas surgidas a partir de la revolución francesa. Veamos un texto para el caso:

La base como posibilidad del desarrollo universal del individuo, y el desarrollo real de los individuos, a partir de esta base, como constante abolición de su trabajo, que es sentida como una traba y no como un límite sagrado. La universalidad del individuo, no como universalidad pensada o imaginada, sino como universalidad de sus relaciones reales e ideales. De ahí, también, comprensión

de su propia historia como un proceso y conocimiento de la naturaleza (el cual existe así mismo como poder práctico sobre ésta) como su cuerpo real. El proceso del desarrollo, puesto y sabido como supuesto del mismo. Para ello, no obstante, es necesario ante todo que el desarrollo pleno de las fuerzas productivas se haya convertido en condición de la producción; que determinadas condiciones de la producción no estén puestas como límites para el desarrollo de las fuerzas productivas. (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p. 33.)

Si en la primera fase observábamos una asimilación de la dialéctica histórica como la del capital, la de la sociedad como la del individuo, en esta segunda fase el punto de llegada es la madurez productiva, histórica, social e individual. Y en cuanto madurez de un período determinado significa el desplegamiento de sus fuerzas, de su autonomía y dinamismo propios. Significa su universalidad o dominio de sí, tanto como la autoconciencia es en y para sí. Constituye un punto de llegada respecto de la historia precedente al realizar como universalidad el despliegue de sus principios. El individuo al llegar a su madurez consciente, tanto como un capital determinado y una forma social, transponen las barreras o trabas para su crecimiento. Y podemos decir que ésta es la misma lógica del crecimiento orgánico y psíquico. Sólo cuando existen fuertes disturbios en el interior del conjunto analizado, este no puede alcanzar su madurez. En ese caso, el diagnóstico puede servir para remover los obstáculos y dejar expedita la vía para el crecimiento normal.

Alcanzar la universalidad del individuo aparece entonces como un resultado histórico, pero construido en una cadena de luchas, de vencimiento de trabas u obstáculos, tanto como de asimilación de experiencias y aprovechamiento productivo de ellas. Y en cuanto a las posibilidades efectivas, reales de una individualidad fuerte, autónoma y libre, igualitaria, Marx las pone en relación directa con la base material, con la riqueza. Se juntan de esta manera varios procesos. Dejadas atrás las viejas formas esclavistas o feudales, el sistema del capital de separación de los productores de los medios materiales, empuja el proceso de crecimiento económico a formas insospechadas de riqueza. Si bien ese mismo enriquecimiento aparece a su vez bajo la forma de explotación, esa riqueza es la que hará posible el surgimiento de nuevas formas sociales donde el individuo constituye una nueva manera de ser, liberándose de las trabas históricas de su personalidad. De este modo la generalización de la riqueza es puesta como un requisito de la universalidad

del individuo y para la cual el individuo lucha. Se formula como un requisito y como un medio para alcanzar la individualidad. Las consecuencias políticas no se harán esperar: constituir una sociedad libre e igualitaria donde el individuo desarrolle sus posibilidades de universalidad, identificándose con la forma social concreta. Y éste es por cierto el otro punto de llegada teórico y político hegeliano en la *Fenomenología del Espíritu*.

Creemos que en esta dialéctica del desarrollo de las fuerzas productivas y las individuales, se enmarca el nudo de la explicación histórica, que es tanto como decir, de la manera como la sociedad se constituye y transforma.

4.4. La culminación del proceso reproductivo

Pero debemos avanzar ahora sobre la forma como el capital deviene contradictorio consigo mismo hasta desembocar en su negación y disolución completa, para dar paso a la nueva sociedad donde ese individuo se realizaría. Es el remate de la explicación histórica de modo fenomenológico, coincidiendo entonces la historia del fin de una época de la humanidad con la lógica que hará Marx sobre la producción y reproducción social hasta culminar en su negación. Es en el final donde se resuelven las dos explicaciones: la histórica y la científica. Veamos.

Hemos visto que la tesis de Marx se refiere a la sociedad industrial y sobre todo a su última fase, la del mayor desarrollo de las fuerzas productivas que es la del mismo capital, base para construir una nueva organización. De esta forma el planteamiento es optimista en cuanto a la nueva sociedad que nace y pesimista en cuanto a la presente o del capitalismo. Y Marx desarrolla su crítica, el otro lado, el modo como va a perecer. Un perecer histórico por la lógica de su desarrollo. Es decir, se autodestruye. Por el momento nos referimos a la parte propiamente económica, dejando para su posterior análisis la forma social e ideológica de la autodestrucción.

Dice Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p.,226

El valor del capital fijo sólo se reproduce en la medida en que se le consume en el proceso de reproducción. Si no se utiliza pierde su valor de uso sin que su valor se transfiera al producto. Por consiguiente, cuanto mayor sea la escala en que se desarrolla el capital fijo... tanto más la continuidad del proceso de producción o el flujo constante de la reproducción se vuelve una condición

extrínsecamente forzosa del modo de producción fundado sobre el capital. La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata. Por un lado, lo que permite a las máquinas ejecutar el mismo trabajo que antes efectuaba el obrero, es el análisis y la aplicación —que dimanaban directamente de la ciencia— de leyes mecánicas y químicas. El desarrollo de la maquinaria por esta vía, sin embargo, sólo se verifica cuando la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias; por otra parte, la misma maquinaria existente brinda ya grandes recursos. Las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a ésta. No es a lo largo de esta vía, empero, que ha surgido en general la maquinaria, y menos aún la vía que sigue en detalle la misma, durante su progresión. Ese camino es el análisis a través de la división del trabajo, la cual transforma ya en mecánicas las operaciones de los obreros, cada vez más, de tal suerte que en cierto punto el mecanismo puede introducirse en lugar de ellas para lograr ahorro de energía. El modo determinado de trabajo pues, se presenta aquí directamente transferido del obrero al capital, bajo la forma de la máquina, y en virtud de esta transposición, se desvaloriza su propia capacidad de trabajo. De ahí la lucha de los obreros contra las máquinas. Lo que era actividad del obrero vivo, se convierte en actividad de la máquina. De este modo la apropiación del trabajo por el capital, el capital en cuanto aquello que absorbe en sí trabajo vivo ? ¿tal si tuviera dentro del cuerpo el amor” que contrapone al obrero de manera brutalmente palmaria.

La noción del texto es la de una permanente progresión y contradicción entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado, como efecto de la absorción del primero por el segundo en escalas cada vez más amplias cuando el comercio adquirió formas universales. Dicho de otro modo, la incorporación del saber científico y técnico magnificó la producción de capital fijo de tal modo que el trabajo vivo es cíclicamente reprimido y desarrollado, pero llegará un día en que la magnificación del trabajo objetivado sea de tal naturaleza que conduzca a la reducción máxima del trabajo vivo. Si antes se producían ciclos de

empleo y desempleo en tanto se reacomodaba el sistema productivo por sus cambios tecnológicos y las correcciones en el comercio mundial, la absorción del capital fijo determinará cambios profundos en la organización del trabajo social. Los cambios se refieren a las tareas productivas mismas; sus controles y posibilidad de establecer mecanismos automatizados de vigilancia. Y de otra parte, a la duración misma del tiempo de trabajo individual y social. En las luchas anteriores de los obreros contra las máquinas, se presentaba un tipo específico de enfrentamiento, a raíz de de la desocupación causada por la tecnología. Pero después de cierto tiempo se creaban nuevas formas de trabajo productivo a partir de la misma tecnología, ampliando en este caso el capital fijo tanto como el trabajo vivo. Mas los nuevos cambios tecnológicos determinaban otros períodos de desocupación en cuanto al crecer el mercado, lo hacía en condiciones de internacionalización o concurrencia de otros productores, siendo mayor lo producido que la capacidad de absorber esa producción, en cuanto la misma producción por la competencia desatada, se hacía con bajos salarios y mayor incorporación tecnológica. Esto determinaba la ruina de muchos productores en vista de que no podían hacer grandes inversiones tecnológicas y ahorrar mano de obra, en tanto que no podían comprar esa tecnología, quedando por fuera del mercado al producir con costos sociales más altos. Entonces, la ampliación del mercado y la incorporación tecnológica, lleva en sí misma la tendencia a contradecirse o anularse al provocar la desocupación y por tanto una baja en el consumo. Y también, no absorción o consumo del capital fijo. Pero históricamente se dieron formas de salir de la crisis productiva. Y siempre se expandió más la producción y luego el trabajo. Tanto como la concentración del capital.

Veamos más en detalle un desarrollo de la crisis que, finalmente, según la argumentación de Marx, provocará el hundimiento de la forma como se reproduce el capital sobre la base del trabajo humano. El final de la tesis es que se extingue el salario o trabajo asalariado, creciendo el tiempo libre, dedicado a la cultura, dando por disminuido el trabajo necesario. Pero en vez de caer en la miseria se gozaría de la riqueza. Toda la energía humana estaría centrada en lo cultural y recreativo, reconciliándose con la naturaleza vista ya desde una perspectiva cultural. No es por tanto un regreso a la historia antigua o primitiva. Pero veamos los textos de Marx al respecto:

A partir de cierto momento el desenvolvimiento de las fuerzas productivas se vuelve un obstáculo para el capital; por tanto la relación del capital se torna en una barrera para el desarrollo de

las fuerzas productivas del trabajo. El capital, es decir, el trabajo asalariado, llegado a este punto entra en la misma relación con el desarrollo de la riqueza social y de las fuerzas productivas que el sistema corporativo, la servidumbre de la gleba y la esclavitud, y, en su totalidad de traba, se le elimina necesariamente. Con ello se quita la última figura servil asumida por la actividad humana, la del trabajo asalariado por un lado y el capital por el otro, y este despojamiento mismo es el resultado del modo de producción adecuado al capital [...] La violenta aniquilación del capital, no por circunstancias ajenas al mismo, sino como condición de su autoconservación, es la forma más contundente en que se le advierte que se vaya y que deje lugar a un estadio superior de producción social” (*Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p.,282).

El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. 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 plustrabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como 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 plustrabajo, 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” (*Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p.,228).

Una nación es verdaderamente rica cuando en vez de 12 horas se trabajan 6. La riqueza no es disposición de tiempo de plustrabajo (riqueza efectiva), sino también disponible, aparte del usado

en la producción inmediata, para cada individuo y toda la sociedad” (*Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p., 229).

Marx habla de autoconservación del capital, y que a través de esa lógica se aniquila. Es decir, se transforma y convierte en una nueva figura, tanto como le sucede a la autoconciencia después de las formas alienadas por las que pasó su experiencia de hacerse, de construirse. Pasa a una nueva figura que es la de la razón. Aquí lo que se suprime es el régimen salarial, disminuye el tiempo de trabajo al mínimo necesario y aumenta naturalmente el tiempo cultural y científico. Se aniquila el capital como sistema de reproducción económico-social, pero no se aniquila la producción de riqueza. Se aniquila una fase productiva para dar paso a otra fase productiva. Y esta fase productiva tiene como asiento el avance tecnológico y científico que ha reemplazado en gran parte al trabajo físico de los hombres o avanzado su trabajo intelectual. De este modo, la explotación o plusvalía disminuye al máximo y de otra parte, la cantidad de trabajo invertido en las mercancías disminuye, al punto de que su cálculo o magnitud deberá hacerse por otros medios distintos a los de mensurar la cantidad de tiempo invertido en ellos en la forma actual. Se trata entonces de devolver al individuo el tiempo de trabajo social que entregó para realizar la industrialización. En consecuencia, la gran producción en masa hecha a partir de muy escaso tiempo de trabajo socialmente necesario, se traducirá en precios ínfimos para los consumidores, generando su consumo en masa en vez de selectivo y creador de desigualdades. Y todos los individuos gozarían de un gran tiempo libre. Pero éste es un final que debe ser explicado tanto en su historia como en las implicaciones a nivel de su propia organización.

4.5. Las razones del nuevo individualismo

Antes de avanzar en la explicación de cómo se llega a este período de una nueva historia, podemos preguntarnos brevemente por las implicaciones del nuevo punto de partida. Como el asunto amerita una discusión a fondo a partir de nuestra realidad, esto sólo puede hacerse adecuadamente en una investigación particular. De otro lado, plantaremos algunas inquietudes a partir de su propio razonamiento.

Se supone una separación paulatina entre la producción y el ser humano gracias al avance tecnológico. Pero igualmente supone un consumo masivo.

Es decir, supone dos autoproducciones: la material y la intelectual. Si antes la material suponía toda la inversión del trabajo humano, el nuevo estadio separaría a los hombres en cuanto productores pero los acercaría en cuanto consumidores. Se llegaría exactamente a lo contrario de la sociedad esclavista, ya que sólo se realizarían actividades de control y de consumo. Y éstas son tendencias que comparadas con las del siglo pasado, se nos hacen evidentes en su realidad. De otro lado, el dinero pierde la característica de pago de trabajo reproductivo, por el de medio de consumo, facilitando la circulación de gran masa de productos. Pero entonces puede pensarse en una nueva contradicción que Marx la resuelve a su modo: qué tanto de consumo es deseable obtener a cambio de disfrutar de más tiempo de trabajo intelectual. Él lo resuelve a favor de esta última. Acercarse como consumidor es desarrollar la producción de masas en forma considerable, pero al propio tiempo, en qué medida ella puede ocupar el tiempo de trabajo intelectual, convirtiéndose en un fin para sí misma, desligada de las necesidades propiamente dichas. Porque en vez de dirigir sus satisfacciones a lo cultural puede crearse una situación de dependencia de los productos materiales: el llamado consumismo. Y vemos de nuevo la dialéctica de las contradicciones: la masificación o democratización del consumo representa una salida para la búsqueda de nuevas formas de propiedad privada individual, así esté suprimida la propiedad con base en trabajo ajeno y apropiado su resultado por individuos o sociedad concretos. Desaparecería un tipo de propiedad privada para reaparecer bajo una nueva forma, cambiando desde luego de sentido. Es decir, todos devienen propietarios de bienes de consumo y no unos pocos. Es la democratización de la propiedad privada, una extensión de ella. El requisito de la liberación sería el de la extensión de la propiedad pero no su aniquilamiento. Incluso podría transmitirse hereditariamente esa propiedad individual. Con esto se nos revela que la tesis marxista no desemboca en la anulación de toda forma de propiedad privada sino en la que desarrolla explotación del trabajo humano. Y con esta lógica puede pensarse en una producción individual u ocupación económica individual que no emplea trabajo ajeno con rendimiento para otro, sino para sí mismo. Así planteado, vemos que la realidad de las tesis desde su lógica interna, conducirá a un reforzamiento del individualismo en vez de su anulación, pero que estaría en relación contradictoria con una profundización del consumismo si éste deviene independiente y por tanto en manipulador de la individualidad. Como Marx se muestra partidario de un mayor tiempo libre para esa individualidad quiere decir entonces que el razonamiento conduce a disminuir el ritmo de producción material, sobre

la base del trabajo humano, pues lo que fue la base de su liberación puede convertirse en su nueva negación. Sin embargo, ¿disminuir el ritmo de producción material no tiene sus propias contradicciones, tanto como las que se presentan al crecer indefinidamente? ¿O quizá puede llegarse a un equilibrio entre la producción y el consumo, tal vez al modo de los ritmos de crecimiento y muerte de los mismos individuos? O, por el contrario, ¿la lógica de Marx conduce a la desocupación masiva, masas que ingresarían al trabajo intelectual, científico y humanístico? El trabajo material sería realizado por las máquinas y los hombres construirían diversos tipos de ocupación intelectual. Si es posible este último sentido del razonamiento de la sustitución del hombre por las máquinas, los hombres devendrían, tendencialmente, en intelectuales de toda suerte. Y si lo que separó a los hombres de la naturaleza fue el trabajo material, se estaría ante las puertas de una nueva separación: la del trabajo material realizado por las máquinas y el intelectual por los hombres. Una sociedad de sabios, dedicados a la vida del espíritu. Una vida cotidiana centrada en la cultura y la recreación. Y es precisamente lo que Hegel llamaba la vida del espíritu, la verdadera vida humana. No es por tanto un final religioso que una filosofía pesimista puede reprochar. Se trata de un planteamiento dirigido a lo intelectual, al auto análisis como al análisis de lo social y material. No se trata de un renunciamiento al cuerpo y la vida, de la naturaleza, sino el de su comprensión científica y humanística. Y en este orden de ideas, la situación sería opuesta a la de la Edad Media, donde a fuerza de renunciar al cuerpo se vivió la enajenación de entregar su propia vida a la divinidad. Ahora el movimiento sería el de reconocerse a sí mismo como fuente de la vida, identificada como cultura. El triunfo de la vida en cuanto cultura. O del placer estético y sabio en vez del esfuerzo personal en acumular.

Es interesante haber llegado a este final de antemano, principio de una nueva época, pues precisamente a partir de tal razonamiento, Marx construye su crítica de lo existente y del modo como se llegará a la tesis o resultado, que entre otras cosas, pertenece al ambiente intelectual de su época, surgida a partir del romanticismo alemán de fines del siglo XVIII, o políticamente en Francia con los críticos socialistas.

4.6. El apocalipsis del capital

Pero, ¿cuál es la dialéctica del capital cuyo resultado para una historia concreta es la de negarse en cuanto fuerza negadora del ser humano, al tiempo que se asienta sobre él para desarrollarse? ¿Qué sucedió en su interior al punto de reducir paulatinamente su poderío explotador y en medio de grandes contradicciones sociales? ¿Cómo se desarrolló su autoconservación, condenándose a desaparecer en cuanto alienante, pero al tiempo liberador y conservado como productivo?

Por el momento, en esta perspectiva histórica de las fuerzas productivas – anudada a la organización e historia de las clases, que analizaremos en otro lugar – la anulación del capital en los términos anteriores va precedida de grandes contradicciones económicas y sociales. No es un paso tranquilo, meramente evolutivo, sino de confrontaciones agudas. Dice Marx:

”No se trata solamente del incremento de la potencialidad científica, sino de la medida en que la misma está puesta como capital fijo, del volumen de la amplitud con que está realizada y se ha apoderado de la totalidad de la producción. Se trata asimismo del desarrollo de la población, etc., en suma, de todos los momentos de la producción, por cuanto la fuerza productiva del trabajo, así como la aplicación de la maquinaria, está relacionada con la población cuyo crecimiento es ya, en y para sí, tanto el supuesto como el resultado del incremento que experimentan los valores de uso a reproducir y por tanto a consumir. Como esta merma del beneficio equivale a la merma proporcional del trabajo inmediato con respecto a la magnitud del trabajo objetivado que aquel reproduce, y del nuevo que pone, el capital hará todos los esfuerzos para poner coto a la mengua de la proporción entre el trabajo vivo ya la magnitud del capital en general, y por tanto también entre la plusvalía, cuando esta expresada como beneficio, y el capital presupuesto, reduciendo la parte que le toca al trabajo con respecto a todo el trabajo empleado. De ahí que el máximo desarrollo de la fuerza productiva, junto con la expansión máxima de la riqueza existente, coincida con la depreciación del capital, la degradación del obrero y la postración más absoluta de sus facultades vitales. Estas contradicciones derivan en estallidos, cataclismos, crisis en las cuales mediante la suspensión

momentánea del trabajo y la aniquilación de una gran parte del capital, se reduce violentamente a este último, al punto desde donde pueda proseguir su marcha... Con todo, estas catástrofes regularmente recurrentes tienen como resultado su repetición en mayor escala y por último el derrocamiento violento del capital. (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p. 283)

En el texto aparece cómo se presenta el ciclo en su crisis por disminución de la tasa de ganancia. Pero se habla de varios ciclos de crisis hasta cuando la amplitud de la última termine por liquidar al capital. De igual modo introduce un elemento muy importante tanto para la crisis como para su solución inmediata: el crecimiento de la población. Es decir, la base del consumo. De modo que una de las salidas breves de las crisis se relacionaría con la posibilidad de ampliar el mercado sobre la base del crecimiento de la población o de nuevos mercados. Población interna o externa de un país considerado o de un grupo de ellos. Y en ese contexto resultaría lógico un desarrollo de aquellas zonas antes consideradas en segundo plano, con objeto de que puedan absorber la producción de las más avanzadas. Esa es la dinámica progresiva o progresista del capital, integrando cada vez otras áreas del mundo a su influencia. Movimiento contradictorio en cuanto la integración de nuevas áreas se efectúa con altos rendimientos o beneficio para los centros exportadores y bajos para las zonas receptoras. Pero cuando la dinámica es hacia el desarrollo, siempre se registran nuevas zonas como centros de crecimiento económico. La crisis aparece pensada en su exterioridad como un resultado de no poder colocar en cuanto consumo, la producción, disminuyendo el beneficio del capital hasta el punto de que aquellos que queden por debajo del límite soportable se arruinan, sobreviniendo la desocupación y por tanto disminuyendo más todavía la capacidad de consumo. De otro lado, la masificación de la producción trae por consecuencia la extensión del capital y la disminución de su beneficio particular, arruinándose los de más bajo beneficio. Es decir, se opera una redistribución de poder económico entre los dueños del capital, concentrándose en los más fuertes. La cantidad de trabajo inmediato también disminuye con respecto al aumento del trabajo total representado en la mayor producción y gracias al invento tecnológico que acelera todo el proceso. Entonces la tendencia del capital para conservarse, será la de provocar la desocupación a fin de disminuir más el trabajo inmediato y obtener un mayor porcentaje de beneficio particular en medio de

una depreciación general del capital. Es cuando el ciclo económico en estos términos de la cita, toca su fondo: desocupación masiva y concentración del capital. Esta dialéctica muestra la paradoja: no sólo disminuye la masa relativa de trabajadores sino también su ingreso, pero al mismo tiempo aumenta la producción, hasta cuando la producción también cae si no encuentra mercados externos a su propia territorialidad o logre activar la masa desocupada que le corresponde. En caso contrario se llega a importantes destrucciones de capital.

Si ponemos en relación este esquema de la crisis con las citas precedentes, vemos que el trabajo asalariado aparece en su doble condición de posibilidad y enemigo del desarrollo del capital, en cuanto el capital entra en conflicto en su conjunto por el alto desarrollo de las fuerzas productivas. Si esta crisis no encuentra una salida apropiada por extensión del mercado, quiere decir que el capital sobreviviente lo hará en condiciones de muy bajo trabajo inmediato y gran inversión tecnológica, de modo que grandes masas quedan inactivas pero con "sueldo". Y en consecuencia, el salario no representa el valor de la fuerza de trabajo, sino simplemente de medio de consumo de la producción elaborada fundamentalmente por medios tecnológicos y muy bajo trabajo inmediato. Como salida de la crisis final vendría el período de unos precios reducidos a fin de que esas grandes masas puedan consumir la producción, interesadas ellas principalmente en los productos básicos y en la posibilidad de utilizar un mayor tiempo libre. Esta es la fase que Marx domina como "desplome de la producción fundada en el valor de cambio" en consecuencia la abolición del sistema salarial en cuanto pago de fuerza de trabajo. Sin embargo, antes de entrar en esta fase, la convulsión social se presenta por la desocupación masiva y los bajos salarios respecto del precio de los artículos, en vista de que los capitalistas (o el Estado) tratarían de elevar su beneficio, produciendo su negación, destruyendo el capital. Y es precisamente ese proceso negativo el que lanzaría a la sociedad a la búsqueda de una nueva forma social, llegando quizá al equilibrio de producción y consumo respecto de la masa de población, pero en cuyo caso siempre el salario perderá su calidad originaria, aumentando el tiempo libre.

Lo que aparece entonces como realidad cotidiana es la relación de producción y consumo en la exterioridad de la crisis. Mas el problema resuelto fue el de trabajo inmediato y el tiempo libre. Esto quiere decir que el nudo del mundo de la crisis se relaciona con el trabajo y el capital. Pero veamos un texto de Marx que nos guía en este análisis:

.^{E1} intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la relación de valor y de la producción fundada en el valor. El supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo de trabajo inmediato, el cuanto de trabajo empleado como factor decisivo en la producción de la riqueza. 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 – poderosa eficacia – no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo, 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 [...] El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo... En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma, gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p. 227)

4.7. El individualismo social

Si en los comienzos del industrialismo lo fundamental aparece como el tiempo de trabajo inmediato objetivado en la producción, el hecho de haber dado un salto tecnológico modificó la relación de trabajo y producto. Se aceleró todo el proceso reproductivo hasta formas insospechadas, independientemente de cada individuo y de la misma sociedad.

Pero es, en cuanto social, ya en su forma tecnológica o de consumo, como la producción pudo avanzar. Pero ahí también está su límite. La separación reproductiva en sus momentos culminantes necesita abandonar a la fuerza

de trabajo que de otra parte la necesita en cuanto consumidora, Es decir, la condena a la desocupación para no perecer como capital, pero esas grandes masas se rebelan. El proceso ha comenzado con una identidad originaria de producto y tiempo de trabajo inmediato que luego se rompe a través de los medios científicos y tecnológicos, reduciendo cada vez más la necesidad del tiempo inmediato, siendo transformadora esa relación por el desarrollo de toda la sociedad tanto en sus formas de distribución de las actividades productivas como de la ciencia, la técnica y la cultura en general. se ha pasado de un comienzo individual a uno social en todas sus dimensiones. Del productor individual que va luego al mercado, a la gran masa de producción social para un consumo de masas. Y es precisamente la intervención científico-tecnológica la que ha proporcionado el salto cuantitativo y cualitativo en todas las esferas productivas, tanto como el grado de sometimiento de la sociedad a sus formas desarrolladas. Paralelamente a este ensanchamiento productivo de toda índole, y de la constitución de una *sociedad de masas que no es otra cosa que el punto culminante del despliegue negativo de la individualidad, la individualidad se siente perdida en la inmensidad reproductiva y comienza a reclamar para sí sus derechos*. Es decir, para los individuos aparece como necesario el de separarse en la medida que han alcanzado los más altos índices de integración social ya en lo productivo o cultural. Pero en vez de reclamar un individualismo egoísta, el individualismo transita por sus características sociales, su existencia universalizada. En estas circunstancias, un mayor tiempo libre viene a representar una nueva fase de trabajo para su individualidad, ligada a la universalidad o existencia social, tanto en sus aspectos económicos como culturales. Por eso no es igual su sentido a la de la simple existencia de masas que absorben y hasta destruyen la subjetividad de los individuos, ni tampoco el individualismo de los inicios del período, sino una dimensión totalmente nueva, en donde el individualismo del principio es rescatado por medio de la existencia social. Es a partir de este rescate de la individualidad socialmente considerada, cuando puede comenzar un período totalmente diferente en la historia social.

Capítulo 5

Orientaciones metodológicas

El planteamiento visionario de Marx sobre la sociedad tecnológica, en donde el hombre rescataría el tiempo libre para su disfrute y placer creador, ¿exigiría para su organización unos nuevos moldes sociales teniendo en cuenta la diferenciación cultural y las funciones requeridas para el avance social? ¿Los hombres, adscritos a determinadas subdivisiones del trabajo, interactuarían con vistas de aquellas subdivisiones produciendo desplazamientos, supresiones y por supuesto, formas de control por aquellas funciones?

Sin llegar a precisar aquella forma de vida futura, no escapa que el esquema desarrollado por Marx sobre los profundos cambios de la sociedad industrial como una lucha constante de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, hasta lograr el vertiginoso y complejo mundo de la vida social, podría ser contemplado como un profundo proceso de cambio en las funciones de los individuos, grupos o clases en el proceso productivo y en la organización social. El esquema posee un dinamismo evolucionista de progresión sobre sí mismo hasta constituir nuevas formas organizativas, las cuales continúan en transformación tanto como las de las relaciones de donde surgieron. Es entonces un todo en movimiento permanente, transformador, con la característica de mantenerse o conservarse para seguir transformándose. Dicho así, la acción de los sujetos llamados individuos, grupos o clases, de uno u otro modo conservan la vida social simultáneamente que la modifican. Se pueden registrar cambios funcionales a su conservación en condiciones siempre novedosas, en cuanto los procesos ocurridos modifican la organización en desarrollo o devenir.

Pero este punto de contacto entre el parsonsismo y el marxismo (Gouldner, *La crisis de la sociología occidental* p., 392-293) queda roto en el se-

gundo cuando supone el arribo de la sociedad futura como una ruptura con todas las formas organizativas, extremando los elementos individualistas de su planteamiento, disolviendo la vida organizada en el individualismo como un resultado histórico deseable y quizá posible por el avance tecnológico. *La radicalidad de este individualismo marxista de la sociedad futura, no permite concebir en consecuencia los cambios cotidianos solamente como un simple cambio de funciones en los actores y en sus contenidos sino que dirige su crítica hasta el final, llevando la concepción de las transformaciones hasta la ruptura de todas las instituciones conocidas.*

Metodológicamente se arriba a una tercera fase, la del individualismo social, forma en donde se disolverían todas las instituciones conocidas. Marx partiría del reconocimiento del individualismo como un resultado histórico de su tiempo pero que al sobrevenir el proceso industrial se perdería en la explotación del trabajo y la masificación productiva. Sin embargo, la tercera fase sería posible precisamente por ese desarrollo tecnológico, al final del cual se obtendría una sociedad individualista, desalienada de los poderes institucionalizados. *El individualismo es pues un punto de partida y un punto de llegada en su análisis del capitalismo, tanto en su formación como en la perspectiva de su desaparecimiento.*

Quizá existe un acercamiento de Parsons a Marx en lo relativo al modo como diversos factores intervienen, combinándose, para producir el movimiento transformador de la organización social. En el planteamiento de las fuerzas productivas y sus tensiones con las relaciones de producción, intervienen casi todos los elementos de la vida social, último aspecto que Parsons (Parsons, 1976, p., 357) destaca, oponiéndose a un esquema con dominancia de un solo factor:

El principio metodológico central de nuestra teoría es el de la interdependencia de una pluralidad de variables Formular una teoría general de la prioridad de factores en el cambio social, es en el estudio presente de la ciencia, una petición de principio de las interdependencias empíricas que están por demostrar

Habida cuenta de que lo productivo no sólo es económico sino también político, cultural, científico-técnico, jurídico, ideológico, etc., el análisis de las coyunturas es el que nos viene a revelar las proporciones de dominancia de uno o varios factores sobre los demás en un momento determinado, registrándose una variación en cada época histórica. Si, según la expresión de Marx, la vida productiva forma un todo, las decisiones de las fuerzas opuestas las

encontramos a todos los niveles y de igual modo su posibilidad de transformación. De este modo, todo período histórico puede ser analizado como una totalidad de fuerzas en confrontación al punto de presentar una organización contradictoria, es decir, en desequilibrio interior y gracias a la cual mantiene su movimiento. Dicho de otro modo, la conservación o mantenimiento de una sociedad no pasa por el equilibrio de fuerzas sino por su contradictoriedad. La divergencia de Parsons y Marx no radica entonces en que el segundo sería economicista en cualquier circunstancia, o determinista. La dominancia de uno o varios factores corresponde a las coyunturas. Y Parsons tampoco piensa en un organismo social inmóvil, sumido en el letargo o en permanente equilibrio de fuerzas. Precisamente su evolucionismo en las obras más recientes se asienta sobre la base de un desequilibrio interior del organismo social. La idea de sistema no alude a una igualdad o identidad de los componentes sociales, sino al tratamiento metodológico totalizador al igual que en la dialéctica. De igual modo, la diferencia entre ambos pensadores no radica en el individualismo y el carácter pautado de la vida social, pues uno y otro se acercan bajo diferentes conceptos a una noción individualista de la vida como meta deseable. *La diferencia viene a radicar en el papel que Marx le asigna a las clases sociales como elementos dinámicos de primer orden dentro de su análisis de las transformaciones sociales, en su lucha por el poder, encuadrando la vida de los individuos en esa confrontación. El disfrute del poder o sea las relaciones de dominación que conforma un juego de clases, viene a constituirse en la realización de esa confrontación de clases.* En Parsons en cambio no podría decirse en igual medida, de su aceptación de una lucha por el poder como el factor dinámico decisivo en ciertas coyunturas, al punto de que para Marx esto es lo que viene a hacer posible la transformación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En Marx tenemos un acento de los elementos políticos representados en las luchas de clases, pero que no se desentiende en ningún caso de los otros componentes históricos. Su esquema es siempre dinámico por la búsqueda de los elementos contradictorios o del desequilibrio de la vida social, asunto contrario de una noción simplemente autorreguladora o de equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como podría pensarse tomando superficialmente el ejemplo de una unidad productiva que requiere quizá la eliminación de las confrontaciones para su funcionamiento.³⁴

La interdependencia de variables o la pluralidad de factores que coyunturalmente se pueden expresar en un cuadro del desequilibrio social referido a un hecho de análisis, vuelven problemático el causalismo o la dependen-

cia de un sólo elemento. Causalismo confundido con un progreso posterior y posible de determinar en sus detalles. El causalismo o también el finalismo, aíslan en un cierto número de factores el desenlace de la situación, olvidando el conjunto de elementos generales donde se insertan. Pero este naturalismo primigenio de las ciencias naturales hasta el siglo XIX impregnó la filosofía y las ciencias sociales, exigiéndoles además una problemática de cientificidad difícilmente comprobable, como fue la de la búsqueda y prueba de leyes sociales absolutamente precisas. Marx sostuvo ambiguamente esa perspectiva como nos lo muestra el prólogo de *El Capital*. Y un pensador como Mill nos dice en su *Lógica* respecto de este método:

consiste en intentar, por el estudio y análisis de los hechos generales de la historia, el descubrimiento de la ley del progreso; la cual ley, una vez determinada, debe permitirnos la predicción de acontecimientos futuros, de la misma forma que después de unos cuantos términos de una serie algebraica infinita podemos descubrir el principio de regularidad en su formación y predecir el resto de la serie hasta cualquier número de términos que queramos” (citado en Popper, *La Miseria del Historicismo* 145)

Causalismo y ley natural de los acontecimientos sociales, considerados como metas científicas deseables para las ciencias humanas, que tomaban metafóricamente las precisiones de las ciencias al estilo de la física, todavía bajo el influjo de Newton. Pero como razonablemente piensa Popper, no es posible identificar tendencias con leyes naturales:

pero, se dirá, la existencia de dirección o tendencias en el cambio social difícilmente podría ser cuestionada: todo estadístico puede calcular estas tendencias. ¿No son estas tendencias comparables a la ley de la inercia de Newton? La contestación es: existen tendencias; o más precisamente, la suposición de que existen es a menudo un útil supuesto estadístico. Pero las tendencias no son leyes. Una proposición que afirme la existencia de una tendencia es existencial, no universal... Y una proposición que afirmase la existencia de una tendencia en cierto momento y lugar sería una proposición histórica singular y no una ley universal. La importancia práctica de esta situación lógica es considerable: mientras que podemos basar predicciones científicas sobre leyes, no podemos (como cualquier estadístico prudente sabe) basarlas meramente

en la existencia de tendencias. Una tendencia que ha persistido durante cientos e incluso miles de años puede cambiar en el curso de una década o aún más rápidamente (Popper, 1965, 142–143)

La interinfluencia de factores y su resultante de desequilibrio en el interior de lo social, hacen precisamente imposible la existencia de un causalismo o de un finalismo absoluto, al tiempo que abren el camino a la acción de los individuos, quienes en su interior asimilan el proceso histórico y pueden introducir modificaciones. Con esto el determinismo, ya sea de carácter pesimista u optimista, queda roto y el radio de acción de las previsiones quedan reducidas a sus justas proporciones. Quizá por breves períodos se tenga la sensación de un equilibrio de fuerzas y relaciones sociales, mas la complejidad de elementos ya por su número or intensidad hac en de todo el conjunto social algo permanentemente contradictorio y en transformación de sí mismo. Los deseos intelectualistas de equilibrio social pueden jugar una función ideológica de seguridad para quien ejerza la dominación por individuos, grupos o clases, pero el análisis objetivo de los procesos indica la variabilidad coyuntural en los grandes períodos históricos. Variabilidad que no significa la anarquía absoluta, el atomismo o la dispersión de los componentes sociales, sino el grado de cambio dentro de los marcos que como seres de la naturaleza y en mutación, conservamos indefinidamente. Variabilidad dentro de una estructura que también se modifica. Y esta llamada estructura significa doblemente ya no sólo lo natural sino lo social, pautas correspondientes a grandes tramos históricos y por lo cual es posible establecer una periodización de largos y cortos períodos en cada sociedad.

En cualquier circunstancia, la constante es la de la contradictoriedad de la organización social, de donde los deseos de equilibrio definitivos no corresponden a lo objetivo empíricamente comprobable (Marx, 1964, 180), pues la índole de las contraposiciones no es la de ser meras oposiciones o en exterioridad, sino un resultado interno generado en su desarrollo. Se trata de un planteamiento de las contradicciones como interiores al mismo proceso y de ahí su carácter evolucionista. Regresando a la problemática de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, vemos que su complejidad conceptual corresponde a la complejidad objetiva de lo social pero simultáneamente, el desequilibrio manifestado en el interior de esa complejidad social hace que conceptualmente las categorías mencionadas nos planteen la problemática metodológica de la contradicción y no sólo de las oposiciones. La oposición puede ser una formalidad o exterioridad de una realidad más profunda a ni-

vel social, en donde tampoco es índice lo simultáneo, ya que lo desarrollado a partir de unos acontecimientos se manifiesta posteriormente. La tensión o dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción no puede reducirse a un fenómeno de polaridad (Stiehler, 1965, 85)) o de oposición simultánea, si con ello quiere significarse una relación externa y por tanto eliminable uno de los términos, sin que se produzcan modificaciones en todo el interior del conjunto.

Con las referencias anteriores vemos la problemática de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en el tiempo dispuestas como categorías históricas de análisis social. Podríamos decir que existe una primacía histórica o de enfoque para una visión transformadora de los sucesos del presente. Es el pasado y el futuro que aparecen vistos a través de unas categorías que expresan movimiento, sentido del nacimiento y destrucción de elementos bajo distintos contextos. Su dialéctica hace ineludible el análisis de procesos, permitiendo la reconstrucción del pasado en forma coherente y en largos espacios de tiempo. Quizá entonces la tendencia evolucionista de esa dialéctica aparezca en sus grandes términos en donde los planos del análisis de lo que se conserva, se modifica y da lugar a nuevas formas organizativas, cobra relevancia al modo como Darwin mostraba la evolución de las especies, pero sin dejar ausente, en este caso, la acción de los hombres. Dice Marx (1959, 47-48):

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantos la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa

Lo transmitido históricamente, el pasado, inmodificable en cuanto tal por los individuos, puede, sin embargo, ser modificado superficial o sustancialmente *hacia el futuro* según las coyunturas o las posibilidades objetivas y perceptibles en un momento determinado. Entonces nos aparece la acción de los hombres fundamentada en lo objetivo y percibido, pero al mismo tiempo capaces de innovar y crear nuevas condiciones de desarrollo histórico. En este cuadro de posibilidades aparece la acción consciente de individuos y grupos ya sea para afirmar lo heredado o para modificarlo en múltiples direcciones, prevaleciendo el que sepa aprovechar la coyuntura. Dicho lo anterior de modo

tan general, se reafirma lo expresado en páginas precedentes acerca de la imposibilidad del determinismo tomado radicalmente, al igual que su opuesto el indeterminismo absoluto. Son dos extremos que conducen a contrasentidos en el análisis social o a una falsa polaridad como a una falsa búsqueda del término medio. La dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción expresadas políticamente en la confrontación de clases, contienen dentro de cada espacio otros movimientos dialécticos en sus componentes, resultando varias dialécticas en interacción y por tanto varias alternativas, jugando ahí la lucha de individuos, grupos y clases, mediante la clarividencia y la habilidad de sus conductores, un papel fundamental. Ahí se deciden las alternativas de corto y largo plazo, siempre renovables coyunturalmente. Una consecuencia inmediata de este planteamiento es que la planificación del futuro o previsibilidad siempre es renovable en períodos cortos y que los sistemas rígidos de control sólo conducen a formas despóticas de gobierno, endureciendo la vida social y bajo la pretensión de cortar violentamente con la dialéctica de una sociedad libre. Sobre un modelo determinista se asienta el prototipo del autoritarismo, concediendo no sólo importancia al hecho del gran peso de lo heredado sino al mantenimiento de la inconsciencia social como forma de sustentar un orden determinado.

Hemos insistido, en estas conclusiones metodológicas, en las proximidades de los planteamientos políticos y teóricos. No puede ser de otro modo. La tesis del individualismo social en el caso de Marx, llevado a su cumplimiento por medio de la confrontación de fuerzas productivas y relaciones de producción en el contexto de la lucha de clases, significa una utópica pretensión democrática, o de sociedad libre desde el punto de vista de la organización social, cuestión contraria a la de una sociedad autoritaria. Y de otra parte, metodológicamente se cierra el ciclo de enajenación de la sociedad, recobrándose para sí misma, alcanzando su propio concepto, el de saberse y ser dueña de sí. Es un final hegeliano como el descrito en la *Fenomenología del Espíritu* en 1806.

El naturalismo y el humanismo de Marx habría de entenderse en este conjunto filosófico de la dialéctica. Quizá como un paradigma político a confrontar con las realidades de nuestro tiempo y con las elaboraciones metodológicas que acentuarían la individualidad. En cuanto a lo primero, es evidente que las llamadas sociedades socialistas tienen muchos elementos autoritarios, surgidos quizá en sus propias realidades de atraso y en el mantenimiento de una maquinaria burocrática en todos sus niveles, neutralizando el proceso democrático. Según nuestro desarrollo, el individualismo social planteado

por Marx no es incompatible con la propiedad individual – sólo aquella de la cual resulte una explotación del trabajo ajeno. No se trata por tanto de aplastar las iniciativas individuales mediante la intervención avasallante del Estado. Y en cuanto al segundo factor señalado, puesto de relieve por Popper (1967), al indicar las proyecciones "totalitarias" de la metodología hegeliana, habría de agregarse que el individualismo no está perdido o destruido en la dialéctica, ya se considere políticamente o en cuanto al método. Si lo primero, vemos que para Hegel su concepción del saber pretende acercar para ese individuo la verdad o el concepto, momento culminante en su vida espiritual. Y si lo segundo, la dialéctica permite encontrar el discurso de lo particular, buscar sus fundamentos y relaciones, llegando a una apreciación de conjunto sobre un tema determinado. No puede confundirse este procedimiento con las malas aplicaciones del mismo, que vuelven nebuloso lo particular en las vaguedades de lo general.

Si consideramos el razonamiento dialéctico en manos de Hegel o Marx, ya en sus formas filosóficas o políticas, como un *paradigma* de análisis, intentamos deslindar cierta dosis de dogmatismo si lo consideramos un esquema idéntico a la propia realidad. Ya lo advierte el mismo Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, pues se trata de una reconstrucción y por tanto conceptual, nada comparable o identificable con los hechos. Eso lo reafirmó más adelante en la *Filosofía de la Naturaleza*. En Marx, la pasión política que despiertan sus argumentos confunde y dogmatiza los ánimos como para considerar que sus proposiciones deben considerarse paradigmas sujetos a la revisión.

La reconstrucción dialéctica del sistema del capital y su culminación en el individualismo es un problema filosófico y político indisoluble. Pero, sin duda, lo decisivo en él es el perfil democrático y espiritualista, que al igual que en la filosofía espiritualista e individualizante heredada por Hegel del iluminismo alemán, conserva interiormente una esperanza, un futuro para el hombre. No se trata de la epistemología surgida a la luz de una ciencia natural. Es más bien una luz sistemática que permite ver en el proceso histórico, sin que se descuide el intento finalístico de reconstruir nuestro presente de acuerdo a sus necesidades. Ahí está su fuerza y su debilidad. Nuestra realidad política exige ser interpretada y sin embargo, a nadie escapa que todos requerimos también una proyección del futuro. Quizá el presente es un resultado de estas dos fuerzas y por tanto el esquema de una sociedad no realizada esté sumergida en nuestro inconsciente, haciéndonos obrar y transitar en lo cotidiano. Mas la dialéctica nos pone en guardia sobre "verdades" no conocidas, descubriendo el otro lado de las cosas, al tiempo que nos señala un camino hacia adelante.

Fue hecha bajo el imperio de las transformaciones de la Revolución Francesa y creemos que aún puede ser útil en nuestro mundo latinoamericano, convulsionado por las rápidas transformaciones de una sociedad tradicional en crisis y su cambio por lo contemporáneo.

Hemos afirmado la *positividad* y la *crítica* de la dialéctica. Frecuentemente se singularizan sus momentos negativos, recortando el juego interior que la hace precisamente dialéctica o de un doble mirar. La positividad representa el concepto, elaborado en un proceso de negaciones. Ahí radica su tremenda fuerza metodológica y que, políticamente transpuesto aquel sistema, nos sumerge en las consideraciones de la nueva vida que surge cada día y sepulta las precedentes. Una filosofía escéptica es al concepto como la política anarquista a la organización social. La dialéctica es constructiva de conceptos y de proyectos políticos. Y hoy América Latina sufre las transformaciones de su paso a la modernidad. Una dialéctica integradora puede dar cuenta de ello.

*Filosofía y política van juntas en la dialéctica. Ella es una filosofía de la sociedad, pero también de la acción. Y por tanto de la conciencia y de la voluntad*³⁵. *Con la dialéctica podemos reconstruir el proceso histórico, al tiempo que nos insertamos en su transformación. Es un instrumento de análisis social y de la subjetividad. Es teórica y práctica.*

La dialéctica social contenida en los juegos cíclicos del capitalismo, desarrollada bajo las tensiones de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, posee un hilo conductor como es el predominio de la razón. En medio de su pérdida o negatividad, de su miseria, se construye duramente. No existe la razón si no se la forma. No existe al comienzo sino como mera noción. De ahí la criticidad de la dialéctica pero al mismo tiempo su descubrimiento de la positividad de los momentos creativos del proceso histórico. Con la argumentación dialéctica comprendemos simultáneamente la miseria y la riqueza, para desembocar en la esperanza del triunfo de la razón. Tiene en sus fundamentos un hondo sentido previsor, accionado por la esperanza. No conduce a la negatividad destructiva sino a la positividad de la vida plena, de la libertad y de la cultura Marcuse (1972)³⁶

La práctica de esta filosofía histórica conduce al realismo político. Su propósito final de libertad y cultura no es una etapa destinada al futuro milenario, o del fin de los tiempos. El finalismo dialéctico es algo vivo en cada momento del proceso, en la medida que es construido. No surge de golpe, por arte de magia. Tanto como nuestro conocimiento. El futuro debe estar contenido en cada fragmento del presente. Y auscultando cada uno de

esos pasos inmediatos, llegamos a predecir las nuevas épocas.

Hablamos de una práctica realista que sin embargo no está exenta de idealidad, es decir, la meta de alcanzar sucesivamente un estado racional, libertario, productivo y artístico más elevado. No es pues un realismo contra la razón, tornándose en irracional. La irracionalidad de los atavismos que someten la vida a la violencia autoritaria, concediendo a esas fuerzas negativas todo su dominio. Entonces vemos que el contexto del realismo político suministrado por la dialéctica debe ser el de construir una vida democrática socialista, de juego de las distintas fuerzas sociales, culturales y políticas. Toda acción destinada a dogmatizar el pensamiento, de cerrarlo al libre examen, termina por cancelar definitivamente la vida racional y libre. Es la muerte de la razón. Tanto el fascismo como el estalinismo fueron muestras históricas del imperio de la irracionalidad, del terror erigido en sistema de gobierno Lukacs (1970) ³⁷

Por estas circunstancias históricas y culturales, la sociedad democrática socialista es la esperanza de todos aquellos que no han sepultado en su vida interior y exterior la libertad bajo los desenfrenos de la violencia. La libertad se resiste a morar en la formalidad, verdadera máscara en cuyos lados ocultos yace su pariente, la tiranía. La existencia formal de la libertad o de la democracia conduce a su negación. Y no tiene nada de extraño que a las democracias retóricas, legalistas, suceda el régimen del terror gubernamental, montado sobre el irracionalismo de señalar en el jefe supremo, todas las identidades, cancelando de un golpe la subjetividad y la objetividad de los ciudadanos y las instituciones Adorno (1975) ³⁸

Notas

¹ El sentido preciso de esta crítica es la que desarrolla Marx en el tema del fetichismo de la mercancía, primer tomo de *El Capital*

²Marcuse, *Razón y revolución* p.306 nos habla de la totalidad ontológica hegeliana y que Marx habría desontologizado. Por su lado Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica* p.74 nos previene contra la no realización hegeliana de la dialéctica de la naturaleza y de la sociedad.

³Por supuesto, Hegel desarrolla en todas sus obras la subjetivación de la sustancia

⁴Estos debates corresponden a un próximo libro titulado *Crítica y epistemología en el análisis del cambio social*

⁵Son muy sugerentes al respecto los análisis de L. Goldman en *Lukacs y Heidegger*, Amorrortu, México, 1975: pag. 112 y siguientes

⁶Aquí resulta imprescindible el estudio de *Economía y Sociedad*. Y como una elaboración muy aguda basándose en Husserl y Weber, tenemos los escritos de Alfred Schütz.

⁷Como dice Marx en el *Manifiesto* p. 31-32:

Es pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él.

⁸Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico* p. 48-49 sostiene una concepción parecida.

⁹Así podemos leer este párrafo en Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 80:

¿Qué es, pues, en resumidas cuentas, este Prometeo resucitado por el señor Proudhon? Es la sociedad, son las relaciones sociales basadas en el antagonismo de clases. Estas relaciones no son relaciones entre un individuo y otro, sino entre el obrero y el capitalista; entre el arrendatario y el propietario de la tierra, etc. Suprimid esas relaciones y habréis destruido toda la sociedad”.

¹⁰Dice Zeleny, *Estructura lógica de El Capital* p. 118-119:

Marx trabaja con distintas formas de acción no conocidas por la causalidad galileana. Todo lo que realmente existe (lo que no es simple producto de la abstracción) actúa de algún modo; existir es actuar. ha concepción marxiana

de las entes formas de la acción esta inseparablemente unida a dos principios de su concepción de la realidad... el principio de la unidad del mundo y el principio del autodesarrollo [...] Cuando Marx utiliza las formas del pensamiento causal para captar adecuadamente determinadas formas de las más varias conexiones y de los momentos activos más diversos, muchas veces el concepto de 'causa' es sinónimo de los conceptos de 'condición', 'presupuesto', 'Fundamento', etc."

¹¹Es una concepción que también encontramos en Hegel, *Ciencia de la Lógica* p. 535 (lo particular contiene la universalidad, que constituye su substancia); en Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* p. 127 ("el trabajo abstracto es el 'contenido' o la 'substancia' que se expresa en el valor de un producto del trabajo"), en Naville, *De l'aliénation à la jouissance* p. 414: "en tant que masse en activité, le travail 'abstrait' peut être conçu comme substance énergétique commune à tous les travaux"; o en los comentarios de Fausto, *Critique de l'économie politique, Nouvelle Série 1978*.

¹²Touraine, *Las clases sociales* p. 29:

Si se definiera una clase social por sus ideas y sus principios, diciendo que el objetivo de aquel es el poder, la justicia o la que el objetivo de aquella es el poder, la justicia o la libertad, nos encerraríamos en la ideología de los actores, lo cual sería tanto más arbitrario cuanto que una clase social como un estrato, no es un actor concreto. Decir que la burguesía o la Clase Obrera quiere esto o aquello no corresponde a ninguna realidad observable.

¹³Es interesante la clasificación que hace V. Pareto sobre este "intercambio" de violencia, en *Forma y equilibrio sociales* p. 124-125

¹⁴O también al analizar la posición de Geiger, *revisar* p. 36-37

¹⁵Sobre las particularidades de este razonamiento metodológico es interesante el desarrollo de Boudon, *Effets pervers et ordre social*

¹⁶En este caso, Marx partiría en sus análisis del capitalismo, del individuo como un resultado y comienzo de la nueva historia. El error consistiría en colocar a ese individuo al comienzo de la humanidad. Pero esta es la misma concepción de Hegel en la Filosofía de la Historia Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* p. 3-4.

¹⁷Touraine, *Las clases sociales* p. 26-27 Dice el autor: "¿Cuál es el lugar de la dominación social?... La dominación social se manifiesta como poder en una organización; pero puede y debe ser aprehendida en primer lugar directamente, en el nivel del sistema económico en su conjunto. Está vinculada a un modo de acumulación y no sólo a la gestión de unidades económicas. En una sociedad capitalista, rebasa la empresa, determina el mercado de trabajo, y su expresión más general es el mecanismo de reproducción del capital, del que Marx hizo el análisis más profundo."

¹⁸En rigor, Habermas habla de una síntesis por el trabajo social, de naturaleza y subjetividad. Habermas, *Connaissance et Intéret* p.66-69

¹⁹Minc, *L'économie politique du socialisme* p.517-524. Desde luego, discrepamos del tratamiento dado por este autor al tema de las clases sociales en los países socialistas. A pesar de sus insinuaciones sobre la existencia de varios sectores sociales, permanece atado a la problemática de la eliminación de la propiedad privada como el único factor

de la eliminación de las clases, desentendiéndose del análisis del proceso productivo y sus consecuencias a nivel de la organización social.

²⁰Parsons, *Ensayos de Teoría Sociológica* p,287. Y propone un sugestivo planteamiento.

Quando el problema de la génesis y la importancia de las clases sociales y de sus conflictos se encara en términos sociológicos modernos, sin embargo, se hacen necesarias modificaciones considerables de la posición marxista. Se descubre que los sistemas de estratificación en ciertos aspectos tienen funciones positivas de estabilización de los Sistemas sociales. La institucionalización de la motivación opera dentro del sistema capitalista de obtención de beneficios. El ideal marxista de una sociedad sin clases es con toda probabilidad utópico, sobre todo, en tanto se mantenga un sistema familiar, pero también por otras razones. Las diferencias entre sociedades capitalistas y socialistas, particularmente respecto de la estratificación, no son tan grandes como pensaron Marx y Engels. En ambos tipos de sociedad hay una variedad de fuentes potenciales de conflictos entre clases que se centran en torno a la estructura del proceso de producción”.

²¹En el fondo, es un tema esencial para Marcuse ya sea en *El Marxismo Soviético* o en *El Hombre Unidimensional*

²²Nuestra tesis sobre el surgimiento de las clases en la sociedad industrial se fundamenta en el proceso productivo. En cambio Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p. 180, construye su composición de clases a partir de las relaciones de autoridad:

”Las estructuras de autoridad o dominación tanto si se trata de sociedades completas como, dentro de éstas, de determinados ámbitos institucionales (por ejemplo, la industria), constituyen, dentro de la teoría aquí representada, la causa determinante de la constitución de las clases y de los conflictos de clase. La modalidad específica de los cambios sociales de las estructuras provocados por las clases sociales, impelidas por los conflictos de clases, se basa en la distribución diferencial de los puestos de autoridad en las sociedades y en sus ámbitos institucionales. El control de los medios de producción constituye tan sólo un caso particular de dominación, y su conexión con la propiedad legal, un fenómeno, en principio causal, de las sociedades industriales europeas. Las clases no están vinculadas a la propiedad privada, a ”la industria o a la economía, sino que, como elementos estructurales y factores causantes de los cambios de estructura, lo están a su causa determinante: al dominio y a la distribución de éste. Sobre la base de un concepto de clase, definido en función a las situaciones de dominio o autoridad, puede formularse una teoría que abarque tanto los hechos descritos por Marx relativos a una realidad pretérita, como los relacionados con la realidad evolucionada de las sociedades industriales desarrolladas”

²³Como la presente investigación no tiene por objeto el estudio de problemas metodológicos, sólo anotaremos que la vigencia de la categoría clase social, como algo apropiado para el análisis del capitalismo (entendiendo por tal la sociedad industrial contemporánea), conduce la discusión a los terrenos del relativismo histórico. ¿Pero qué tipo de categorías

se insertan dentro del relativismo? Las típicas de cada organización social o sus particularidades. Filosóficamente nos encontramos en una dialéctica de lo universal y lo particular. Dicho lo cual, no se niega la posibilidad de una ciencia social pero en cambio aparece destacado lo propiamente específico. De ahí que hablemos de la necesidad de no fundar un discurso ahistórico, dogmático, cuyas consecuencias a nivel social pueden resultar catastróficas en la organización de la vida cotidiana, ya sea individual o colectiva. Una muestra del malentendido acerca de esta problemática lo encontramos en Nagel, *La Estructura de la Ciencia* p. 447-452.

²⁴Marx, *Miseria de la Filosofía* p. 91-92 La idea de Marx es una típica concepción dialéctica de la sociedad - a pesar de lo que diga Althusser en contrario sobre el mismo texto. El conjunto no puede ser representado como una sucesión de etapas según la filosofía económica de Proudhon - pues en el organismo social "todas las relaciones existen simultáneamente y se sostienen las unas a las otras". Y sólo en esta idea totalista cabe a su vez una idea de sucesión, de historia surgida por las contradicciones de los componentes y sus transformaciones internas y externas dentro del conjunto.

²⁵Según Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico* p. 119, el desarrollo del capital depende del trabajo asalariado - "se revela como constituyente de la determinación interna del capital- e incluso su desaparición por la desaparición del trabajo asalariado. Como el texto no aclara, pueden plantearse dos cuestiones; ¿desaparición del salario o desaparición del trabajo? Si lo primero, todas las tentativas de supresión han fracasado - como la del dinero - hasta el momento, en la medida que se pretende mantener una reproducción económica y no regresar al esclavismo. Si lo segundo, Marx planteaba en sus *Manuscritos* de 1857-9, una especie de reproducción económica fundamentalmente hecha por las máquinas, disfrutando el hombre de un gran tiempo libre. Sin duda ha disminuido la jornada de trabajo desde el siglo XIX (a su mitad en muchos casos), pero no se ve muy claro cómo pueda reemplazarse el trabajo remunerado por el momento, y garantizarse la reproducción económica. Y esto es fundamental pues implica la idea de comunismo en Marx.

²⁶Parsons, *Ensayos de Teoría Sociológica* p. 207. Y más adelante agrega

Las pautas institucionales constituyen la "espina dorsal" del sistema social. Pero de ningún modo son entidades absolutamente rígidas y, por cierto, no tienen una naturaleza misteriosamente "sustancial" ... Su estabilidad relativa es un resultado de la estructura particular de la interdependencia de esas fuerzas, y la estructura institucional se halla sometida al cambio, como función de cualquiera de las muchas especies de cambio que tenga lugar en el sistema de fuerzas subyacentes.

²⁷Se pregunta Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* 200-203 analizando a Geiger. Y por supuesto se llega a la problemática de la separación o identidad de las categorías y lo objetivo. En nuestra opinión, debe entenderse que son categorías de lo particular, específicas de su determinabilidad. Y esto es lo que las hace objetivas, históricas, haciendo parte, simultáneamente, de una dialéctica más general como es la de la constitución contradictoria del organismo social. Si bien la encontramos construida, es al tiempo descriptiva; y si particular, al tiempo haciendo parte de una teoría de la sociedad.

²⁸Nuestra concepción al respecto está cerca de Poulantzas, 154:

”Puede decirse así que una clase social se define por su lugar en el conjunto de las prácticas sociales, es decir, por su lugar en el conjunto de la división social del trabajo, que comprende las relaciones políticas y las relaciones ideológicas. Este lugar cubre la determinación estructural de las clases, es decir, la existencia de la determinación de la estructura –relaciones de producción, lugares de dominación, subordinación ideológica- -sobre las prácticas de clases... lo cual adopta la figura de un efecto de la estructura sobre la división social del trabajo”.

²⁹En el campo de los análisis marxistas es muy dado el continuar bajo las perspectivas del siglo XIX en el tema de las clases, que evidentemente conduce a planteamientos políticos desenfocados. No se comprende cómo en países desarrollados, donde el proceso de división del trabajo es tan profundo, se continúe en el fácil esquema de burguesía vs proletariado. Valga como ejemplo a Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico* 139-140.

³⁰Ahí Dahrendorf sostiene una polémica con el soviético Nemchinov, quien desde luego se aferra a criterios poco serios de análisis

³¹Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* p, 183. Establecemos esta diferencia a partir del análisis del autor sobre las tesis de M. Weber.

³²Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico* p., 184-185

Si el desarrollo del estado guía el de la burguesía como clase, si la historia de la burguesía es, de entrada, la del estado (y de los estados) burgués, es porque el funcionamiento y la acción del estado están implicadas en el propio proceso de la circulación de los capitales y de la organización de la explotación a escala social, es porque uno y otro son imposibles sin esta intervención. Es por ello por lo que la representación de un funcionamiento automático del mercado... y de la “economía mercantil”, independientemente de la existencia del estado, es fundamentalmente errónea y mistificadora.

³³La interpretación que hacemos sólo tiene en cuenta parte de los *Grundrisse* y no el *Capital* o la *Historia de la Plusvalía* de Marx. Por eso conduce a planteamientos diferentes. Desde luego, Grossman, *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista* pone las cosas en su lugar.

³⁴Lange (1969, 28):

El modo de producción forma un todo interiormente equilibrado, en el que las relaciones de producción y, sobre todo su base – la propiedad de los medios de producción – se adaptan a las exigencias del grado de desarrollo en que se encuentran las fuerzas productivas sociales. Como sabemos, dadas ciertas fuerzas productivas, las relaciones de producción no pueden ser arbitrarias. Una gran empresa industrial, una acería o una fábrica de locomotoras, por ejemplo, donde un gran número de hombres emplean en su trabajo, diversas y complicadas máquinas e instalaciones técnicas complejas, no pueden existir en las condiciones de la producción mercantil simple, es decir, allí donde la propiedad de los medios de producción esté dividida entre un gran número de propietarios. Establecimientos industriales de este género exigen que las relaciones de producción sean capitalistas o socialistas.

³⁵ Así nos la muestra Hegel en la Hegel (1966)

³⁶ En esta obra, como en sus escritos sobre Hegel, *Filosofía del Derecho* de Hegel, Marcuse rebate las interpretaciones reaccionarias de la dialéctica. Y al efecto muestra las conexiones entre la razón, la libertad y la cultura. Igualmente puede analizarse (Lukács, 1963) como una reconstrucción del racionalismo hegeliano.

³⁷ A pesar de sus posibles excesos, el concepto de razón hegeliana manejado por Lukács permite atacar los fundamentos ideológicos y prácticos del irracionalismo.

³⁸ Ahí da buena cuenta del formalismo kantiano y del irracionalismo heideggeriano. Por cierto, nos aclara que la postura fascista de este filósofo no fue un azar o una incongruencia teórica.

Bibliografía

- Adler, Max: Cap. Capítulo 4.3.2 In El socialismo y los intelectuales. México: Siglo XXI, 1980, Biblioteca del pensamiento socialista, Der Sozialismus und die Intellektuellen, 1era edición en 1910
- Adorno, T.: *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975
- Balibar, E.: *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Barcelona: Laia, 1976
- Boudon, R.: *Effets pervers et ordre social*. Paris: PUF, 1977
- Castells, M.: Comentario a N. Poulantzas. En *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, 1973
- Dahrendorf, R.: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Rialp, 1962
- Fausto, Ruy: Abstraction réelle et contradiction: sur le travail abstrait et la valeur. *Critique de l'économie politique, Nouvelle Série*, 1978, Nr. 2 et 3, Paris
- Fernandes, F.: Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina. En *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, 1973
- Freud, S.: *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953a
- Freud, S.: *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1953b
- Fromm, E.: Tâche et méthode d'une psychologie sociale analytique. En *Freudo-Marxisme at Sociologie de l'Aliénation*. Paris: Anthropos, 1974

- Geiger, T.: *revisar*.
- Gouldner, Alvin: *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973
- Grossman, Henrik: *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*. México: Siglo XXI, 1979
- Gurvitch, G.: *Études sur les classes sociales*. Paris: Éd. Gonthier, 1966, Bibliothèque Méditations, 51
- Habermas, J.: *La Technique et Science comme Ideologie*. Paris: Gallimard, 1975
- Habermas, J.: *Connaissance et Intéret*. Paris: Gallimard, 1976
- Hegel, J. G. F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1953
- Hegel, J. G. F.: *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1955
- Hegel, J. G. F.: *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966
- Hegel, J. G. F.: *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar Hachette, 1968
- Hegel, J. G. F.: *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat en abrégé*. Paris: Vrin, 1975
- Lange, O.: *Economía política*. México: FCE, 1969
- Lowith, K.: *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 1968
- Lukács, Georg: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Ciudad de México: Grijalbo, 1963
- Lukács, Georg: *Historia y conciencia de clase*. Ciudad de México: Grijalbo, 1969
- Lukacs, Georgy: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ciudad de México: Grijalbo, 1970
- Marcuse, H.: *Razón y revolución*. Madrid: Alianza editorial, 1972

- Marx, Karl: *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1959
- Marx, Karl: Manifiesto Comunista. En *Obras Escogidas*. Progreso, 1961a
- Marx, Karl: *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1961b
- Marx, Karl: Trabajo Asalariado y Capital. En *Obras Escogidas*. Progreso, 1961c
- Marx, Karl: *La Miseria de la Filosofía*. Bogotá: Sudamericana, 1964
- Marx, Karl: *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968
- Marx, Karl: *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires: Signos, 1970
- Marx, Karl: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971
- Merton, R. K.: *Teoría y estructura social*. México: FCE, 1972
- Minc, B.: *L'économie politique du socialisme*. Paris: Maspero, 1974, Collection Economie et socialisme
- Nagel, E.: *La Estructura de la Ciencia*. Buenos Aires: Paidós, 1965
- Naville, P.: *De l'aliénation à la jouissance*. Paris: Anthropos, 1974
- otros, T. Adorno y: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1972
- Pareto, Vilfredo: *Forma y equilibrio sociales*. Madrid: Revista de Occidente, 1966
- Parsons, Talcott: *Ensayos de Teoría Sociológica*. Buenos Aires: Paidós, 1967
- Parsons, Talcott: *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz, 1968
- Parsons, Talcott: *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente, 1976
- Popper, Karl: *La Miseria del Historicismo*. Madrid: Taurus, 1965
- Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Volumen II, Buenos Aires: Paidós, 1967

- Poulantzas, N.: En *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, 1973. – Capítulo Las clases sociales
- Rozitchner, L.: *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972
- Rubin, I.: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1974
- Sartre, J. P.: *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1950
- Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1953
- Simmel, G.: *Sociología*. Madrid: Revista de Occidente, 1977
- Stiehler, G.: *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid: Ciencia Nueva, 1965
- Touraine, A.: Las clases sociales. En *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, 1973
- Weber, Max: *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964
- Zeleny, J.: *Estructura lógica de El Capital*. Barcelona: Grijalbo, 1974