

I.L.A.D.E.S.

Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales

Universidad Alberto Hurtado
Sistema de Bibliotecas



000034542

METODOLOGIA POSITIVISTA Y DIALECTICA

Franz Hinkelammert

335 47
H668

C78.0400

I. LA METODOLOGIA POSITIVISTA Y LA
DIALECTICA

Centro de Investigación
y Acción Social
BIBLIOTECA

Hablar de la metodología positivista ya es una simplificación muy grande. Necesitamos un denominador común para unir las diversas corrientes de pensamientos que queremos subsumir bajo el nombre de positivismo.

Este denominador común nos es dado por el análisis anterior de las ideologías. En dicho análisis se estableció como punto de partida un concepto central donde convergen el análisis funcional de la sociedad y el análisis de los valores. Tanto el pensamiento liberal iluminista como el pensamiento marxista parten de la idea de la convergencia de ambos planos y tratan la diferencia entre relaciones estructurales-funcionales y los valores como una apariencia detrás de la cual existe una identidad de los dos planos. Así, en el liberal-iluminismo el orden natural es a la vez concepto valorativo y concepto de maximización del producto económico. En el orden natural los dos planos convergen: el orden que maximiza el producto económico es a la vez el único orden que puede asegurar los valores de libertad y de igualdad. Maximizar el producto significa siempre maximizar la libertad.

La misma idea de convergencia de los dos planos aparece en el marxismo. La regulación comunista de la producción maximiza el rendimiento económico mediante lo cual logra la realización de la libertad humana. No hay contradicción entre los dos planos; al contrario, convergen en un mismo concepto.

Todo pensamiento de identidad, sea liberal o marxista, descansa en esta convergencia del aspecto funcional y valorativo de la sociedad. Con tal trasfondo estas ideologías procuran construir la sociedad que haga efectiva esa identidad, dando por sentado que ella surge previamente en la teoría. Ella se presenta como una sociedad con dos tipos de identidad: entre los intereses generales y particulares y entre los intereses de las diferentes personas.

1. LA CONCEPCION POSITIVISTA

Podemos contraponer la metodología positivista a esta metodología de la convergencia que lógicamente desemboca en el método dialéctico. La metodología positivista tal como la concebimos, niega el nexo entre el plano de los valores y el plano del análisis funcional. Rompe la unidad y la reemplaza por un concepto de ciencia basado en un análisis estructural

[funcional] Este análisis funcional (u operativo) es contrapuesto al análisis de los valores, los cuales quedan fuera de la ciencia. Este cambio es total. Si bien el análisis funcional puede investigar los valores, ya no puede resultar en valores. Los valores se convierten en objeto del análisis y son tratados como cualquier otro objeto. El pensamiento ideológico buscó siempre el punto de convergencia entre las relaciones funcionales y el sistema de valores; esta nueva metodología convierte, en cambio, los valores en objeto de la investigación funcional. (la primivista)

El nuevo enfoque comienza en la segunda mitad del siglo XX. Un paso importante fue la introducción impetuosa del neokantismo en las ciencias sociales a través de los análisis metodológicos de Max Weber. El distingue entre actuación con arreglo a fines, que es el campo de la ciencia social; y actuación con arreglo a valores, que es el plano de los juicios de valor ajenos a la ciencia.

Vamos a usar el término positivismo para todas las metodologías que se ajustan a aquella separación fundamental, llámense positivistas o no. De hecho los metodólogos que se denominan positivistas de ninguna manera se definen por la aceptación de dicha separación básica. Separación tan común que ya no sirve mucho para distinguir las diferentes escuelas metodológicas modernas. Positivismo, neo-positivismo, operacionalismo, behaviorismo, estrukturalismo, se distinguen al definir las ciencias sociales a partir de la separación entre análisis funcional y análisis de valores. Hasta las corrientes opuestas al empirismo de estas escuelas aceptan la distinción básica y han renunciado a la búsqueda de la convergencia del análisis funcional con el análisis de valores. Aceptan los dos planos como separados e insisten solamente en la ampliación de la ciencia social más allá del empirismo puro. Si bien buscan una ciencia de los valores, no la buscan como concepto implícito en la base teórica del empirismo, sino más bien como un pensamiento distinto al positivista. Dejan al pensamiento positivista intacto y levantan separadamente un pensamiento distinto, el pensamiento dialéctico o histórico (Adorno, Marcuse, Sartre). Criticando al positivismo aceptan su base metodológica y pierden la tradición racionalista-iluminista en cuyo nombre formulan la crítica. Olvidan, por lo tanto, el punto de partida del racionalismo-iluminista: la convergencia del plano de los valores con el análisis funcional.

Definiendo el positivismo en estos términos amplios podemos enfocarlo a partir de su aspiración de explicar la realidad estructural en sus términos. En cuanto al criterio que nos interesa hay unidad entre las corrientes más diversas; podemos partir de cualquier autor y siempre encontraremos el mismo enfoque.

Es, por lo tanto, un tanto arbitrario estudiar la posición positivista a partir de la metodología de Karl Popper. Pero hay que tener en cuenta que no pretendemos una evaluación de las diferentes corrientes del

positivismo, sino más bien una crítica de la base común a todas esas corrientes. Popper nos parece interesante porque no evade totalmente el problema de la dialéctica; por lo menos hace intentos de entenderla. Es más fácil analizar las contradicciones de la metodología positivista en uno de sus representantes más genuinos.

El concepto de teoría de Popper no viene de aquel que se usa corrientemente en las ciencias naturales. La teoría misma se desarrolla basándose en hipótesis informativas que se falsifican en su aplicación a la realidad. La teoría, en lo más profundo de su expresión, está vinculada a los resultados de su comparación con la realidad. Teoría, por lo tanto, tiene una significación específica que la distingue de la tautología. Una teoría que fundamentalmente no es falsificable en relación a la verdad, es una tautología. La tautología desvaloriza a la teoría.

El concepto de tautología es específico. Se distingue por una parte de la teoría que es falsificable en principio y, por otra, de la lógica que en cierto sentido también es tautológica, pero cuyo objeto se limita a juzgar la consistencia interna de la teoría. La tautología, en cambio, es un pensamiento referido a la realidad, pero que es inmune frente a cualquier intento de falsificación.

Popper distingue cuatro etapas en el desarrollo de una teoría:

1. La relación lógica de las conclusiones entre sí que le confiere consistencia interna. Ninguna teoría puede tener validez si contiene contradicciones lógicas: condición necesaria pero no suficiente de la validez de una teoría. Si es inconsistente, por deducción es también falsa, pero no al revés.

2. La investigación de la forma lógica de la teoría para saber si es tautológica o científica. Cabe distinguir aquí entre los elementos de la teoría que dicen referencia a la realidad y la forma de esta referencia: informativa o tautológica. Si es tautológica, el argumento termina en un círculo: (Ejemplo: el viento es fuerte porque Neptuno está furioso, como hipótesis. Prueba: El mar está intranquilo y el viento es fuerte. Esta tautología tiene referencia a la realidad pero es circular y no verificable). En cambio la teoría científica es informativa. (Ejemplo: El viento es fuerte y por eso el mar está intranquilo, como hipótesis. Prueba: Terminando el viento el mar se tranquilizará) La hipótesis es principalmente falsificable o tiene un alto grado de probabilidad de serlo. En este sentido la teoría científica tiene un contenido informativo.

3. La comparación con otras teorías para saber si la nueva significa un avance en relación a las antiguas.

4. La comprobación de la teoría por aplicación empírica de las con-

2. LA DIALECTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Que la ciencia social actual siga, sin saberlo, una lógica dialéctica puede sorprender. Hay unanimidad entre sus representantes y hasta entre los representantes de pensamientos dialécticos en la actualidad, de que la ciencia social positivista usa una pura lógica formal. Es necesario, pues, comprobar nuestra tesis analizando algunas teorías esenciales de la ciencia social actual en cuanto a su contenido dialéctico. *Tesis del libro*

Como primer paso de esta argumentación, podemos constatar que el núcleo de las teorías económicas y sociológicas más en boga en el momento actual está formado por conceptualizaciones sin contenido informativo. Esto vale, a nuestro entender, tanto para teorías económicas como la keynesiana, la teoría de la competencia perfecta, el análisis input-output, como para teorías sociológicas como el estructural-funcionalismo.

En cuanto al núcleo de estas teorías pueden hacerse dos constataciones:

1. No se las puede verificar ni falsificar. Son teorías circulares y funcionales completamente tautológicas e inmunes en relación a los diferentes fenómenos de la realidad.

2. Son formulados en términos de lógica formal, pero no se agotan en esos términos. Tienen un contenido de realidad sin el cual carecerían de todo valor. Pero dicho contenido real se refiere a la realidad como totalidad de los fenómenos, lo que las inmuniza frente a los criterios de falsificación de Popper.

No son, por lo tanto, lógica formal ni teorías en el sentido de Popper; son herramientas necesarias para formular hipótesis sensatas en términos más específicos, son marcos categoriales que sustentan posibles hipótesis. Formulan el núcleo de una lógica dialéctica. La ciencia social positivista al no tener conciencia de ello, malentendiendo estos marcos categoriales. Abusa de ellos y los lleva a diversos tipos de ideologización.

Pasemos revista a algunas de las teorías para demostrar nuestra argumentación. El caso más típico es el del núcleo analítico de la teoría keynesiana. Como en todas las teorías que estamos enfocando, su punto de partida es la concepción de la sociedad como un circuito. Este circuito es formulado por Keynes en dos niveles:

1. El nivel de la producción, en el cual la renta nacional es concebida como la suma de consumo e inversión ($Y = C + I$).

2. El nivel del consumo, en el cual la renta nacional equivale a la suma de consumo y ahorro ($Y = C + S$).

De las dos fórmulas Keynes desprende su definición básica de la igualdad tautológica entre ahorro e inversión ($I = S$). Por lo tanto, la economía -vista como totalidad- está siempre en equilibrio, pero hay diferentes niveles de ese equilibrio y dentro de la multiplicidad de equilibrios posibles hay solamente uno con pleno empleo. Keynes formula mecanismos que determinan cómo la economía se puede orientar hacia el equilibrio con pleno empleo. Esto depende de conceptos adicionales: propensión a la inversión, propensión al ahorro, efecto multiplicador de las inversiones, etc.

Sólo en este nivel de la teoría es posible formular hipótesis a las cuales se puede aplicar un criterio de tipo "popperiano": puede investigarse lo que es la real propensión al consumo, la real propensión a la inversión y el verdadero efecto multiplicador de la inversión. Pero el resultado de esas investigaciones concretas no tiene nada que ver con la falsificación de la teoría. Según los diferentes resultados de investigación cambia la significación de la teoría nuclear para la política de pleno empleo. Pero no se pone en tela de juicio la teoría misma.

La explicación del hecho descansa en la circularidad de las ecuaciones básicas en que se funda la formulación de las hipótesis. Como se expresa en esta circularidad se expresa en términos de lógica formal pero no se agota en ellos. Contiene, además, una articulación tautológica de la economía como totalidad circular. Cumple, por tanto, con todos los requisitos del platonismo de los modelos - según los llama Popper - y por tanto tendría que negárselo el carácter de ciencia.

De la misma manera que la teoría de Keynes, podríamos presentar la sociología de Parsons que también define la realidad como una totalidad articulada. Totalidad que denomina sistema social y que se articula a través de la relación status-roles en un círculo con cuatro sectores. Los sectores son interdependientes y constituyen el sistema social mediante definiciones tautológicas. Tenemos el mismo elemento que antes: de este esma se pueden desprender hipótesis verificables o falsificables, o sea, contenido informativo. El concepto mismo no tiene contenido informativo una articulación tautológica de la totalidad circular.

Esta es la verdadera razón de que en general, los metodólogos positivistas rechacen la totalidad social como posible objeto de las ciencias sociales (por ejemplo Geiger) 7/. El punto de partida de esta crítica es el concepto de totalidad que usa la sociología del conocimiento o la psicología de la Gestalt. Pero se les escapa totalmente que las teorías funcionalistas en economía y sociología también se basan en un concepto de totalidad formulado en términos matemáticos y funcionalistas. Pero estos términos cubren la totalidad de los fenómenos sociales; por ejemplo, la renta nacional es un concepto total vinculado con todos los fenómenos que puedan existir en la sociedad. Este tipo de análisis de la totalidad es

realiza articulando las diferencias que la dividen en partes. ^(ver) Consumo e inversión, consumo y ahorro, etc. son diferencias que articulan la totalidad básica dándole un carácter circular. Igual cosa ocurre en la sociología estructural-funcionalista: articula el sistema social a partir de los cuatro sectores que lo convierten en totalidad circular. Se trata de un fenómeno estrictamente necesario para la ciencia social. Constituye el marco de las categorías dentro del cual tienen que ubicarse forzosamente los posibles pronunciamientos sobre la realidad. Seguramente hay diferentes formas de articular circularmente la totalidad del sistema económico o del sistema social. No se trata, pues de defender las teorías recién mencionadas. Solamente queremos recalcar que el método usado es propio de las ciencias sociales: la explicación tautológica de la totalidad es una condición de posibilidad (die Bedingung der Moeglichkeit en el sentido de Kant) para la formulación de teorías informativas y de hipótesis verificables en relación a la realidad social.

Hemos dado el primer paso hacia la definición del problema dialéctico en las ciencias sociales. Por lo menos hemos detectado un problema metodológico que el positivismo de Popper no puede captar. Corresponde/ahora en qué sentido la lógica dialéctica se desarrolla más allá de las posiciones enunciadas para comprender mejor la relación del enfoque funcional de la sociedad con el sistema de valores.

Este segundo plano del desarrollo de la lógica dialéctica en las ciencias sociales puede ser enfocado nuevamente a partir de una teoría económica. Escojamos por ejemplo, la teoría de la competencia perfecta. También ella se basa en una articulación circular de la totalidad económica, pero contiene un elemento extraño a la teoría de Keynes: el problema de la maximización del círculo económico. La teoría de la competencia perfecta parte del concepto de maximización del producto económico y formula los supuestos reales necesarios para que se alcance tal maximización: movilidad total de los factores y/o la previsión perfecta. Introduciendo estos supuestos puede construir un modelo para explicar los mecanismos que aseguran la maximización: el modelo de la competencia perfecta.

Tampoco en este caso pretendemos enjuiciar el modelo, sino más bien el método usado. Podemos encontrar el mismo método, usado en forma menos rigurosa, en la sociología estructural-funcionalista cuando se habla de la optimización de las gratificaciones del sistema social. Siempre se parte de una totalidad económica o social articulada para ir hacia la investigación de la maximización del rendimiento del sistema. Este segundo paso de la lógica dialéctica apunta a la formulación de (un concepto límite). Desde la totalidad articulada se hace una especie de cálculo infinitesimal de su rendimiento óptimo, lo cual permite formular un concepto límite de las sociedades. También este procedimiento escapa al juicio de una metodología positivista como la de Popper. Para Popper el supuesto del modelo hipotético y su fal-

sificación hace ilegítima su aplicación. La contradicción es evidente aclarando que el concepto límite es construible solamente con los supuestos de la movilidad completa de los factores y/o la previsión perfecta. Como esos dos supuestos no se dan en ningún caso, no pueden ser usados para la formulación de hipótesis. Además, es evidente que el concepto límite es una formulación tautológica de la realidad, tal como lo es el primer paso de la lógica dialéctica en las ciencias sociales.

Ahora bien, la formulación del concepto límite es el punto neurálgico de la lógica dialéctica. Hace falta, por lo tanto, profundizar más cómo surge y su relación con la conceptualización del actuar social.

Para ello partamos de una distinción básica del positivismo moderno fundada en la teoría de la acción de Max Weber. Nos referimos a la descripción de la relación medio-fin a través de los dos tipos principales que Max Weber menciona: por una parte, la actuación con arreglo a fines y, por otra, la actuación con arreglo a valores.

Esta distinción de los móviles de la acción se hizo famosa y llegó a impregnar toda la ciencia social moderna que ahora es interpretada a través de dicha dualidad. La ciencia social positivista pretende ubicarse en el plano de la actuación con arreglo a fines y descarta la actuación con arreglo a valores como posible objeto de sus análisis. Esto presupone que puede discutirse la actuación con arreglo a fines sin aplicar a la vez un sistema de valores. En este sentido, el concepto es dualista y los valores, por definición son externos a la actuación con arreglo a fines. La ciencia social se presenta como neutra.

Precisamente, es este punto de vista que considera a los valores como externos al análisis de la actuación con arreglo a fines, el que queremos negar. Para la ciencia social positivista representa un dogma. Hay que demostrar que es un dogma vacío, una nueva ideología.

¿Cómo concibe Max Weber la actuación con arreglo a fines? No parte de la totalidad de los actos -muy al contrario de la ciencia económica y social real- sino de actos considerados en forma aislada. Efectivamente, en relación al acto social aislado, se puede distinguir entre medio y fin. No hace falta mencionar ninguna totalidad circular que englobe al acto parcial. Por lo menos esa es la apariencia. Un ejemplo de acto parcial: la producción de zapatos por el zapatero. El zapato es el fin y los factores de producción, inclusive el trabajo del artesano son los medios. La relación entre ambos se encuentra claramente determinada. Se puede complicar un poco más el ejemplo suponiendo que el zapatero tiene la posibilidad de escoger entre diferentes medios para lograr el mismo fin: la producción del zapato. Puede, por ejemplo, usar trabajo infantil en vez de trabajo de adultos, etc. Esto no cambia el problema en su esencia. La actuación con arreglo a fines se pre-

senta con esta doble cara: /a) Diversos medios alternativos; b) Un fin determinado. Según Max Weber, esta situación es el núcleo a partir del cual se desarrolla la ciencia social. La actuación con arreglo a valores es externa a la relación medio-fin. Los valores se originan en un plano diferente -nadie sabe dónde y además no hace falta saberlo- y limitan externamente la relación medio-fin. Pueden hacerlo excluyendo: a) ciertas alternativas para lograr el mismo fin (por ejemplo, el caso del trabajo de los niños; o b) excluir el fin mismo por razones de valores (por ejemplo, la prohibición del trabajo dominical.)

Los valores, por lo tanto, limitan las alternativas de medios y fines y son exteriores a la relación medio-fin.

La problemática de este enfoque sale a luz en cuanto el análisis científico va más allá del estudio aislado de la relación entre un fin y diferentes medios. En realidad, el fin de un actor es siempre y a la vez medio para otro. Quien elige fines determina los medios que otros pueden buscar para sus fines respectivos. El zapato es el fin del zapatero y es también medio para el consumidor y el consumo en general es un fin de la producción y a la vez, un medio para la atracción de factores de producción. Pasando del análisis del acto aislado a la interdependencia circular de todos los actos, desaparece completamente la distinción medio-fin. Cada fin es medio y cada medio es fin.

Esta es la reflexión que partiendo del concepto weberiano de actuación con arreglo a fines, destruye ese mismo concepto reemplazándolo por una totalidad circular idéntica a lo que hemos llamado primer paso de la formulación de una lógica dialéctica. Dentro de una totalidad circular, la diferencia entre medios y fines es una articulación tautológica del mismo tipo que la diferencia producción-consumo o la de los cuatro sectores de la sociología de Parsons.

Ahora ¿por qué hace falta pasar del plano del acto aislado a la formulación de una totalidad circular medio-fin-medio? (1) La contestación en el fondo es fácil. La división social del trabajo crea la interdependencia total de todos los actos y la necesidad de investigarlos en su interdependencia es también impuesta por ella. La división del trabajo en cuanto objeto básico de las ciencias sociales, determina la especificidad de las mismas y exige el uso de una lógica dialéctica de la interdependencia. Este es un problema metodológico fundamental que la ciencia social positivista evita discutir. Por ejemplo, Parsons habla sencillamente de la conveniencia de no partir del acto parcial sino más bien de la estructura status-rol. 8/. Pero no es un problema de conveniencia, sino de necesidad. Más aún, es un problema cuya investigación destruiría la metodología positivista en sus mismas raíces.

Veamos el segundo paso de la lógica dialéctica. [Partimos en el

(1) *penalización tautológica de Marx 11-11-11*

primer paso de la articulación de la totalidad social; articulación que en términos generales, describimos por la relación medio-fin. En las teorías económicas y sociológicas más concretas la relación medio-fin se traduce en términos de consumo-inversión o de rol-expectativas y gratificación, etc. El segundo paso es una especie de cálculo infinitesimal del circuito medio-fin. Para llegar a un modelo límite, podríamos suponer que no hay ningún tipo de actuación con arreglo a valores tal como la concibe Max Weber. Entonces, se escogen siempre los medios más eficientes para alcanzar cada fin y se eligen los fines según la conveniencia individual. Es el modelo del concepto límite que introduce necesariamente los supuestos que permiten concebirlo. El modelo de la competencia perfecta, el modelo de la planificación racional, el modelo funcionalista del equilibrio integrado, etc. tendrían ese carácter.

Esta segunda etapa de la dialéctica en general no se da en forma consciente en las ciencias sociales: se recurre a ella sin saber lo que se está haciendo. Aclaremos este paso siguiendo la lógica interna de las teorías que lo realizan. En cuanto al modelo matemático de la ciencia económica, habíamos comentado en el primer capítulo, la significación del cálculo infinitesimal para la formulación del concepto límite. Se comprobó que el concepto optimal del circuito medio-fin lleva al desdoblamiento dialéctico del resultado del análisis. El modelo matemático muestra las instituciones de las cuales parte para analizar su funcionamiento perfecto: la planificación perfecta o la competencia perfecta. Estas instituciones dentro del modelo perfecto de la teoría económica son el punto de referencia necesario de la actuación en la realidad. Sin este punto de referencia no podían existir actuaciones racionales. Pero el desdoblamiento dialéctico del modelo funcional perfecto se mostró a través del análisis de sus supuestos formulados para elaborar las leyes funcionales de las instituciones respectivas. Estos supuestos son la movilidad absoluta de los factores de producción y/o la previsión perfecta. Ambos, por una parte, permiten la perfección institucional, pero, por otra, resulta que -cumplidos estos supuestos- las mismas instituciones no tienen razón de existir. Los supuestos del funcionamiento perfecto de las instituciones implican siempre la abolición de las mismas. Usando otro término, se trata de los supuestos del orden espontáneo. La perfección institucional como cálculo infinitesimal de la eficiencia, lleva implícitos los supuestos teóricos del modelo de convivencia social en un orden espontáneo.

3. DIALECTICA INSTITUCIONAL Y ORDEN ESPONTANEO

El mismo análisis puede ser aplicado a partir de la concepción funcionalista de la sociología de Parsons, quien confiere a la institución la función de interiorizar las normas en la personalidad de los actores. Parsons define la institucionalización en los siguientes términos: "En primer lugar, en virtud de la internalización del criterio, la conformidad con éste

tiende a ser para el ego de significación personal, expresiva o instrumental, o ambas cosas. En segundo lugar, la estructuración de las reacciones del alter ante la acción del ego, como sanciones, es una función de su conformidad con el criterio. Por ello, la conformidad, como modo directo de cumplimiento de sus propias disposiciones de necesidad, tiende a coincidir con la conformidad, como modo de conseguir las reacciones favorables de los otros y evitar las desfavorables. En este sentido, relativo a las acciones de una pluralidad de actores, la conformidad con un criterio de orientación de valor cubre estos dos criterios; desde el punto de vista de cualquier actor dado en el sistema, es un modo de cumplimiento de sus propias disposiciones de necesidad y una condición para "hacer óptimas" las reacciones de los otros actores significativos; entonces se puede decir que el criterio está institucionalizado." 9/.

Para Parsons, la institucionalización es la estructuración de las relaciones de alter a la acción de ego como sanciones. No hace una distinción, que es decisiva para el concepto de institucionalización de Marx, para quien el proceso social también se da como estructuración de acciones mutuas de personas. No obstante, Marx distingue claramente dos tipos de estructuración: espontánea a través del acuerdo mutuo y la institucional basada en la imposición de ciertas normas que por no surgir espontáneamente, hay que asegurar su cumplimiento mediante la fuerza o la intimidación. Parsons trata ambos casos como si fueran esencialmente iguales. La institución exterior \times suple la falta de espontaneidad del orden social, pero no es cualitativamente distinta. Por eso, para Parsons, el antipolo de la institucionalización es la anomia. "La institucionalización de una serie de expectativas de rol y de las sanciones correspondientes es claramente una cuestión de grado. Este grado es función de dos series de variables; de un parte, las que afectan a las pautas de orientación de valor efectivamente compartidas; de otra parte, las que determinan la orientación motivacional u obligación de cumplir las expectativas relevantes. Como veremos, toda una variedad de factores puede influir sobre el grado de institucionalización a través de cada uno de esos canales. La antítesis polar de la completa institucionalización es la anomia la ausencia de complementariedad estructurada del proceso de interacción o, lo que es igual, el quebrantamiento completo del orden normativo en ambos sentidos. Ahora bien, este es un concepto límite que nunca describe un sistema social concreto. De la misma manera que hay grados de institucionalización, hay también grados de anomia. La una es el reverso de la otra." 10/

La anomia, para Parsons, explica las desviaciones en el proceso de institucionalización. Esta, en cuanto, interiorización de normas, nunca llega a perfeccionarse: la anomia no se puede superar, continuamente aparecen acciones desviadas.

El punto de partida de nuestra crítica es la constatación de que la expresión anomia solamente insiste en la imperfección constante de la institucionalización. Como concepto es un contrasentido, porque expresa la irracionalidad pura de las relaciones humanas. El concepto de institucionalización perfecta es racional, pues puede ser concebida teóricamente.

Una especie de "anomia perfecta" es inconcebible e inconsistente en sí. Una sociedad llevada a la anomia es la muerte. Entonces, el antipolo de la institucionalización perfecta es la anomia, es decir, lo contrario de lo racional es lo irracional o lo insensato. Parsons, contrapone orden y caos.

Parsons llega a esta conclusión como consecuencia de su negativa a distinguir en el proceso de institucionalización, entre orden espontáneo y orden asegurado por la represión de desviaciones realizada por un poder coactivo, objetivo y exterior a la personalidad de los actores.

* Distinguiendo entre orden espontáneo y orden asegurado por instituciones objetivas cambian totalmente los conceptos de anomia y de antipolo de la institucionalización. El antipolo como concepto límite de la institución exterior que reprime desviaciones, es el orden espontáneo donde el acuerdo mutuo asegura la convivencia. Nace la dialéctica del concepto límite, que ya descubrimos en el plano de la teoría económica. La institución exterior tiene su antipolo en el concepto de orden espontáneo y el concepto límite de la institucionalización perfecta es, en el fondo, la descripción de un sistema social que puede prescindir de instituciones exteriores. A la luz de estas ideas, la anomia cambia totalmente de sentido: no es el antipolo de la institucionalización perfecta; su razón de ser se debe a la estructuración de las relaciones sociales por instituciones exteriores. Constatamos que el desorden espontáneo es ordenado a través de instituciones exteriores, cuya función consiste básicamente en la represión de las desviaciones. Para ello tomamos como punto de referencia el concepto límite de orden espontáneo que es coincidente con el de institucionalización perfecta. La especificidad de la institución exterior es la represión de las desviaciones. Usando los términos de Hegel, se puede afirmar que la institución exterior lleva el orden real por la negación de la negación. El desorden espontáneo es la negación simple del orden espontáneo y la institución exterior es la negación de esta negación en favor del orden.

De este análisis resulta que la especificidad de la institución exterior es la represión. Si desaparece la función represiva, también desaparece la institución como exterioridad. Esto modifica la imagen del problema del cambio. En la sociología funcionalista la visión del cambio es negativa. Vimos la dualidad a partir de la cual Parsons constituye la sociología: dualidad entre valores institucionalizados y anomia. Su concepción se basa en el rechazo de las desviaciones que podrían hacer peligrar un sistema institucional dado. Son valores estáticos por excelencia y cambian sólo bajo el impacto de las desviaciones. La sociedad cambia, por lo tanto, en función de las desviaciones o en función de la defensa frente al caos y la anomia. El sistema como tal únicamente cambia cuando ya no es capaz de manipular la sociedad en un grado suficiente. Este tipo de pensamiento no tiene un criterio para evaluar las desviaciones. Tanto, la desviación como la rebelión son

considerados como crímenes. Esto revela el concepto fundamentalmente conservador subyacente a esta sociología. No puede admitir ni señalar razones para un cambio/más allá de las innovaciones tecnológicas. Cualquier acción consciente sobre la estructura social es excluida. Los valores están dados y hay que defenderlos.

^ Pero la dualidad entre valores institucionalizados y anomia es falsa. La sociología funcionalista disfraza la especificidad de la institución que no es una herramienta lineal del orden sino la negación del desorden con referencia a los valores del orden espontáneo. Así se vislumbra la dualidad que constituye una auténtica dialéctica de la historia y que, por lo tanto, revela la dialéctica de la revolución. Esta es la dualidad entre institución exterior represiva y el concepto de la institucionalización perfecta que siempre y necesariamente coincide con el concepto de orden espontáneo a-institucional.

La dialéctica histórica entre institución y concepto de orden espontáneo ve la sociedad en términos exactamente contrarios a los de la sociología estructural-funcionalista. Bajo el prisma de los modelos del orden espontáneo, cada sistema de valores institucionalizados tiene solamente una legitimidad provisional que se desprende simplemente de la ubicación histórica de la sociedad. En un momento histórico, una sociedad puede ser la mejor realización de los valores del orden espontáneo y puede dejar de serlo en otro. Mientras se mantenga la distancia infinita entre instituciones exteriores y valores del orden espontáneo, cada realización social determinada es provisional. La legitimidad de los sistemas es necesariamente limitada y no se puede determinar por el límite señalado por la sociología estructural-funcionalista: la posibilidad del sistema de manipular las conciencias.

Pero esta dialéctica histórica es a la vez finalista. Recibe su vitalidad del anuncio de la realización de los valores del orden espontáneo y empuja a la historia hacia formas institucionales nuevas.

Es, por esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo. La idea central de esta dialéctica es a-institucional y no permite, por lo tanto, presentar algún tipo de institución determinado como la realización verdadera, y perfecta de los valores. Es una idea anarquizante, expresada con todo el rigor de los primeros anarquistas. Pero los anarquistas no la convierten en una dialéctica histórica como lo hizo más bien Marx. Marx descubre que los sistemas institucionalizados son acercamientos sucesivos hacia la realización del orden espontáneo. Si bien Marx concibe factible la realización definitiva de ese orden perfecto por medio de la revolución total, la crítica de este punto de su análisis no destruye la concepción dialéctica de la historia. La convierte en una especie de dialéctica trascendental. El mundo institucional del sistema social es una estructura que, en el afán de racionalizarse produce continuamente -en forma consciente o inconsciente concepciones del orden espontáneo que sirven

para criticar el orden establecido. Dichas concepciones llevan a tomar conciencia de que la estructura existente es solamente una realización provisoria de sus valores implícitos.

La dialéctica histórica descubre que toda estructura social está a disposición de la libertad del hombre en constante realización. Destruye así la pretensión de la sociedad capitalista de identificar la libertad humana con una estructura determinada: la propiedad privada. Si bien la dialéctica histórica no permite deducir una forma determinada de sociedad, excluye todas las sociedades que vinculan directamente algún principio de continuidad estructural -como la propiedad privada o la sociedad "cristiana" medieval- con la realización definitiva del hombre. Es intrínsecamente anticapitalista y, en este sentido, socialista. Pero su carácter socialista ^{no} se deriva de que propicie una estructura determinada, sino que orienta racionalmente los proyectos históricos de sociedades socialistas posibles.

Profundizaremos más este concepto de dialéctica histórica en la discusión del capítulo siguiente. Este pequeño esbozo sirve, no obstante para evaluar mejor el concepto de institución-herramienta en la sociología de Parsons. Parsons se cuida mucho de presentar su sociología como una defensa de la sociedad capitalista. El concepto de dialéctica histórica nos revela su carácter de tal. La teoría de Parsons, no es solamente conservadora del orden establecido, sino precisamente defensora del orden capitalista. Una teoría de este tipo no podría surgir en una sociedad socialista. El concepto de institución-herramienta como ideología de la sociedad socialista, nace en un contexto totalmente diferente. La estática parsoniana sólo es útil, si se trata de defender ideológicamente una sociedad que identifica los valores humanos con algún principio particular de continuidad estructural, como la propiedad privada. Solamente en ese tipo de sociedad hace falta la mistificación de la relación entre el concepto límite del orden espontáneo o de la institucionalización perfecta y el plano institucional.

En el análisis de las ideologías del progreso técnico, vimos que la sociedad socialista típica ubica el concepto límite en el más allá de un avance tecnológico infinito. Declara todo sistema institucional como accesible al cambio y puede discutir los cambios hacia el futuro. Mientras la sociedad capitalista admite cambios solamente dentro del marco estable de la propiedad privada -lo que excluye de partida un pensamiento racional sobre el progreso técnico infinito- la sociedad socialista abre su ideología hacia un futuro sin límites.

También vimos como surge en la ideología socialista el concepto de la institución-herramienta en función del progreso técnico infinito. Una crítica de este concepto revela las tendencias que existen en esa sociedad a formar una clase burocrática con una legitimación externa de su poder; se convierte así la sociedad en un puro apéndice del progreso técnico y se entrega el poder exclusivo y omnímodo a ese grupo. Entre el concepto de la institución-herramienta de la ideología capitalista moderna y el concepto correspondiente de la ideología socialista hay ciertas coincidencias. Sin embargo,

una diferencia salta a la vista: la ideología capitalista rechaza la dialéctica histórica y la ideología socialista la desvirtúa. La primera es pre y anti-socialista, la segunda plantea un problema dentro del socialismo.

La crítica de las ideologías en nombre de la dialéctica histórica tiene su lógica y fundamento en la formulación de las condiciones de la democracia socialista. Tal crítica no lleva ni puede llevar -aún en forma implícita- a posiciones que se limiten a la revisión de la sociedad capitalista. Rechaza el concepto de institución-herramienta en sus dos formas por ser expresión de una conciencia falsa, pero permite formular un concepto teórico y anti-ideológico sólo a partir de una opción socialista.

4. LOS PASOS DE LA LOGICA DIALECTICA

Podemos volver ahora a la crítica de la metodología positivista de Popper, la cual se basa en un concepto de coherencia lógica formal. Este criterio, según Popper, es suficiente para formular teorías científicas. A nuestro entender, Popper se salta una etapa intermedia caracterizada por el criterio de la coherencia dialéctica de la teoría. Criterio capaz de descubrir el carácter ideológico de la teoría, que el positivismo no puede percibir.

Ese criterio destruye la metodología positivista hasta sus raíces. El criterio de consistencia dialéctica, paralelo al criterio de la consistencia lógica formal, no es accesible a la falsificación como la define Popper. Por eso no es tautológico en el sentido peyorativo de una teoría no falsificable. Es más bien la meta-teoría de todas las teorías posibles. Analiza la estructura casi siempre inconsciente, de las teorías de las ciencias sociales. Las obliga, por lo tanto, a clarificar el carácter dialéctico que necesariamente tienen. No hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos. No hay y no puede haber. Pero lo que si hay es una confusión total de los diferentes planos de la argumentación. Vimos muchos ejemplos que muestran esa confusión. Recordemos la definición del poder económico como poder cuantitativo, definición típica en el nivel del concepto límite, que en su aplicación ingenua a la realidad desemboca en la formulación de una ideología como conciencia falsa. Al tomar conciencia de ser una formulación del concepto límite, la definición es crítica frente a la realidad y se vuelve anticapitalista; descubre que en la realidad el poder económico no es lo que se pensaba, pero tendría que serlo. La ciencia social burguesa contiene estas confusiones y se constituye así en ideología falsa a pesar de ser lógicamente consistente.

La coherencia dialéctica como principio metodológico podría resumirse en los siguientes pasos:

A. En su primera parte se analiza cómo las teorías de la sociedad formulan el concepto límite. Esta primera parte de la metodología dialéctica en general no es consciente en las diferentes teorías. Es lo que Marx describe cuando reprocha a la filosofía bajar del cielo a la tierra, mientras que en verdad debería subir de la tierra al cielo. Así se llega a la formulación de un concepto trascendental a través de dos pasos distintos:

1) La articulación de la totalidad social en un círculo medio-fin por la formulación ~~-para usar un término estructuralista-~~ de oposiciones pertinentes. Estas oposiciones subdividen la sociedad en dualidades, pudiendo ser interpretadas como un círculo medio-fin. Las oposiciones pertinentes son por ejemplo, en la economía, la relación producción-consumo, inversión-consumo, etc. que pueden distinguirse a partir del concepto circular. En la sociología, según oposiciones pertinentes de este tipo, por ejemplo, el juego status-rol o expectativas de roles y gratificación por su cumplimiento. Para que estas oposiciones permitan una teoría racional de la sociedad, tienen que articularse siempre en términos de medio-fin.

2) La articulación de la totalidad social es solamente un punto de partida de la teoría. ~~Tenemos que realizar el próximo paso en la investigación del círculo medio-fin, de las condiciones y mecanismos de su maximización.~~ Esta etapa resulta inevitable en la formulación de un concepto límite de racionalidad. En economía se trata del concepto límite de racionalidad económica tanto en el modelo matemático de la planificación perfecta, como en el de la competencia perfecta, etc. En la sociología se trata del concepto de equilibrio, por ejemplo, entre expectativas de roles y optimización de la gratificación. Fuera del modelo matemático-económico, la formulación del concepto límite se hace generalmente en forma disfrazada añadiéndose en seguida que en la realidad sólo se da en términos graduales. Esto no es realismo de los autores, sino preparación de la ideologización de la teoría del concepto límite. La crítica dialéctica comienza aclarando el carácter trascendental del concepto límite: es necesariamente el concepto teórico de un orden espontáneo a-institucional. No rechaza el concepto límite, sino que lo pone en su lugar: es un punto de referencia de la interpretación de la realidad y no un simple reflejo de la misma.

Es importante revelar que el concepto límite es el punto de correspondencia de la teoría funcional de la sociedad y de la teoría de los valores. En el concepto límite de cualquier teoría social hay implícitos necesaria e inevitablemente una faz de valores que en general puede describirse a partir de la idea de igualdad. La ciencia social al formular sus conceptos límites, casi nunca menciona esos valores implícitos, sin los cuales la racionalidad de la sociedad como totalidad articulada, es impensable. Los cientistas sociales creen estar argumentando en un plano neutral en relación a los valores. Pero el concepto límite no es sólo el punto de partida de la interpretación funcional de la realidad, sino también la ética de la sociedad respectiva. Por lo tanto, existe la posibilidad de formular una

ética científica tal como se pueden formular teorías funcionales de la sociedad.

B. El paso más importante de la crítica dialéctica se refiere a la aplicación del concepto límite a la realidad. El punto clave en este paso es la crítica del concepto de institución-herramienta, entendida como acercamiento gradual y paulatino al concepto límite elaborado teóricamente. La crítica dialéctica contrapone al concepto de institución-herramienta, el de la institución que realiza su función instrumental a través de la represión de un desorden espontáneo. Entre concepto límite e institución, hay pues, un salto dialéctico. La institución es una inversión del concepto límite y no un acercamiento gradual al mismo. Las teorías sociales se ideologizan por el concepto de la institución-herramienta. Podemos distinguir dos tipos:

1) La institución-herramienta de la ideología capitalista parte de valores estáticos interpretados por diversas teorías a nivel del concepto límite. La realidad es desviación del concepto límite. Su punto de vista es la defensa frente a la anomia que amenaza continuamente al orden institucional. La anomia es el nombre ideológico que recibe el peligro de una toma de conciencia masiva del carácter represivo de la sociedad capitalista y su transformación en racionalidad socialista. Por eso el problema principal del mundo capitalista es la manipulación de las conciencias. Los límites de estabilidad y de legitimidad de un sistema son concebidos como fracasos de esta manipulación.

2) La institución-herramienta de la ideología del progreso técnico infinito parte de un concepto límite -el comunismo- expresado en términos a-institucionales. Trata la dinámica social en función del avance tecnológico, con el efecto de considerar todo el sistema social como un instrumento para la maximización del progreso.

Este tipo de institución-herramienta es concebida como un elemento necesario para la realización de algo -el progreso técnico- mientras en la forma anterior la institución sirve principalmente para evitar las desviaciones.

La crítica dialéctica revela el concepto de institución-herramienta como ideología de clases. Contrapone al mismo un sistema institucional que descansa en una coordinación a posteriori de la división social del trabajo. Por lo tanto, el sistema social institucionalizado no es desviación de un concepto límite de equilibrio total, sino inversión de ese concepto límite mediante un salto dialéctico. La institución como tal representa una alienación en relación al concepto límite lo que se revela en el hecho de que a partir de la coordinación a posteriori de la división social del trabajo, surjan tendencias a la formación de clases dominantes. Existe una dicotomía inherente a cualquier sociedad moderna entre los que deciden

la coordinación de la división del trabajo y las relaciones sociales de producción correspondientes, y los demás miembros de la sociedad. Esta dicotomía puede usarse para clasificar los diferentes tipos de sociedad: sociedades capitalistas donde existen relaciones de producción basadas en la propiedad privada y sociedades socialistas que mantienen la dicotomía en la forma anteriormente analizada.

Esta dicotomía entre los que mandan y los que obedecen representa verdaderamente la contradicción principal de las sociedades modernas alrededor de la cual se realizan las luchas sociales más importantes.

El criterio de coherencia dialéctica de una teoría social contempla todos estos pasos. Una teoría sólo es coherente según este punto de vista, si da estos pasos conscientemente y los aclara en cada momento del análisis. Pero este criterio de coherencia se funda realmente en una lógica dialéctica: es la lógica del desenvolvimiento de estructuras sociales como una totalidad. Sirve para distinguir, por lo tanto, las ciencias sociales de las ciencias naturales que no tienen ni pueden tener una lógica dialéctica. Una dialéctica de la naturaleza a nuestro entender, no tiene ningún sentido como acertadamente lo demuestra Sartre en su crítica de la ortodoxia marxista.

El criterio de coherencia dialéctica no es falsificable o verificable por métodos empiristas. Se verifica o falsifica por el proceso histórico. En cambio, como meta-teoría es una deducción lógica del concepto de la sociedad como totalidad interdependiente. Es deductivo en el mismo sentido que la lógica formal: desarrolla relaciones de cantidades entre sí. La lógica dialéctica se distingue de la lógica formal solamente por su punto de partida: la sociedad como totalidad racional. En cuanto a su raciocinio mismo, sigue el mismo proceso de lógica formal. Las contradicciones dialécticas, no son contradicciones en el plano de la lógica formal. La teoría de las contradicciones debe ser coherente en cuanto al uso de la lógica formal. Popper malentendiendo terriblemente el problema cuando contrapone la lógica de las contradicciones dialécticas a la lógica formal reprochando a la primera la destrucción del pensamiento. 11/.

El malentendido de Popper es mayor aún cuando afirma que las teorías en las ciencias sociales están sujetas a una falsificación, en el sentido que tiene ese término en las ciencias naturales. Sin embargo, hay teorías en el campo social que siguen este tipo de metodología. Pero todas aquellas que se refieren al sistema social como totalidad circular, por definición, no son falsificables en el sentido expuesto. Son circulares y escapan a la falsificación, como la lógica dialéctica misma que las penetra. Necesitamos pues, otro criterio de evaluación diferente al de Popper: un criterio de conveniencia o utilidad de estas teorías. Las teorías circulares sirven para los fines de la práctica social y su grado de validez se mide exclusivamente según la utilidad que reporten a la praxis.

Podemos citar algunos ejemplos: la teoría económica de Keynes, los esquemas del input-output, los modelos matemáticos de la maximización económica, la sociología estructural-funcionalista, etc. Estas teorías no son falsificables en ningún sentido. Son definiciones circulares que dan los pasos propios de la lógica dialéctica -consciente o inconscientemente- y sirven para la práctica. Permiten clasificar la totalidad social de alguna manera y definir los marcos categoriales dentro de los cuales se lleva a cabo la práctica. La teoría de Keynes, por ejemplo, es útil para combatir bajo ciertas circunstancias el desempleo y, por lo tanto, tiene validez. Desaparecido el desempleo nacen otros problemas y otras teorías tan circulares y tan irrefutables por la realidad como la de Keynes. Ya no hace falta la teoría anterior y un sistema categorial de interpretación de la realidad reemplaza a otro. La única crítica más allá de la pura conveniencia para una actividad determinada, es la crítica dialéctica: meta-teoría por excelencia de todas estas teorías. Pero la lógica dialéctica, por su parte, no es una teoría. Lo que ella puede hacer es falsificar teorías y no reemplazar una teoría por otra. Falsifica según criterios de coherencia dialéctica una teoría dada e indica la línea de desarrollo de nuevas teorías. Pero las teorías nuevas necesitan otra vez ser sometidas al criterio de la conveniencia práctica. Estamos, en este sentido, totalmente de acuerdo con la crítica de Sartre al marxismo ortodoxo en su "Crítica a la Razón Dialéctica", cuando habla de las cuestiones de método. El marxismo ortodoxo confunde la dialéctica como meta-teoría con la teoría misma, dándole el aspecto de un saber absoluto. 12/. [Es al revés: la dialéctica es una lógica de la sociedad como totalidad circular. Por eso precisamente no puede ser una teoría. Formula las leyes internas de las teorías sin predeterminar el contenido concreto de las mismas.]

El fracaso de la acción puede deberse también a un factor de riesgo. Una acción puede fallar aunque el marco categorial sea conveniente y las teorías particulares de concretización, correctas. En la acción ocurre un salto de la teoría a la realidad que posee en sí un marco de ambigüedad o de riesgo. Riesgo en este sentido es solamente otra expresión del hecho de que no haya una previsión perfecta. Las teorías enmarcan la acción, pero la acción misma no se puede deducir de las teorías que nunca dan un cuadro concreto. Se trata, entonces, de un juicio de evaluación general a partir de los marcos teóricos dados, en el cual entran todos los factores casuales del carácter de la persona, inteligencia, circunstancias, etc. Es un juicio que ubica el acto particular en la totalidad, sin conocer la totalidad como tal. Es una especie de intuición sin la cual el acto no puede realizarse.

El criterio de conveniencia o utilidad de las teorías lleva, pues a una especie de epistemología de la acción. Es el campo de la concreción práctica de la teoría por la acción. Recién en este plano la metodología positivista tiene valor. Para concretar la teoría, como marco categorial, en la acción hay que complementarla con teorías parciales falsificables. En la teoría de Keynes, por ejemplo, el marco categorial puede llevar a la acción solamente si existen teorías particulares de la propensión al consumo y al ahorro de las diferentes capas sociales. [El éxito de la acción depende

tanto de la conveniencia de la teoría como marco categorial, como de la validez de estas teorías parciales de concreción. De las dos nace la acción. El éxito de la acción afirma la validez de las teorías. La falla de la acción puede significar una falsificación de las teorías de concreción del marco categorial o la inconveniencia de la teoría categorial misma o puro error individual de aplicación (riesgo político).

Podemos resumir los pasos de esta metodología:

1. El criterio de la coherencia según la lógica formal.
2. El criterio de la coherencia según la lógica dialéctica.
3. La formulación de la teoría categorial de la sociedad como totalidad circular y como tal infalsificable.
4. La formulación de teorías parciales de concreción de la acción según el criterio de falsificación de Popper.
5. La acción cuyo éxito decide sobre la conveniencia de la teoría categorial, como tal infalsificable.

Todo este conjunto es muy complejo. La posibilidad del conflicto descansa, precisamente, en que las teorías pueden ser convenientes según el éxito de la acción a pesar de faltarles coherencia dialéctica. Estas teorías son ideologías en acción. Como ejemplo, podemos señalar la sociología de Parsons. Ella es conveniente para los intereses de la clase dominante del país en el cual nace esta teoría; permite formular teorías parciales falsificables -por ejemplo teorías concretas de manipulación de conciencias- que llevan a una concreción exitosa. Pero este éxito es el triunfo de una ideología falsa, dialécticamente no coherente. Por otra parte, vemos que la coherencia dialéctica no es un criterio externo a la misma teoría. La teoría de Parsons es la ideología falsa de una sociedad históricamente caduca -por lo tanto, doblemente falsa-; pero la misma lógica dialéctica puede desarrollarse a partir de la crítica interna de la teoría de Parsons. La ideología falsa ubica mal el concepto límite trascendental que usa; esconde las relaciones de producción y, por lo tanto, la relación de clases del país en el cual nace.

Además, ubica toda concepción de la sociedad en un contexto típico, de la sociedad capitalista. Es un juicio de valor falso e implícito.

Esto nos obliga a reelaborar una teoría de los valores. Si el criterio para evaluar las teorías categoriales es su conveniencia y no la falsificación, dichas teorías por definición contienen juicios de valor. Estos juicios de valor se refieren, por una parte, a la acción específica para la cual fueron elaboradas y por otra, a la validez de un cierto sistema social, ocultando ciertas partes de la realidad y destacando otras en exceso. De las teorías emanan fundamentales juicios de valor que como tales están vinculados con ellas. El problema de la coherencia y de la crítica dialécticas se presenta como el enjuiciamiento de estos juicios de valor implícitos en las teo-

rías categoriales. La formulación de la dialéctica de los valores la dejamos para el próximo capítulo.

Con los pasos señalados de la lógica dialéctica, podemos rechazar definitivamente la metodología de Popper. Lo que sin embargo tiene de valioso es una epistemología de la acción limitada, desde la cual se formula una especie de filosofía positivista. Así convierte la epistemología de la acción en una ideología vacía, imposibilitada de conocer los marcos categoriales dentro de los cuales actúa. Esto lleva a Popper a expresiones grotescas sobre la dialéctica a la cual considera una teoría empírica-descriptiva. 13/ y que, según él, se describe mejor por el método "trial-and-error". "A la lógica se la puede llamar una teoría de la deducción pero no tenemos por qué suponer que la dialéctica tenga algo que ver con la deducción" 14/.

Todavía es peor cuando Popper define el objeto de las ciencias sociales. ¿En qué se distinguen normalmente los resultados de una conspiración de los resultados intencionales? Porque eso es el paso normal de los sucesos en la vida social -con o sin conspiración. Esta constatación nos da la ocasión para formular la tarea principal de las ciencias sociales teóricas. Consiste en la constatación de los efectos sociales no intencionados de actividades humanas con arreglo a intenciones" 15/. Esta definición de las ciencias sociales remite implícitamente a la lógica dialéctica. El concepto límite es precisamente una formulación del sistema institucional bajo supuestos que lo describen como un sistema social totalmente intencional. La estructura no intencional es el producto de una realidad espontáneamente desordenada que se institucionaliza con referencia al concepto límite. La explicación de la estructura no intencional necesariamente pasa por la formulación del modelo de una estructura puramente intencional. Esto permite entender la estructura no intencional como una negación de la negación o, si se quiere usar el término de Marx, como un equilibrio por el desequilibrio. Popper no se da cuenta de ello. Cuando habla del modelo estructural totalmente intencional, lo hace sólo como base para lo que llama la teoría conspirativa de la realidad. Si toda estructura fuese intencional, todo el mal sería intencional y por lo tanto, una conspiración.

Popper no logra una crítica verdadera. Afirma que, normalmente los resultados intencionales son diferentes de los resultados reales no intencionales. La lógica dialéctica es la afirmación de este hecho en relación a la estructura social misma. Investiga las estructuras intencionales que normalmente no coinciden con las estructuras realizadas, no intencionales. Insiste en que la institución-herramienta es un concepto nefasto, pues obstaculiza la investigación de los efectos no intencionales de una construcción social. Demuestra que la clase dominante no controlada es el efecto más importante de la institución concebida como herramienta. De donde resulta entonces, que el concepto institución-herramienta es una ideología de clase.

Este análisis nos permite colocar una tesis sobre la relación del

concepto institución-herramienta y la teoría de la conspiración. Ambos están íntimamente ligados. Si la institución se acerca gradualmente al concepto límite, las desviaciones fácilmente se pueden interpretar como conspiración. La ideología tiende a desdoblarse. Según ello, la institución-herramienta se acerca al concepto límite, pero una conspiración impide lograrlo. Esta ingenua concepción de la institución permite interpretar su imperfección como consecuencia de una conspiración. Este raciocinio facilita la división del mundo en buenos y malos, blanco y negro, Dios y el Diablo.

Popper no puede, sin embargo, enfocar este problema. Abstractamente separa la teoría de la conspiración y la ciencia social para explicar estructuras no intencionales. La teoría de la conspiración es la conversión de un instrumento del análisis de estructuras no intencionales - el modelo del concepto límite - en mito. Popper no puede ver esta conexión. Se lo impide justamente su negación a aceptar una lógica dialéctica. Sin quererlo, su propio análisis remite a la lógica dialéctica como esqueleto de la ciencia social y como base para la crítica de sus conceptualizaciones fundamentales.

II. LA DIALECTICA DE LA HISTORICA PRODUCCION SOCIAL DE LOSVALORES

La condición para elaborar una dialéctica de la historia se ubica en la ubicación del concepto límite trascendental en relación a la historia, entendida como un proceso en curso. Para poder hacer esto hace falta un análisis comparativo de las coordenadas del tiempo/espacio real dentro del cual se desarrolla la historia y de las coordenadas del tiempo/espacio

trascendental, en el cual se formula el concepto límite. La ciencia social hace continuamente uso de dos conceptos del tiempo/espacio. Por otra parte, vamos a poder constatar que los modelos del tiempo/espacio trascendental son el punto de partida tanto de las ideologías conservadoras como de las ideologías progresistas y sirven a la vez de punto de partida para la elaboración de los modelos de funcionamiento de la sociedad.

1. LAS COORDENADAS DE TIEMPO/ESPACIO -- LOS MODELOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Hay un aspecto básico que determina la diferencia entre el tiempo/espacio real e histórico y el tiempo/espacio trascendental. En las conceptualizaciones respectivas se expresa este aspecto por la construcción de modelos de adaptación sucesiva y modelos de adaptación simultánea. En último término esta distinción entre los dos tipos de modelos nos va a servir para diferenciar los conceptos de tiempo/espacio utilizados. Siempre y cuando en la ciencia social se introduce un modelo de adaptación simultánea, la ciencia social se construye en el tiempo/espacio trascendental. Por otra parte siempre y cuando se usa un modelo de adaptación sucesiva, la ciencia social se mueve en el plano del tiempo espacio real o histórico. Para la distinción de los dos planos hay, pues un criterio claro y unívoco.

Hace falta también llamar la atención sobre el hecho de que la adopción por parte de la ciencia social de algún modelo de tiempo/espacio trascendental no significa que se haga abstracción del espacio y del tiempo. En la discusión sobre el modelo de la competencia perfecta había siempre mucho malentendido en este sentido. En el caso de este modelo la adaptación simultánea se funda en los supuestos de la movilidad absoluta de los factores de la producción o en la previsión perfecta de las conductas sociales relevantes para la actividad económica. Pero no se abstrae el tiempo/espacio en sentido estricto. El tiempo/espacio trascendental del modelo de las ciencias sociales es igualmente irreversible que el tiempo/espacio real. Se abstrae solamente el hecho de que las adecuaciones de una decisión a las de los otros actores en el plano del tiempo/espacio real son sucesivas. En esta abstracción

descansa precisamente la posibilidad de elaborar modelos de equilibrio. Los modelos con adaptación sucesiva presuponen la adopción de decisiones en un ambiente de inseguridad y de riesgo constantes.

Los modelos del tiempo/espacio trascendental surgen principalmente en dos corrientes de análisis de las ciencias sociales. Con esta afirmación no pretendemos agotar todos los casos posibles.

A. Los modelos circulares del funcionamiento perfecto. Se trata, -por ejemplo - de los modelos de la competencia perfecta, de la planificación perfecta, de la movilidad social total, etc. Ellos son de primera importancia en la ciencia económica. Se construyen a partir de las reglas conscientes que rigen el funcionamiento de un modo de producción dado. En el caso del modo de producción capitalista, por ejemplo, parten de la regla del libre intercambio entre propietarios basado en el cumplimiento de contratos de compraventa, suponiendo que todos los factores de producción se venden en el mercado. En el fondo se trata de la regla de la igualdad formal fundada en la existencia de la propiedad privada de cualquier tipo de bienes, servicios, etc. En el caso del modo de producción socialista parten más bien de las reglas de la planificación, suponiendo que la planificación central tiene a su libre disposición todos los factores de producción de la sociedad. A partir de estas reglas conscientes, se construyen los modelos de funcionamiento perfecto. Para que el modelo llegue a ser consistente tiene que desarrollarse en relación directa con un modelo central de adaptación simultánea. Se trasplantan al tiempo/espacio trascendental las reglas conscientes del modo de producción en el plano del tiempo/espacio real, resultando entonces un modelo de equilibrio de la división del trabajo. La discusión sobre el valor científico de estos modelos es más bien una discusión sobre su significación e importancia para la toma de decisiones en el plano del tiempo/espacio real. El debate se originó sobre todo en cuanto al modelo de equilibrio de la competencia perfecta, que nació con una envoltura ideológica específica, concibiendo el modelo del equilibrio trascendental como una tendencia immanente de las instituciones económicas que actúan en el tiempo/espacio real. La problemática de esta mezcla ya la tratamos en el análisis del neoliberalismo.

B. Hay otra forma de llevar el modelo hacia el plano del tiempo/espacio trascendental que es igualmente común en la ciencia económica como en todas las otras ciencias sociales. Se trata de los modelos que aplican la cláusula ceteris paribus. Su carácter trascendental es mucho menos evidente que en el caso anterior; no es explícito, sino más bien implícito. Estos modelos son de tipo particular; no dicen relación con una totalidad circular, como en el caso anterior. Extraen un fenómeno social particular de su ambiente de inseguridad para aislar ciertas causas del mismo. Mientras en el tiempo/espacio real cada fenómeno resulta de una multiplicidad infinita de interdependencias - este hecho explica la inseguridad radical de cualquier decisión en el tiempo/espacio real - la cláusula ceteris paribus traslada el fenómeno particular a un plano en el cual se elimina esta inseguridad reduciendo la

la multiplicidad de las interdependencias a algunas pocas líneas que permiten al científico sacar conclusiones unívocas. A través de la cláusula ceteris paribus se pasa, por lo tanto, implícitamente a un plano de tiempo/espacio donde existe una segura previsibilidad de las decisiones, lo que define precisamente al tiempo/espacio trascendental. Este paso de un plano a otro se hace evidente en la argumentación común que justifica la necesidad de la cláusula ceteris paribus. Se suele decir que hace falta porque el científico no puede prever todas las posibles influencias que condicionan o determinan una decisión. Si pudiera hacerlo, la cláusula ceteris paribus estaría demás. Esta reflexión hace evidente que la cláusula ceteris paribus no es nada más que una inversión del supuesto de previsión total en el modelo económico del funcionamiento perfecto. La defensa de la cláusula ceteris paribus muchas veces va unida con un concepto medio mítico del progreso de las ciencias sociales. Se dice entonces que todavía esta ciencia no ha progresado lo suficiente para poder prescindir de ella, y se concibe el progreso de la ciencia social como una tendencia a la eliminación gradual de la necesidad de la cláusula ceteris paribus. Pero debe ser suficientemente claro que en este caso la mitología científica repite las mismas argumentaciones ideológicas que llevan a la ideología tecnócrata a la interpretación del progreso técnico como acercamiento paulatino hacia la totalidad del comunismo o la ideología liberal que interpreta los precios del mercado como un acercamiento paulatino al equilibrio trascendental del modelo de la competencia.

Hay un caso interesante que puede servir como ejemplo eurístico para la comprensión de este fenómeno: el concepto del crimen perfecto. Dialécticamente el crimen perfecto es contradictorio en sí. Cualquier modelo de crimen perfecto tiene que suponer el conocimiento total de todos los factores relevantes para su perpetración. Pero suponiendo esta previsión no solamente en el criminal, sino a la vez en todos los otros implicados, resulta imposible cometer el crimen. Por lo tanto, el crimen perfecto no existe. Puede existir solamente en el plano del tiempo/espacio trascendental dentro de un modelo en cuya construcción se considere la aplicación de la cláusula ceteris paribus. Por lo tanto, sólo puede haber crímenes en el tiempo/espacio real, pero no en el tiempo/espacio trascendental. Pueden existir crímenes impunes pero no crímenes perfectos. El tiempo/espacio trascendental es el del orden espontáneo.

Los dos tipos mencionados de modelos pueden ser caracterizados como tipos ideales. Según esta definición, los tipos ideales son modelos de funcionamiento de la sociedad que argumentan explícita o implícitamente en el plano del tiempo/espacio trascendental. Max Weber refiriéndose a estos modelos también los denomina tipos ideales, pero en su definición del tipo ideal incluye otros modelos de las ciencias sociales que no implican este traspaso al tiempo/espacio trascendental. El uso más limitado del concepto "ideal" que hemos adoptado sigue más bien la línea de la metodología de Walter Eucken 16/. Pero Eucken toma en cuenta solamente el caso del modelo circu-

lar de funcionamiento perfecto de una totalidad, denominando el modo de actuar del científico "pointierend-hervorhebende Abstraktion". Pero es claro que el caso de la cláusula ceteris paribus es metodológicamente equivalente

~~A diferencia de los tipos ideales se podría hablar de tipos reales. Estos serían modelos descriptivos de los sistemas institucionales dentro de los cuales se aplican los resultados de los tipos ideales trascendentales. Tipos reales en este sentido podrían ser los modelos de la universidad, de ciudad moderna, del conjunto institucional, de los mercados capitalistas, etc.~~

Prescindiendo del problema de la construcción de los tipos reales nos tiene que interesar el análisis más profundo de la relación entre el tiempo/espacio trascendental y el tiempo/espacio real. En el capítulo anterior habíamos enfocado la relación entre los dos planos como una relación dialéctica. Habíamos hablado de la no factibilidad de la realización del modelo de funcionamiento del tiempo/espacio trascendental en el plano del tiempo/espacio real. Habíamos visto que las ideologías modernas en general confunden los planos e interpretan las instituciones surgidas en el tiempo/espacio real como hitos en el camino hacia la realización de los conceptos elaborados en el tiempo/espacio trascendental. Habíamos hablado en este sentido de la concepción ideológica de la institución-herramienta. Pero también habíamos entrado en el análisis de la contradicción dialéctica que implica el uso del modelo del tiempo/espacio trascendental para la actuación dentro de las instituciones surgidas en el tiempo/espacio real. Se trata ahora de profundizar más la significación de esta contradicción dialéctica.

La profundización del tema nos lleva a la discusión del concepto de los valores en el análisis científico. Cuando analizamos el modelo de funcionamiento perfecto a partir de las reglas de un modo de producción podemos destacar una relación íntima entre funcionamiento y valores. Las reglas del modo de producción son valores institucionalizados: cumplimiento de contratos, renuncia a la violencia y su sustitución por el intercambio monetario, respeto a la propiedad privada, acatamiento de órdenes del sistema de planificación, respeto a la propiedad socialista, etc. son todos valores implícitos en el modo de producción respectivo. Son por lo tanto, también valores implícitos del modelo de funcionamiento perfecto del modo de producción a partir del cual aquél se elabora. La contradicción dialéctica la encontramos hasta ahora en el traspaso de estas reglas de institucionalización al tiempo/espacio trascendental y al funcionamiento perfecto. Vimos que los supuestos de la adaptación simultánea del tiempo/espacio trascendental son compatibles con la existencia del modo de producción sólo porque se utilizan los términos de la lógica formal. En términos de la lógica dialéctica la existencia de las instituciones básicas del modo de producción contradice el suponer la existencia del tiempo/espacio trascendental. El funcionamiento en el tiempo/espacio trascendental puede prescindir de cualquier institucionalización externa. Pero si tal es el caso, en el plano del tiempo/espacio

trascendental cada modelo expresa un doble plano de valores:

1) Los valores implícitos del modo de producción que se manifiestan en las reglas, a partir de las cuales se elabora el modelo de funcionamiento perfecto. Estos valores pueden ser denominados valores institucionales, no olvidando que su expresión en el modelo del tiempo/espacio trascendental contiene una contradicción dialéctica.

→ 2) Teniendo en cuenta esta contradicción dialéctica de los valores institucionalizados, todo modelo que usa el tiempo/espacio trascendental implícitamente -y a veces explícitamente- el concepto del orden espontáneo. Eso significa solamente que la suposición de la adaptación simultánea de unas decisiones a las otras es siempre necesariamente la descripción de supuestos fundamentales para la existencia de un orden espontáneo. (El orden espontáneo en este contexto significa que la espontaneidad pura de un orden espontáneo las relaciones sociales no se imponen por instituciones externas al individuo: son producto de la espontaneidad pura de cada uno de los miembros de la sociedad.

Pero falta destacar todavía otra contradicción que existe entre los dos planos de valores mencionados: entre las reglas (valores institucionalizados) del modo de producción y los valores del orden espontáneo. Bien en el plano del tiempo/espacio trascendental ambos tipos de valores se identifican en el sentido de que las reglas del modo de producción implican la validez del orden espontáneo, la contradicción entre los dos se resuelve cuando se vuelve al plano del tiempo/espacio real e histórico. En este plano se contradicen. El modo de producción del cual partió el análisis no llega a realizar el orden espontáneo. La contrarreacción parte del orden espontáneo implícito en el análisis del mismo modo de producción y se manifiesta como movimiento anarquista. Pero como tal movimiento en su forma puramente espontánea no puede sobrevivir en el tiempo/espacio real e histórico, se tiene que transformar en otro modo de producción, fruto de la revolución social. El elemento que produce esta contradicción entre modo de producción institucionalizado (con sus reglas y valores institucionalizados) y valores del orden espontáneo, es precisamente lo que llamábamos anteriormente la no factibilidad trascendental.

Pero para poder seguir este análisis tendiente a la constitución de una dialéctica de la historia, hay que volver a enfocar el proceso de institucionalización y las razones profundas que se expresan en la no factibilidad trascendental.

2. INSTITUCIONALIZACION Y ESTRUCTURA

Para entrar en el problema de la estructura vamos a comenzar por los modelos circulares del funcionamiento perfecto. La significación de estos modelos siempre estaba en discusión y sigue estándolo. Por lo tanto hace falta aclarar bien qué relación tienen con la estructura y qué función desempeña en esa relación el concepto de equilibrio desarrollado por estos modelos.

Tal como vimos, el punto de partida de estos modelos son las reglas de comportamiento - es decir, valores institucionalizados- que describen modelos de conducta intencionales que apuntan a la organización funcional de una sociedad. Este concepto de las reglas presenta varias dificultades. Una sociedad con reglas de funcionamiento concebidas en base al concepto de reciprocidad y por lo tanto recíproca de la sociedad, es bastante reciente en la historia. La primera sociedad de este tipo es la sociedad capitalista. Las reglas en esta sociedad son reglas formadas a partir de la propiedad privada, la igualdad formal entre los hombres y el intercambio mediante dinero, bajo la forma de producción capitalista de mercancías. La ideología capitalista entiende estas reglas como herramientas útiles para el acercamiento a una reciprocidad circular en el plano social.

A las reglas de este tipo podemos denominarlas universalistas. El surgimiento de una sociedad constituida según reglas universalistas, tales se hicieron permanentes en el curso posterior de la historia. No parecieron jamás de las formas sociales posteriores a la sociedad capitalista. El socialismo en todas sus formas hoy existentes, se basa también en reglas universalistas, aunque éstas no parten de la propiedad privada como el dinero, sino como el dinero mediador de la reciprocidad circular, sino de una propiedad pública donde de la cual la planificación llega a ser el medio funcional institucionalizado de esa reciprocidad. En cuanto a la evaluación del método estructuralista en las ciencias sociales, este concepto de las reglas en la sociedad moderna presenta dificultades muy especiales. Se ha pretendido ubicar la relación entre reglas conscientes y estructuras inconscientes a partir de los resultados de ciertas investigaciones etnológicas. No nos compete evaluar esos resultados en cuanto a las "sociedades primitivas". Sin embargo, ^{se} intentando -tomando en cuenta que esos resultados deben mucho a la lingüística estructural- ampliarlos hacia todo el campo de las ciencias sociales modernas. En eso consiste sintéticamente el programa de Lévi-Strauss, quien parte de la base de que la lingüística es una ciencia social. "En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como otras, sino la que, con mucho ha realizado los mayores progresos: es la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis. 17/.

Impresionado por los modelos exactos de la lingüística y extrapolando - a partir de la definición de la lingüística como ciencia social - la posibilidad de alcanzar la misma exactitud en todas las ciencias sociales, Lévi-Strauss se niega a aceptar una distinción común entre el método de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales. Se refiere a la constatación de que éstas, a diferencia de aquéllas, el observador influye sobre el objeto observado imposibilitando así una ciencia social exacta, lo que no acontece en la lingüística. "En lingüística se puede, entonces, afirmar que la influencia del observador sobre el objeto de observación es despreciable: no basta que el observador tome conciencia del fenómeno para que éste se modifique a causa de ello. El lenguaje es, pues, un fenómeno social, que constituye un objeto independiente del observador y para el cual se poseen largas series estadísticas". 18/.

La ciencia social completa Lévi-Strauss la quiere constituir como una ciencia de la comunicación. "En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías. 19/.

Comunicación equivale a reciprocidad en el concepto de Lévi-Strauss quién explica sus leyes más generales de la siguiente manera: "En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación, sino a la inversa. Si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados -como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje- es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis" 20/.

En esta búsqueda de la estructura inconsciente que subyace en cada institución, él encuentra un modelo generalizable de la reciprocidad. "... de que todos los mecanismos de reciprocidad conocidos por la antropología clásica (es decir, aquellos basados en la organización dualista y el matrimonio por intercambio entre participantes en número de 2 o de un múltiplo de 2) constituyen casos particulares de una forma de reciprocidad más general entre un número cualquiera de participantes. Esta forma general de reciprocidad había permanecido en la sombra, porque los participantes no dan los unos a los otros (y no reciben los unos de los otros): no se recibe de aquel a quién se da: no se da a aquél de quién se recibe. Cada uno da a un participante y recibe de otro, en el seno de un ciclo de reciprocidad que funciona en un solo sentido" 21/.

Estos círculos recíprocos Lévi-Strauss los encuentra después como estructuras subconscientes de otros fenómenos, no solamente del parentesco. Pero siempre se trata de conjuntos circulares que reflejan juegos de oposiciones que se corresponden. Estas estructuras en toda la sociedad primitiva y en el pensamiento salvaje son inconscientes y se esconden detrás de los fenómenos conscientes.

Lévi-Strauss distingue entonces entre modelos conscientes y modelos inconscientes o en sentido análogo, entre fenómenos intencionales y modelos no intencionales. No nos interesa discutir la validez de todo esto para la investigación etnológica ni tampoco para ciertos fenómenos de la sociedad moderna. Lo que nos interesa es saber si concepciones de este tipo pueden ser considerados como la médula de las ciencias sociales modernas.

Sorprende a primera vista la descripción que Lévi-Strauss hace de la reciprocidad, aduciendo que en la sociedad que estudia el etnólogo ella permanece a la sombra de los participantes: "no se recibe de aquel a quien se da; no se da a aquel de quien se recibe. Cada uno da a un participante y recibe de otro, en el seno de un ciclo de reciprocidad que funciona en un sólo sentido". 22/. A ese mismo fenómeno la economía moderna le llama división social del trabajo. Y lo que sorprende todavía más: las reglas aparentes de la sociedad moderna se derivan conscientemente de la conceptualización de la sociedad como un conjunto articulado a partir de la división social del trabajo. Las reglas del modo de producción capitalista o del modo de producción socialista son sólo eso. Hay entonces una diferencia fundamental entre la sociedad del etnólogo y la sociedad moderna. Lo que subyace en la sociedad del etnólogo inconscientemente a las reglas conscientes (la reciprocidad circular), en la sociedad moderna sirve precisamente de punto de partida a las reglas conscientes. La reciprocidad circular en la sociedad moderna llega a ser objeto de la teoría social, con todas las implicancias metodológicas del empleo del tiempo/espacio trascendental que analizamos anteriormente.

En cuanto a la posibilidad de constituir una teoría de las comunicaciones en la ciencia económica y a la vez en todas las ciencias sociales de la sociedad moderna, el concepto de la reciprocidad circular no da más que para una teoría general del equilibrio. Lévi-Strauss no se da cuenta de esta lógica fatal que está incluida en la descripción misma del círculo por oposiciones pertinentes. Lévi-Strauss no puede terminar sino en un modelo del tiempo/espacio trascendental. El intento de evitar eso - que él parece proponer en sus referencias a la teoría de los juegos de Morgenstern y von Neumann - lo lleva por mal camino. Las estructuras del parentesco que Lévi-Strauss presenta, son estructuras macro-sociológicas que se refieren a sociedades globales enteras. La teoría de los juegos, al contrario, renuncia a un concepto macro-económico y, por lo tanto, a todo concepto de equilibrio general. Lévi-Strauss parece no caer en la cuenta de la diferencia fundamental que ello significa. Por eso puede escribir: "Todo esto es esencial, porque el etnólogo, gracias a estos trabajos, puede tener la esperanza de

hallar en una sociedad moderna y compleja unidades más pequeñas, de igual naturaleza que las que él habitualmente estudia. 23/. Las unidades que él puede encontrar en la sociedad moderna serán siempre sub-unidades y no totalidades sociales. En estas sub-unidades pueden haber ciertos circuitos recíprocos; pero nunca puede llegar a constituirse con un método tal la ciencia social, que no puede prescindir de una teoría macro-social.

Si Lévi-Strauss por el contrario partiera de las reglas del modo de producción moderno, tendría que buscar de alguna manera el surgimiento, no intencional de una estructura no explícitamente contenida en ellas. Ese es el camino que siguió Marx y que lo llevó a la teoría de la plusvalía, a partir de la cual podía detectar una estructura no intencional detrás de las reglas capitalistas del circuito recíproco. Esta estructura no intencional Marx la expresó en términos de una dicotomía de clases. Pero no se ve ningún a manera de llegar a partir de los conceptos de Lévi-Strauss, a la constitución de una teoría de las estructuras no intencionales en la sociedad moderna, cuando precisamente pretende hacer de esta teoría la médula de las ciencias sociales.

Si se sigue la lógica de Lévi-Strauss las consecuencias son otras. Por una parte, lleva a la teoría del equilibrio general cuya validez a lo mejor el mismo Lévi-Strauss impugnaría. Por otra podría llegarse a una concepción de los efectos no intencionales de las actividades intencionales, tal como la expresó Popper. Lévi-Strauss podría constatar entonces que la orientación racional dentro de las reglas universales tiene siempre como consecuencia, debido al ambiente de inseguridad en que fatalmente tiene lugar, otros resultados de los previstos. Se puede hablar en este sentido de consecuencias no intencionales de las orientaciones intencionales. Pero este enfoque no lleva más allá de la pura constatación del hecho, terminando necesariamente, de una u otra manera, en el concepto funcionalista que comprende la actuación racional como un acercamiento gradual al equilibrio.

Para llegar a una investigación de estructuras no intencionales en el plano de las ciencias sociales, hay que ir por lo tanto más allá de los pasos que da Lévi-Strauss. No es suficiente enfocar el problema de las estructuras a partir de la relación entre reglas conscientes y estructuras inconscientes. Eso puede tener cierto éxito en etnología, pero a nuestro entender Lévi-Strauss se equivoca fundamentalmente cuando interpreta la ciencia social contemporánea como una especie de etnología de las sociedades modernas.

Para la ciencia social moderna, el problema de la estructura es triple:

① Podemos hablar de una estructura de primer grado, que se refiere al plano de las reglas universalistas y de los modelos de conducta correspondientes. Como ya dijimos, estas reglas se deducen de un concepto general de reciprocidad circular.

② El plano del modelo del equilibrio de las reciprocidades explicitada en el tiempo/espacio trascendental de la adaptación simultánea. Este es el plano a partir del cual se constituyen los mecanismos de funcionamiento de la sociedad, sus valores y sus ideologías (o mitologías, si se prefiere).

③ Las reglas interpretadas por el modelo del equilibrio de las reciprocidades se institucionalizan constituyen una estructura de segundo grado que corresponde, por lo menos en forma análoga, al plano de las estructuras inconscientes de Lévi-Strauss. El análisis de estas estructuras de segundo grado es precisamente el estudio del proceso de institucionalización. El modelo de la estructura nace aquí por el enfrentamiento entre el modelo del equilibrio recíproco derivado de las reglas y el proceso de realización del equilibrio en el tiempo/espacio real mediante adaptaciones sucesivas. A partir de este enfrentamiento surge tanto la teoría de la plusvalía en lo económico como la teoría dicotómica de las clases en cuanto espina dorsal de toda la ciencia social.

Se trata realmente de tres planos diferentes del análisis, aunque la estructura social aparezca solamente en dos de ellos: el plano de las reglas universalistas y el de la estructura de dominación. Pero, analíticamente, el plano del modelo trascendental es imprescindible. Precisamente en este plano el análisis estructural va más allá de las estructuras. La ciencia social, pasando a este plano, trasciende las estructuras. Esta idea de que las estructuras se trascienden no hay que malentenderla. No pretendemos contraponer a la estructura un contenido o a la sincronía una diacronía. De ninguna manera se trata de contraponer a la estructura algo que sea externo a ella. Constatamos solamente lo que antes habíamos llamado la contradicción dialéctica del modelo de funcionamiento perfecto. Es decir, la estructura misma trasciende a la estructura y el concepto de estructura no es racionalmente concebible sino llevando el análisis hacia supuestos teóricos que la trascienden.

El hecho de que la estructura se trascienda a sí misma es inaccesible a toda la corriente estructuralista moderna, sea de la línea etnológica o de la línea del estructuralismo marxista. Este estructuralismo se derrumba pues, a partir de ésta falla. Eso ocurre debido a la falsa oposición que ve entre estructura y contenido. "La forma se decide por oposición a un contenido que le es exterior. Pero la estructura no tiene contenido, es el contenido mismo" (Lévi-Strauss). Podemos aceptar perfectamente que el contenido de la estructura es la estructura misma. Pero eso sólo tiene sentido en una concepción en que la estructura se trasciende a sí misma.

El primer análisis en las ciencias sociales que concibe el contenido de la estructura como la estructura misma que se trasciende, es el enfoque marxista del sistema capitalista. Por entenderlo así, Althusser es incapaz de expresar realmente la metodología seguida por Marx en *El Capital* y la diferencia que existe entre el humanismo filosófico del joven Marx y el humanismo científico estructural del Marx maduro. No obstante, es fácil encon-

trar en Marx los tres planos del análisis de la estructura que mencionamos más arriba:

① El Capital comienza con el estudio de la mercancía como una estructura del primer grado, con sus correspondientes reglas universalistas. En el primer capítulo, este análisis, llega hasta el concepto de la mercadería generalizada y del dinero como su medio de intercambio.

② En el mismo capítulo Marx traspone este análisis al plano del tiempo/espacio trascendental cuando interpreta la sociedad socialista en el sentido de un Robinson social: una sociedad que prescinde de las reglas conscientes de la estructura del primer grado. Por supuesto Marx no se da cuenta de que realmente pasa a un modelo de tiempo/espacio trascendental. Pero para nosotros es suficiente comprobar que de hecho es así.

③ De la contraposición de la estructura del primer grado (la producción de mercadería generalizada) con el equilibrio en el tiempo/espacio trascendental, Marx pasa al análisis de las estructuras del segundo grado. Este análisis demuestra que el proceso capitalista es un proceso de realización del equilibrio por el desequilibrio o, si se quiere, del equilibrio por la crisis.

A través de todo El Capital se puede ver como Marx continúa el enfoque del sistema capitalista bajo este punto de vista triangular. Gracias a esta metodología, puede prescindir del humanismo filosófico que contrapone un contenido humanista a una estructura científicamente neutral. Pero cuando Marx descubre que el estudio analítico del capitalismo no se puede hacer sino trascendiendo la estructura a partir de la estructura, llega a constituir definitivamente su propio método dialéctico. El análisis de la estructura de primer grado lo lleva por lógica al concepto de orden espontáneo (él lo llama regulación comunista de la producción o simplemente socialista o asociación de hombres libres). A partir de la contradicción entre ambos Marx desarrolla la dialéctica de la negación de la negación (del equilibrio o el desequilibrio) de la sociedad capitalista, de la cual surge una estructura de segundo grado, que él expresa en la teoría de la plusvalía y en la teoría dicotómica de la dominación de clase. Pero todo este análisis de Marx carecería de sentido si él no hubiera fundado su raciocinio en la concepción de una estructura de primer grado que se trasciende a sí misma. Ahí descansa entonces el nuevo humanismo de Marx, expresando el contenido de la estructura no en sentido filosófico, sino como el horizonte límite de la propia estructura. Es el humanismo del orden espontáneo -concepto derivado de la estructura- que pone continuamente en jaque a la propia estructura. La estructura de primer grado (la producción de mercancías) a la cual Marx contrapone el orden espontáneo como su horizonte límite, puede ser enfocada a la vez como la inversión (Verkehrung) de aquél. Este carácter de inversión que tiene la estructura de primer grado, se revela para Marx en el surgimiento de la

estructura del segundo grado. La concepción del desenmascaramiento de una estructura de primer grado como punto de partida de otra estructura de segundo grado, reemplaza en El Capital el anterior concepto marxista de la alienación. Marx lo llama ahora fetichismo. Pero la relación entre fetichismo y alienación es exactamente la misma que existe entre humanismo científico estructural y humanismo filosófico. Los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva praxis. El defecto de la interpretación que Althusser hace de Marx consiste en la incomprensión de que la aplicación de la razón analítica a las estructuras sociales necesariamente desemboca en la razón dialéctica que - sin contradecir o eliminar a la razón analítica - la ubica en la praxis.

↳ Pero la discusión de la metodología de El Capital va todavía más lejos. Marx demuestra como una estructura de primer grado (una estructura aparente, visible, consciente, intencional o como se la quiera denominar) es en realidad el disfraz de una estructura de dominación (segundo grado), que no se expresa abiertamente pero que convierte los valores de la estructura de primer grado en su contrario. Si el valor principal de la estructura de primer grado capitalista es la igualdad, el valor principal de la de segundo grado es la desigualdad: la dicotomía de clases. Si la estructura de primer grado se define por oposiciones equivalentes como las que existen entre producción y consumo, inversión y ahorro, etc; la estructura de segundo grado se define por oposiciones no equivalentes: la dicotomía de clases y la relación entre dominadores y dominados, explotadores y explotados. En la estructura de primer grado los hombres son consumidores y aportadores de factores de producción, mientras que en la de segundo grado son capitalistas y proletarios, etc. Las dos estructuras, por lo tanto, se corresponden inversamente, siendo la de segundo grado el punto de partida para una interpretación científica de la sociedad capitalista.

↳ Marx constata entonces que la sociedad capitalista no es lo que parece ser. Pero a la vez insiste en que la sociedad humana tiene que ser lo que la sociedad capitalista pretende ser. Marx niega la sociedad capitalista en nombre de la sociedad capitalista. La concepción dialéctica de su enfoque estructural se demuestra cuando exige que la praxis destruya la sociedad capitalista en favor de la realización de lo que esta sociedad pretendía ser. Marx no busca solucionar el problema del capitalismo mediante la realización del capitalismo verdadero. Sabe que eso sería una contradicción. Su juicio dialéctico sobre la sociedad capitalista es que la realización de sus pretensiones significa su desaparición. A partir de este juicio su método llega a ser triangular. El desdoblamiento de la sociedad capitalista en dos estructuras inversamente correspondientes, es interpretado teóricamente por Marx a partir de un concepto sintético: el concepto del equilibrio inmediato, de la coordinación a priori de la división social del trabajo, la idea de la sociedad

socialista concebida, según el modelo del Robinson, la adaptación simultánea en la superación de la división del trabajo, el concepto del hombre total, en una palabra el concepto del tiempo/espacio trascendental. Pero esta síntesis no es solamente teórica; Marx la entiende a la vez como la meta de la praxis. Como no cae en la cuenta de que su concepción de la síntesis se mueve en el tiempo/espacio trascendental, llega a vincular linealmente la praxis con esa concepción al visualizar la nueva sociedad.

Sin entrar todavía en las consecuencias que este concepto de la praxis tiene para la política marxista posterior, nos debe preocupar ahora la relación triangular entre la síntesis trascendental y las estructuras inversamente desdobladas, especialmente en lo relativo al carácter intencional de la estructura de primer grado de la sociedad capitalista. Las reglas universalistas de la producción de mercancías implican necesariamente el surgimiento de una estructura de segundo grado inversamente correspondiente que convierte esas reglas en su contrario. Si ello es efectivo, estas reglas en sí tienen una contradicción. Significan algo diferente de lo que expresan. Expresan la síntesis trascendental que está en contradicción dialéctica con la existencia de las mismas reglas y significan lo contrario de lo que expresan. Según el carácter triangular de la metodología dialéctica de Marx, podríamos distinguir entonces tres pasos de la intencionalidad frente a las estructuras:

1. La intencionalidad que se refiere a la síntesis total en el tiempo/espacio/trascendental. Si tal intencionalidad llega a convertirse en la motivación directa de la praxis, el concepto consiguiente de la sociedad que se busca será a-institucional, fundada en el orden espontáneo. Se trata aquí de una intencionalidad que subyace a toda otra intencionalidad referida a la estructura.

2. La intencionalidad de la estructura de primer grado. Los estructuralistas generalmente califican a esta estructura de intencional, consciente o visible. Pero con respecto a la intencionalidad del primer punto, no es intencional. La estructura de primer grado surge porque no se da espontáneamente el orden sino el desorden. Frente a ese desorden innato, las reglas constituyen estructuras de primer grado con el objeto de introducir mediante las instituciones el orden del tiempo/espacio trascendental. Interiorizando el individuo la necesidad de estructuras de primer grado, éstas vuelven a ser intencionales. Pero se trata de una intención que se da en un plano diferente al de la intención en favor de la realización del equilibrio del tiempo/espacio trascendental.

3. Con el nacimiento de la estructura de primer grado surge a la vez la estructura de segundo grado, que niega las intenciones interiorizadas de las reglas de la primera. Pero también esta estructura de segundo grado puede volverse intencional respecto de los grupos que se benefician de la inversión de las estructuras de primer grado.

En concreto, las clases dominantes introyectan las intenciones en los tres planos mencionados. Interiorizan el concepto trascendental junto con las estructuras de primer grado, que son vinculadas con el concepto trascendental. Pero cuando la sociedad toma conciencia de la existencia de la estructura de segundo grado, las clases dominantes llegan a interiorizar también esta estructura. Así se genera en ellas una conciencia tres veces contradictoria: 1) identifican su dominio de clase con la vigencia de la igualdad en la sociedad; 2) identifican las reglas universalistas de la producción de mercaderías con la vigencia de la igualdad; 3) interpretan esta igualdad ilusoria con la vigencia del modelo de equilibrio propio del tiempo/espacio trascendental.

Todo este análisis nos permite definir rigurosamente el concepto de falsa conciencia. Esta es una conciencia que interpreta la estructura como herramienta indispensable para el acercamiento a cualquier concepto del tiempo/espacio trascendental.

Toda esta metodología que se distingue de la metodología estructuralista por su carácter triangular, sólo puede ser negada si se lograra comprobar:

1. Que los modelos del tiempo/espacio trascendental son evitables para la explicación del objeto de la ciencia social. Ello se refiere principalmente al modelo del equilibrio general.
2. Que el concepto del orden espontáneo no está implícito en los modelos del tiempo/espacio trascendental.

Tanto el modelo del equilibrio en el tiempo/espacio trascendental como el orden espontáneo implícito en ese modelo describen el hecho de que la estructura trasciende a la estructura y que esta transcendencia implica un modelo de valores del cual puede partir la constitución de un humanismo científico.

3. Que el proceso de institucionalización no es la realización del equilibrio del tiempo/espacio trascendental sino a través del desequilibrio real. Esta realización del equilibrio por el desequilibrio desemboca necesariamente en una estructura desdoblada inversamente correspondiente: una estructura de primer grado que afirma a través de sus reglas universalistas la institución en su apariencia y una estructura de segundo grado que es lo contrario de la anterior.

Cuando insistimos en la validez de esta metodología triangular, lo hacemos exclusivamente para las sociedades capitalistas y post-capitalistas y no para otras. Su surgimiento presupone que las reglas de la estructura de primer grado sean derivadas conscientemente de una concepción de la sociedad como conjunto circular de reciprocidades. Ello ocurre solamente en las

mencionadas y coincide con lo que Marx llama la producción de mercancías, en la cual el dinero circula como capital. Frente a todas las sociedades que tienen una estructura de primer grado de este tipo vale también la metodología mencionada. Por lo tanto, también para la sociedad socialista que -aunque no lo quiera ser- es una sociedad que descansa sobre la producción de mercancías en el sentido indicado. No nos interesa por el momento la discusión del modo de producción de las sociedades precapitalistas y de la metodología adecuada para su explicación, la cual abordaremos más adelante.

3. EL SURGIMIENTO DE LA ETICA EN EL PROCESO DE LA INSTITUCIONALIZACION

Podemos definir ahora el de producción moderno -capitalista y post-capitalista (socialista) - como la institucionalización de valores derivados del concepto de la sociedad como un conjunto circular de reciprocidades. En esta forma, el modo de producción moderno descansa siempre en un sistema de producción de mercancías. Pero como la producción de mercancías se da a partir de la institucionalización de las reglas de la estructura de primer grado, implica siempre una cierta ética. Así, por ejemplo, el modo de producción capitalista va acompañado por una ética del respeto a la propiedad privada, al intercambio por contratos pactados entre sujetos formalmente libres, a la sustitución de la violencia por el acuerdo, etc. Esta ética es constituyente del modo de producción capitalista y sólo puede cambiar cuando éste varíe. En este punto del análisis, por lo tanto, no tiene ningún sentido distinguir entre la vigencia de una ética y la vigencia de un modo de producción.

Pero como la estructura de primer grado va siempre acompañada por una estructura de segundo grado inversa, la ética correspondiente al modo de producción es siempre y necesariamente la ética de la clase dominante.

Hasta ahora todo nuestro análisis sigue de cerca la conceptualización de Marx. Pero ahora que pretendemos entrar en la discusión sobre el modo de producción socialista y de su ética correspondiente, no podemos seguir más en términos literales a Marx. Marx concibe el modo de producción socialista como la realización definitiva del equilibrio del tiempo/espacio trascendental. No prevee para el socialismo el problema de la realización del equilibrio por el desequilibrio y de la consiguiente generación de estructuras de primero y segundo grado inversamente correspondientes. O para decirlo en otras palabras, no concibe el modo de producción socialista como un modo de producción de mercancías. Pero la historia nos enseña que todas las sociedades socialistas se han constituido basándose en un modo de producción de mercancías. Además, la reflexión teórica nos hace concluir que la concepción marxista original del modo de producción socialista implica un traspaso de las coordenadas del tiempo/espacio real a las coordenadas del tiempo/espacio trascendental. La praxis socialista ha chocado con la no factibilidad de este traspaso. En capítulos anteriores hablábamos de la no

factibilidad de la realización histórica de los conceptos trascendentales. Por lo cual, el modo de producción socialista nace como modo de producción de mercancías. Hace falta, por lo tanto, describir en términos estructurales la diferencia entre modo de producción capitalista y modo de producción socialista, teniendo en cuenta que los dos ^{son} especies de un mismo género: el modo de producción de mercancías (modo de producción moderno).

La diferencia entre ambos tipos no la podemos buscar, por supuesto, en el plano de las estructuras de primer grado. No se puede encontrar sino en los cambios ocurridos en la estructura de segundo grado, los cuales, por su parte, se reflejan en las diferencias de la estructura de primer grado. La relación de dominación que define la estructura de segundo grado, cambia con el paso de un tipo a otro de modo de producción. La relación de dominación determina la estructura del grupo dominante que concentra en sus manos, el poder de decisión económica. Es, por lo tanto, un producto del sistema de propiedad imperante. En términos generales el modo de producción socialista descansa sobre la propiedad pública, existiendo diferentes tipos de socialismo según las formas de administración de esa propiedad.

De ella se desprende una conclusión sobre la ética en la sociedad moderna: siempre se trata de una de la igualdad y las diferencias que existen corresponden a las diversas estructuras de segundo grado que determinan -parafraseando a Orwell- quienes son los más iguales y quienes los menos iguales. Del concepto de igualdad nacen entonces las diferentes éticas, según los distintos modos de producción.

Así podemos hablar de sistemas éticos a partir de los sistemas de legitimación que rigen la estructura de segundo grado (la estructura de clases). Hay, por lo tanto, una ética capitalista fundada en la propiedad privada y hay éticas socialistas basadas en los diversos sistemas de legitimación del poder dominante en la estructura de segundo grado del modo de producción socialista.

En este sentido podemos hablar de la existencia de una estructura de clases en la sociedad socialista cuando el poder dominante en la estructura de segundo grado surge de un principio elitista. Por eso, el centralismo democrático como se lo entiende por ejemplo en la Unión Soviética, forma parte de una ética de clase tal como la propiedad privada en la sociedad capitalista.

Surge entonces la pregunta sobre cuál es y cuál puede ser el contenido del concepto de democratización. En la sociedad capitalista la democracia es un principio que rige exclusivamente la estructura de primer grado, de tal manera que se convierte en un instrumento de dominación de la clase capitalista cuyo poder no se ve afectado por la democratización.

Esa fue siempre la crítica marxista del capitalismo y su punto de partida para exigir una democracia socialista en la cual la soberanía popular se ejerciera sobre las relaciones de poder de la estructura de segundo grado

Marx formuló esta crítica y precisó la solución, pero no logró indicar caminos viables para alcanzarla, porque identificó democracia socialista (democracia real) con la desaparición del problema del desdoblamiento de la estructura. A eso se debe que en el movimiento marxista después de la primera revolución socialista, no hubiera ninguna conciencia de la problemática vinculada con la realización de la democracia socialista. El surgimiento de una nueva clase burocrática dominante tomó de sorpresa al movimiento marxista.

En cuanto a la ética socialista se puede notar, en la actualidad la existencia de tendencias que buscan un nuevo tipo de democratización compatible con la supervivencia del desdoblamiento de las estructuras, una soberanía popular ejercida para generar y controlar el poder dominante de la estructura de segundo grado. Si antes hablamos de la constitución de la ética moderna a partir del poder dominante capitalista o del poder dominante de una burocracia socialista, ahora se trata del proyecto de constituir una ética a partir de un poder dominante sometido a la soberanía popular. Si el constituyente de la ética capitalista es la propiedad privada y el de la ética de las sociedades de tipo soviético, el centralismo democrático, el constituyente de esta ética es la democratización real. Esta democratización no puede ser confundida con la democracia capitalista formal que sólo sirve de disfraz al poder capitalista elitario que maneja la sociedad a partir de la estructura de segundo grado.

4. LA ÉTICA DE LA CLASE DOMINANTE COMO ÉTICA DE LA EFICIENCIA

Hasta el presente hemos constatado que los valores implícitos en el modo de producción constituyen la ética de la clase dominante. Esta ética se expresa en las reglas de la estructura de primer grado y nunca aparecen en forma explícita como ética de la clase dominante. Al revés: explícitamente se presentan como ética de la igualdad y de la representación del interés general.

Además, al ser vinculadas con el concepto del equilibrio del tiempo/espacio trascendental, esas reglas adquieren la forma de una ética de la identidad entre eficiencia y valores de la igualdad.

La estructura de primer grado, entonces, aparece como la estructura esencial de la sociedad, y ésta como sociedad sin clases.

La estructura de primer grado -comoya vimos- se expresa también como reglas que representan normas institucionales y un modelo de equilibrio trascendental, del cual ellas se derivan. Las ideologías de la clase dominante interpretan las reglas como acercamiento al equilibrio (el caso de la teoría del equilibrio general neoclásica) o como la mejor condición para realizar con mecanismos adicionales el equilibrio (la teoría burguesa post-clásica). Un caso similar se puede encontrar en la interpretación que la

teoría socialista de la planificación hace del equilibrio. La planificación aparece como institución indispensable para el acercamiento lineal al equilibrio. Pero surge entonces, una dificultad adicional que ideológicamente no es fácil de superar. La planificación socialista solamente puede funcionar en base a la producción de mercancías y la teoría socialista mantiene, por lo menos como recuerdo, la tesis de Marx que la producción de mercancías es por esencia la realización del equilibrio por el desequilibrio. Ello excluye la interpretación exclusiva de la producción de mercancías como una tendencia al equilibrio.

Pero llama la atención que algunos conceptos básicos de la teoría burguesa del equilibrio económico vuelvan a surgir en la teoría socialista y que por otra parte, la teoría de la planificación socialista opere con instrumentos que de alguna manera provienen de la teoría económica burguesa. Así encontramos, por ejemplo, en las teorías económicas de los dos modos de producción el concepto de costo de oportunidad o en lo relativo a la teoría de la división internacional del trabajo, el de las ventajas comparativas. También, existe en ambas teorías el concepto de planificación óptima. Las dos teorías llegan expresamente a un punto de encuentro: sus teóricos se dieron cuenta del llamado problema dual a partir del cual ciertos coeficientes de la teoría de la planificación pueden ser interpretados como precios óptimos en el sentido de una representación de los costos de oportunidad. Este encuentro solamente es posible si el contenido de la teoría del equilibrio sobrepasa los límites de algún modo de producción específico. Análogamente a los modos de producción, la teoría económica se desarrolla en dos polos opuestos: 1) la teoría de la planificación perfecta que prescinde explícitamente de los precios y 2) la teoría de los precios que prescinde deliberadamente del instrumental de la planificación. Pero las dos teorías no son contradictorias: se pueden transformar la una en la otra siguiendo ciertas reglas.

Si se lleva la teoría del equilibrio a este grado de abstracción se la despoja a la vez de cualquier tipo de referencia específica sobre el modo de producción dentro del cual sirve como herramienta. Esta teoría se revela, entonces, como lo que verdaderamente es: un análisis de las relaciones formales de maximización económica en el tiempo espacio trascendental y, por lo tanto, bajo supuestos que en el caso de su vigencia real harían imposible la existencia de cualquier tipo de sistemas de propiedad y por ende, de cualquier estructura de dominación. En esta teoría se encuentran implícitos los valores universalistas de igualdad o - lo que es lo mismo - los valores y condiciones del orden espontáneo. Sin embargo no existe ninguna necesidad teórica de incluir alguna expresión sobre el sistema de propiedad y por consiguiente sobre el sistema de clase: esta teoría describe las relaciones formales de un orden espontáneo sin propiedad ni clases.

Por incomprensión del carácter metodológico del modelo de equilibrio la teoría económica todavía no ha logrado este grado de pureza científica.

Siempre se incluyen de alguna manera condiciones de determinado sistema de propiedad, con la intención consciente o inconsciente de demostrar que ese sistema es un mecanismo cuya inercia lleva a la realización del equilibrio.

Peró cuando se trata de la constitución de un determinado modo de producción en el tiempo/espacio real, surge necesariamente un sistema de propiedad a partir del cual nacen estructuras del primer y del segundo grado inversamente opuestas, que necesariamente engendran una ética basada en la posición de la clase dominante, que invierte los valores de igualdad del orden espontáneo. En cuanto el sistema de propiedad legitima los poderes de coordinación de la división social del trabajo, produce modelos de decisión y sus mecanismos correspondientes, que deben tener necesariamente las relaciones formales de los modelos de equilibrio como punto de referencia para sus soluciones, sin que éstas puedan ser entendidas como un acercamiento gradual al equilibrio. Estos mecanismos de decisión no pueden realizar el equilibrio sino corrigiendo conscientemente los desequilibrios producidos permitiendo una reacción racional frente a esos desequilibrios. Luego, son instituciones que logran el equilibrio mediante el desequilibrio o por la negación de la negación. La estructura de primer grado se presenta como la institucionalización de los valores universalistas y a la vez el sistema de propiedad aparece como parte intrínseca de esos valores propios del orden espontáneo. La estructura de segundo grado revela que el sistema de propiedad por la constitución de la clase dominante, lleva a una inversión de los valores de igualdad de la estructura de primer grado y a un logro del equilibrio por el desequilibrio. Los modelos de decisión en este plano son por lo tanto modelos de adaptación sucesiva y los valores se constituyen en función de una clase dominante que pretende ser la representante del interés general. En el proceso de la institucionalización se produce entonces una doble inversión del modelo del equilibrio del tiempo/espacio trascendental; en primer lugar inversión del equilibrio en la búsqueda del equilibrio mediante el desequilibrio y en segundo, transformación de los valores igualitarios en valores de la clase dominante que se presenta como portador de un interés general resultante de la inercia del sistema.

Este análisis se mantiene aún en un plano aparentemente estático. Pero en realidad no es así. La clase dominante constituida de la manera señalada, representa un principio de eficiencia cuya consecuencia intrínseca es el dinamismo económico del sistema. Buscar en cada momento, la racionalidad de las decisiones implica una actitud nueva frente al mundo, que los convierte en un medio para un continuo aumento de la racionalización de los medios de producción. Es la misma conciencia que constituye el modo de producción moderno la que hace posible la ciencia natural moderna y con ello el progreso tecnológico, al cual se aplican los criterios de racionalidad derivados de la teoría del equilibrio. El problema de la racionalización se presenta entonces en esta doble perspectiva:

1. La estática referente a la combinación racional de los factores en cada momento;
2. La dinámica del cambio de la calidad y de las combinaciones tecnológicamente posibles de los factores a los cuales se aplica el criterio de racionalidad derivado del concepto de equilibrio.

Puesto el problema del equilibrio en estos términos no es nada más que el aspecto sincrónico trascendental de un proceso diacrónico real. Pero es, sin embargo, un aspecto imprescindible. Por ejemplo para realizar una política de división internacional del trabajo el concepto de ventajas comparadas es esencial y previo. Sin él no se pueden buscar las fallas de la división internacional del trabajo. Pero por otra parte, es claro que este concepto no define los instrumentos para llegar a un aprovechamiento racional de las ventajas comparadas y no define tampoco un punto de llegada hacia el cual el mecanismo institucional pueda avanzar. Es un punto de referencia teórico que sirve en cualquier momento del proceso económico dinámico y que lleva continuamente a constatar la existencia de desequilibrios y a proponer los ajustes necesarios del proceso tomando en cuenta dichos desequilibrios.

La teoría ideológica liberal al contrario, interpreta el sistema de precios como un camino hacia el equilibrio confiando en la inercia automática de este sistema e interpretando el desequilibrio como una anomalía, mientras que en realidad es al revés; el desequilibrio es lo normal y la anomalía consiste en confiar en que tales desajustes puedan ser superados por la inercia de un sistema de precios y mercados. Lo anormal es la interpretación del fenómeno y la política para contrarrestarlo y lo normal es que el fenómeno surja. En cuanto a la relación entre costos de oportunidad y precios de mercado se podría hacer un raciocinio completamente análogo.

El problema de la ubicación del equilibrio surge en forma similar en la sociología. El estructural-funcionalismo sociológico, parte de un concepto de equilibrio general análogo al de la teoría económica neoclásica, suponiendo la existencia de un mecanismo de control social automático que tiende a la realización del equilibrio y que debería ser reforzado por el sistema institucional. La relación equilibrio-desequilibrio se presenta entonces como una relación entre conformidad y desviación. La conformidad es interpretada tal como en la concepción neoclásica como tendencia a un equilibrio estacionario que continuamente está amenazado y distorsionado por ciertas desviaciones.

En su formulación más extrema, la relación entre conformismo y desviación se expresa como relación entre rutina estacionaria y cambio de cualquier índole, desde el acto innovador hasta el crimen o la neurosis. El control social aparece entonces como una inercia del sistema social que lo lleva a la rutina y por lo tanto, a la integración perfecta. Pero es evi-

dente que en el plano sociológico, la interpretación del control como función de la sociedad puede también llevar a concebir el equilibrio en términos análogos a los de las ciencias económicas. En realidad no hay duda de que el modo de producción moderno es dinámico por esencia, por lo cual, la conformidad con cualquier sociedad donde predomine un modo de producción moderno es en el fondo una aceptación del cambio. El cambio es la esencia de este tipo de sociedad. Pero no hay que olvidar que el equilibrio es un concepto trascendental que se realiza mediante reacciones sucesivas frente a los desequilibrios surgidos en el proceso de cambio continuo. Visto en estos términos, el control social tiene un aspecto diferente que lo vincula con el modo de producción dentro del cual se ejerce y que lo hace dependiente de la orientación de la sociedad impuesta por la clase dominante. Dijimos anteriormente que la clase dominante de un modo de producción moderno es dinámica por esencia. La innovación es su rutina. Pero la clase dominante, para ejercer el control social, sabe distinguir muy bien entre las innovaciones que son compatibles con su supervivencia de clase y las que no lo son. Desde el punto de vista de esta clase el conformismo no se rompe por cualquier cambio. Acepta y promueve cambios compatibles con la estructura de clases que generalmente son innovaciones tecnológicas y reajustes de la estructura social. Los cambios que se refieren a la misma estructura de clases de una sociedad son rechazados e impedidos por la clase dominante. De esos dos tipos de cambio podrían distinguirse las desviaciones en un sentido más propio y estricto como el crimen y la neurosis. Son acciones individuales contra el sistema que no pretenden alterarlo.

→ La principal función del control social, entonces consiste en lograr de que cualquier aspiración al cambio estructural se encuadre dentro de marco reformistas. De ello depende la supervivencia de la estructura de clases y cualquiera que intente alterarla es un enemigo mortal para la clase dominante. El control social se convierte en lucha ideológica. Al identificarse la clase dominante con el interés general, se siente legitimada para realizar cualquier acción de manipulación, represiva o violenta. En este punto todas las leyes de la humanidad pierden su vigencia para la clase dominante. No hay infamia o brutalidad que no pueda llevar a cabo en cuanto que surja un peligro a su situación de clase. El nombre de control social llega a ser un eufemismo para esconder la verdadera realidad; la violencia institucionalizada.

Hemos visto hasta ahora surgir la clase dominante en medio de la inversión del equilibrio y de los valores del orden espontáneo. Esta inversión se vincula con la dinámica innovadora de la misma clase dominante cuando existen modos de producción modernos. Este dinamismo se expresa socialmente como el principio de la eficacia mecánica. La clase dominante siempre se presenta como garantía de la eficiencia e impone a todas las esferas de la sociedad una orientación que apunta hacia el éxito técnico-económico.

Teniendo eficacia y empleando todos los medios de control social desde la manipulación hasta la violencia institucionalizada, el orden establecido alcanza un crecimiento económico y una estabilidad social autosustentados. Pero esta eficacia es revestida de un carácter tecnicista, no aparece como clasista. La clase dominante se vuelve tecnócrata y precisamente en este sentido Marcuse habla de sociedad tecnológica. La tecnocracia y el principio mecánico de la eficiencia llegan a convertirse en la otra cara de la ideología de la clase dominante. En esta forma el sistema se disfraza, ofreciendo a las mayorías la participación creciente en los frutos del constante aumento de la riqueza total. Y como la riqueza tiene que ser consumida, se constituye un circuito dinámico que se convierte en un aparato independiente de cualquier agente social.

Hasta cierto grado estos mecanismos existen en todos los modos de producción modernos. Pero en realidad su propia eficacia es limitada. Cuando empezamos a distinguir los modos de producción, nos damos cuenta en seguida que sobre todo en cuanto al sistema capitalista su eficacia es más aparente que real. Sólo en algunos centros de poder se ha instalado este circuito dinámico eficiente que permite participar a las mayorías en la vertiginosa euforia de un proceso de consumo por el consumo y de dominación por la eficiencia. En cuanto al sistema capitalista mundial, sólo han entrado en esta carrera minorías relativamente pequeñas y la eficacia real tiene límites fácilmente visibles.

Pero para nosotros ahora se trata más bien de descubrir los mecanismos por los cuales esta eficacia se trasmite en los centros de poder y las estructuras en que se apoya para mantener un aparato dentro del cual el hombre se agota en la abundancia.

Ahora bien, desde el punto de vista de la clase dominante la eficacia se expresa en las tasas de crecimiento del producto nacional y en las tasas de ganancia que indican el crecimiento de las empresas o compañías particulares. En esta concepción la eficacia es puramente mecánica: se realiza por la maximización de las tasas cuantitativas mencionadas y expresa la dinámica inerte de las estructuras de producción de mercancías, sea capitalista o socialista. Si bien estamos consciente de que no cabe identificar o confundir estos diferentes modos de producción modernos, en cuanto a la interpretación de la eficacia como inercia dinámica de un sistema -y por lo tanto como eficiencia/mecanicista- ambos se asemejan. Pero si eficacia e inercia se confunden, el principio de la eficiencia expresa automáticamente el punto de vista de la clase dominante. Es un principio anti-humanista-fetichista y mistificador, pero ^{de ese} /él es el vehículo real a través del cual la clase dominante se impone a la sociedad entera. Esta imposición, por lo tanto, no es explícita. Se expresa solamente por el imperio universal del principio de una eficacia inerte. Pero siempre se trata de una eficacia concebida en los términos de las estructuras de clase del sistema. Este hecho se hace evidente en la lucha ideológica a través de la cual el control

social mantiene todos los ámbitos de la sociedad.

Esta eficacia inerte con sus medidas cuantitativas, se expresa en última instancia en términos económicos. La clase dominante, surgida a partir de la necesidad de que se cumpla la función de coordinar la división social del trabajo, pone a su servicio todos los planos de la sociedad, los cuales tienen que transformarse de tal manera que sirvan a esta eficacia inerte institucionalizada en las relaciones que se fundan en el modo de producción dinámico. En este sentido podemos hablar de una funcionalización de toda la sociedad hacia el aumento cuantitativo de la eficacia, que corresponde a la estructura de clases de la sociedad y que se expresa en una medida económica cuantitativa que comanda en última instancia todas las expresiones sociales.

Esta funcionalización de la sociedad hacia el crecimiento económico en su expresión cuantitativa y, por consiguiente, en favor de su clase dominante, no es necesariamente consciente ni tampoco rompe con la autonomía de los otros sectores de la sociedad en relación a la economía. Pero las condiciona.

Hay entonces un círculo completo de imposición de la clase dominante y de sus estructuras de segundo grado, a la sociedad. Existe un control restrictivo, como el ideológico, sobre cualquier cambio estructural y sobre las nuevas ideas que puedan surgir en la sociedad, a fin de mantenerlos en los límites de tolerancia de la estabilidad del poder de clase existente. Este control es restrictivo en el sentido de que no exige necesariamente la afirmación positiva del dominio de clase, sino por lo menos, la neutralidad al respecto. A este control restrictivo de los diferentes planos de la sociedad corresponde un fomento positivo de todas las medidas que aumentan dentro de los márgenes del control restrictivo, la eficacia económica del sistema y su mantención inerte a través del tiempo.

5. LA INTERIORIZACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS

Del funcionamiento de este circuito completo depende la sobrevivencia de una estructura de clases. Pero antes de seguir este análisis hay que insistir todavía en un mecanismo adicional que es importante para conseguir este circuito completo. Hablamos anteriormente del control social solamente en el sentido restrictivo, del control ideológico sobre todos los planos de la sociedad en términos más bien de una acción represiva (de sanciones). Pero este control represivo va acompañando de un proceso de interiorización de su contenido ideológico, cuyo fin es limitar la represión exterior (la sanción institución a un mínimo y conseguir lo más posible un consenso manipulado mediante la introyección, de los valores de la sociedad. Esta interiorización se lleva a cabo principalmente a través de dos instituciones.

1. El sistema educacional. Junto con la transmisión de los conocimientos necesarios para el funcionamiento de la sociedad, a través de la educación se efectúa una "mentalización" no cabe aquí hablar de concientización pues ella implica por definición una postura crítica: se transmiten las normas de la estructura de primer grado de la sociedad de clases. Como estas normas son igualitarias y el sistema de propiedad se presenta como una norma totalitaria más, este proceso de "mentalización" es en el fondo un pre-condicionamiento para la aceptación del control ideológico exterior. La "mentalización" presenta las normas de la estructura de primer grado en vinculación lineal con el sistema de propiedad o para decirlo en otras palabras, presenta la sociedad como un reflejo directo de la forma que tendría la relación entre normas de la estructura de primer grado y sistema de propiedad de la estructura del segundo grado en el tiempo/espacio trascendental. Produce, pues un engaño. La desigualdad efectiva en cuanto a la relación de clases aparece como igualdad profunda y la igualdad formal de la estructura de primer grado se presenta como una igualdad realizada o, en relación a ciertos grupos, todavía por realizar. En el caso extremo del racismo, la igualdad se presenta como irrealizable en relación a los grupos considerados inferiores y, entonces, como realizada para el resto.

2. La segunda línea de "mentalización" y de manipulación de las conciencias parte de la familia. El grado en que el sistema educacional o la estructura familiar tiene predominancia en el cumplimiento de la función de "mentalización" (de interiorización de la estructura de clases vigente) varía en las diversas etapas históricas. En todo caso los dos siempre tienen su importancia relativa. No es una simple casualidad que sobre todo hayan sido los autores alemanes los que han llamado la atención sobre el problema de que la estructura familiar reproduce la estructura de clases de la sociedad moderna, por lo cual es una de sus fuentes principales de sustentación. Esta fuente de estabilización debe su importancia extraordinaria al hecho de que cumple su función no tanto, por la transmisión de los valores de la sociedad clasista mediante la enseñanza, sino más bien por la reproducción en su seno de las estructuras clasistas de la sociedad. Se produce así la transmisión vivida de las estructuras de dominación que esperan al niño cuando sea adulto e ingrese al cuadro ocupacional de la sociedad o sea excluido de él.

En este punto cabe hacer algunas advertencias sobre el concepto de parentesco en el estructuralismo de Lévi-Strauss. Estas advertencias además puede aclarar la razón por la cual hablamos de estructuras de primero y segundo grado y no de estructuras conscientes e inconscientes. Todo el trabajo de Lévi-Strauss insiste en descubrir detrás de las reglas conscientes y explícitas estructuras inconscientes e implícitas. Pero esta formulación del problema, a nuestro entender, lo llevó por una pista equivocada que sólo sale a luz cuando se pasa de la investigación de la llamada sociedad primitiva a la sociedad moderna. Teniendo en mente la diferencia entre estructuras de primero y de segundo grado, uno se da cuenta en seguida que las estructuras

inconscientes del parentesco que Lévi-Strauss descubre en la sociedad primitiva, son estructuras de primer grado y nada más. El no descubre detrás de ésta una estructura de segundo grado, de dominación. A nuestro entender no la descubre porque en la sociedad primitiva no se distingue del parentesco: el parentesco es a la vez modo de producción, no dejando lugar a una estructura de clases. En este sentido la sociedad primitiva no es una sociedad de clases y se distingue de todas las sociedades posteriores porque las reglas de funcionamiento del modo de producción no se expresan como modo de producción. La estructura de primer grado, por lo tanto, es inconsciente y la estructura de segundo grado también lo es. 24/.

Pero cuando se produce la separación entre parentesco y modo de producción, la situación cambia totalmente. No nos interesa hablar de la situación de las sociedades precapitalistas. En las sociedades modernas se da el fenómeno de que también la estructura de parentesco entra en el dualismo estructural. La estructura de primer grado -el plano de la comunicación de las mujeres, para seguir la denominación de Lévi-Strauss- sigue siendo inconsciente. Pero detrás de esta estructura existe ahora una estructura de segundo grado, que es la misma que la del modo de producción, es decir, la estructura clasista de dominación. Esta distinción puede explicar la diferencia sensible que existe entre los análisis que hace Lévi-Strauss del parentesco en la sociedad primitiva y sus reflexiones sobre el parentesco en la sociedad moderna. Mientras que las primeras revelan toda la envergadura de un científico de alto grado, las segundas adolecen de una gran debilidad. No explican nada o, por lo menos, no explican nada que tenga significación real para la evaluación de la función de la familia en la sociedad moderna.

La función que la familia ejerce en relación a la estructura de segundo grado de la sociedad clasista fue expuesta primeramente por Wilhelm Reich en los años veinte en una serie de artículos y en su libro sobre la "Sicología de Masas del Fascismo" 25/. En los análisis de Reich la familia burguesa reproduce en forma no intencional la estructura de clases y, a la vez, todas las represiones que la clase dominante ejerce dentro del modo de producción. Tomando como objeto de su crítica especialmente al fascismo naciente, hace un análisis interesantísimo de la represión sexual en la familia burguesa en analogía con la represión explotadora de la sociedad de clases. Mientras la represión capitalista lleva a un servilismo de la clase dominada en favor de los intereses capitalistas y, por lo tanto sacrifica su espontaneidad de vivir, la familia burguesa prepara esta represión de clase por una represión sexual que convierte a la mujer en madre, creando el mito represivo de la maternidad que en el sentido sustituye la espontaneidad sensual por una funcionalidad reproductora. El mito de la madre que aparentemente le da a la mujer un lugar principal en las relaciones familiares, en realidad la condena al cumplimiento de una función. Este mito corresponde al del trabajo de la sociedad capitalista que condena al

hombre que trabaja a no ser más que trabajador. La apariencia del mito demuestra la realidad de su contrario. Reinteriorizando la mujer esta función de madre, cae en un fetichismo enajenante: se siente realizada renunciando a su autorrealización como ser sensual. El mito de la madre, por lo tanto, es un mito de la clase dominante. Reich añade a esto un análisis interesantísimo sobre el símbolo de la cruz swástica. Siendo ésta en la mitología hindú un símbolo de la sexualidad, su contenido se transforma en su contrario y llega a ser el símbolo de la sustitución de la sexualidad por la función maternal. Reich hace este análisis para criticar la lucha antifachista del partido comunista alemán en los años veinte, acusándolo de caer en la contradicción de ser anticapitalista en cuando al modo de producción vigente e inconscientemente procapitalista en cuanto a la aceptación de una estructura familiar cuya interpretación ideológica es el mito de la madre. Reich entonces afirma que la toma del poder por los fachistas se debe a que el proletariado sólo es capaz de tomar conciencia de sus intereses económicos si antes son destruidos los mitos que enmascaran la sociedad.

El análisis de la familia en relación a la estructura de segundo grado continúa después en autores como Marcuse y Reimut Reiche. El título del libro principal del último autor ya indica la dirección de sus análisis: "Sexualidad y lucha de clases" 26/. Pero mientras que Reich hablaba de una sociedad capitalista en la cual la lucha de clases todavía es abierta y en la cual no se ha establecido todavía un circuito producción/consumo con participación de las mayorías manipuladas en función de la estructura clasista capitalista, Reiche trata de interpretar la función de la familia en relación a la estructura de clases bajo nuevas condiciones. Reich se enfrentaba todavía con el capitalismo que reprimía la participación material del proletariado en el circuito económico. Reiche ahora se enfrenta a un capitalismo que se ha convertido en sociedad del bienestar -en este punto él sigue el análisis de Marcuse- dando origen a un establishment de la mayoría (sociedad tecnológica de Marcuse) y que reemplaza la liberación humana por el vértigo de la maximización cuantitativa del consumo. En esta situación, según Reiche, el capitalismo ya no necesita a la familia como lugar de represión de la sexualidad: la convierte en un lugar donde prima un desencadenamiento sexual que reproduce a nivel sexual el mismo vértigo de intercambio que la sociedad total necesita en cuanto a los bienes de consumo. Pero este desenfreno de la sexualidad no significa que la represión sexual haya terminado. La convierte solamente en su contrario, cumpliendo la misma función estabilizadora de la sociedad de clases. En vez de la libre espontaneidad del amor, se reemplaza el monogamismo antisexual de la familia burguesa por la prostitución gratuita generalizada.

A partir de estos análisis de la sexualidad y de la familia nace una nueva imagen del concepto tiempo/espacio trascendental: la imagen de la libre espontaneidad del amor. "En otras palabras, la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad" 27/. "Así, la hipótesis de una civilización no represiva debe ser válida teóricamente, demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones

de la civilización madura 28/. Pero esta nueva imagen trascendental se une en seguida con el modelo trascendental del modo de producción y del equilibrio de la división social del trabajo. "Por ejemplo, si el trabajo estuviera acompañado del erotismo polimorfo la que aparece como consecuencia de la conquista de la escasez y la enajenación. Las condiciones sociales alteradas crearían por tanto, una base instintiva para la transformación del trabajo en juego. 29/.

En este concepto de libertad el orden nace precisamente del placer, y no reprime el placer en nombre del principio de realidad 30/. Principio de realidad en esta formulación llega a ser otra palabra para designar el fenómeno que denominamos la eficacia cuantitativa que nace de la inercia de la sociedad clasista. Marcuse entonces presenta el principio del placer como el punto de partida de un orden diferente. Tiene en sí una espontaneidad hacia el orden que dada la abundancia, no hace falta imponerlo. "Lo que distingue al placer de la ciega satisfacción de la necesidad es la negativa de los instintos a agotarse en si mismos en la satisfacción inmediata, su capacidad para construir y utilizar barreras que intensifiquen la realización". Marcuse encuentra este principio ya en Freud: "Más aún, Freud considera la "extraña" posibilidad de que "algo en la naturaleza del instinto sexual sea desfavorable al logro de una gratificación absoluta. La idea es ambigua y se presta fácilmente a justificaciones ideológicas: las consecuencias desfavorables de la satisfacción inmediatamente disponible han sido que los "obstáculos naturales" en el instinto, lejos de negar el placer pueden funcionar como un premio al placer separando los arcaicos tabus y restricciones exógenas. El placer contiene un elemento de autodeterminación que es la señal del triunfo humano sobre la ciega necesidad" 32/. Es claramente un concepto de orden espontáneo, por lo tanto idéntico a cualquier modelo de equilibrio del tiempo/espacio trascendental. Marcuse no se da cuenta cabalmente de ello y, por lo tanto, hace una reflexión sobre la muerte como posible negación de la libertad. "En contraste, una filosofía que no trabaja como servidora de la represión, responde al hecho de la muerte con el Gran Rechazo la negativa de Orfeo, el libertador. La muerte puede llegar a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no niega la posibilidad de una liberación final. Como las otras necesidades, puede ser hecha racional, sin dolor. El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí morir - en un momento elegido por él mismo. Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, lo que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión" 33/.

No se trata de discutir aquí el deseo de aliviar la suerte humana de tener que morir, sino más bien de criticar la insuficiencia del argumento en relación a la sociedad sin represión. Sociedad sin represión es orden espontáneo, por lo tanto, modelo de tiempo/espacio trascendental. Pero el

V proginital, tendería a llegar a ser gratificante en sí misma, sin perder su contenido como trabajo. Y es precisamente tal reactivación del erotismo polimorfo

tiempo/espacio trascendental excluye la casualidad, pues se basa en la concepción de una sociedad sin riesgos. Y la muerte es la presencia visible de la casualidad. Cualquier modelo de orden espontáneo o de equilibrio en el tiempo/espacio trascendental hace abstracción de la muerte. Si no lo hiciera, no haría un modelo de equilibrio previsible o de adaptación inmediata. Sin duda, la muerte es el factor que expresa más notablemente la ausencia de ese equilibrio.

El mismo Max Weber da cuenta de ello en una crítica que hace a una posición de Robert Liefmann en su Artículo sobre "El sentido de la "No-valorización" (Wertfreiheit) en las ciencias sociales". Dice allí que en el modelo económico teórico se sustituyen los hombres vivos por intereses perennes. "Los hombres vivos se sustituyen aquí más bien por intereses que usan "dapitales" en "empresas" y que existen en función de estas empresas. Eso es una Ficción útil para fines teóricos" 34/, Pero como Weber interpreta el modelo como construcción teórica arbitraria frente a un realidad no inteligible en su totalidad, no puede percibir los alcances de esta afirmación. Pero en verdad en el modelo trascendental -del cual Weber de hecho habla- la sustitución de hombres vivos por intereses es una suposición lógicamente idéntica a la abstracción de la muerte.

Pero si el concepto de la liberación de Marcuse es trascendental, la liberación no se puede entender en los términos en que él la concibe. U autor como Reiche nos parece llegar más allá de esta reivindicación estéril de la liberación total que frente a su no-factibilidad solamente puede desembocar en la frustración. Reiche busca la salida más bien en un cambio del punto de partida del concepto de familia. Si en la moral represiva (clásica) su punto de partida es la procreación, por lo tanto una función social-estructural, en su concepción el punto de partida debe ser el encuentro sexual como placer que obedece en su esencia a la libertad espontánea del amor. Pero este concepto de libertad se enfrenta en la realidad con su contrario, la procreación que como función existente de hecho contradice esta libertad original. La moral burguesa represiva interpreta la familia a partir de esta función, concluyendo en la concepción de la institución matrimonial como un contrato del cual emanan derechos mutuos y recíprocos entre los padres. Una interpretación como la de Reiche, por el contrario, va a interpretar la procreación como limitación a la libertad preliminar del amor espontáneo. Reemplaza entonces el derecho de los padres (el matrimonio como propiedad mutua de los padres) por el derecho de los niños cuyo proceso de socialización, tiene que ser asegurado. 35/. El grado de libertad dependerá del grado en que la sociedad misma asuma la función de socializar al niño descargando a la familia.

En este análisis se da también una dialéctica triple del mismo tipo a aquella que fue analizada con respecto al modo de producción. La libertad del orden espontáneo se invierte en una institucionalización

en función de un fin y la liberación consiste en una acción sobre esta institución que la acerque lo más posible al orden espontáneo del cual es su contrario.

Democratización en cuanto a la estructura de segundo grado y constitución de la familia a partir del amor espontáneo, que tiene sentido en sí mismo, son pues reivindicaciones paralelas de la liberación.

Podemos volver ahora a la proposición de Lévi-Strauss de fundar la ciencia social sobre la base de una teoría de la comunicación en los tres planos ya conocidos: comunicación de mensajes, de mujeres y de bienes y servicios 36/. El problema clave es saber si se puede interpretar la teoría económica, la del parentesco y la del lenguaje como teorías de la comunicación y del intercambio. Pero en este punto ya se quiebra el propósito de Lévi-Strauss. Si nuestra tesis de que la estructura trasciende a la estructura, entonces es verdadera - y la hemos comprobado suficientemente-

la ciencia social no puede ser definida como ciencia del intercambio o de la comunicación. Hemos comprobado esta tesis en cuanto a la teoría económica: el concepto de orden espontáneo trasciende la estructura del intercambio. La estructura es solamente realización invertida (en el sentido de *verkehrte Welt*) del orden espontáneo y no es inteligible sino como tal. No existe en este punto ninguna posibilidad de distinguir entre inteligibilidad analítica e inteligibilidad dialéctica. La inteligibilidad analítica de las estructuras es dialéctica; la cuestión es solamente saber si el investigador tiene conciencia de ello. Si no la tiene, vive en una conciencia falsa, lo que vale para todos los estructuralistas en conjunto. Pero eso se puede decir también al revés. No hay inteligibilidad dialéctica de las estructuras sociales que no sea a la vez analítica. Este es precisamente el problema fundamental del pensamiento dialéctico en el momento actual. Sin excepción -en cuanto sepamos- esta crítica puede hacerse a todos los autores que utilizan el método dialéctico en las ciencias sociales. La razón dialéctica se entiende como algo externo al pensamiento analítico; como algo superior, por supuesto, pero como algo externo. Se entiende el raciocinio analítico como algo autosuficiente, al cual hay que añadir una ubicación dialéctica. Eso vale hasta para Sartre, cuando trata la dialéctica como razón constituyente de la razón analítica. Pero lo que hace falta comprender es que la razón analítica no tiene consistencia en sí. La teoría analítica es mala en cuanto tal, si no se elabora a partir de una razón dialéctica. Estamos de acuerdo con Sartre, entonces, en llamar a la dialéctica la razón constituyente de la razón analítica, pero vamos más allá de él insistiendo en que el problema de la razón dialéctica existe en el interior mismo de la razón analítica. El problema se presenta porque de hecho las teorías analíticas de la sociedad -económicas, sociológicas, etc. -- llevan a contradicciones que se expresan en los términos de la razón analítica y que no son solucionables sino utilizando los términos de la razón dialéctica. Nuestro estudio de los diferentes planos del tiempo/espacio real y trascendental comprueba precisamente este hecho, al cual Sartre no puede llegar

porque confunde la dialéctica trascendental con la dialéctica idealista y porque consiguientemente no puede concebir una dialéctica materialista de la historia como dialéctica trascendental. "Desde luego, que todo sería más fácil en una dialéctica trascendental o idealista: veríamos como el movimiento de integración por cada organismo contiene y domina a sus pluralidades orgánicas, se transforma por sí mismo, en el nivel de la pluralidad social, en integración de los individuos en una totalidad orgánica.

Así en relación con los organismos singulares, el grupo funcionaría como un hiperorganismo" 37/.

No se ve ninguna razón para que Sartre hable en este contexto de la dialéctica trascendental. Se trata de la dialéctica idealista y nada más. Pero como él no desarrolla la razón dialéctica en el interior de un análisis de la razón analítica y de sus teorías, la dialéctica trascendental para él no llega a tener una faz propia. Es simplemente oscura. En el fondo es esta también la razón por la cual otros pensadores dialécticos (Marcuse, Adorno) no llegan al concepto trascendental de dialéctica. Pero por la misma razón se da el hecho curioso de que hoy en día nadie entiende por qué Marx escribió su obra principal sobre el capital y no sobre la dialéctica. La razón es muy sencilla: Marx descubrió la dialéctica en el interior de las teorías analíticas y como solución para las contradicciones de éstas las que dentro de la razón analítica no tenían solución. En vez de seguir esta pista, el pensador dialéctico actual se dedica más bien a filosofar sobre la dialéctica.

Pero hasta cierto punto dentro de este cuadro general, Sartre constituye una excepción. Lo que dijimos en páginas anteriores sobre Marx, lo podemos argumentar también en relación a Sartre. Marx desarrolla la razón dialéctica en el interior de la razón analítica. Desarrollándola, formula inconscientemente una dialéctica trascendental: su concepto de la sociedad capitalista como realización del equilibrio por el desequilibrio solamente es coherente si se interpreta el equilibrio en forma trascendental. En "La Crítica de la Razón Dialéctica" de Sartre ocurre algo parecido. Si bien no desarrolla la dialéctica en el interior de la razón analítica a partir de un concepto de estructura que se trasciende a sí mismo, el carácter trascendental de su concepción de la dialéctica aparece en cuanto se critique radicalmente su concepto de escasez. De hecho Sartre desarrolla su concepción de estructura social como una inversión de la sociedad sin escasez que es una idea claramente trascendental. Pero su dialéctica - que inconscientemente es trascendental desemboca en problemas insolubles ~~si~~ se toma conciencia de su verdadero carácter.

Esta reflexión nos obliga a abandonar a Lévi-Strauss y a definir en forma distinta las ciencias sociales. En primer lugar la ciencia económica, que según la visión estructuralista es la ciencia del intercambio de

bienes, entendiendo las estructuras económicas -mercados, planificación etc - como medios para realizar el intercambio 38/. En la visión dialéctica, la economía es la ciencia del trabajo social. La diferencia es significativa. La primera definición es adoptada en general por el análisis liberal; la segunda es el punto de partida del enfoque marxista. Para esta segunda corriente, la estructura de intercambio es el trabajo social "invertido", disfrazado; éste no es transparente y se manifiesta a través de ciertos mecanismos que lo hacen presente en forma opaca. La ciencia económica no es la ciencia del intercambio de bienes, sino aquella que muestra cómo bajo la necesidad del intercambio de bienes (y por consiguiente de la propiedad) se realiza el trabajo social.

Un cambio parecido tiene que ocurrir con la definición del parentesco como intercambio de mujeres. Si realmente la estructura de primer grado del parentesco tiene por detrás una estructura de segundo grado que es la totalidad social, necesariamente la teoría del parentesco tiene que partir de otra definición: del encuentro de los sexos, el cual se manifiesta en forma invertida en la institución del parentesco. Como se ve con el parentesco sucede algo totalmente similar a lo que ocurre con el fenómeno económico.

En lo que se refiere al problema del lenguaje, nos sentimos incompetentes para pronunciarnos. Pero de manera puramente especulativa, se podría pensar que tampoco el lenguaje se puede definir como intercambio de mensajes. Al parecer el problema de la contradicción dialéctica tal como la hemos definido también existe en la lingüística. ¿El concepto de lenguaje unívoco -como existe en la teoría de las comunicaciones- no nos indica la presencia de una contradicción dialéctica, en el sentido, que un lenguaje sin malentendidos entraña un concepto trascendental de comunicación directa y total, que no es reducible a ningún lenguaje existente en el tiempo/espacio real? ¿No ocurre lo mismo que en el caso del crimen perfecto: si se dan las condiciones, el crimen no existe? En el caso del lenguaje: si se dieran las condiciones de un lenguaje perfecto, no implicaría ello la supresión de la objetivación del pensamiento en palabras y, por lo tanto, la comunicación no mediada, directa? En cuanto a la teoría de Jacobsen, según la cual la función metalingüística es una función del lenguaje común, podemos citar una frase de Lefebvre: "Pero es posible que Jacobsen quiera decir que ya el lenguaje trasgrede el lenguaje que el pensamiento lo atraviesa para ir más lejos de él, utilizándolo? Se trata entonces de una idea muy distinta de la de "función metalingüística" centrada en el código. Pues el "principio de inmanencia" es puesto en tela de juicio" 39/.

Si es así, el lenguaje habría de ser definido a partir de una reflexión social de la humanidad en común que se invierte en el lenguaje objetivado. Pero para el lenguaje valdría entonces lo dicho respecto al

dinero y la producción de mercancías: sería la presencia de una enajenación. En este contexto puede ser interesante la frase del joven Marx que llama al dinero la lógica formal de la actuación.

De todas maneras, se acepte o se rechace esta interpretación dialéctica del lenguaje, en los términos de Lévi-Strauss no hay posibilidad de constituir una ciencia social con rigor. Una ciencia en estos tres planos -económico, de parentesco y lingüístico- no es concebible sino a condición de que se defina la estructura como la presencia invertida de una concepción del tiempo/espacio trascendental. Es una condición sine qua non para lograr el rigor científico, al cual se llega siempre por el hecho de que las estructuras se trascienden a sí mismas.

6. LA ESTRUCTURA COMO PRESENCIA INVERTIDA DEL ORDEN ESPONTANEO

Hemos constituido hasta ahora la teoría del modo de producción en la sociedad de clases. La dominación de clase es circular. Parte de la función de coordinar el trabajo social dentro del sistema de propiedad se constituyéndose siempre estructuras de primero y segundo grado, las cuales se corresponden inversamente y que se presentan como una realización invertida del concepto de orden espontáneo (equilibrio por el desequilibrio, igualdad por la desigualdad). Es el círculo de la estabilidad en las líneas de la eficiencia cuantitativa y de la imposición ideológica. La eficiencia económica cuantitativa determina desde el interior todos los planos de la sociedad, funcionalizándolos hacia el crecimiento económico, sin destruir su autonomía relativa. La línea de la dominación actúa también en todos los planos de la sociedad, alternando entre dos extremos: 1) la imposición ideológica desde el interior de cada plano de la sociedad que apunta hacia la interiorización de los valores de la estructura de primer grado y la interpretación de los principios constituyentes de la estructura de segundo grado (de la dominación de clase) como parte integrante y garantizante de todos los otros valores de la estructura de primer grado. 2) La imposición en forma de sanción a las desviaciones (a través del poder político y utilizando la coacción jurídica) de la ideología expresada por la estructura de primer grado.

La sociedad clasista se ve amenazada y en peligro en todas estas actividades de estabilización. Defiende continuamente una ideología que interpreta a la clase dominante como representante del interés general, a la institución familiar correspondiente e insiste en la eficacia del sistema económico que por su propia inercia conducirá a la realización de los valores propuestos en la ideología.

Un sistema como el descrito está determinado en dos líneas:

1. La eficiencia cuantitativa de la economía orienta todos los planos de la sociedad hacia la dinámica económica (como equilibrio, por el dese-

quilibrio).

2. El sistema de clases dentro del cual se efectúa esta funcionalización de la sociedad hacia la dinámica económica es interpretado como una institución cuya inercia realiza junto con el éxito económico, los valores de igualdad, a partir de los cuales se definen las reglas de la estructura de primer grado y que son los valores del orden espontáneo.

Podríamos llamar a la primera línea infraestructura y a la segunda supraestructura. En conjunto definen el modo de producción. Hemos hablado ya varias veces del modo de producción moderno: sería el que tiene una infraestructura dinámica perseguida y obtenida en forma consciente y que está acompañada por lo tanto por una tecnología metódica basada en las ciencias naturales. Esta dinámica consciente tiene un comienzo histórico determinado, que es a la vez el comienzo del capitalismo, y es la época que se desarrolla durante la reforma, el renacimiento y la filosofía del iluminismo y que culmina en la revolución industrial.

En cuanto al concepto de modo de producción, podemos sostener entonces una determinación económica en última instancia en dos sentidos precisos:

1. La determinación en última instancia que ejerce la infraestructura sobre la supraestructura. La sociedad que no logra la eficiencia cuantitativa, entra en una contradicción que conduce necesariamente al cambio de su supraestructura.

2. Todo el sistema es una inversión del orden espontáneo o del modelo de equilibrio en el tiempo/espacio trascendental. Definiendo la ciencia económica como ciencia del trabajo social y entendiendo por trabajo la transformación de la naturaleza en función de las necesidades del hombre, el concepto de orden espontáneo es un concepto esencialmente económico: es el concepto de un trabajo no enajenado, lo que involucra la desaparición de cualquier tipo de enajenación.

Aquí aparece una posible contradicción entre la eficacia cuantitativa y los valores del orden espontáneo. La primera contradicción se hace más visible hoy en los países subdesarrollados, donde una superestructura capitalista parece incapaz de lograr y consolidar la eficiencia cuantitativa, lo que provoca una tendencia a la revolución socialista. La segunda contradicción es más propia del mundo desarrollado, donde se presenta en forma más aguda el problema de la relación entre eficiencia cuantitativa y liberación humana. Pero las dos contradicciones no deben ser separadas abstractamente. Se interpenetran y solamente un concepto de determinación en última instancia económica que comprenda los dos sentidos mencionados, puede servir para elaborar una dialéctica de la historia que interprete la dialéctica desde el interior de la ciencia analítica. Pero para ser

científica, debe ser una dialéctica trascendental.

Antes de tratar algunos problemas específicos de la dialéctica de la historia, tenemos que aclarar un poco más nuestro concepto de modo de producción. Por una parte es claro que este concepto no es sino la interpretación de los modos de producción modernos a partir de su estructura de segundo grado. No vale automáticamente para las sociedades precapitalistas. Si bien contiene los conceptos necesarios para interpretarlas adecuadamente, tal interpretación exige abordar cuestiones adicionales por lo que vamos a hacer más adelante el análisis de esas sociedades. Por otra parte, nuestra concepción parece ser bien distinta del concepto marxista tradicional que expresa la última instancia económica a partir del influjo de las Fuerzas Productivas en las relaciones sociales de producción (que son el sistema de propiedad), el Estado, el sistema ideológico. Se trata de distintos planos de la sociedad que son concebidos como si fuesen superpuestos. La infraestructura fue equiparada tradicionalmente al conjunto de Fuerzas Productivas, mientras que la supraestructura abarcaba todo el resto (Estado, Ideología, etc.).

Nuestro esquema aparece como un corte transversal en el esquema tradicional de los distintos planos superpuestos de la sociedad. La infraestructura pasa a ser un principio de eficiencia cuantitativa que atraviesa todos los planos de la sociedad, funcionalizándolos hacia el crecimiento cuantitativo del sector económico y la supraestructura, un principio de legitimación del poder de la clase dominante que atraviesa también todos los planos de la sociedad, ubicando en su interior el respeto a la legitimidad de la estructura de clases. Estas dos líneas de funcionalización -atravesando todos los planos de la sociedad- se vinculan entre sí por una orientación de la segunda línea - la de la legitimación de clase - hacia la última instancia económica en su doble aspecto: la eficacia cuantitativa de crecimiento de las fuerzas productivas y el concepto trascendental de equilibrio, que en la tradición se llama la regulación comunista de la producción y que equivale al concepto de orden espontáneo.

Pero, si bien el uso de las palabras infraestructura y supraestructura es distinto, los dos esquemas son equivalentes y uno se puede transformar en otro sin que cambie de sentido. Hace falta, por lo tanto, justificar el cambio de enfoque. Esta justificación no se puede hacer sino por argumentos de conveniencia y no por una necesidad de principio. El esquema tradicional se presta demasiado fácilmente a interpretaciones mecánicas que causan confusiones continuas en la concepción de la dialéctica histórica. El mecanicismo concibe los distintos planos de la sociedad a partir de las fuerzas productivas como si fuesen simples reflejos de la base, y al conjunto de la estructura como reflejo de una técnica de produc-

ción externa a la dinámica de la propia sociedad. La dinámica de las fuerzas productivas, entonces, no es entendida como un producto del conjunto de la sociedad, sino como un factor externo que construye y determina a la sociedad. En nuestra definición es más fácil evitar este mecanicismo. El conjunto de la sociedad produce la dinámica de las fuerzas productivas. La funcionalización hacia la eficacia cuantitativa de la economía es la valoración de la contribución que todos esos planos hacen. La superestructura, por su parte, es el condicionamiento de esta funcionalización por una cierta estructura de clases que se expresa en la institucionalización en todos los planos de la sociedad de un sistema de valores correspondiente a la clase dominante. La clase dominante sigue siendo definida a partir del sistema de propiedad, entendiéndolo por supuesto no en sentido jurídico, sino como legitimación del poder de coordinación de la división social del trabajo.

Una desventaja adicional del esquema tradicional es que dificulta el análisis de la estructura como inversión (ausencia - presencia) del orden espontáneo y, por consiguiente, el estudio de los procesos de mistificación y del fetichismo de las estructuras.

Pero donde mejor se expresa la ventaja de esta definición del modo de producción, es en el plano de la formulación de la lucha de clases. Si bien todo el modo de producción es un conjunto que se unifica mediante conflictos, la lucha de clases expresa un tipo determinado de conflicto que necesariamente llega a ser el conflicto básico de la sociedad. Es el enfrentamiento entre clase dominante y clase dominada que sigue las dos líneas de la determinación en última instancia por la economía: la eficiencia y no eficiencia de la no eficiencia de la economía que delimitan el marco de participación económica que puede dar la clase dominante, y la no coincidencia de los valores del orden espontáneo con la eficiencia cuantitativa inerte, que desemboca en la lucha por la liberación. En la misma lucha de clases, entonces, juega una última instancia económica, pero la lucha se realiza en todos los planos sectoriales de la sociedad. La preocupación de la clase dominante en esta lucha es la continua transformación de las aspiraciones revolucionarias en reivindicaciones de participación económica reformista sabiendo siempre que el marco de eficacia económica cuantitativa juega un papel de última instancia. Por el lado de las clases dominadas, el carácter de la lucha de clases depende totalmente del grado de madurez de su conciencia de clase en relación al problema de la liberación. Si acepta la eficacia cuantitativa del sistema como criterio para definir su conciencia de clase, pierde automáticamente su solidaridad. Y la necesidad de la clase dominante de preocuparse de la eficacia es en sí limitada: necesita un grado de eficacia cuantitativa que de la base material de la manipulación reformista de las mayorías dominadas de los centros más organizados de esa clase. Solamente la toma de conciencia de la necesidad de la liberación puede llevar a la clase dominada hacia una postura revolucionaria. Si bien la última instancia de la lucha de clases es económica, la primera

es ideológica: toma de conciencia de la liberación en relación con la estructura de segundo grado de la sociedad (la estructura de clases). Pero esta lucha de clases por su parte se lleva a cabo en todos los planos de la sociedad, enfrentándose siempre con el esfuerzo de estabilizar las estructuras de clase vigente. Pero la necesidad de entablar la lucha de clases en todos los planos de la sociedad, escogiendo según la situación histórica el plano más apropiado, se da para los dos tipos de conciencia de clases: 1) para la conciencia reformista; 2) para la conciencia de liberación. Hablamos intencionalmente de conciencia de liberación para evitar la confusión con la idea mecanicista de la revolución que cree poder desencadenarla a partir de la toma de conciencia de la ineficiencia de un cierto modo de producción. Pero las revoluciones no nacen de una manera mecánica; exigen un alto grado de mística para poder luchar por la liberación.

7. EL ESTRUCTURALISMO MARXISTA

Todavía nos hace falta aclarar otro problema. Para el lector es evidente que nuestra definición de modo de producción parte de conceptos elaborados por Althusser y Nicos Poulantzas 40/. Lo que hemos hecho en el fondo ha sido reelaborarlos a partir de una concepción dialéctica de la estructura, en la cual ésta se trasciende a sí misma. Necesitamos, entonces, insistir en las diferencias conceptuales entre nuestra posición y la del estructuralismo marxista.

Vamos a referirnos sobre todo a algunas definiciones de Althusser sobre la determinación económica en última instancia. El corte trasversal a través del esquema marxista tradicional que divide a la sociedad en distintos planos, lo efectúa Althusser llamándolo sobredeterminación. Veamos como Althusser entiende este análisis: "Las "relaciones de producción" no son un simple fenómeno de las fuerzas de producción: son al mismo tiempo su condición de existencia; la supraestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es al mismo tiempo su condición de existencia. Esto resulta del principio mismo enunciado anteriormente por Marx: que en ninguna parte existe una producción sin sociedad, es decir, sin relaciones sociales; que la unidad, más allá de la cual es imposible remontarse, es la de un todo en el que, si bien las relaciones de producción tienen por condición de existencia la producción misma, la producción a su vez tiene por condición de existencia su forma: las relaciones de producción. Aquí es importante comprender bien que este mutuo condicionamiento de existencia de las "contradicciones" no anula la estructura dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso la determinación en última instancia de la economía). Este condicionamiento, en su aparente circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy por el contrario, la manifestación de esta estructura dominante es la que, dentro mismo de la realidad que condiciona la existencia

de cada contradicción, constituye la unidad del todo. Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquél que traté de expresar anteriormente a través del concepto de "sobredeterminación" 41/.

Esta larga cita era necesaria para comprender la concepción de Althusser: la sociedad como unidad existente gracias a la sobredeterminación de todas las contradicciones por una estructura dominante. A diferencia de nuestro análisis para Althusser esta sobredeterminación no nace de ningún sector de la sociedad en particular. Mantiene la tesis de la determinación económica en última instancia, pero rechaza la ubicación de esta última instancia en la economía misma; la ubica más bien en una interpretación en términos muy generales de la sociedad como práctica de transformación de la naturaleza en productos útiles. "Esta unidad compleja de la práctica social" está estructurada, veremos de qué manera, de tal modo que la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinadas" 42/. Althusser toma esta posición para evitar y superar un mecanicismo en la interpretación de las relaciones entre la economía y las otras partes de la sociedad. En el esquema de fuerzas de producción, relaciones de producción, etc. y las definiciones de supra e infraestructura consiguientes, hay un peligro de caer en el mecanicismo. Para evitarlo hacía falta insistir que tanto en la economía como en los otros planos está presente el todo de la sociedad. Pero Althusser no insiste suficientemente en que esta presencia del todo en cada plano de la sociedad es específica. Solamente, si comprendemos este hecho podremos distinguir los diversos planos. Por no hacer aquí hincapié en ello la determinación económica en última instancia se ejerce, según Althusser, "justamente en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política y la teoría, etc." 43/.

Así la última instancia económica pierde su lugar concreto y resulta totalmente imposible expresar el concepto althusseriano de última instancia en los términos del esquema tradicional.

Según nuestro entender la especificidad de la economía consiste en la eficiencia cuantitativa en la producción de bienes y servicios y constituye un sector o un plano específico de la sociedad. Pero, como todo está en todo, esta especificidad de la economía vuelve a aparecer en los otros planos de la sociedad como orientación en última instancia de sus actuaciones propias hacia la especificidad que define la economía como sector. Por ejemplo, la especificidad del sistema educacional es la

educación, pero en última instancia está presente en ella la economía y por lo tanto, la educación tiende hacia la eficacia económica expresada cuantitativamente en bienes y servicios. Esta determinación principal no cambia y no sufre permutaciones. Pero en el curso de la determinación en última instancia, se producen contradicciones que pueden surgir en cualquier plano de la sociedad. La contradicción principal podría estar en un momento dado en el plano de la conciencia cultural que puede ser incompatible con cierta eficiencia del sector económico.

Entonces, la revolución cultural sería la condición principal para que la economía moderna pudiera funcionar. La transformación cultural sería el lugar donde aparecería la determinación económica en última instancia. Pero siempre esta determinación tiene un lugar específico e invariable en la sociedad. Igual cosa vale para el problema de las clases. La contradicción de clase está presente en todo, pero a pesar de ello tiene una especificidad definida por la forma de coordinación del trabajo social en el sector propiamente económico: la propiedad de los medios de producción como legitimación del poder de la clase dominante. Vuelve a surgir en todos los planos de la sociedad, pero es también una especificidad que no cambia su lugar, aunque las contradicciones principales para la imposición del poder de clase varían entre los diferentes planos de la sociedad. Por su parte, sobre esta forma específica de la clase dominante rige otra vez el principio de la determinación económica en última instancia. Significa que la base material del poder de la clase dominante parte del cumplimiento de su función económica específica. Althusser no entra en el problema mismo de las clases; lo hace Nicos Poulantzas siguiendo las concepciones generales de Althusser. Pero así como Althusser no logra vincular la determinación económica en última instancia con un sector específico de la sociedad, Poulantzas, por su parte no logra dar un lugar propio a la clase dominante. Al renunciar a esta vinculación con sectores específicos, el corte transversal del esquema clásico resulta ser una tésis sin precisión. Se trata de un todo que está en todo. En realidad no está en nada.

Todo ello hace necesario una breve discusión del concepto de sistema de Fuerzas Productivas que Poulantzas usa y que explica a nuestro entender su enfoque del problema de las clases. Esta concepción sigue de cerca a Althusser, pero preferimos discutirla a partir de Poulantzas.

El concepto de sistema de fuerzas productivas nos parece confuso y extremadamente mecanicista. De hecho, queriendo superar el mecanicismo tradicional, cae en otra forma de mecanicismo. Poulantzas no logra definir el sistema de fuerzas productivas en su especificidad propia, en su autonomía relativa y en su eficacia propia, como lo reivindica para todos los otros niveles de la estructura global 44/. En vez de eso menciona algunas fuerzas productivas sueltas e introduce una definición del sistema de fuerzas productivas que las sustituye por las relaciones sociales de producción.

A este resultado Poulantzas llega a partir de una cita de Marx: "Sean cuales sean las formas sociales de producción, serán siempre sus factores los trabajadores, los medios de producción y los no trabajadores. Pero los unos y los otros no lo serán más que en un estado virtual mientras permanezcan separados. Es la manera especial de operar de esta combinación que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales la estructura social ha pasado" 45/. Esta cita es clave para Poulantzas, porque basa en ella su propia posición frente a la formulación del concepto de sistema de fuerzas productivas. Pero él no la ubica realmente en el contexto al cual pertenece. Está escrita en referencia expresa al análisis del primer tomo de "El Capital" 46/ y por lo tanto, debe ser interpretada tomando en cuenta ese hecho. No haciendo eso, Poulantzas llega a las siguientes formulaciones: "Estos elementos invariables de lo económico en general son los siguientes: 1) El trabajador -productor directo- es decir la fuerza de trabajo; 2) Los medios de producción, es decir, el objeto y los medios de trabajo; 3) El no trabajador que se apropia de la plusvalía, es decir, del producto.

La combinación específica de estos elementos, que constituyen lo económico, en un modo de producción dado, está compuesto por una doble relación de estos elementos:

1. Una relación de apropiación real (a veces designada por Marx como "posesión") : se aplica a la relación entre el trabajador y los medios de producción, es decir, al proceso de trabajo, al sistema de fuerzas productivas;

2. Una relación de propiedad: distinta que la primera pues hace intervenir al no trabajador como propietario sea de los medios de producción, sea de la fuerza de trabajo, sea de los dos, y así del producto. Se trata aquí de la relación que define a las relaciones de producción propiamente dichas" 47/.

Poulantzas habla por una parte de lo económico, constituido por los elementos invariables, y por otra parte del sistema de fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Lo económico está reducido a un mecanicismo puro, y lo que Poulantzas llama sistema de fuerzas productivas (la apropiación real) es simplemente un aspecto del sistema de propiedad y, por tanto, de las relaciones sociales de producción. Cualquier sistema de propiedad tiene siempre este doble aspecto: 1) una función de coordinación de la división social del trabajo que se institucionaliza en lo que Poulantzas llama la apropiación real o el sistema de fuerzas de producción; y 2) una relación de apropiación que parte del cumplimiento de la función de coordinación.

Para aclarar el concepto que Marx tiene de las fuerzas productivas

hay que recurrir a los análisis del primer tomo de "El Capital". Allí Marx desarrolla este concepto en los acápites relativos a la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa. Mientras el análisis de Poulantzas podría encajar en el desarrollo del proceso de trabajo tratado en la parte sobre la plusvalía absoluta, Marx usa este concepto solamente para el análisis de la plusvalía absoluta y lo destruye y supera después en la parte sobre la plusvalía relativa. No habla más de los elementos invariables del proceso de trabajo, sino más bien del sistema de división social del trabajo y desarrolla toda una teoría sobre ella. Mientras el análisis de la plusvalía absoluta es estática, el análisis de la plusvalía relativa necesariamente es dinámica y, por lo tanto, concibe las fuerzas productivas como un sistema con su eficacia propia, su autonomía relativa y especificidad inherente. La división capitalista del trabajo es solamente un caso particular de este sistema de fuerzas productivas: "Mientras la división del trabajo en el total de una sociedad sea mediada o no por el intercambio de mercancías-pertenece a las más diversas formaciones económicas de la sociedad, la división del trabajo del tipo de la manufactura es una creación específica del modo de producción capitalista" 48/. Y cuando Marx combina el análisis de la plusvalía absoluta y relativa, aclara definitivamente el concepto de sistema de fuerzas productivas, como sistema de la división social del trabajo: "El producto se convierte en suma de un producto inmediato del producto individual en un producto social común de un trabajador total, es decir de un personal de trabajo combinado cuyos miembros se encuentran más o menos cerca del manejo del objeto de trabajo. Con el carácter cooperativo del proceso de trabajo mismo se amplía necesariamente por lo tanto el concepto del trabajo productivo y de su portador del trabajador productivo. Para trabajar productivamente ya no hace falta participar directamente en el trabajo; es suficiente ser el órgano del trabajador total y de realizar una de sus sub-funciones. La definición anterior original del trabajo productivo derivada directamente de la naturaleza de la producción material siempre sigue siendo verdadera para el trabajador total visto como totalidad. Pero ya no vale para cada uno de sus miembros tomado particularmente. 49/

En todas estas citas se nota la concepción del trabajo humano fundada en el concepto de la sociedad como trabajador total. Ya no existen los elementos invariables de la producción económica que Poulantzas llama lo económico y que Marx considera solamente en el capítulo anterior a la discusión de la plusvalía relativa. A partir de este capítulo el concepto de fuerzas productivas se vuelve sinónimo del concepto de división social del trabajo, que no es sino otra forma de designar la economía como trabajador total. La historia de las fuerzas productivas, por lo tanto, es sencillamente la historia de este trabajador total o del sistema de la división social del trabajo.

Habría que preguntar por qué Poulantzas no llega a concebir el sistema de fuerzas productivas como un sistema de división social del trabajo.

Sabemos ya las consecuencias de esta negligencia: 1) lo económico tratado de manera mecanicista a partir de algunas variantes económicas que acompañan la historia humana, como la luna acompaña a la tierra; 2) como siempre el mecanicismo economicista va unido a algún tipo de idealismo, en el caso de Poulantzas se trata de un idealismo de las estructuras.

¿Pero por qué ocurre eso? A nuestro entender la base de esta interpretación de Marx se encuentra en la negativa de los estructuralistas marxistas a desarrollar la dialéctica marxista hacia una dialéctica total. El concepto del trabajador total o de la división social del trabajo como base de la sociedad va necesariamente en ese sentido. El mismo nunca se dio cuenta de esta consecuencia de su pensamiento. Pero una verdadera reinterpretación de Marx no puede sino sacar esta conclusión. Esta razón consideramos tan importante su concepto de división social del trabajo a priori y a posteriori, que aparece en el capítulo central de la parte sobre la producción de la plusvalía relativa de *El Capital* al tomo con el título: "La división del trabajo al interior de la familia y la división del trabajo en el interior de la sociedad." Siguiendo esta concepción, la coordinación del trabajo a posteriori es la base estructural de toda la estructura y el medio a través del cual se impone la ley en última instancia a la sociedad. Eso no tiene nada que ver con la sobredeterminación. Si bien un sistema de división del trabajo social puede existir solamente en medio de la estructura y, por lo tanto, sólo con la existencia de los otros niveles de la estructura, el carácter a priori de la coordinación de esa división determina unilateralmente la existencia de estos otros niveles de la estructura, su orientación y la ley de la estructura global.

La razón fundamental de esta falla parece ser la negativa de los estructuralistas marxistas a desarrollar la dialéctica desde el interior de la razón analítica y, por lo tanto, el rechazo a interpretar la estructura como una estructura que se trasciende a sí misma. Plantear la determinación económica en los términos específicos desarrollados en este trabajo equivale automáticamente al análisis de la relación entre eficacia cuantitativa y determinación humana usando los conceptos de fetichismo de las estructuras, alienación, negatividad, etc. Los conceptos de este tipo obligan al científico a colocarse más allá de la estructura, lo cual según Althusser es fuera del marco de la ciencia y lleva a adoptar posturas que Marx ya había rechazado. Sin entrar de nuevo en la discusión de los muchos malentendidos de Marx por parte de Althusser, veamos en qué términos él niega un concepto trascendental.

"Sólo una concepción ideológica del mundo puede imaginar sociedades sin ideologías y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia. Esta utopía se encuentra, por ejemplo, en el origen de la idea de que la moral ideológica en su esencia, podría ser reemplazada por la ciencia o llegar a ser totalmente científica; o la religión disipada por la ciencia, la que tomaría en cierto modo su lugar; que el arte podría confundirse con el conocimiento o llegar a ser "vida cotidiana", etc. 50/. Esta es la negación de cualquier concepto trascendental por ser considerado como fruto de una ideología. Sin embargo, Althusser no toma en cuenta ni percibe el hecho de que la ciencia social use continuamente conceptos trascendentales. Y cuando tal fenómeno aparece en la economía burguesa, lo trata como algo ideológico sin más. "Es necesario reconocer que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política burguesa. Y de donde parte esta ideología clásica si no es justamente -trátase de Hobbes en la composición de los "conatus"; de Locke y de Rousseau en la generación de la voluntad general; de Helvetio o de Holbach en la producción del interés general; De Smith y de Ricardo en los comportamientos de atomismos del enfrentamiento de estas famosas voluntades individuales que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una representación de la realidad, para un mito a fundar (eternamente) en la naturaleza (es decir eternamente) los objetivos de la burguesía? Si Marx criticó tan bien en esta premisa explícita el mito del homo economicus, cómo pudo Engels tan ingenuamente hacerlo suyo? 51/. Esta supuesta contradicción entre Marx y Engels simplemente no existe. Lo que Marx criticaba en la economía política burguesa era la vinculación de las categorías de "individuo" y "propietario", pero nunca criticó el planteo del problema económico en el plano de las reciprocidades individuales. Marx es iluminista en toda su metodología y critica el concepto iluminista precisamente en nombre de ese mismo concepto. Interpretar la sociedad a partir de reciprocidades individuales sigue siendo el punto de partida de Marx. Marx constata que un concepto de tal tipo trasciende a la misma sociedad capitalista. No dándose cuenta de esto, Althusser no percibe que Marx basa toda su argumentación de "El Capital" en eso. Ello sale a luz en su concepción de la sociedad socialista como una estructura que realiza su equilibrio por el desequilibrio. Pero este equilibrio que se realiza por el desequilibrio es precisamente el modelo de las reciprocidades individuales; Marx explica precisamente en "El Capital" - la estructura capitalista como una presencia invertida de este equilibrio. Pero Althusser dice lo contrario. "No existe más, por lo tanto (bajo ninguna forma) la unidad simple originaria sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada". 52/. Por lo tanto, en Marx desaparecen "las categorías que acunan el tema de la unidad simple originaria, es decir la "escisión" del Uno, la enajenación, la abstracción (en su sentido hegeliano) que une los contrarios, la negación de la negación, la Aufhebung", etc. 53/. Pero la concepción del equilibri

por el desequilibrio es precisamente la reformulación de la negación de la negación. ¿Y cómo se puede negar que esté presente en todos los análisis de "El Capital" ? Su fenómeno es precisamente la mercancía y el dinero presencia estructural de la negatividad. Pero Althusser afirma "... el principio motor del desarrollo no puede reducirse al desarrollo de la idea en su propia enajenación. Negatividad y enajenación son por lo tanto, dos conceptos ideológicos que no pueden designar, para el marxismo, sino su propio contenido ideológico" 54/.

No entendiendo que en Marx la estructura trasciende a la estructura constata "...una inadecuación entre el concepto de hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales" 55/. Por lo tanto, "el conocimiento del conjunto de relaciones sociales, no es posible más que a condición de prescindir completamente de los servicios teóricos del concepto de hombre. El hecho de que Marx renuncie al concepto de hombre no significa nada más que la constitución de un humanismo nuevo de índole no filosófica. Su definición del hombre como conjunto de relaciones sociales está completamente mal interpretada por Althusser. En Marx las relaciones sociales se presentan desdobladas en una estructura que se trasciende a sí misma. En cambio Althusser lo entiende en términos de un positivismo unidimensional que separa abstractamente estructuras y valores, humanismo y ciencia, etc. Así se explica su curiosa tesis del antihumanismo o a-humanismo de Marx. "Sólo esto era lo que yo quería decir al mostrar que el humanismo real o social puede ser objeto de un reconocimiento o de un malentendido según el status que se le asigne en relación con la teoría: que puede servir de consigna práctica, ideológica, en la misma medida en que esté adaptado a su función y que no sea confundido con una función totalmente diferente - que no puede de ninguna manera hacer suyos los atributos de un concepto teórico". El gran descubrimiento de Marx es que se puede constituir un humanismo prescindiendo del concepto filosófico de hombre. Así se logra superar el antiguo dualismo tierra - cielo que Althusser ahora resucita en su dualismo estructura-ideología. Como Althusser niega la validez teórica del concepto trascendental, tiene también que negar consecuentemente su factibilidad. " Y para no evitar el problema más candente, el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología, tratándose de moral, de arte o de "representación del mundo"... no puede concebirse que el comunismo, nuevo modo de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción y de las formas ideológicas correspondientes". 57/. Repite eso en otros términos diciendo "jamás la dialéctica económica juega al "estado puro". Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc. se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la "última instancia" 5

Althusser renuncia aquí al concepto total del comunismo. Esta tesis parece ser semejante a nuestra tesis de la no factibilidad trascendental. Pero hay una diferencia profunda. Althusser expresa esta no factibilidad como inherente a la esencia del hombre. Hace una profecía negativa, un juicio totalmente ilegítimo en el plano en el cual argumenta. Nosotros hablamos más bien de una no factibilidad trascendental en el sentido de que cualquier sociedad tiene que constituirse a partir de este juicio de no factibilidad si no quiere caer en la ideología falsa. Esto significa: en cuanto sea necesario institucionalizar la sociedad, esta misma necesidad indica la no factibilidad del concepto trascendental. Pero no es un juicio sobre la esencia humana en el sentido de que la factibilidad trascendental nunca se dará. Sería un juicio ilegítimo. En estos mismos términos Althusser habla de la opacidad estructural que existirá siempre e inevitablemente. O vida añadir que la opacidad es precisamente el constituyente de la estructura. Pero como no puede pensar dialécticamente, no se da cuenta que una estructura no opaca o transparente sería precisamente la desaparición de la estructura, lo que nos llevaría a un concepto trascendental. Decir entonces que la estructura es opaca es exactamente lo mismo que decir que es la inversión de un concepto trascendental que trasciende a la estructura.

Althusser expresa entonces, lo factible en los siguientes términos: "El mundo al que se compromete la Unión Soviética es un mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación, un mundo que abre a los soviéticos el espacio infinito del progreso..." 59/. Althusser consecuentemente cae en la mediocridad de la ideología tecnócrata y sustituye el humanismo científico real de Marx por la infinitud vertiginosa del espacio del progreso ilimitado. Es la mala infinitud que ya denunció Hegel. Es la renuncia a la elaboración y la entrega del destino humano a la inercia de una estructura socialista en marcha. Es el fetichismo de los tecnócratas de la burocracia socialista. El a-humanismo teórico de Althusser se convierte entonces, en un anti-humanismo práctico: la inercia de las estructuras 60./

Esto nos permite referirnos brevemente al llamado "redescubrimiento de Marx" por Althusser. Estamos de acuerdo que Althusser llamó la atención sobre un problema que en la tradición marxista no se había discutido a fondo: la revelación del joven Marx filósofo y el Marx maduro científico. En la reflexión de Marx ocurre un cambio y precisamente en este cambio hay que buscar la grandeza de su pensamiento. En vez de ver solucionados los problemas filosóficos del Marx joven en las reflexiones científicas de su madurez - lo que implica un cambio radical del planteo de los problemas (

sin perder su esencia - Althusser establece una separación radical entre ambos momentos. Pero lo curioso de este corte es que a la postre ninguna obra de Marx resulta

resulta ser una obra auténticamente marxista. "El Capital" no lo es, como nos comunica Althusser en "La Teoría como Arma de la Revolución". Marx no escribió ninguna obra marxista nos dice Althusser y tenemos que deducir que las primeras obras enteramente marxistas son las de Althusser. Eso rebasa toda sensatez en el juicio histórico. Si Althusser tiene discrepancias con Marx que lo diga. Es lícito tenerlas. Pero que no se ponga a juzgar que Marx es auténtico o que no lo es. Marx es uno solo desarrollándose. Que el pensamiento después vaya más allá de lo expresado por Marx es normal. No esperamos revelaciones. Pero que nadie se ponga como juez de la autenticidad. Así se va a terminar en una nueva escolástica casuística. Marx es el mismo y tiene el derecho de ser respetado hasta en sus errores y contradicciones.

8. LAS RAICES DE LA INSTITUCIONALIZACION: NEGATIVIDAD Y ESCASEZ

Entremos brevemente a la discusión de las raíces de las estructuras. El estructuralismo no se plantea la pregunta sobre la causa de las estructuras, pues le parece análoga a la preocupación de una filosofía hoy superada por encontrar las raíces causales del mundo.

Pero la interrogación por las raíces causales de las estructuras es inevitable en cuanto surgen conceptos que se ubican en el plano del tiempo/espacio trascendental. En relación a estos conceptos - que salen de la conceptualización de los modelos de la acción -hace falta establecer un juicio sobre las raíces de las estructuras como condición previa a una dirección consciente de la acción. Frente al modelo del tiempo/espacio trascendental -el orden espontáneo - se definen los caracteres de la acción, sus ideologías y sus mitos. Todos ellos salen del juicio sobre el tiempo/espacio real en relación con el tiempo/espacio trascendental.

La respuesta del Althusser al respecto no es satisfactoria. Para Althusser, el modelo del tiempo/espacio trascendental es pura ideología y no ciencia y afirma sin más, como una profecía negativa, su no factibilidad. Pero hemos visto que las ideologías interpretan la relación entre los planos del tiempo/espacio, de otra manera. De hecho existen dos posiciones sobre este punto: 1) la que considera la relación de los dos modelos como un continuo. Esta argumentación fue analizada cuando tratamos la concepción de la institución-herramienta. Si bien en estas concepciones ideológicas hay también una conciencia de no factibilidad, la institución es entendida como un acercamiento gradual al concepto del tiempo/espacio trascendental. Acercamiento debido a la inercia del sistema institucional o de la estructura. Tomemos las dos formas de esta concepción: a) la estructural-funcionalista que ubica la institución en un continuum entre institucionalización y anomia total. b) la ideología tecnócrata que concibe como una dinámica técnico económica prolongada al infinito como el acercamiento hacia el modelo del

tiempo/espacio trascendental.. Ambas concepciones son profundamente fetichistas y mistificadoras por conectar directamente y en forma unidimensional la esencia de la sociedad con la inercia del sistema institucional. La libertad humana es definida por la institución y la estructura se identifica con la conformidad. Los valores fuera de estos contextos son denunciados como irracionales: simplemente se los puede mantener, tolerar o suprimir según la conveniencia del sistema y su necesidad de manipulación.

En la sociología-estructural funcionalista la conceptualización de la institución utiliza una argumentación bastante común. Trata a la institución como paradigma de la situación del pequeño grupo. La espontaneidad de la producción de valores y del control social observable en la actuación del pequeño grupo, es vista como equivalente a la institución como algo exterior a los individuos que ejercen ese control mediante sanciones coercitivas. En esta concepción la diferencia es de pura cantidad. Cuando los grupos humanos son numerosos, necesitan de la institucionalización como herramienta para hacer posible la convivencia humana y la espontaneidad de los grupos pequeños tiene que ser respaldada por la institución exterior coercitiva. 61/.

Esta argumentación es típica de la sociología estructural-funcionalista y también de muchos sociólogos que no adhieren explícitamente a esa corriente. Se encuentra explicitada en la sociología burguesa, pero se puede suponer que las sociedades socialistas que identifican la libertad humana con la inercia de la dinámica del proceso técnico-económico, usan racionalizaciones parecidas para justificar la necesidad de las instituciones. Pero ello no aparece claramente en las teorías marxistas de la sociedad, porque en dicho contexto la ideología tecnócrata -aunque sea en forma mistificada y fetichista - mantiene siempre algún concepto de la institución como producto de la negatividad. Se sobrepasa siempre el tratamiento de la institución como paradigma de la espontaneidad de los grupos pequeños.

Si se acepta nuestra tesis de que la estructura es una inversión del concepto trascendental de orden espontáneo, lógicamente habrá que argumentar que entre orden espontáneo y orden institucional existe una diferencia cualitativa, que se expresa por el término inversión y que sale a luz en la teoría de las clases. La institucionalidad y la estructura correspondientes está impregnada entonces por la negatividad y se encuentra en relación dialéctica - y no en un continuum - con el orden espontáneo.

En el plano del análisis dialéctico, Sartre se ha preocupado más decidida y claramente de la explicación de las raíces causales de la inversión dialéctica del mundo social. El ve la causa del fenómeno en la escasez que en última instancia es económica pero que impregna la sociedad en todas sus expresiones. Sartre contrapone las relaciones caracterizadas por la escasez con aquellas propias de la reciprocidad pura: "En la reciprocidad pura, el otro que no soy yo es también el mismo. En la reciprocidad modificada por la rareza, nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto

que este mismo hombre aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte) 62/. Con suma claridad expresa el problema de la relación entre orden espontáneo y estructura en los siguientes términos: "Puede decirse que queda por explicar cómo la materia como rareza puede unir a los hombres en un campo práctico común, si las libres relaciones humanas, tomadas fuera de la presión económica, se reducen a constelaciones de reciprocidad. Dicho de otra manera, ya que el poder totalizador proviene de la praxis, cómo gobierna la materia a las acciones totalizadoras por la rareza de manera que les haga operar la totalización de todas las totalizaciones individuales:" 63/.

La diferencia entre esta posición y la adoptada por el estructural funcionalismo es clara. Sartre afirma que las "libres relaciones humanas tomadas fuera de la presión económica se reducen a constelaciones de reciprocidad", Pero la sociología estructural-funcionalista sostiene precisamente lo contrario: que las libres relaciones humanas se reducen a constelaciones de reciprocidad, interpretando a la estructura como producto del tamaño de la sociedad dentro de la cual se da la reciprocidad. Si seguimos la argumentación de Sartre, esta concepción estructural-funcionalista de las relaciones humanas las considera haciendo abstracción de la presión económica. Es precisamente lo mismo que constatamos en nuestro análisis. Esta sociología o simplemente no toma en cuenta el fenómeno económico o lo trata -como lo vimos en la definición de poder económico de Parsons- en el contexto del modelo de la competencia perfecta que se ubica en el tiempo/espacio trascendental. Si no lo fuera así, tendría que abordar el problema de las estructuras en el plano de la presión económica y llegar automáticamente a la formulación de una teoría de las clases dejando de ser lo que es.

Pero, por otra parte, no nos podemos contentar simplemente con la interpretación sartriana del fenómeno. Por ello, será necesario un análisis más detenido del concepto de escasez que es la que sirve a Sartre para interpretar la inversión de la sociedad y de la negatividad vinculada con ella. Sartre desarrolla su idea de la sociedad impregnada por la escasez a partir de una concepción de la sociedad sin escasez (y por lo tanto, sin negatividad). No desarrolla este último punto tal como lo hace con la espontaneidad individual de "las libres relaciones humanas tomadas fuera de la presión económica", es decir, en la forma de una simple síntesis de esta abstracción económica, sino desarrollando la idea del trabajo no impregnado por la escasez. "Sin la rareza, se puede concebir perfectamente una praxis dialéctica y hasta el trabajo: en efecto, nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen imgotables y que a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra" 64/. Por lo tanto, la relación de escasez es contingente. "Por nuestra parte, la contingencia de la relación rareza no nos molesta. Claro que lógicamente, es posible concebir para otros organismos y en otros planetas una relación con el medio que no sea debida a la rareza (aunque seamos un tanto incapaces de imaginar lo que podría ser) y que, aceptada la hipótesis de que otros planetas están

habitados, la coyuntura más verosímil es que el ser vivo sufre por la rareza tanto allí como aquí" 65/. Aquí Sartre afirma que se puede concebir una relación con el medio no debida a la rareza y, por otra parte, dice que ello es inverosímil. Al mismo hecho se refiere otra vez: "...En el caso en que las transformaciones técnicas y sociales rompan el marco de la rareza (con esto no sólo quiero decir que no sabemos si, en otro lugar, la relación de los seres orgánicos con los seres inorgánicos puede ser otra que sea distinta de la rareza, sino, sobre todo, que si esos seres existen) es decididamente imposible decidir a priori si su temporalización tomará o no la forma de una historia" 66/. Con esta cita ya nos acercamos al problema central de la concepción sartriana de la escasez. "En verdad, la rareza como tensión y como campo de fuerzas es la expresión de un hecho cuantitativo (más o menos rigurosamente definido): tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, dado el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque no hay bastante para todos" 67/.

Se nota como este concepto de escasez es ambiguo. Después de todos nuestros análisis anteriores, es claro que el concepto de la sociedad sin escasez en Sartre es de tipo trascendental. Se trata de un concepto desarrollado a partir de coordenadas tiempo/espacio trascendentales. Es -como dice Sartre - lógicamente concebible pero inverosímil. Si es así, interesa indagar la causa de esa inverosimilitud. Y Sartre contesta anotando un hecho cuantitativo: la escasez. Un hecho cuantitativo que solamente después, mediante un salto dialéctico, se convierte en un hecho cualitativo. Lo contrario de la rareza, por lo tanto, será la abundancia. Llega a expresar que la abundancia es compatible con el trabajo. "...nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen inagotables y que a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra". 68/. La sociedad sin escasez puede entonces escoger libremente el grado de su productividad. No depende de ninguna técnica que limite la productividad por hora. Esta depende de la libre arbitrariedad del trabajador. La frase mencionada es pues contradictoria. Si la productividad depende de la arbitrariedad del trabajador, no se puede sostener a la vez que sea necesaria una operación práctica para arrancar los productos de la tierra, porque el trabajador puede limitar infinitamente su tiempo de trabajo. Este concepto de abundancia aparece en cierto grado como inconsistente.

En el tiempo/espacio trascendental no ocurre esta contradicción. Por eso se puede afirmar a priori que su temporalización tomará la forma de una historia (porque mantiene un concepto de progreso dentro de un tiempo irreversible de tipo trascendental).

Basándonos en esta crítica aceptamos que la sociedad sin escasez es lógicamente concebible (además es necesario concebirla), pero, en el análisis de Sartre no se ve una argumentación convincente acerca de su inverosi-

militud. No se ve por qué el hecho cuantitativo de la escasez se convierte en el hecho cualitativo de una negatividad que impregna toda la estructura. Sartre escamotea este punto y analiza entonces la escasez como el medio dentro del cual surge la historia. "Lo único que podemos concluir en tanto que examinamos la validez de una dialéctica, es que la rareza - en toda hipótesis - no es suficiente por sí sola para provocar el desarrollo histórico o para hacer que estalle durante el desarrollo un gollete de embotellamiento que transforme a la Historia en repetición. Por el contrario, es ella - como tensión real y perpetua entre el hombre y lo circundante, entre los hombres - la que en cualquier caso da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones) : no en tanto que las habría producido como una fuerza real sino en tanto que han sido hechas en el medio de la rareza por hombres cuya praxis interioriza esta rareza aun queriendo superarla". 69/. La historia entonces comienza con la negatividad, que reviste la forma de escasez. ¿"Por qué estas transformaciones directas, que incluso tienen una apariencia contractual. a lo Rousseau, tienen que hacerse necesariamente antagonistas? ¿Por qué la división del trabajo social que es una diferenciación positiva se transforma en lucha de clases, es decir, (~~una diferenciación positiva que se transforma en lucha de clases~~) una diferenciación negativa? La única respuesta posible -no como Razón histórica de tal o cual proceso particular, sino como fundamento de la inteligibilidad de la Historia- es que la negación tiene que ser dada primero y en la primera indiferenciación, ya sea comuna agrícola u horda nómada. Y esta negación, como se comprende, es la negación interiorizada de determinados hombres por la rareza, es decir, la necesidad para la sociedad de elegir a sus muertos y a sus subalimentados. Dicho de otra manera, es la existencia, en el hombre de la rareza, de una dimensión práctica de no-humanidad" 70/.

La idea de que la sociedad en medio de la escasez elige a sus muertos vuelve a aparecer continuamente. "...veremos las instituciones sociales como elección estratificada e inerte que hace una sociedad de sus muertos (naturalmente, sólo es uno de los aspectos de la institución)" 71/. Esta necesidad de elegir a los muertos y subalimentados expresa toda la negatividad en la historia. "El proceso histórico no se comprende sin un elemento permanente de la negatividad, simultáneamente exterior e interior en el hombre, que es la perpetua posibilidad, en su propia existencia, de ser el que hace morir a los Otros o que los Otros hacen morir, o dicho de otra manera, la rareza" 72/. Toda esta dialéctica de la negatividad la encontramos concentrada en la siguiente frase: "La unidad negativa de la rareza interiorizada en la reidificación de la reciprocidad se reexterioriza para todos nosotros en unidad del mundo como lugar común de nuestras oposiciones; y esta unidad nos la reinteriorizamos como nueva unidad negativa: estamos unidos por el hecho de vivir todos en un mundo definido por la rareza . 73/. La oposición fundamental a partir de la cual Sartre desarrolla esta dialéctica es la que existe entre escasez y abundancia cuantitativas. El saldo dialéctico de la sociedad impregnada por la negatividad hacia la sociedad nueva, se produce por la abundancia cuantitativa que en el fondo es otra vez una

una mala infinitud en el sentido de Hegel. Esta concepción de Sartre es esencialmente distinta de la de Marx y se acerca más a la actual ortodoxia. Ello se puede notar en la siguiente expresión sobre socialismo y escasez: "Esta rareza existe como determinación fundamental del hombre: ya se sabe que la socialización de la producción no la suprime sino en el curso de un largo proceso dialéctico del que aun no conocemos el término. La rareza del consumidor en relación con tal o tal producto está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores". 74/. Sartre no explica en qué consiste ese largo proceso e insiste en que aun no conocemos su término. Pero hay que preguntar por qué supone que va a tener término. La abundancia absoluta, según Sartre, debería definir el final del proceso y la abundancia es infinita. El proceso, por lo tanto, tendría que ser también infinito si nos ubicamos en la oposición fundamental entre escasez cuantitativa y abundancia cuantitativa concebidas, como las respectivas bases materiales de la sociedad impregnada por la negatividad y de la sociedad sin escasez. La contradicción dialéctica de esta concepción salta a la vista.

Indirectamente la expresa el mismo Sartre diciendo: "Y la rareza no es ni la de los bienes ni la de las herramientas, ni la de los hombres: es la rareza del tiempo. Naturalmente, ésta refleja en ella a todas las otras: como el tiempo es raro para el trabajador...hay que pensar, evidentemente, que la rareza de los bienes y de los productores se ha transpuesto y se ha convertido en rareza temporal" 75/. Si la escasez en último término es una expresión del tiempo, como largo proceso de desarrollo, va a poder superarla. ¿No cae Sartre, en su afán de evitar una dialéctica trascendental, en una metafísica ciega, que entrega la humanización definitiva a un proceso infinito?

Pero en realidad no es esta la línea en la cual desarrolla Sartre su dialéctica. Propone otra definición de la sociedad humanizada, que es en el fondo también la de Marx. "La realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica por intentar de un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible" 76/.

Las dos citas -la que se refiere a la liberación a través de un proceso largo de socialización del cual aun no se sabe el término y aquella sobre el mundo humanizado como un mundo en el cual la imposibilidad de la vida humana sería lo único imposible - contienen una diferencia que es necesario analizar. Este análisis tiene que recurrir al concepto de la negatividad en Marx y su relación con la escasez. Marx tampoco desvincula totalmente la escasez y la negatividad. Su tesis es que las fuerzas productivas tienen que haber alcanzado un cierto nivel para que la revolución socialista pueda producir la reversión de la inversión del mundo de la sociedad capitalista. Pero para Marx este nivel de desarrollo de las fuerzas pro-

ductivas ya se había alcanzado en el siglo XIX, y no se vinculó con el logro de la abundancia absoluta. Como el mismo Sartre menciona, para Marx es compatible la existencia de una sociedad impregnada por la negatividad y un nivel de producción que da suficiente para todos. Marx no reduce la negatividad a la escasez. Como vimos ya en análisis anteriores, la reduce más bien a un término que no tiene relación directa con el nivel de producción: la forma de coordinación de la división social del trabajo. La estructura social estará impregnada por la negatividad mientras la división social del trabajo se realice a posteriori. Nace entonces la escasez, la propiedad privada, el dinero y las clases sociales. La misma escasez para Marx es un epifenómeno de esta coordinación a posteriori, o de la realización del equilibrio por el desequilibrio. Por lo menos tal afirmación es verdadera hasta cierto punto. La escasez como expresión de la negatividad, desaparece según Marx con la instalación de una coordinación a priori de la división del trabajo. Pero esta reversión para Marx no coincide totalmente con la abundancia. Realizada la coordinación a priori la historia y con ella el proceso continuo de la superación de la escasez, puede continuar hasta el infinito. Pero continúa -utilizando la expresión de Sartre- en un mundo en la cual la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible. En nuestra crítica de Marx destacamos ya que la idea de la coordinación a priori de la división del trabajo, implica un concepto de tiempo de adaptación simultánea y, por lo tanto, un concepto de tiempo/espacio trascendental, la idea de la liberación total... se convierte entonces, en una idea trascendental, lo que lleva a una dialéctica de la liberación diferente de la de Marx: una dialéctica de la democratización de un poder que nace de la coordinación a posteriori de la división social del trabajo y que, como tal, no es factible eliminarlo. Aun en la estructura socialista el hombre sigue alienándose y la liberación es la lucha continua por superar esta alienación. Esta dialéctica de liberación la elaboramos a partir de la tesis de la no factibilidad trascendental del concepto de tiempo/espacio trascendental. Utilizándola podríamos expresar esta dialéctica en los términos de Sartre, siguiendo los pasos de una liberación por la negación de la negación. Estos pasos son tres: 1) la realidad en la cual la necesidad de vivir impone a la vez la imposibilidad de vivir: la sociedad escoge a sus muertos y subalimentados. 2) La sociedad en la cual es imposible la imposibilidad de vivir; 3) la revolución permanente de liberación que protesta en contra de la imposibilidad de vivir. Es la protesta que constata que es imposible que sea imposible la imposibilidad de vivir.

Y esta lucha de liberación es una positividad realizada a través de la negación de la negación. Protegiéndola, la sociedad se acerca lo más posible a un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería lo único imposible.

Sartre no lleva su análisis hasta este punto. Nos parece, sin embargo

haber expresado la única posición que puede hacer coherente la dialéctica de Sartre, convirtiéndola en una dialéctica trascendental.

La dialéctica de Sartre es de hecho una dialéctica de la pura negatividad. Sartre no puede decir lo que mueve a la historia, porque a la negatividad de la escasez no corresponde ninguna negación de la negación que actúe en el interior como fuerza motriz de una dialéctica histórica. El mismo dice que la escasez no es suficiente por sí sola para provocar el desarrollo histórico, sino que lo condiciona. "... no en tanto que las habría producido como una fuerza real sino en tanto que han sido hechas en el medio de la rareza por hombres cuya praxis interioriza esta rareza aun queriendo superarla". 77/. A Sartre se le escapa que en la negatividad de la escasez está presente de manera invertida una positividad que hemos expresado como un concepto del tiempo/espacio trascendental. Si la escasez es la interioridad negativa de la dialéctica histórica, su interioridad positiva es este concepto trascendental. Para evitar este concepto trascendental Sartre recurre a la infinitud mala de la abundancia absoluta; expresa que la escasez de los productos particulares en relación al consumidor particular refleja linealmente la escasez absoluta. "La rareza del consumidor en relación con tal o tal producto está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores". 78/. La escasez, negatividad en el interior de la historia, tendría a la abundancia absoluta como su elemento de positividad, lo que se aviene con la lógica de la ideología del progreso técnico económico infinito como objeto de maximización. Se entrega la liberación humana a la inercia de una estructura. Esto es precisamente lo contrario de lo que Sartre pretende cuando expresa la necesidad de luchar por una sociedad en la cual lo único imposible sea la imposibilidad de vivir.

Encontramos, por lo tanto, dos líneas contradictorias en la dialéctica de Sartre. Por una parte, la línea de la mala infinitud, basada en la oposición escasez cuantitativa-abundancia cuantitativa; y, por otra parte la línea de la liberación humana con la oposición imposibilidad de vivir - imposibilidad de la imposibilidad de vivir. La crítica de la ideología del progreso técnico-económico, ya nos mostró la imposibilidad de constituir basándose en la primera oposición una dialéctica coherente de la historia. La segunda línea presentada por Sartre puede llevar en cambio, a una dialéctica coherente de la historia si se convierte en una dialéctica trascendental fundada en la oposición desorden espontáneo - orden espontáneo. Lo que Sartre llama escasez y trata como la presencia de la negatividad en la historia habría que tratarlo como el fenómeno de una situación de desorden espontáneo -en el tiempo/espacio de adaptación sucesiva- que sólo puede ser equilibrada mediante un proceso de institucionalización. El concepto de abundancia tendría que ser reemplazado por el de orden espontáneo, concepto teórico desarrollado en el tiempo/espacio de adaptación simultánea. En estos términos la negatividad en la historia o la escasez, pasa a ser la presencia invertida, en el interior de la misma historia, del orden espontáneo, como motor de su

progreso dialéctico. Los hechos de la negatividad que menciona Sartre - la aparición del contra-hombre, la formación de los colectivos, el campo de lo práctico inerte, etc. no se reducen simplemente a la escasez cuantitativa, sino a la vigencia de coordenadas de tiempo/espacio de adaptación sucesiva. El concepto trascendental se convierte en negación constante de los efectos enajenantes de dichas coordenadas.

Es, pues, una verdadera inversión de la dialéctica de Sartre, que parece ser la única posibilidad de hacerla coherente. Pero nace en seguida una nueva concepción de las infinitudes, dentro de las cuales una dialéctica de la historia tiene que moverse. Se trata más bien, de una infinitud sincrónica y de otra diacrónica que, a nuestro entender, subyacen en la misma dialéctica de Marx, cuando éste distingue entre pre-historia e historia verdadera. La infinitud sincrónica podemos verla en el salto de la pre-historia a la historia verdadera; y la infinitud diacrónica, en el futuro infinito de la historia verdadera. Interpretando esto bajo el punto de vista de una dialéctica trascendental, se dan dos infinitudes:

1. La infinitud sincrónica que describe el paso del tiempo/espacio de adaptación sucesiva al de adaptación simultánea. Siguiendo esta línea y suponiendo poder dar ese salto, la escasez como negatividad desaparece; desaparece también toda negatividad y toda necesidad de institucionalizar el proceso social. Se trata de la infinitud del tránsito al orden espontáneo. La infinitud a partir de la cual el pensamiento social llega a ser crítico. Y cualquier pensamiento crítico sobre la sociedad se orienta implícitamente hacia esta infinitud sincrónica.

2. Pero el salto hacia la infinitud sincrónica no es un paso a la abundancia cuantitativa infinita. No acaba con la historia; define la condición de una historia verdadera que, por su parte, tiene una infinitud en el tiempo espacio trascendental irreversible. Es la infinitud en la cual el hombre desarrolla, en sus relaciones con el mundo exterior, su infinitud interior. Es la concepción de una infinitud por etapas infinitas que se puede resumir como un proceso de trabajo no alienado. Es un trabajo con perspectivas infinitas, que ya no se realiza dentro de una objetivación de las relaciones humanas en estructuras institucionalizadas.

Con las dos infinitudes podemos también hacer una distinción que jugó un importante papel en la crítica de Marx a Hegel. Se trata de la distinción entre objetivación y alienación. La infinitud sincrónica describe la línea de la alienación y de la necesidad de objetivar relaciones humanas en estructuras sociales. La diacrónica, en cambio, describe la infinitud de la objetivación. En nuestro concepto - como en el de Marx - las líneas de la objetivación y de la alienación son distinguibles. La infinitud de la objetivación - la relación de trabajo hombre - mundo - en nuestro concepto es esencialmente diferenciable de la alienación, mientras que en el concepto

hegeliano objetivación necesariamente implica alienación. Los dos conceptos son sinónimos. Pero hacer hincapié en que tal distinción solamente es posible bajo el punto de vista trascendental que implica una clara diferenciación entre las dos infinitudes.

Esta distinción entre infinitud sincrónica y la diacrónica por un lado, y entre alienación y objetivación por otro, todavía necesita ser aclarada. Hace falta distinguir con todo rigor científico en el tiempo/espacio real. Así se hace evidente que la infinitud diacrónica y con ella el proceso de objetivación, tienen caracteres totalmente distintos según la ubicación de la línea sincrónica en el tiempo/espacio. Para explicar este hecho, tenemos que recurrir a los supuestos básicos que rigen el tiempo/espacio trascendental o de adaptación simultánea. Como indica el modelo económico del equilibrio, en el tiempo/espacio de adaptación simultánea rigen los supuestos de la velocidad de reacción absoluta de los factores y del conocimiento perfecto. Ambos son equivalentes hasta cierto grado. El conocimiento perfecto no significa saber todo lo que pasa hoy y lo que pasaría en el futuro. Este supuesto concebido en estos términos, conduciría otra vez a la identificación de las dos infinitudes. La infinitud simultánea incluiría a la infinitud diacrónica y, por lo tanto, alienación y objetivación se identificarían. El presupuesto de la velocidad absoluta de los factores indica mucho mejor el contenido del conocimiento perfecto dentro del modelo del tiempo/espacio trascendental. Es un presupuesto de conocimiento de todos los elementos significativos para cualquier decisión en cualquier momento. Pero el conocimiento absoluto debe entenderse como un corte sincrónico en cualquier momento correspondiente a la velocidad absoluta de reacción de los factores de producción. Ambos supuestos se condicionan mutuamente para ser lógicamente posibles. Suponer una previsión perfecta en el tiempo/espacio de decisiones sucesivas es una contradicción en sí; Morgenthau tiene toda la razón en llamar la atención sobre este hecho. En el tiempo/espacio real la previsión perfecta implica la previsión de todo el futuro en toda la infinitud diacrónica.

Por lo tanto, es conveniente aclarar también qué significado tiene insistir en la distinción entre objetivación y alienación en el tiempo/espacio trascendental. Esta distinción contiene implícitamente una especie de cosmología. La velocidad absoluta de la reacción de los factores de producción se refiere por una parte al trabajo, pero por otra, a las objetivaciones del trabajo derivadas de la naturaleza. Esto implica una visión de la naturaleza -en la cual se objetiviza el trabajo- en términos completamente nuevos. En el tiempo/espacio real la naturaleza no es simplemente el otro polo de la humanidad mediante el cual -trabajándola- el hombre exterioriza a través de un proceso infinito su propia infinitud interior. Además, la naturaleza, siguiendo sus leyes propias, se opone al hombre, lo que significa que los objetos particulares chocan continuamente con la voluntad del hombre trabajador. En el tiempo/espacio real el hombre domina la naturaleza desde

el exterior, sin llegar a la interioridad de la misma. En el tiempo/espacio de adaptación simultánea, sin embargo, es diferente: el supuesto de la velocidad absoluta de los factores de producción implica una dominación de la naturaleza desde su interior. La voluntad del hombre trabajador y las leyes internas de la naturaleza coinciden.

Esto nos permite profundizar la relación alienación-objetivación. Para que haya objetivación sin alienación, la naturaleza debe cumplir con los supuestos de una velocidad absoluta de los factores de producción y, por lo tanto, debe existir una coincidencia entre voluntad del hombre trabajador que se objetiviza y las leyes interiores de la naturaleza. La objetivación sin alienación supone un tiempo/espacio trascendental y una naturaleza que sea -utilizando una palabra de Bloch - amiga del hombre. Coincidimos también con Bloch en que, en el tiempo/espacio real, el accidente en el trabajo es equivalente a la explotación, mientras que en el tiempo/espacio trascendental existe la posibilidad de distinguir las dos infinitudes y de concebir una objetivación sin alienación - lo que no sería posible argumentando en el tiempo/espacio real. La contradicción con la tesis de Hegel que identifica alienación con objetivación se produce solamente si la argumentación pasa al tiempo/espacio trascendental.

El desarrollo del concepto de infinitud diacrónica en el tiempo/espacio trascendental nos posibilita concebir una especie de infinitud de las infinitudes. Sería la suma integral de las etapas infinitas de un trabajo humano que se desarrolla en la infinitud diacrónica del tiempo/espacio trascendental. Esta idea puede parecer artificial y puramente especulativa, pero sin duda sirve para analizar el concepto básico de la ideología del progreso técnico-económico infinito en la que la infinitud sincrónica aparece como el horizonte de la infinitud diacrónica en el tiempo/espacio real. La infinitud sincrónica aparece, entonces, como la infinitud de las infinitudes diacrónicas. Ya vimos este problema cuando Sartre sostiene que la negatividad de la escasez desaparece solamente en la abundancia absoluta cuantitativa.

Ahora, podemos definirnos frente a la dialéctica de la historia ofrecida por Sartre. Sustituimos la oposición escasez - abundancia por la oposición desorden espontáneo - orden espontáneo, única manera de tener un pensamiento dialéctico consistente. Al establecer la tesis de una no factibilidad trascendental que impide el salto efectivo desde el desorden espontáneo al orden espontáneo, las estructuras práctico-inertes que representan la negatividad en la historia humana se revelan como una presencia - ausencia del orden espontáneo. Se produce una contradicción en el seno mismo de la historia, punto de partida de la inteligibilidad del proceso histórico y de la praxis.

Esta praxis no es confundida con las prácticas de las cuales habla

Althusser; según Marx son fetichismos. Esta praxis es lo que constituye la historia misma y sus estructuras, pero es desarrollada a partir de la dialéctica implícita en la razón analítica. Es la praxis que reivindica, ante una estructura de alienación que inevitablemente surge, la recuperación de lo humano de donde empezó; reivindica el orden espontáneo frente a una estructura que invierte los valores en sus contrarios. Es una praxis que en última instancia exige la desaparición de la estructura invertida. Pero es también una praxis consciente de la inevitabilidad de esta estructura que formula frente a aquella el gran rechazo. Las prácticas se entregan a la estructura y a su inercia. La praxis se niega a la entrega incondicional que las estructuras exigen y colabora garantizando mediante la rebelión continua, la orientación de estas estructuras hacia el orden espontáneo trascendental que por su parte no es más que el concepto de las estructuras que se trascienden a sí mismas.

Es necesario ahora desarrollar esta contradicción a partir de una concepción de las etapas de la dialéctica de la historia.

9. LA DIALECTICA DE LA HISTORIA: TRANSFORMACIONES Y SALTOS CUALITATIVOS EN LA HISTORIA

Hemos concebido hasta ahora la dialéctica de la historia a partir de la contradicción immanente al modo de producción moderno. Esta contradicción surgió en un doble sentido: 1) la contradicción entre estructura - desorden espontáneo ordenado por la institucionalización - y orden espontáneo. 2) Esta contradicción primaria se desdobló en el interior de la estructura misma como contradicción entre una estructura de primer grado, I estructura de la dominación que asegura el funcionamiento de la de primer grado siendo a la vez, su inversión. De hecho las dos estructuras son inveramente o-puestas, condicionándose de manera tal que ninguna de las dos puede subsistir sin la otra.

Hemos definido la estructura de primer grado como aquella que se expresa directamente en las reglas universalistas del modo de producción moderno; mientras que la de segundo grado surge y está presente como la inversión de esas reglas. La dialéctica de la historia nace de la praxis que toma conciencia de esta contradicción en el seno de la estructura misma y que produce su desarrollo actuando sobre ella a partir de la negación de dichas contradicciones. Como la contradicción de la estructura es la aparición de la negatividad en ella, la praxis histórica es la negación de la negación.

Esta concepción de la dialéctica de la historia la concibe como inversión del orden espontáneo y ve en el progreso histórico una continua

I estructura de la reciprocidad singular, y una estructura de 2º grado;

toma de conciencia de esta contradicción que trae consigo cambios de estructuras.

Este concepto es radicalmente distinto de una concepción estructuralista de la historia. El estructuralista insiste en que el cambio histórico consiste en una serie de transformaciones estructurales, que de hecho son definidas de tal forma que excluyen la posibilidad de interpretar la historia como progreso y, consecuentemente, deja de ser finalista en cualquier sentido del término. Veamos como Lévi-Strauss desarrolla este concepto de transformación de las estructuras: "En efecto pensamos que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones. En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

• En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

• En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en cada caso de que uno de sus elementos se modifique.

• En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados". 79/.

Esta concepción lleva a la evaluación de todas las épocas de la historia en términos iguales. Un tipo de sociedad no puede ser en ningún sentido superior a otro, sino solamente distinto. "La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen. Los tecnólogos, en su dominio, se han dado cuenta de esto hace mucho tiempo: un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque una esté "mejor hecha" que la otra. Ambas están igualmente bien hechas, pero el hierro no es la misma cosa que la piedra". 80/.

Pero es notable que Lévi - Strauss se olvide de una cosa muy importante. Ambas hachas pueden ser igualmente bien hechas, sin embargo, el hierro no es la misma cosa que la piedra. El cambio de la estructura solamente está expresado en hechos exteriores a la estructura misma: no puedo explicar por qué se reemplaza la piedra por el hierro. Esta sustitución parece una pura casualidad extrínseca; en realidad debe entenderse como producto de procesos ocurridos dentro de la estructura y de la mente humana. Pero Lévi-Strauss excluye el análisis de estos procesos cayendo en una especie de mecanicismo, única condición que le permite negar un proceso ascendente

de la historia. Lévi-Strauss parece saberlo y hasta llega a ~~confesar~~ expresamente ser un materialista mecanicista. Y vemos ahora lo que realmente es.

Sólo a partir de este mecanicismo puede pensarse en una ciencia social que busque un código para todos los sistemas sociales posibles para poder compararlos. "Ya se limite el examen a una sola sociedad o bien se lo extienda a varias, es preciso llevar el análisis de los diferentes aspectos de la vida social lo bastante lejos como para alcanzar un nivel en el cual sea posible el pasaje de uno a otro; es decir, elaborar una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas que dependen de cada aspecto. El empleo de este código deberá ser legítimo para cada sistema tomado aisladamente y para todos cuando se trate de compararlos" 81/.

Este pensamiento sobre la historia sin duda se distingue del concepto de historia implícito en la sociología estructural-funcionalista. En el pensamiento estructuralista hay ciertas invariantes alrededor de las cuales se forman las estructuras, de manera que toda la historia no es sino el cambio de una misma estructura a partir de formas muy primitivas hasta formas más complicadas. La historia desarrolla un solo sistema social desde sus inicios primitivos y poco complejos hasta las estructuras modernas. En el pensamiento estructuralista se concibe la historia como secuencia de distintos sistemas sociales que no son comparables siguiendo ciertas invariantes generalizadas que se repiten en las distintas estructuras. Solamente lo son a la luz de un código universal que explica la transformación de una forma de estructura en otra. El resultado es que aparentemente los diferentes estructuras pueden ser totalmente distintas mientras que en un nivel no intencional, todas se explican a partir de ciertas leyes de transformación contenidas en ese código universal.

Pero ese código expresa la presencia en la estructura de ciertas leyes invariables. A la vez el concepto de código universal excluye la posibilidad de interpretarlo como un concepto que trasciende a la estructura, entendiéndolo ésta como inversión de ese concepto. En el primer caso - el de Lévi-Strauss - el código universal actúa inconscientemente y está pensado en analogía a la lingüística estructural. La toma de conciencia de las estructuras subyacentes está excluida como motor de las transformaciones. El científico es puro observador. "El lenguaje es, pues, un fenómeno social que constituye un objeto independiente del observador y para el cual se poseen largas series estadísticas." 82/. En rigor, pues Lévi-Strauss entiende por transformaciones de las estructuras aquellas que se realizan inconscientemente frente al observador sin que éste se preocupe por denominarlas y por código universal, aquel conjunto de criterios a la luz de los cuales se pueden conocer las leyes internas que rigen esas transformaciones.

Nos parece que esta concepción de la historia es solo una extrapolación abusiva de la experiencia de Lévi-Strauss como etnólogo a la interpretación de toda la realidad social. A partir de tal experiencia pretende extender su concepto de transformaciones a la sociedad moderna, considerando por ejemplo, a "La Crítica de la Razón Dialéctica" un objeto de primer orden para el estudio etnológico de la sociedad moderna. Pero su propia obra contradice esta pretensión. Frente a las sociedades primitivas investigadas por él Lévi-Strauss realmente puede situarse como observador sin dejar por ello de entenderlas. Pero no por decisión suya, sino porque los resultados de su investigación no llevan a la sociedad primitiva a tomar conciencia de sus estructuras internas, lo que haría cambiar esas estructuras y llevaría a un desarrollo dialéctico de la sociedad. Algo muy distinto ocurre en la sociedad cuyo producto es el mismo Lévi-Strauss. Su método lleva a tomar conciencia de ciertas estructuras y, por consiguiente, produce nuevas actitudes de cambio social. Lévi-Strauss no se da cuenta que la etnología es producto de una sociedad que busca la toma de conciencia de sus estructuras para poder cambiarlas. Su falsa conciencia sale a luz precisamente porque no comprende que su análisis de la sociedad primitiva deriva del enfoque de la sociedad moderna frente a sus estructuras y que el resultado de sus estudios es precisamente que las sociedades primitivas carecen de historia. Por definición la sociedad sin historia es aquella donde la toma de conciencia de las estructuras no está conectada con el cambio de las mismas. El punto de vista del etnólogo ante la sociedad moderna podría ser tomado solamente por un ser que fuere tan extraño a nuestra sociedad como Lévi-Strauss lo es respecto de la sociedad primitiva. Pero como todavía este hombre de Marte no ha llegado, no hay ni puede haber etnología de la sociedad moderna. Pero hasta este supuesto parece inconcebible. Un etnólogo de Marte, viniendo a investigar nuestra sociedad rápidamente desencadenaría una nueva concientización de nuestras estructuras y por lo tanto, cambios inducidos por ella.

10. PROBLEMAS DE INTERPRETACION DE LA SOCIEDAD PRIMITIVA

Nos parece necesario hacer algunas consideraciones acerca de ciertos resultados de los estudios de Lévi-Strauss en relación a la sociedad primitiva. Tenemos conciencia de que en este punto no podemos pretender alcanzar un rigor científico extremo. Para eso habría que ser etnólogo. Con todo, no podemos prescindir de estas anotaciones para destacar la tesis de que la sociedad primitiva es radicalmente distinta de la sociedad moderna y que por lo tanto, los resultados de la etnología no pueden servir para explicar la sociedad moderna sino en cuanto a lo que ella no es. En este punto habría que insistir precisamente en la tesis de Sartre de que la sociedad primitiva es una sociedad sin historia, lo que nos permite definir la historia mejor.

Lévi-Strauss es muy sensible en este plano. Inclusive se atreve a incursionar en ciencias totalmente ajenas a su especialidad para justificar su pretensión de hacer de la etnología la ciencia social exacta modelo. Así, por ejemplo, se refiere a la teoría económica moderna, diciendo: "Ante todo, el objeto de la ciencia económica -aunque ella aspire, según estos autores, a una expresión rigurosa no consiste ya en nociones abstractas sino en individuos o grupos concretos, que se manifiestan en vínculos empíricos de cooperación o competencia. Por insólita que pueda parecer, la comparación, este formalismo se aproxima entonces a ciertos aspectos del pensamiento marxista." Esta afirmación es un disparate. Lo que realmente sucede en la ciencia económica moderna, es una reubicación de las nociones abstractas en la interpretación de individuos o grupos concretos y nada más. Esperamos no habernos alejado en la interpretación de la etnología más allá de su verdadero alcance como lo hace Lévi-Strauss en cuanto a la teoría económica moderna.

En cuanto a la sociedad primitiva Lévi-Strauss distingue entre reglas conscientes y estructuras no conscientes realizadas a través de aquéllas. Esas estructuras no conscientes permiten elaborar el código a partir del cual se pueden interpretar los diferentes sistemas de reglas conscientes como reflejos de la transformación de una estructura en otra. "Los modelos conscientes, en efecto - que se llaman comúnmente normas - se cuentan entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos". 84/.

Los modelos aparentes derivados de reglas explícitas no son evaluados mayormente por Lévi-Strauss. Equivalen a lo que nosotros llamábamos estructuras de primer grado, detrás de las cuales existen las estructuras de segundo grado que Lévi-Strauss denomina, en el caso de la sociedad primitiva, modelos estructurales. En la sociedad primitiva son verdaderos modelos circulares subyacentes al parentesco de la estructura de primer grado. Son modelos estructurales de comunicación de mujeres, suponiendo que la sociedad sea de la línea del patriarcado.

A este análisis se pueden añadir dos elementos fundamentales:

1. Los modelos conscientes -derivados linealmente de las reglas de la estructura de primer grado parecen ser en el caso del parentesco, modelos de dominación. Una dominación que puede ser de tipo matriarcal o patriarcal, hace que la estructura de segundo grado sea una estructura de comunicación de hombres o de mujeres. Los dos casos de dominación, dentro de parentesco serían simplemente dos formas inversas de un mismo fenómeno. Pero el carácter de estructura de dominación es poco visible y, por lo tanto, inconsciente. De hecho son estructuras de desigualdad y por ende, de dominación basadas en el hecho biológico de las diferencias de los sexos. La percepción del carácter de dominación es, sin embargo, muy difícil porque los sexos biológicamente diferentes son a la vez biológicamente complementarios. La estructura de dominación se esconde a nuestro juicio - detrás de esta complementariedad

biológica. La sociedad no toma conciencia de ello, y según parece, tampoco el etnólogo.

El parentesco como dominación constituye la estructura de primer grado: encontramos la de segundo grado en la comunicación de mujeres, que se oculta detrás de la estructura de primer grado y que por su parte, también es inconsciente. Es inconsciente para la sociedad primitiva misma. Pero en los modelos estructurales llega a ser patente para el etnólogo, sin que la sociedad primitiva interiorice esa toma de conciencia.

2. Hay que insistir - siguiendo la interpretación de Godelier- que en la sociedad primitiva el parentesco es a la vez modo de producción. Eso significa que la comunicación de mujeres es a la vez el canal más importante de la comunicación de los bienes y servicios. Esta comunicación sin embargo no se basa en una división del trabajo, sino - si lo entendemos bien- en una comunicación entre entidades relativamente autónomas que componen división. La reciprocidad de la comunicación de mujeres es a la vez base de la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios que no utiliza, (como por ejemplo, el dinero) para su realización instrumentos específicos. El hecho de que el parentesco sea modo de producción, puede explicar la importancia extraordinaria del incesto para la existencia de la sociedad primitiva. Es el único método de asegurar una circulación de mujeres y de bienes y servicio más allá de la célula biológica más elemental. Pero se puede dudar que después de la separación entre parentesco y modo de producción, propia de las sociedades tradicionales de clases, el incesto siga desempeñando un papel tan fundamental. Se alcanza entonces, una situación donde la división del trabajo exige un sistema de intercambio de bienes y servicios que muy bien puede ser el impulso del cual se deriva el intercambio de mujeres.

En la sociedad primitiva, entonces, tanto las estructuras de segundo grado como las de primer grado son inconscientes. En la sociedad moderna, en cambio, la estructura de dominación es de primer grado y la de comunicación de segundo grado. Dada esta situación los cambios de las estructuras de segundo grado en las sociedades primitivas pueden ser consideradas como transformaciones explicables por un código universal de las estructuras de comunicación dentro de la sociedad primitiva, porque puede suponerse que no derivan de una toma de conciencia de la existencia de esta estructura. Ello es válido sobre todo para los cambios ocurridos en el tiempo, probablemente con la excepción de un cambio de línea: de matriarcado a patriarcado. Poniendo entre paréntesis esta excepción, la sociedad primitiva podría ser considerada como carente de historia, o lo más bien, como una sociedad cuya historia puede escribirse basándose en los acontecimientos sin considerar en la descripción de los mismos el proceso autónomo de cambio estructural que sigue una dialéctica estructura -toma de conciencia de la estructura. Sería entonces una historia más bien parecida a la de los grupos animales. Vista la

historia en el puro plano de los acontecimientos, una familia de leones también tiene historia, que sólo se diferencia de la sociedad primitiva en que ésta tiene cierta conciencia de que tal historia ocurre, y, por lo tanto, la mantiene en cierto grado en la memoria.

Junto con las estructuras sociales no conscientes, Lévi-Strauss analiza las estructuras no conscientes de los mitos de la sociedad primitiva. Encuentra en el plano inconsciente de los mitos un reflejo de la estructura inconsciente de comunicación, siendo aquellos una especie de estructura circular constituida por la vinculación de oposiciones pertinentes. En forma análoga a la fonología estructural, habla de los mitemas como los elementos básicos de esta estructura circular que subyace inconscientemente en el mito oral.

Lévi-Strauss descarta de este análisis la mayor importancia que puede tener el contenido del mito. A partir de nuestro análisis de la estructura como presencia invertida de un orden espontáneo que parte de la estructura para trascenderla podríamos preguntar si de alguna manera en los mitos de la sociedad primitiva no se hace presente - también en forma inconsciente - una denuncia del carácter enajenante de las estructuras, que no se revela al método estructuralista. Nos preguntamos si no puede interpretarse algunos mitos precisamente en este sentido. Pensamos en los mitos del paraíso perdido de la edad de oro anterior, etc, que parecen revelar inconscientemente una referencia al carácter enajenante de las estructuras. Pero no hay que malentender este punto como lo hace, a nuestro juicio Ricoeur al contraponer la estructura del mito y su contenido. 85/. Los mitos referidos no revelan a través del contenido su significación, sino que el mismo mito inconscientemente hace un juicio sobre la estructura. Hay que contraponer, entonces la estructura inconsciente del mito, la estructura inconsciente de la sociedad y el juicio también inconsciente sobre el carácter enajenante de ésta debido a que expresa en forma invertida el orden espontáneo. Para el estructuralista esta línea de investigación no se revela debido a su prejuicio básico: las estructuras revelan simplemente las estructuras y nada más.

Tenemos que distinguir lo que expresa el contenido de un mito conscientemente y lo que expresa de manera inconsciente. Esto último se nos presenta en dos planos: 1) la estructura inconsciente del mito y 2) el juicio sobre el carácter enajenante y sobre el hecho de que la estructura trasciende a la estructura, expresado inconscientemente en el contenido del mito. Pero el carácter no histórico de la sociedad primitiva se muestra precisamente en que el juicio sobre la estructura se presenta como un pasado perdido y no como un desafío al esfuerzo humano. Este último juicio podría ser puesto en duda por el hecho de que los mitos del paraíso perdido se mantienen en las sociedades tradicionales de tipo histórico. Eso nos obliga a analizar la función de dichos mitos en el surgimiento de las sociedades históricas: donde se convierten en ideologías de las clases dominantes usadas

contra el despertar de las clases dominadas. Para comprender este fenómeno es preciso estudiar brevemente las estructuras de la sociedad tradicional histórica del tipo precapitalista.

11. LA SOCIEDAD TRADICIONAL HISTÓRICA PRECAPITALISTA

La sociedad tradicional nace de un salto que a nuestro entender, no puede ser interpretado como una transformación de estructura en el sentido riguroso de Lévi- Strauss. El cambio visible sucede en la estructura de primer grado. Se separan el parentesco y el modo de producción y se reemplaza una estructura de dominación basada en la correspondencia biológica de los sexos por una estructura de primer grado que también es de dominación, pero que no sigue la línea biológica sino que establece la desigualdad a partir de la ubicación del hombre en el modo de producción y, por lo tanto, en la división del trabajo. Esta desigualdad es de amo y esclavo, señor y siervo, etc. y por ende, es una desigualdad formal. Puede seguir una línea biológica si la desigualdad se determina de manera racista, pero, entonces no se trata de una complementariedad biológica, sino de una línea de desigualdad formal que usa la línea biológica racista como pretexto casual.

El surgimiento de la sociedad tradicional presupone una toma de conciencia de la estructura de dominación de la sociedad primitiva, convirtiéndola en estructura de dominación consciente. Hay dominantes y dominados y la dominación como estructura de primer grado, llegar a ser consciente en el interior mismo de la sociedad. No se trata de una toma de conciencia por parte de algún observador extraño al grupo social. Ahora una sociedad se puede yuxtaponer a otra, naciendo una división del trabajo a partir de la estructura de dominación, que bien puede empezar con la coexistencia de la administración política por parte de los grupos dominantes y del trabajo realizado en los mismos términos de la sociedad primitiva. Es posible que esta situación se transforme rápidamente en una división del trabajo entre guerrero y agricultor. Esto lleva desarrollándose posteriormente hacia la producción simple de mercancías en los centros de poder, las ciudades y una apropiación de la tierra por la clase dominante. Esta clase pasa a coordinar la división del trabajo inherente a la producción agrícola, que rebasa ahora el marco de la pequeña propiedad familiar y entra en intercambio con la ciudad.

Pero sea como sea, hay un momento crucial en el cual la propiedad de la tierra, base principal del producto económico, se transforma en objeto de disputa entre el poder dominante y el pequeño agricultor (o comunidad local). Mientras que la producción simple de mercancías siempre queda algo marginada del proceso económico global. Sólo después de la apropiación por el grupo dominante guerrero, que obliga al agricultor al pago de tributo se convierte en clase dominante propiamente dicha. A partir de este momento

la desigualdad formal penetra la sociedad en todas sus expresiones. El agricultor se convierte en siervo, o el esclavo se convierte en trabajador explotado sistemáticamente.

No nos compete y tampoco nos interesa mayormente, destacar las fases de este proceso en su particularidad. Nos preocupa saber qué sucede con la estructura de segundo grado cuando la estructura de dominación se convierte en estructura consciente y expresa la desigualdad formal. La estructura de segundo grado es únicamente de comunicación de bienes y servicios. El modo de producción y parentesco se han separado definitivamente. Como tal, la estructura de comunicación de bienes prácticamente se une con la estructura de dominación. Las reglas de la desigualdad formal expresan también los términos de la reciprocidad, de la estructura de comunicación de bienes y servicios. Esta última llega a ser transparente como la estructura de dominación y es simplemente un reflejo de ella.

Esta afirmación es válida por lo menos para el grueso de esas sociedades. En cuanto a los sectores más bien marginales de la producción simple de mercancías, empiezan a desarrollarse reglas de intercambio de tipo monetario y, por consiguiente, también aparecen los valores correspondientes. Pero de ninguna manera son islas donde primaría un modo de producción moderno. Se trata más bien de grupos que logran escapar a la dicotomía rígida impuesta por la estructura de dominación y que acompañan a la clase dominante estableciendo ciertas reglas de igualdad entre sí. Pero no se trata de reglas de igualdad formal contrapuestas a las reglas de desigualdad vigentes sino más bien, de la formulación de condiciones de existencia de un sector de producción simple de mercadería que logra cierta autonomía. Por lo menos, con respecto a la ciudad europea, se puede sostener que estos productores establecen reglamentaciones del mercado que tienen como fin impedir una igualdad formal acorde con la ideología del precio justo que sólo exige ser respetada en lo referente al nivel medio de vida. Sólo entra en conflicto con la clase dominante cuando ésta no respeta el límite de su autonomía.

Por lo tanto, la estructura de intercambio está totalmente predefinida por la desigualdad formal vigente en la sociedad tradicional. Además, es transparente para los miembros de esas sociedades a partir de la desigualdad formal institucionalizada. No se puede buscar, por lo tanto, la estructura de segundo grado en esta línea. Pero, a nuestro entender, aquella existe realmente y nace como una estructura inversamente opuesta a la de primer grado. Otro punto esencial es que en la sociedad tradicional, dicha estructura es de tipo inconsciente y la toma de conciencia de ella destruye la sociedad tradicional.

Esta estructura de segundo grado está presente precisamente en los mecanismos de dominación: la desigualdad se puede mantener a partir de un aparato represivo que -consciente o inconscientemente- sólo puede resultar

eficaz en la medida que la igualdad del dominado se objetiviza en el aparato represivo mismo. Como dice Sartre, hay que tratar al hombre como hombre antes de convertirlo en subhombre. Sin este reconocimiento continuo del hombre no puede mantenerse constantemente su situación de subhombre. La desigualdad formal como estructura de primer grado, tiene otra de segundo grado, detrás que es la oposición invertida de la de primer grado en tanto estructura de igualdad. Pero esta igualdad no existe sino como inversión de la desigualdad nacida en el interior del aparato de represión. Solamente en este sentido se puede hablar de un desdoblamiento en el interior de la estructura de la sociedad tradicional: es una contradicción entre dos planos, difícilmente visible. Como lo demuestra la historia de estas sociedades, hace falta un largo proceso de toma de conciencia para percibir que lo contrario de la desigualdad es la igualdad y que ésta siempre se encuentra presente en forma invertida en aquélla y que puede, por lo mismo, ser reivindicada. A esta reivindicación la llamamos conciencia de clase. // Así podemos afirmar que el rasgo más sobresaliente de las luchas de clase en la sociedad tradicional es que no van acompañados por una conciencia de clase. La adquisición de una conciencia de clase a lo largo de una serie de luchas de clase, caracteriza la última época de la sociedad tradicional y la primera del modo de producción moderno.

Sin una conciencia de clase, las luchas propias de las sociedades tradicionales, no pueden reivindicar, sino algún tipo de salario justo o la independencia nacional, y en el más extremo, el reemplazo de un tipo de desigualdad por otro más soportable. Entendiendo por conciencia de clase la reivindicación de la igualdad, se puede constatar que en la sociedad tradicional no existe. No obstante en ella tiene lugar una reflexión inconsciente sobre la igualdad que en ningún caso llega a ser una verdadera conciencia de clase y, que expresa la igualdad como superación de la desigualdad en términos mitológicos. Podemos hablar de un proceso acumulativo de una conciencia no consciente que culmina en la conciencia de clase, y, por tanto, en el modo de producción moderno.

Lo que distingue cualitativamente la mitología de la sociedad tradicional de la que existe en la sociedad primitiva, es la reflexión no consciente sobre las estructuras en términos de superación de las mismas. Expresándolo de manera exagerada, podemos decir que la tierra prometida reemplaza al paraíso perdido, sin desaparecer por ello el primer mito que ocupa ahora otro lugar: sirve de explicación de la dificultad de llegar a la tierra prometida. Se integra totalmente-cumpliendo una nueva función- en la mitología de la sociedad tradicional de la ideología de los modos de producción modernos, es la percepción de la superación como algo que viene a la humanidad desde el exterior, una superación que no depende de la decisión humana y que puede tomar cualquier forma.

¶ Lo que distingue, por otra parte, a la mitología de esa sociedad.

No es posible hacer ahora un análisis de los pasos seguidos por esta reflexión inconsciente sobre la superación de las estructuras, que caracteriza al mundo tradicional.

Ella siempre parte de la desigualdad formal existente: si es la clase dominante la que reflexiona sobre el problema, interpretará la situación de desigualdad como simple consecuencia del paraíso perdido; si la reflexión la hace la clase dominada, culminará en la reivindicación de la justicia dentro de los marcos de la desigualdad imperante. Lo que nos interesa en cuanto a las primeras percepciones de la igualdad dentro de las profecías hebraicas es el surgimiento de una vinculación entre la justicia en la actualidad y la imagen de un nuevo mundo de igualdad: una nueva tierra prometida que incluye en un futuro todavía indefinido a la sociedad humana entera. Nace así la imagen de un proceso de liberación. Pero el mundo nuevo de la profecía sigue dependiente de un poder exterior que decide sobre su realización. Lo más interesante de la concepción de igualdad de esta profecía pre-cristiana - y creemos que ello es significativo para toda profecía pre-cristiana - es la falta de radicalidad en la expresión de esa igualdad. Se espera al Mesías para la salvación, pero él vendrá en un futuro lejano. La salvación expresada como igualdad, va a venir, pero no va a beneficiar a los que reciben la profecía. De hecho, esta profecía contiene una contradicción: detrás de su dinámica aparente, hay una estática real. Existe, entonces, una contradicción explicable en dos oposiciones: 1) se contraponen a la miseria presente un mundo futuro de igualdad, de paz y de justicia; 2) se divide fatalmente la humanidad en dos partes: los que viven antes del acontecimiento definitivo y aquellos que vivirán en el nuevo mundo.

Por consiguiente, en las profecías pre-cristianas la imagen de la igualdad confirma precisamente una desigualdad totalmente arbitraria, que es la aparición no consciente de la estructura de desigualdad contra la cual el profeta protesta. El dualismo de la desigualdad de la estructura de primer grado (de dominación) vuelve a aparecer en la forma de presentar la superación del problema. La razón de esta contradicción estriba en el hecho de presentar el tránsito de la sociedad de dominación hacia la sociedad de igualdad como un continuum en el tiempo histórico real. Haciendo eso, la conciencia de esta profecía es la espera paciente del Mesías y la renuncia a la participación en la sociedad por venir. Esta profecía no hace más que protestar contra la injusticia vigente constituyendo la imagen del mundo nuevo en forma de sueño. ~~Esta profecía no hace más que protestar contra la injusticia vigente constituyendo la imagen del mundo nuevo en forma de sueño.~~ Esta contradicción interna de la profecía constituye un impasse del pensamiento crítico, impasse solamente solucionable por la profecía cristiana que es la primera expresión radical y coherente de la relación entre el mundo real con una estructura de dominación de primer grado y la imagen de una sociedad de igualdad. En la expresión de esa imagen coherente se dan algunos pasos decisivos que marcan el desarrollo de la sociedad tradicional hasta el nacimiento

del modo de producción moderno. El Mesías viene y muere. Pero a la muerte del Mesías sigue la Resurrección. El triunfo del Mesías ya no es concebido como la salvación de algún hombre individual que haya llegado a la inmortalidad, sino como anticipación de la resurrección de todos los hombres que han vivido y que van a vivir. La resurrección es la entrada en el nuevo mundo de la igualdad.

La confrontación con la estructura se vuelve, entonces, coherente aunque siga siendo una reflexión inconsciente. Como tal no lleva a la conciencia de clase, pero sí a la más aguda expresión de la dicotomía que domina la estructura de la sociedad tradicional. Ello se logra en la profecía cristiana estableciendo un discontinuum entre la sociedad de desigualdad viger y la sociedad de igualdad por alcanzar. Este discontinuum se centra en la pareja muerte-resurrección. Su máxima expresión se encuentra en la llamada sociedad cristiana de la Edad Media. Es una sociedad que reconoce la desigualdad formal, como una imperfección, estableciendo un criterio de igualdad que rige estrictamente para todos. Es el criterio de la muerte y de la resurrección frente al cual todos son iguales. Más allá de la muerte, el pensamiento medieval construye la imagen de un mundo totalmente correspondiente al de la desigualdad, pero inverso. Decir que el mundo del más allá es inversamente correspondiente al mundo de la desigualdad formal del más acá, tiene un significado precisa; en el más acá la jerarquía desigual se constituye por determinaciones exteriores (por ej. la determinación de la aristocracia por la sangre azul); al contrario, en el más allá, la desigualdad se establece por determinaciones interiores al hombre. En el más allá la desigualdad se determina por los méritos inherentes de la persona. En el más acá, por leyes exteriores de determinación. La desigualdad del más allá -por su vinculación con los méritos interiores de la persona- sólo en apariencia lo es. En realidad es la primera concepción de una igualdad verdadera, no mecánica. Porque la igualdad consiste en expresar en las relaciones con los otros, lo que uno verdaderamente es. Desigualdad sería, en cambio, expresar en las relaciones con los demás posiciones determinadas por leyes exteriores a esas relaciones pensadas en términos de reciprocidad.

Esta expresión de la sociedad cristiana nos presenta el grado más alto posible de reflexión inconsciente de la contradicción inherente en la sociedad tradicional. Pero sigue siendo una reflexión referente a la sociedad tradicional, lo que lleva precisamente a una nueva contradicción. La moral de esta sociedad está constituida de manera tal que presupone la aceptación incondicional de la desigualdad en el más acá como requisito para entrar en la igualdad del más allá. En el más allá, el peón puede ser de más alto rango que el señor feudal, pero él se asegura eso si es un buen peón renunciando a un alto rango en el más acá. Al revés, el Papa en el más allá puede ir al infierno, pero en el más acá es infalible sin más. Además, el señor aristócrata en el más allá tendrá un rango que se determina a partir de su comportamiento aristocrático en el más acá y ese comportamiento es

bueno si trata bien al peón conservando siempre claramente la distinción jerárquica entre señor y peón.

Esta es la última y más perfecta reflexión inconsciente de la sociedad tradicional y por lo tanto, también su más alta expresión. La historia, desde el punto de vista de esta sociedad, ya no puede avanzar más. Se convierte en una sala de espera en la cual uno hace méritos para entrar en el mundo del más allá de la muerte. Se establece entonces, una especie de no factibilidad del avance de la historia, derivado del concepto de paraíso perdido. Esta no factibilidad limita la libertad humana, más acá de la muerte. La desigualdad es necesaria e inevitable y rebelarse contra ella es hacerlo contra Dios. Pues, es El quien ha determinado la sociedad, de tal manera que necesita la desigualdad para no caer en el caos. En este sentido, la autoridad viene de Dios y atacarla es una negación propia del hombre pecador, pues el pecado -el paraíso perdido- determina la necesidad de la desigualdad. En la reflexión de la cristiandad, se da verdaderamente el desdoblamiento del mundo que Marx considera como la esencia de la religión. Pero en un sentido cabal este desdoblamiento sólo se produce en la sociedad cristiana y es resultado del corte muerte - resurrección entre los dos mundos que se corresponden inversamente: el mundo real y el mundo ilusorio. Fuera de este desdoblamiento total, la reflexión de la sociedad tradicional no constituye más que proyecciones imaginarias opuestas a la realidad negativa vivida proyecciones que son pensadas dentro de un continuum. Ello es válido incluso para la filosofía griega. Idea y mundo real se piensan diferentes, pero siempre la cosa refleja a la idea de manera lineal. Su acercamiento a la idea es un problema cuantitativo de más o menos, no las relaciones entre dos calidades distintas y mutuamente opuestas.

Como desdoblamiento del mundo, la religión de la sociedad cristiana es también un pensamiento de la clase dominante. Eso es evidente. La clase dominada en ese tiempo tiende más bien a la producción de una toma de conciencia de clase - a la herejía - y con ello apunta a la superación del sistema.

Solamente en este trasfondo es comprensible la reacción de la sociedad tradicional frente a la amenaza de un avance de la historia. Precisamente el contenido de la herejía que acompaña a la construcción de esta sociedad cristiana, expresa la contradicción fundamental de esa sociedad: alcanzar la igualdad por la aceptación incondicional de la desigualdad. La herejía por lo tanto, es la primera etapa de la toma de conciencia de clase que lleva a la revolución y la consiguiente destrucción de la sociedad cristiana y de toda sociedad tradicional. Esta contradicción describe el impasse de la profecía cristiana basándose en la sociedad tradicional. Expresa una incompatibilidad y por consiguiente, una contradicción entre esa sociedad y la coherencia de la reflexión cristiana sobre ella. La toma de conciencia de clase reivindica para el más acá una igualdad que la sociedad cristiana había ubicado en el más allá. Las herejías escatológicas del fin de la Edad Media

(Thomas Münzer, los hussitas, los bautistas de Münster, etc.) hacen esta reivindicación dentro del marco de referencia cristiano. Pero muy rápidamente la toma de conciencia de la igualdad como reivindicación en el más acá, rompe ese marco. La reflexión consciente ahora se dirige a las estructuras y exige su reformulación, lo que significa propiciar una completa inversión de la estructura de la sociedad tradicional. En ella la estructura de primer grado es de desigualdad formal; de ahora en adelante la igualdad formal llega a impregnar la estructura de primer grado. Incluso las herejías medioevales propician esta inversión vinculándola todavía con la parusía de Cristo. En ellas hay un elemento que espera la parusía como consecuencia de la toma de conciencia de la igualdad, que sería el indicio de la madurez de los tiempos para la venida de la nueva Jerusalén. Comparten, todavía perfectamente la idea de que la sociedad cristiana es la última sociedad de la historia, pero creen estar ya en el momento histórico del tránsito definitivo al nuevo mundo prometido que la cristiandad había puesto en el más allá.

Todo este marco de referencia en la sociedad cristiana y, en consecuencia, toda reflexión conscientemente basada en los conceptos cristianos, se termina cuando el pensamiento moderno decididamente comienza a pensar el hombre a partir del hombre y se convierte en una reflexión consciente sobre las estructuras de la sociedad. Es también el momento en el cual comienzan los movimientos ateos masivos y a partir del cual se puede hablar de una toma de conciencia de clase. A la vez, pasa a tener plena vigencia el concepto de clase.

12. DIALECTICA DEL MODO DE PRODUCCION MODERNO: EL IMPASSE DE LA SOCIEDAD SIN CLASES

El modo de producción moderno marca realmente un nuevo paso en la historia de las estructuras sociales. En la sociedad tradicional precapitalista la estructura como tal todavía no era objeto de reflexión. La toma de conciencia de sus características y de sus contradicciones, por lo tanto, era inconsciente o no intencional, por lo cual, el mismo cambio estructural tampoco era deliberado. Pero la historia progresa. La reflexión tradicional - si bien no era conscientemente una reflexión sobre las estructuras - expresaba ya el anhelo de superar sus contradicciones internas. La estructura misma, producto de la praxis humana, cambia al compás de las diferentes presentaciones de sus contradicciones, cambios que van acompañados necesariamente por los pasos de la reflexión. El resultado es una sociedad tradicional que no sabe que tiene una historia, es decir, se produce una historia no vivida conscientemente como tal. Esto explica que la sociedad tradicional careciera de historiadores. Se recuerda el pasado sin tener una visión histórica del mismo. Se relatan los acontecimientos en la secuencia temporal

Si bien comienzan a darse algunas explicaciones o visiones de la historia, ellas son más bien precursoras de la historia moderna y de las concepciones de la historia basadas en una historia de la salvación (Heilsgeschichte).

A. LA IDEOLOGÍA LIBERAL-CAPITALISTA

Esta situación cambió radicalmente. La filosofía liberal -- iluminista realizó la transformación más fundamental. El concepto de igualdad pasa del más allá al más acá y se contrapone concretamente a la estructura de dominación heredada de la sociedad tradicional. La igualdad se convierte en bandera de lucha política: se la concibe, a partir del hombre en sociedad. En este plano, igualdad significa reconocimiento mutuo, reciprocidad. Es poder ser lo que uno es y por lo tanto, coincide con la libertad.

Es innecesario repetir los pasos dados por esta reflexión sobre la estructura a la luz del nuevo concepto de igualdad. Hemos visto que la igualdad es concebida en términos de propiedad privada y, por lo tanto, el individuo libre se hace reconocer como propietario. La relación de reciprocidad se convierte en relación monetaria entre propietarios. Esto lleva al modo de producción moderno, en el cual la relación monetaria es el criterio universal de evaluación de los hombres. Nace la producción de mercancías en términos generales, convirtiendo tanto el trabajo como la naturaleza en mercaderías y en objetos del principio de eficiencia. La eficiencia se da en dos sentidos diversos: 1) La eficiencia técnica que implica una nueva visión del mundo como objeto de las ciencias naturales al servicio de la producción; y 2) la línea de minimización de los costos en el curso de la aplicación de la técnica, es decir, la baja de los salarios. Resulta la economía capitalista como primera forma del modo de producción moderno.

En cuanto a la estructura de primer grado y las consiguientes reglas de comportamiento, la sociedad capitalista es contraria a la tradicional. En esta última la estructura de primer grado es de dominación y, por consiguiente, de desigualdad formal. En la sociedad capitalista, en cambio, la estructura de primer grado dice relación con reglas universalistas implícitas en la producción de mercancías generalizada, derivadas de un concepto de circularidad recíproca entre individuos -- propietarios. En la imaginación de sus ideólogos y en sus primeras etapas, la sociedad capitalista se presenta como sociedad sin clases. Al no tomar conciencia del eventual surgimiento de otra estructura de segundo grado, la ideología liberal refleja correctamente la apariencia: el reemplazo de una estructura de dominación por una estructura de igualdad.

A partir de esta apariencia, se formula una identidad que impregna todas las ideologías correspondientes al modo de producción moderno hasta hoy y aparece la problemática de la crítica de las ideologías. Se trata de la identidad entre igualdad formal, eficiencia, libertad e inercia de las estructuras; identidad que resume en una sola expresión: la estructura no

enajenada. Según este concepto, la inercia estructural capitalista lleva, por el automatismo de sus mecanismos, a la conquista de la eficiencia y de la libertad. Y la eficiencia en libertad equivale a la realización plena de la igualdad.

Pero la estructura capitalista que pretende ser la realización auténtica de la igualdad, desarrolla en su interior una contradicción que le es inherente. Ya expresamos tal contradicción en el análisis de la estructura de segundo grado: estructura de dominación necesariamente inversa y opuesta a la estructura de igualdad de primer grado. La idea de una estructura no enajenada de tipo capitalista se desvanece cuando aparece esta contradicción como contradicción de clase. La reacción de la clase dominada frente a esa contradicción desemboca en un proceso de lucha de clases y a través de ésta, se produce una toma de conciencia de la contradicción interna del sistema capitalista.

A partir de este momento es posible emplear el concepto de ideología como conciencia falsa. Este concepto de ideología es fruto de una reflexión consciente sobre las estructuras: es una conciencia falsa en la medida en que contiene incoherencias dialécticas. Una reflexión sobre las estructuras constituye una conciencia falsa cuando es parcialmente correcta en los términos de la razón analítica y, por lo tanto, puede ser útil para ciertos grupos. Sin embargo, preferimos usar el concepto de ideología como conciencia falsa para designar primordialmente las reflexiones teóricas incoherentes surgidas a partir del nacimiento del modo de producción moderno. Con respecto a la sociedad tradicional, preferimos hablar de reflexión no consciente sobre las estructuras en vez de conciencia falsa.

La desigualdad intrínseca a la igualdad formal capitalista se revela en la existencia de una clase dominada y de las luchas de clases que acompañan todo el desarrollo capitalista. En estas luchas de clases se produce una progresiva toma de conciencia. Es la toma de conciencia de una clase dominada, a diferencia de la toma de conciencia de clase que llevó al surgimiento de la sociedad capitalista. Vimos anteriormente que en la sociedad precapitalista la burguesía no era como tal una clase dominada. La clase dominada se encuentra más bien en el campo y los movimientos campesinos sirvieron de apoyo a la burguesía en algunos casos. De ninguna manera son el punto de partida de la clase capitalista o su precursor directo. La ideología capitalista nace más bien de una clase que existe al margen de la clase dominante, precapitalista, que vive en una especie de alianza con ella. Esta burguesía toma conciencia de la igualdad expresada en la filosofía liberal-iluminista y en las ideologías posteriores, que presentan a la sociedad capitalista como una estructura de igualdad sin más. En cambio, con la lucha de clases tiene lugar una toma de conciencia por parte de las clases dominadas, que tiene sus precursores en las guerras de los campesinos precapitalistas y en los conceptos y mitologías que acompañaron a esos movimientos.

B. ANARQUISMO E IDEOLOGIA MARXISTA

Esta nueva conciencia de clase tiene muchas fases que marcan las etapas de la lucha de clases. Podemos renunciar al análisis detenido de tales etapas y destacar solamente los extremos dialécticos del movimiento de toma de conciencia de la clase dominada.

La ideología liberal de la estructura no enajenada (una estructura de igualdad, que no expresa a la vez una estructura de desigualdad detras de ella) se confronta con su contraposición más radical, el anarquismo. El anarquismo es por esencia anti-estructural. Es una expresión directa del orden espontáneo frente al orden institucionalizado: "No creo en las instituciones ni en las leyes. La mejor constitución me dejaría insatisfecho. Necesitamos algo diferente. Tempestad y vitalidad y un nuevo mundo sin ley y por consiguiente libre". 86/. En una dialéctica de la conciencia de clase propia del modo de producción moderno, este anarquismo es la contraposición clara pero abstracta a la estructura no enajenada del liberalismo. Dialécticamente los dos conceptos se corresponden. Según los resultados del análisis trascendental anterior, ambos conceptos representan una conciencia falsa y a la vez, a-histórica en relación con el tiempo/espacio real. El concepto liberal de estructura no enajenada es coherente solamente en el tiempo/espacio trascendental. Igual cosa sucede con el concepto anarquista anti-institucional. Dialécticamente son idénticos: pero en el primero, se habla de una estructura capitalista en el tiempo/espacio real idéntica al orden espontáneo, mientras que en el anarquismo, el orden espontáneo es expresado directamente. En este sentido, el anarquismo representa un avance frente al liberalismo. Expresa un proyecto anti-estructural del orden espontáneo, que está inconscientemente presente en el proyecto liberal de una estructura no enajenada. Además, el anarquismo contiene ya la toma de conciencia de un hecho importante: sabe que la desaparición de cualquier estructura de dominación equivale a la desaparición de la estructura como tal, es decir, al orden espontáneo. Contrapone a la opresión debida a la desigualdad real de la estructura capitalista, la liberación humana total en el orden espontáneo sin estructura.

'Pero, el anarquismo, si bien es un avance respecto de la posición liberal, expresa su concepto de orden espontáneo de manera ingenua. Revela una contradicción reflejada en las luchas de clases que inspira, lo cual lo lleva a un choque frontal con el marxismo. La lucha por el orden espontáneo inmediato tiene un elemento quiliasta, que fue destacado con razón por Mannheim. Irrumpe verticalmente en la estructura social vigente sin las herramientas necesarias para reestructurar la realidad; destruye la estructura y renuncia a la construcción de una nueva; entrega las actividades sociales a la pura espontaneidad de los grupos de trabajadores. Sale a luz la no factibilidad del orden espontáneo. Pero esta no factibilidad no es concebida como no factibilidad trascendental.

La contradicción del anarquismo entre proyecto de orden espontáneo y

no factibilidad en su realización, subyace en la crítica de Marx a Bakunin y en los conflictos internos del movimiento obrero organizado en la primera Internacional. En último término, explica la desaparición de esta Internacional.

La discusión consciente entre Bakunin y Marx se refiere más bien a la estrategia política. Gira alrededor de la función del Estado y de la lucha política en la revolución obrera. El anarquismo destruye el Estado y lo reemplaza por la espontaneidad de las asociaciones obreras. El concepto marxista, reafirmado por Lenin en "El Estado y la Revolución" concibe el poder político como objeto principal de la revolución obrera; debe ser usado como instrumento básico para la construcción de la nueva sociedad durante la dictadura del proletariado, logrando sólo posteriormente la libertad plena anunciada por el anarquismo. Bakunin alega en esta discusión que el uso del Estado por el proletariado trae consigo el peligro de una nueva imposición del Estado obrero a la libre espontaneidad de las masas obreras de base.

En cuanto al fin último de la revolución obrera, las diferencias entre anarquismo y marxismo son mínimas: los dos apuntan al orden espontáneo. Marx lo expresa claramente en su principio comunista de distribución: de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades. Este mismo principio fue usado anteriormente por los anarquistas para interpretar el nuevo orden social. Marx es bien explícito en la interpretación de este principio. Según él va acompañado por la desaparición del Estado y de la producción de mercancías. Se nota la clara coincidencia con el anarquismo.

Pero en lo referente a la contradicción del anarquismo - expresado por la relación de no factibilidad entre el proyecto de orden espontáneo y la política de la revolución - Marx expresa un concepto nuevo destinado a superar tal contradicción. Ese concepto aparece en Marx como una estrategia para llegar al fin anunciado por el anarquismo, pero la historia posterior del marxismo, siguiendo una dinámica propia, se aleja definitivamente del anarquismo.

Se trata nuevamente del concepto de una estructura no enajenada: la estructura socialista. Para Marx seguramente no es un concepto a largo plazo, pero juega un papel en su toma de posición frente a la dictadura del proletariado. Es el concepto de un Estado no clasista, que representa a la mayoría para oprimir a una minoría ínfima. Para Marx es un concepto de puro tránsito. El Estado proletario es una especie de máquina que se autodestruye. Su fin es desaparecer y su desaparición marca el comienzo del comunismo. Pero, respecto al socialismo, Marx deja traslucir un concepto de estructura no enajenada. Entiende la estructura socialista como una planificación central que representa una igualdad real. La planificación socialista es, en la visión de Marx, una estructura no enajenada, porque no descansa sobre una producción de mercancías. Es, por lo tanto, una estructura no opaca, sino

transparente. Como tal, los poderes estructurales son accesibles al control inmediato propios de la democracia directa.

Esta concepción es más realista que el anarquismo y posibilita un nuevo tipo de lucha de clases, a la vez político y económico, y que lleva a la primera revolución socialista victoriosa en la Unión Soviética. Pero en realidad contiene también una contradicción dialéctica que sale a luz en la construcción del socialismo y que surge en el interior del concepto de estructura socialista no enajenada (es decir no opaca). Se expresa en lo que Marx llama el principio socialista de la distribución: de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus rendimientos. Sin ser consciente de ello, Marx expresa aquí un principio cuya realización presupone la producción de mercancías, aunque sea de tipo socialista. Se puede pagar según los rendimientos solamente si las diferencias entre éstos tienen alguna medida cuantitativa. Marx creía que este problema era superable en términos no monetarios y lo trata en "El Capital" cuando se refiere a la transformación del trabajo complicado en trabajo simple. Pero su argumentación en este punto es extremadamente débil y, en último término, Marx sólo llega a constatar que el sistema capitalista soluciona este problema a través de un mercado de precios.

Después de la revolución socialista esta contradicción interna de la concepción marxista de la estructura no enajenada sale a luz, debido a la necesidad política de concebir el socialismo como un nuevo tipo de producción de mercancías. Aunque ningún marxista exprese este hecho abiertamente, la realidad socialista es suficientemente clara a este respecto: no hay sistema socialista en el mundo actual que no se base en la producción de mercancías. Es importante subrayar que ello también ocurre en el socialismo cubano, aunque el modelo de desarrollo cubano entre los diferentes socialismos, es el que tiene más conciencia de los problemas que plantea la introducción de la producción de mercancías en el sistema socialista.

En el análisis de la ideología *tecnocrática* socialista, vimos la adaptación y modificación sufridas por los conceptos marxistas. El sistema monetario, la producción de mercancías y la opacidad estructural se mantienen en el socialismo. Ideológicamente el socialismo soviético expresa la perspectiva a largo plazo por una contradicción muy curiosa que indica una especie de impasse de este tipo de sistema socialista. Se trata de una contradicción que se puede formular de la siguiente manera: el reforzamiento de la producción socialista de mercancías y del Estado socialista es el camino más corto y más directo para la desaparición de los mismos.

Pero no cabe duda de que ello nos lleva otra vez a la identidad expresada por la ideología liberal: la identidad entre inercia estructural, eficiencia y libertad que en conjunto constituyen las condiciones de la igualdad. Es una ideología del fetichismo de las estructuras paralela al fetichismo

chismo capitalista del dinero. La estructura de hecho es muy diferente. Se forma en el modo de producción socialista una estructura de primer grado con igualdad formal (aunque sea limitada) y detrás de ella una estructura de segundo grado de dominación. Resultado: la identidad mencionada se revela como una nueva ideología de clase, la ideología de la burocracia socialista. Siguiendo la inercia estructural socialista esta burocracia asegura eficiencia cuantitativa según las tasas de crecimiento, cuya mistificación sirve como sostén de su poder elitario basado en la legitimación por el centralismo democrático. De esa manera la burocracia entiende la libertad y la igualdad.

C. EL IMPASSE DE LA SOCIEDAD SIN CLASES

La contradicción fundamental de este socialismo lleva no solamente al impasse del sistema, sino también al impasse de la idea de la sociedad sin clases. Como vimos, hasta ahora, ésta tenía tres expresiones fundamentales que marcan la dialéctica del modo de producción moderno hasta el comienzo del siglo XX: 1) la idea liberal de la sociedad sin clases como estructura no enajenada basada en la igualdad formal y en la identidad entre inercia de la estructura capitalista (fetichismo de las estructuras capitalistas) eficiencia, y libertad. Su contradicción fundamental se revela en la estructura de dominación de segundo grado que hace que la sociedad capitalista sea una sociedad de clases. 2) La idea anarquista del orden espontáneo y de la liberación total que identifica eficiencia y libertad en la desaparición de la estructura en cuanto tal. Su contradicción sale a luz en la no factibilidad de una política revolucionaria mediante la proclamación del orden espontáneo. Esta ideología sin clases, por lo tanto, produce sólo algunas revoluciones frustradas, sin posibilidad de construir una nueva sociedad en función de la superación del capitalismo. 3) La ideología de la sociedad sin clases basada en una igualdad real con su consiguiente estructura socialista que nuevamente identifica inercia de la estructura socialista (fetichismo de esta estructura) eficiencia y libertad. La contradicción de esta estructura se revela en la necesidad de basarse en una producción de mercancías. Esto lleva de nuevo a la aparición de una estructura desdoblada: estructura de primer grado, de igualdad formal y de reglas universalistas y estructura de segundo grado, de dominación. La contradicción principal es concebir la producción socialista de mercancías y su desarrollo como un paso hacia su propia desaparición y a la consiguiente constitución de una igualdad real, directa que puede prescindir de la intermediación de la igualdad formal.

Estos tres momentos consecutivos de la dialéctica del modo de producción moderno son a la vez superación de sí mismos. El anarquismo supera al liberalismo confrontándolo con el orden espontáneo sin estructuras como su verdad inconsciente. El marxismo, por su parte, es la superación del anarquismo revelando la no factibilidad del orden espontáneo y, por consiguiente, demostrando la necesidad de encarnar el socialismo en una estructura. Pero superado el anarquismo, simultáneamente se le da la razón. No puede haber sociedad

sin clases, sino en forma de orden espontáneo, y un socialismo que no toma en cuenta este hecho no superará el sistema capitalista en cuanto sociedad de clases. Lo supera solamente en otro sentido: prepara condiciones para enfocar el problema de la sociedad sin clases en términos radicalmente distintos.

Constatamos un impasse en la lucha por la sociedad sin clases que se hace evidente en las contradicciones mencionadas. Este impasse nos revela un cierto rasgo que todos estos pensamientos ideológicos tienen en común, visible solamente a partir de una concepción trascendental de la dialéctica de la historia. Este triángulo puede ser comprendido, entonces, como el desarrollo del concepto de equilibrio trascendental. La ideología liberal lo presenta como competencia perfecta, el anarquismo como orden espontáneo y el marxismo como planificación perfecta. Se explicitan así los tres aspectos que el equilibrio ofrece en el plano del tiempo/espacio trascendental. Además, los tres tienen en común una interpretación no dialéctica (o en el caso de la ideología soviética, una dialéctica aparente e incoherente) de la relación entre el concepto trascendental y la formación de las estructuras. No conciben esta formación como un proceso de negación de la negación, sino como un continuum lineal en el cual la estructura no es más que un paradigma del orden espontáneo. En este sentido son mitos y contienen un elemento de irracionalidad no consciente que dentro de sus respectivos pensamientos no es posible eliminar. Esta irracionalidad es un reflejo de su falta de coherencia dialéctica. El pensamiento ideológico, en nuestra interpretación, es un pensamiento trascendental sin conciencia de serlo. Reflexiona sobre las estructuras, pero no toma conciencia del carácter trascendental de dicha reflexión. En este sentido constituye una conciencia falsa. Pero el carácter de conciencia falsa tiene que ver no solo con los aspectos teóricos de esta reflexión, sino que impregna totalmente el carácter de las luchas de clases y de las estructuras sociales formadas en medio de esta conciencia falsa. De todas maneras se trata de sociedades entregadas a un fetichismo de las estructuras y a la identificación simplista de su modo de producción respectivo con el destino humano. Las clases dominantes, por lo tanto, desarrollan una conciencia de dominación ilimitada, aceptando a las clases dominadas exclusivamente como eventuales participantes en la dominación de clase establecida.

Dado el impasse de la lucha por la sociedad sin clases y a la falta de conciencia del carácter trascendental de las ideologías de las sociedades de clases, actualmente se ha producido un cambio total respecto a la actitud revolucionaria de las clases dominadas y al optimismo de liberación que impregnaba las luchas de clases del siglo XIX. Esta paralización puede resumirse en una frase muy breve: siempre habrá clases dominantes. La mística de la liberación en el siglo XX después de la Revolución de Octubre, pasa más bien a la lucha anti-imperialista y de independencia nacional vinculada en muchos casos con los movimientos socialistas existentes, que susti-

tuyen la mística de la sociedad sin clases por la mística de la independencia nacional. Pero esta nueva mística es ambigua. Aparentemente se puede separar la independencia nacional del problema del socialismo: cuando después de la segunda guerra mundial, tuvo lugar la descolonización del Tercer Mundo solamente una parte de los nuevos países independientes adoptaron una vía socialista de desarrollo. - mientras que la mayoría se mantuvo dentro del sistema capitalista, condenada al destino de subdesarrollarse dentro del macrosistema capitalista mundial que adopta nuevos mecanismos neo-imperialistas.

Pero con anterioridad al desafío del desarrollo del Tercer Mundo, el impasse de la sociedad sin clases tuvo consecuencias muy directas sobre los países desarrollados. Sin descartar las muchas razones de otra índole, a partir de este impasse podemos entender algunas transformaciones elementales sufridas por esas sociedades. Por ejemplo, en el plano de la ciencia social desaparece el concepto de liberación humana en la interpretación de las estructuras. En los países capitalistas el pensamiento positivista reemplaza al pensamiento ideológico anterior y el sentido de cambio social se limita a una visión más bien tecnicista del mundo. Con el revisionismo de los movimientos obreros, este tecnicismo penetra en las relaciones de trabajo (*human relations*) y la sociedad se convierte en lo que Marcuse llama la sociedad tecnocrática. Se restablece de nuevo la identidad entre inercia de las estructuras, eficiencia y libertad sobre la base de una participación creciente de las masas en la sociedad con la condición tácita de no atacar el poder de la clase dominante.

D. CONSERVANTISMO Y FACHISMO

Este impasse de la sociedad sin clases se hace quizás más visible con el renacimiento de los movimientos conservadores y posteriormente con los movimientos fachistas. Esos movimientos son claramente irracionales y anti-racionales con referencia a la tradición racionalista del pensamiento ideológico a partir del iluminismo del siglo XVIII.

El pensamiento conservador que nos interesa en este contexto, pretende revitalizar en las nuevas condiciones del mundo moderno, la posición y la contradicción de la sociedad cristiana. El conservantismo deriva de los pensamientos referentes a la cristiandad y expresa de nuevo su contradicción la aceptación de la desigualdad presente prepara la igualdad post-mortem. Este pensamiento conservador acompaña el pensamiento racionalista -sea liberal, iluminista o marxista- como una corriente que nunca logró imponerse a la formación de la sociedad capitalista. Pero al evidenciarse el capitalismo como sociedad de clases, la ideología liberal ya no es capaz de contrarrestar los movimientos revolucionarios, momento preciso en que el conservantismo cristiano se ofrece como un aliado ideal. La estructura fundamental de su pensamiento puede mantenerse, pero tiene que pasar por algunos cambios para adaptarse a las necesidades estructurales capitalistas. El cambio principal se refiere al concepto de desigualdad. La cristiandad basaba su concepción de la desigualdad en un ideal aristocrático. Esta desigualdad se vincula con la igualdad

Post-mortem. El nuevo conservantismo cristiano reemplaza la relación aristocracia - pueblo por la relación propietario - proletario. En esta nueva forma la estructura del pensamiento conservador puede servir a la clase alta de la sociedad capitalista, introduciendo el concepto moralista de salario justo. Pero el carácter conservador siempre es claro. El respeto a la desigualdad es un imperativo categórico de la ideología conservadora. La exigencia del precio y del salario justos es un principio de moral cuyo incumplimiento no legitima la rebelión contra el imperativo categórico de la desigualdad fundamental.

Este conservantismo sigue presentándose como anticapitalista. Por lo que respecta a la ideología liberal, realmente lo es. La ideología liberal es la ideología de una sociedad sin clases a partir del esfuerzo humano ejercido sobre las estructuras, tesis que cualquier conservantismo rechaza. En relación a la lucha de clases este conservantismo es tajante: la desigualdad propia de la dominación capitalista debe ser soportada y el problema del salario justo es primordialmente de carácter moral y de buena voluntad. La lucha de clases como tal es condenable. Es natural que a partir de esta posición se planteen también ideales de una sociedad sin lucha de clases para sustituir los conceptos de sociedad sin clases. El ideal de sociedad sin lucha de clases se basa en el reconocimiento de la desigualdad estructural de segundo grado propia del sistema capitalista y tiende naturalmente hacia conceptos de tipo corporativista. En el corporativismo la dominación sigue ejerciéndose, pero la organización común de la empresa es interpretada como una posibilidad de asegurar el salario justo dentro de la dominación de la propiedad privada.

El pensamiento corporativista comienza a partir de la revitalización de los conceptos conservadores de la sociedad cristiana pre-racionalista, pero no expresa todavía la situación completa del impasse de la sociedad sin clases. Eso ocurre más bien cuando la primera sociedad socialista se presenta también como una sociedad de dominación. Pasa, entonces, a primer plano un tipo de ideología distinto del pensamiento conservador - derivado de la idea de la sociedad cristiana - aunque apoyado en elementos importantes de ese conservantismo. Se trata del fascismo que se basa principalmente en los pensamientos irracionales del siglo XIX que nacieron y se desarrollaron paralelamente al pensamiento conservador cristiano.

El fascismo expresa claramente la imposibilidad de la sociedad sin clases y de la eliminación de la dominación en la sociedad humana. Pero en su expresión pura - por lo menos al comienzo - se distingue claramente del conservantismo cristiano. Para el fascismo la dominación y la desigualdad es un destino fatal igual que para el conservantismo. Pero no es pre-racionalista como el conservantismo, sino irracional y anti-racionalista. No vincula la desigualdad del más acá con la igualdad del más allá. Interpreta la idea de la igualdad como la verdadera desviación de la humanidad, como su

pecado original. En esta primera interpretación el fascismo nace como anti-liberalismo, anticomunismo y anti-cristianismo a la vez. El mecanismo de dominación, y, por tanto, la guerra llegan a ser la única y auténtica auto-realización humana. En la dominación y en la guerra se revela lo que es el hombre y lo que es un pueblo. Todos los mecanismos racionales de las estructuras son para el fascismo enajenaciones humanas, en un sentido inverso a la interpretación marxista. Son mecanismos que impiden la plena libertad de la dominación y de la guerra, mientras en la visión marxista precisamente son los mecanismos que producen la dominación y la guerra.

En la concepción fascista la igualdad precisamente impide la realización humana y el racionalismo en cuanto tal es su enemigo mortal. Esto lo expresa claramente José Antonio Primo de Rivera cuando habla de la sustitución de la dialéctica de la razón por la dialéctica de los puños y de los revólveros. La realización humana se ejerce en la dominación que muestra quién es superior y quién es inferior. Donde mejor se muestra esta mística de la violencia es en el grito de la Falange Española al entrar en la Universidad de Salamanca: "Muera la inteligencia, viva la muerte".

El pensamiento fascista expresa abiertamente la contradicción disfrazada del sistema capitalista. Expresa el carácter enajenante de las estructuras, pero rechaza la dialéctica de la razón para superarlo. Propicia más bien, el proyecto de superar estas estructuras por el ejercicio directo de la desigualdad sin ningún trasfondo racional o trascendental. Mientras que la línea de la crítica marxista estaba dada por la superación de la dominación disfrazada ejercida en el sistema capitalista, el fascismo sustituye la realización del hombre en el más acá de la estructura por la mística de la dominación y la guerra.

De este breve análisis de la ideología fascista se desprende que no hay que confundir el fascismo con el racismo. Este malentendido explica la discusión vana acerca de quiénes son los precursores filosóficos de la ideología fascista, sobre todo en cuanto a la significación de Nietzsche. Nietzsche, sin embargo, es el primero que expone claramente un pensamiento de auto-realización humana mediante el ejercicio de la dominación y que insiste en el carácter anti-racionalista y anti-metafísico de esta posición. Pero Nietzsche a la vez es el primero en darse cuenta de que tanto el racionalismo iluminista como el racionalismo marxista son pensamientos de tipo trascendental y por lo mismo, pensamientos inconscientemente cristianos. Reemplaza entonces el ateísmo racionalista por el ateísmo irracionalista de la realización del hombre por el ejercicio de la dominación.

Lukacz en su libro "Destrucción de la Razón" nos parece que interpreta el movimiento fascista de manera muy idealista. Si bien se trata de una ideología capitalista que expresa abiertamente la irracionalidad implícita en el racionalismo liberal, Lukacz no ve la vinculación que tiene el surgimiento

de esta ideología y sus éxitos en ciertos países capitalistas de situación pre-revolucionaria, con la pérdida de la mística de liberación sufrida por el movimiento marxista. Cuando la primera sociedad socialista aparece como dominación, tiene lugar una paralización del movimiento revolucionario marxista: ya no puede presentarse como alternativa de liberación. En esta situación nace el impasse de la sociedad sin clases y deja libre el camino a la pervisión fascista.

Hemos visto ciertos rasgos comunes del conservantismo cristiano y del pensamiento fascista. Para ambos la dominación es el destino humano. Para el primero como antesala a la igualdad post-mortem y para el segundo como expresión de la esencia interior de la vida humana. Estos rasgos comunes a la vez aclaran las diferencias que existen entre ambos tipos de pensamiento. El primero tiene una perspectiva trascendente y el segundo, una perspectiva puramente inmanente desarrollada de manera tal que resulta ser hasta el presente, el único pensamiento esencialmente anti-cristiano de la historia.

Mencionemos, sin embargo, otra vinculación entre los dos tipos de pensamiento que a la vez destaca similitudes y diferencias. Este elemento se da en cuanto el fascismo se vuelve racista. El único caso de este fenómeno se da en el fascismo alemán. No se trata de un racismo de explotación que cualquier fascismo tiene hasta cierto punto común a toda sociedad capitalista, ya sea en su interior o como explotación colonial. El racismo fascista es diferente por ser específicamente antisemita y por rechazar a la raza discriminada como objeto de explotación. La raza judía se convierte en la objetivación de las raíces profundas de toda la miseria de la historia pasada; en suma, es el símbolo del racionalismo y del pensamiento de la igualdad que impidió a la humanidad su auto-realización plena en la dominación y la guerra. Sin descartar las varias razones sociales y económicas que influyeron en el surgimiento del anti-semitismo fascista, hay que constatar que ellas nunca pueden explicar la radicalidad y la totalidad destructora en que desembocó. Para el fascismo racista el judío como raza es la encarnación de todo movimiento humanista en la historia, lo que para el fascista es sólo un movimiento anti-humanista. El fascista allí realmente invierte todos los valores. Lo que en la ética racionalista desde los principios de la humanidad nace como esencia verdadera del hombre, en esta inversión fascista de los valores, es precisamente la pérdida y la degeneración del hombre. Así, la paz es una degeneración, el valor es la guerra. Y así sucesivamente con todos los valores de igualdad. Para el anti-semitismo fascista el judío representa como raza esta degeneración humana en los valores de paz, de no explotación, de igualdad, etc.

Este racismo fascista anti-semita -eso es lo que lo vincula con los pensamientos de la sociedad cristiana medieval - sustituye el anti-semitismo subyacente en el pensamiento cristiano conservador. Anti-semitismo que, por supuesto, tenía otras raíces, desprendidas de la estructura de la sociedad

cristiana y de la reflexión existente acerca de ella. Ya vimos que la cristiandad surge en medio de una contradicción profunda: la desigualdad presente que es preciso aguantar para lograr la igualdad post-mortem. Hay que esperar la parusía de Cristo y en esa espera se experimenta el mundo como un valle de miseria. Esta situación dentro de la mitología de la sociedad cristiana tiene una razón clara: la no aceptación de Jesús como Mesías por parte de los judíos y el consiguiente asesinato de Dios. Ya vimos que la conciencia de esta sociedad no es histórica. Por lo tanto, la reflexión de culpabilidad es muy simple: si los judíos hubieran aceptado a Jesús como Mesías ya no existiría este mundo de miseria. Se explica por qué los primeros movimientos anti-semitas comenzaron con la constitución de las sociedades cristianas en la Edad Media. Para la conciencia de la cristiandad la existencia del pueblo judío es la presencia viva de la razón de su propia miseria. Se ha insistido mucho en que este anti-semitismo de la sociedad cristiana se distingue esencialmente del anti-semitismo racista del fascismo. De hecho, este problema no importa mucho y además, tiene una validez muy relativa.

Si bien podemos destacar diferencias profundas entre el conservantismo cristiano y el fascismo, racista o no, subsiste una base de posible acuerdo realizado en ciertos casos abiertamente y que se hace sentir en otros por una pasividad tolerante casi inexplicable. Lo primero se refiere, más bien, al fascismo español; lo segundo, más al fascismo alemán. Lo que llama la atención es que este acuerdo común fuera establecido por el conservantismo cristiano precisamente con la única ideología moderna auténticamente anti-cristiana y anti-trascendental. El mismo conservantismo cristiano rechazó el acuerdo con los pensamientos racionalistas inconscientemente trascendentales. En el caso del acuerdo abierto entre conservantismo cristiano y fascismo - como lo impuso Franco al comienzo de la Guerra Civil en la coalición entre los conservadores y la falange - el anti-cristianismo del fascismo no llegó a ser consciente y abierto. Pero se mantenía a través de la aceptación de la tesis conservadora - la desigualdad presente en favor de la igualdad post-mortem - la mística de la desigualdad y de la auto-realización humana por la dominación. Se llegó a una alianza contradictoria que vio su éxito en la estabilidad de la sociedad capitalista subdesarrollada española. Precisamente en esa forma el fascismo hoy en día llega a Latinoamérica y se instala en ciertos regímenes militares, como los de Brasil y Argentina.

Paralelamente al cristianismo conservador, en acuerdo directo o tácito con las ideologías fascistas, existe otra corriente orientada más bien hacia un acuerdo con la sociedad capitalista y neo-capitalista. Aparentemente ambas ideologías tienden a coincidir en esta doctrina cristiana: las dos aceptan una identidad entre libertad humana y propiedad privada. El conservantismo de estas doctrinas cristianas se mantiene en la diferente interpretación de dicha identidad. La ideología neo-liberal la interpreta

en el sentido racionalista de una sociedad sin clases a partir del modelo racionalista - liberal. Las ideologías tecnocráticas toman esta identidad sin más reflexión e interpretan la propiedad privada como un juicio de valor no accesible a la interpretación científica. Pero esta doctrina conservadora sigue interpretando tal identidad según los términos de la contradicción de la sociedad cristiana. La aceptación de la desigualdad es la manera de entrar en la igualdad post-mortem. Sigue siendo una posición contra la lucha de clases e interpreta los conflictos laborales como conflictos que aseguran el salario justo. Es una doctrina, por lo tanto, que no puede y no quiere concebir la lucha de clases como una continua toma de conciencia de las contradicciones estructurales en función de su superación hacia la igualdad de la sociedad sin clases.

13. EL DESARROLLISMO SOCIALISTA

Hemos hablado anteriormente del impasse de la sociedad sin clases que es el resultado de la lucha de clases del siglo XIX que buscando conscientemente la construcción de una sociedad sin clases, desembocó a la postre otra vez en una sociedad de clases. Fracasó así un tipo de lucha de clases y hasta cierto punto la tesis de la sociedad sin clases se convierte en la ideología de las respectivas clases dominantes. A partir de la no factibilidad de la sociedad sin clases se puede constatar en cualquier momento y en cualquier lugar la existencia de la sociedad de clases. Toda sociedad que pretende ser una sociedad sin clases o que presenta sus estructuras como estructuras no clasistas es una sociedad de clases.

Frente al impasse de la sociedad sin clases el movimiento revolucionario -cualquiera que sea su índole- tiene las siguientes alternativas:

1) renunciar a la idea de la sociedad sin clases como ideal máximo de su lucha revolucionaria; o 2) concebir de una manera totalmente nueva el camino hacia la sociedad sin clases, una manera que supere la contradicción que ha llevado al movimiento revolucionario del siglo XIX hacia el impasse de la sociedad sin clases.

A. El bloqueo ideológico de los movimientos marxistas

De todas maneras, dentro de la primera alternativa la idea de la sociedad sin clases pierde su fuerza de convicción y su mística. Pero, por otra parte, el movimiento marxista no ha sido capaz de dar el salto hacia la superación de la contradicción interna del antiguo concepto de sociedad sin clases y su ideología se convierte entonces en una especie de economicismo. El marxismo se ha transformado en una especie de desarrollismo económico que ha reemplazado a la ideología de la liberación del siglo XIX. Este fenómeno se puede notar en la argumentación actual del movimiento marxista. Durante el siglo XIX argumentaba a partir de la oposición opresión-liberación, mientras que ahora lo hace más bien en base a la oposición explotación-desarrollo

económico socialista.

Anteriormente mencionamos la tesis de Reich de que la toma del poder por el fascismo en Alemania y la debilidad de los movimientos revolucionarios alemanes se debían a un problema más bien ideológico relacionado con la toma de conciencia de clase. Reich buscó la causa de dichos fenómenos en la posición que adoptaron los partidos marxistas frente a la transformación de la familia burguesa. Sin negarle valor a este argumento, nos parece que solamente toca uno de los aspectos de un problema mucho más amplio y profundo, que tratamos de describir al referirnos al impasse de la sociedad sin clases. La ideología marxista ha perdido la capacidad de dar a las clases oprimidas una conciencia de clase. Ello se debe a que una conciencia de clase ex-definitionem es una conciencia de la sociedad sin clases que se confronta con la sociedad de clase para revolucionarla. Pero como frente al impasse de la sociedad sin clases y a la incapacidad del movimiento marxista de superarlo se produce una especie de bloqueo ideológico, el movimiento fascista trifa prácticamente en un vacío ideológico. El movimiento marxista habla de explotación, de desempleo, etc. sin integrar estos fenómenos negativos en una visión de toma de conciencia de clase, mientras que el fascismo desarrolla a partir de los mismos ^{hechos} un mito irracional que -fuera de los límites estrechos de la clase obrera - llega a arrastrar a la mayoría del pueblo alemán. Pero lo notable es que el mito fascista expresa conscientemente el impasse de la sociedad sin clases, buscando una salida por la vía irracional: la auto-realización humana por la dominación. Este derrotero es mítico pero el movimiento fascista lo conecta con una mitología tradicional que de alguna forma subyace en la conciencia histórica del pueblo alemán. El fascismo se presenta como el momento escatológico, como el Tercer Reich de Joaquín de Fiore, como el milenarismo realizado. Se trata de un inmanentismo de dominación, de desigualdad y de irracionalismo que se mistifica usando los términos míticos de una tradición en la cual éstos tenían un carácter perfectamente racional. El fascismo por la vía del anti-humanismo llegó a la formulación de un mito de la superación de las contradicciones de la sociedad de clases. Hizo en forma anti-humanista e irracional lo que debía haber sido hecho en ese momento histórico por los movimientos revolucionarios siguiendo una línea racional - trascendental. El movimiento marxista perdió así la única posibilidad de lograr una toma de conciencia de clase en la dirección de un racionalismo trascendental y se volvió hacia un desarrollismo socialista. A ese fenómeno general, corresponde, en ese mismo momento, la decisión definitiva de la Unión Soviética en favor de la construcción del socialismo en un solo país. Esta decisión equivale de algún modo al reconocimiento de haber perdido la batalla de la revolución mundial por lo menos en esa época.

De ahora en adelante, el desarrollismo socialista se encuentra continuamente frenado por un bloqueo ideológico que puede tener las expresiones más diversas. La ideología fascista no es por supuesto, la única, aunque en situaciones de peligro extremo para la sociedad capitalista suele surgir en forma virulenta. Pero después de la crisis mundial de los años treinta

estas situaciones de peligro extremo no se volvieron a producir en el mundo capitalista desarrollado. El capitalismo desarrollado logró una eficiencia económica suficiente para impedir de antemano la posibilidad de ser penetrado por una ideología desarrollista de tipo marxista. Esta impermeabilidad de la sociedad capitalista desarrollada fue reforzada además por una redefinición de la ideología capitalista como ideología de la libertad. Esta ideología de la libertad no es nueva como tal. Acompañó a la sociedad liberal-capitalista desde sus comienzos, pero anteriormente⁸⁸ dirigía principalmente en contra de las ideologías conservadoras del Ancien Regime y de las ideologías conservadoras posteriores derivadas de aquéllas. Frente al movimiento marxista la ideología capitalista cambia de orientación y dirección, adquiriendo en los países de tradición liberal capitalista - a los cuales Alemania nunca perteneció - una importancia extrema. Esta ideología de la libertad es formulada entonces, como una oposición radical al desarrollismo socialista. Mientras en el siglo XIX la ideología marxista desafió a la libertad capitalista formal con un nuevo proyecto de libertad socialista, el socialismo en el plano ideológico actual tiene que adoptar una posición defensiva frente al proyecto liberal de libertad. A la libertad formal contraponen la integración en el proceso económico de la sociedad socialista, sin darse cuenta que igual que en el caso del fascismo, se verá ahora de nuevo ideológicamente bloqueado. Pero el movimiento marxista no se da cuenta de este hecho y pierde totalmente la noción de que la toma de conciencia de clase es la contestación ideológica a una contradicción económica, a partir de la cual se formula un proyecto de superación de dicha contradicción. No obstante, el marxismo actual cree poder formular el proyecto de superación de esa contradicción en el mismo plano económico. El proyecto de superación es el resultado de una toma de conciencia de clase, y, por lo tanto, de la convicción en la igualdad humana y como tal es a la vez un proyecto de liberación. Sin este paso intermedio no hay revolución, no puede haberla ni nunca la hubo.

Es claro entonces, que el actual proyecto capitalista de libertad bloquea la revolución socialista. La agitación revolucionaria en el plano economicista llega a ser totalmente contraproducente. Conscientemente el comunista agita al pueblo en pro de la revolución y en forma no intencionalmente destruye la posibilidad de la revolución desviando a la clase dominada hacia fórmulas propias del reformismo capitalista. El concepto liberal de libertad domina las mentes y cualquier argumentación económica presiona solamente sobre la clase capitalista dominante sin amenazar sus fuentes verdaderas de poder. Para revolucionar la tierra, antes hay que revolucionar los cielos (Mao-Tse-Tung). Para cambiar las estructuras hay que reformular las categorías de fondo que las sustentan. Atacar las estructuras sin más no tiene ningún valor. ¡Estos marxistas mecanicistas insisten tanto en que la economía es la última instancia del actuar social! No lo ponemos en duda. Pero ellos olvidan que la toma de conciencia de clase que es a la vez la toma de conciencia de las categorías dentro de las cuales se sustentan las estructuras, es la primera instancia. Pero como estos marxistas no tienen nada que ofrece

en el plano de la primera instancia ideológica no llegan nunca a la última instancia, la económica.

Toda esta problemática se da con una urgencia realmente dramática en los países subdesarrollados. De hecho el mundo capitalista se ha formado en dos polos, un polo de los países capitalistas desarrollados y otro de los países subdesarrollados que forman la inmensa mayoría del mundo capitalista. Se trata de una verdadera polarización y no de una jerarquía de países más o menos desarrollados. Esta polarización es el resultado de una cierta paralización del macro sistema capitalista mundial en el cual los países desarrollados mantienen un alto dinamismo económico mientras que los países subdesarrollados van quedando progresivamente detrás y se convierten en países cada vez más dependientes. Ante la incapacidad económica del sistema capitalista para solucionar los problemas del subdesarrollo, la instancia ideológica pasa a ser cada vez más importante. Como la crisis económica es evidente y continua, hay también un peligro evidente y continuo de que las masas de los países subdesarrollados tomen conciencia de que el sistema capitalista es la última causa del subdesarrollo creciente. Debido a su incapacidad económica, el sistema capitalista, en los países subdesarrollados, plantea la batalla preponderantemente en el plano de la estabilización ideológica para evitar que se ponga en cuestión su legitimidad.

Por el contrario, el movimiento revolucionario traslada el problema del proyecto de la igualdad (y por consiguiente de la libertad) a la discusión de las contradicciones económicas en cuanto tales y trata de combatir en el plano ideológico usando el concepto de independencia nacional. Pero el proyecto de independencia necesita condiciones especiales para generar la energía suficiente para poder superar el bloqueo de la ideología liberal de la libertad. Sólo ha sido eficaz en los casos de una dominación imperialista abierta (China, Vietnam, Argelia, etc.) o de una dictadura extremadamente oligárquica (como en Cuba). Pero en todos estos casos la ideología de la independencia no condujo automáticamente hacia el sistema socialista. El problema del proyecto histórico como toma de conciencia de clase, siguió en pie después del triunfo de los movimientos independientes. Muchos países coloniales se descolonizaron sin siquiera acercarse a una estructura socialista. El proyecto de la independencia no fue un proyecto surgido de una toma de conciencia de clase y las decisiones más importantes se adoptaron después de la conquista del poder. El caso de Cuba es típico. La revolución cubana no llega al poder por un proyecto de toma de conciencia de clase, sino por un proyecto de independencia nacional y de libertad formal en un sentido estrictamente liberal. El contenido socialista fue introducido con posterioridad a la revolución misma y precisamente el modo de introducirlo es muy indicativo para la evaluación de la importancia de la ideología en el proceso revolucionario y de desarrollo.

B. El Desarrollismo socialista y su superación en el interior de la sociedad socialista

La revolución cubana pasó en seguida de su proyecto original a un proyecto de desarrollismo socialista. Se usó el modelo soviético como modelo de base y se intentó lograr el desarrollo del país siguiendo sus pautas. La crisis de este desarrollismo socialista y su consiguiente sustitución por el llamado modelo cubano, la idea del hombre nuevo, puede llevarnos a una discusión más profunda del problema ideológico. En el fondo el desarrollismo socialista constituye una forma de fetichismo de las estructuras: al considerarlas como simples instrumentos, trasplanta un modelo socialista nacido de una experiencia propia de cierto país a otros países esperando así poder facilitar el desarrollo. En el caso cubano este fenómeno produjo claramente: el modelo soviético con toda su estructura de planificación, con su organización de la empresa y su evaluación de las leyes objetivas en el socialismo, fue implantado con ciertas adaptaciones al ambiente cubano. Pero el trasplante produjo un rechazo. La estructura impuesta no logró la movilización popular necesaria para el desarrollo del país, lo que acarreó un cambio total de la política cubana de desarrollo. Para el desarrollismo el fin del desarrollo es el propio desarrollo. De allí proviene su nombre. La superación del desarrollismo en Cuba reemplazó este fin por otro. Así se explica que de 1965 en adelante, el concepto del hombre nuevo - propiciado sobre todo por Che Guevara - empezara progresivamente a ocupar el lugar que antes tenía el desarrollo como fin del proceso revolucionario. Más o menos alrededor del 65 se produjo un cambio total, naciendo el llamado modelo cubano que define el desarrollo en función de un nuevo humanismo, el humanismo del hombre nuevo. Este humanismo se deriva teóricamente de la lectura de los manuscritos económico-filosóficos de Marx y se expresa en el intento de crear una estructura socialista no monetaria. No es necesario recordar aquí que en ningún escrito de Marx se destaca tanto la crítica del dinero como enajenación de las relaciones humanas, como en los manuscritos económicos.

La crítica tecnicista del modelo cubano es relativamente fácil. Cualquier economista puede prever que el anti-monetarismo como principio general de una política económica lleva al caos. Por lo tanto, se puede predecir que el modelo cubano necesariamente va a ajustarse a las necesidades objetivas que imponen las leyes económicas, a las cuales no escapa nadie. Pero esta crítica es superficial y no llega al fondo del problema. Este enfoque tecnicista está muy bien expuesto en el libro de Lataste: "Se trata ciertamente, de una cuestión de fondo. Si, como se expone, el uso del dinero y de las relaciones de leyes económicas objetivas, que rigen el desenvolvimiento del sistema socialista, es decir, se apoyan en una base científica dada por generalizaciones válidas de la economía política del socialismo, generalizan una experiencia práctica de medio siglo de construcción exitosa del socialismo, aplicable a los distintos países, no obstante su condicionamiento a las peculiaridades de cada caso particular, entonces la abolición de dichas relaciones sería una medida anti-científica, un acto de puro voluntarismo, que frenaría

estructural y permanentemente, el desarrollo de una manera significativa. Puesto que la violación de tales necesidades y leyes económicas tendría su precio en términos de eficiencia económica general. Sería, en verdad, una medida, producto no de una necesidad histórica de abandonar tales categorías monetario-mercantiles, derivada de nuevas condiciones en la base productiva y las relaciones sociales de producción, sino que producto de una interpretación subjetiva de la realidad.

"Si por otra parte, Cuba demuestra, en un período razonable que tales relaciones monetario-mercantiles pueden abolirse con ventaja para el comportamiento más eficiente y multifacético del sistema socialista, entonces querría decir que algunos postulados claves de la teoría económica marxista del socialismo son erróneos, no tienen mayor alcance generalizador y su aplicabilidad se restringiría a una situación particular dada. Pero ambas tesis no pueden ser ciertas al mismo tiempo, es decir, una teoría económica que coloca en un papel relevante a un determinado grupo de leyes económicas, sin las cuales no se podría trabajar eficientemente, y otra tesis que ignora tales leyes, precisamente para conseguir un funcionamiento mejor del sistema". 87/

En estas líneas sale a luz la concepción mecanicista de las estructuras. Lataste ve las estructuras como unos modelos que flotan en el aire y que son elegidos según su factibilidad. Por supuesto, hay diferentes modelos, pero la selección entre ellos se hace por su falsificación o verificación en la práctica social económica. Para él se trata entonces de la competencia entre modelos totalmente ahistóricas y, según la factibilidad, se pasa de uno a otro. En definitiva, sólo quedan disponibles los modelos que sobrevivan a este tanteo general. Pero en realidad las estructuras nacen de otra manera. No nacen como prácticas sino comp praxis. Y la praxis es la transformación por inversión de un concepto trascendental (del tiempo/espacio trascendental) en una estructura producida en medio de una situación histórica dada. Por eso las estructuras no se trasplantan. La crítica tecnicista del concepto antimonetario cubano tiene razón. Pero no tiene ninguna validez histórica. Históricamente, el proceso cubano es adecuado. Parte de la formulación de un concepto humanista trascendental y hace el intento de realizarlo directamente; al fracasar la realización directa, posteriormente se adapta a las leyes objetivas de la estructura que ahora pasan a ser una inversión del humanismo anti-estructural inicial. Justamente el proceso de la praxis revolucionaria es esencial para el nacimiento de una nueva estructura a la cual después se pueden aplicar los criterios tecnicistas. Pero la praxis revolucionaria crea las categorías trascendentales a partir de las cuales se formulan las reglas de la estructura de primer grado que después puede seguir subsistiendo, olvidándose de la manera histórica del surgimiento de estas categorías, utilizándolas técnicamente y dando origen a un fetichismo de estas estructuras racionalizadas. Para el tecnicista, este proceso es incomprensible, porque el tecnicismo precisamente nace después de la instalación de las estructuras racionalizadas (del modo de producción moderno)

utilizándolas como instrumento. No se da cuenta, por lo tanto, que ellas no nacen a través del tecnicismo. Nacen de la praxis revolucionaria.

Solamente a partir de esta concepción de la praxis se pueden comprender las grandes revoluciones sociales que originaron los diferentes modos de producción modernos y que pasaron por esta dialéctica trascendental. En cuanto al modo de producción capitalista, se puede notar este proceso tanto en la revolución inglesa como en la revolución francesa y - menos fuertemente - en la revolución norteamericana que llevó a la independencia de los Estados Unidos. En estos casos irrumpe la imagen trascendental original en la propia revolución: estalla en el terror de la revolución (el terror para la virtud) y conduce posteriormente a la presencia invertida de la imagen trascendental original en las estructuras que se levantan durante el proceso de institucionalización de la revolución. El modo de producción socialista en la Unión Soviética nace de una manera análoga. Pero las revoluciones socialistas posteriores se distinguen de ese proceso. La revolución misma no se lleva a cabo por la toma de conciencia de una idea trascendental, sino por la mística de la independencia nacional. La estructura socialista sólo viene después y se produce un desarrollismo socialista típico que determina el rechazo consiguiente de la estructura impuesta. Solamente en el curso de este rechazo nace la idea trascendental de la estructura socialista futura, que es concebida como inversión de aquella idea trascendental. El caso del humanismo del hombre nuevo en Cuba y de la revolución cultural china, son dos ejemplos típicos. En este sentido, los países socialistas de Europa Oriental ofrecen la imagen de un socialismo frustrado. También allí el socialismo desarrollista hizo crisis, pero la presión externa de la Unión Soviética impidió la formulación del nuevo modo de producción socialista. Yugoslavia ha sido el único país que en esta crisis ha logrado construir su propio modo de producción socialista. Pero como el proceso yugoeslavo no se pudo llevar a cabo dentro del bloque socialista de toda Europa Oriental, tiene sus peculiaridades impuestas por tal situación.

Podemos constatar entonces que el modo de producción moderno hace de la praxis revolucionaria, que es a la vez toma de conciencia de clase. Puede ser toma de conciencia de la clase dominante o de la clase dominada. En los dos casos el punto de arranque es un concepto trascendental de igualdad y de liberación. Pero siempre y cuando esta praxis revolucionaria se hace inconscientemente, la inversión del proyecto trascendental en la estructura posterior se transforma en una ideología que identifica inercia de la estructura, eficiencia y libertad, presentándolas en su conjunto como la igualdad realizada. Pero esta identidad siempre es el indicio de que la toma de conciencia de clase de la cual partió la praxis revolucionaria, fue una toma de conciencia de la clase dominante que en el momento de la revolución fue aceptada como proyecto de toda la sociedad. Ello es válido también para la sociedad socialista y explica nuestra duda sobre si el humanismo cubano del hombre nuevo no va también a desembocar a la postre en una estructura socialista de

este tipo.

En este punto la revolución cultural china parece introducir por primera vez en la historia un proyecto de liberación que está dirigido a evitar aquella identidad falsa entre eficiencia estructural y liberación.

La idea china de que existe una contradicción continua entre burocracia y pueblo que en cualquier momento puede desviarse hacia una contradicción antagónica, indica una toma de conciencia del problema. La praxis revolucionaria es entendida no solamente como el comienzo de un modo de producción moderno, sino también como un elemento indispensable en la constitución de la estructura que puede servir para su transformación constante en pro de la realización de los ideales que inspiran a esa praxis. Podemos interpretar la revolución cultural como el primer intento de realizar un modo de producción moderno a partir de la toma de conciencia de la clase dominada.

C. Desarrollismo capitalista e ideología de la libertad.

Sin profundizar más por el momento en el tema, podemos volver al análisis de la situación del país capitalista subdesarrollado. El problema de la estructura impuesta se da aquí todavía con más claridad que en el caso del desarrollismo socialista. Además la palabra desarrollismo se deriva precisamente de los intentos teóricos y políticos de vitalizar una estructura capitalista dentro de la cual se ha producido el subdesarrollo. Las teorías desarrollistas son bien conocidas y no hace falta analizarlas ahora. En Latinoamérica ellas han sido elaboradas en instituciones como la CEPAL, ILPES, BESAL, etc. Son teorías tecnicistas que pretenden la remodelación de las estructuras capitalistas vigentes para hacerlas capaces de solucionar el problema del subdesarrollo. Pero las estructuras siguen siendo interpretadas como puros instrumentos en las manos del técnico, sin preocuparse del marco categorial dentro del cual funcionan. El remozamiento de las estructuras es entendido entonces como el punto de partida de una nueva estructura. Otra vez vuelve a aparecer la concepción tecnicista según la cual el desarrollo es el fin del desarrollo.

Pero dentro de la estructura capitalista subdesarrollada hay todavía un problema adicional, que impide cualquier otro enfoque del proceso de desarrollo. Después de la descolonización del Tercer Mundo y del surgimiento del neo-imperialismo la estructura capitalista se revela cada vez más incapaz de solucionar el problema del sub-desarrollo. Esta incapacidad va más allá de una toma de conciencia de clase por parte de los capitalistas, a partir de la cual podrían formular un proyecto capitalista de desarrollo. Los modos de producción capitalistas del siglo XIX surgieron sobre esta base, pero la agudización del subdesarrollo con sus problemas específicos ha llevado la situación a un extremo tal que la estructura capitalista en cuanto tal impide el

surgimiento del modo de producción capitalista como vía de desarrollo. Impide igualmente que ocurra esta toma de conciencia de clase por parte de los capitalistas. El tecnicismo de las estructuras y, por lo tanto, la ideología del desarrollo capitalista es la principal arma para asegurar la subsistencia del sistema capitalista en los países subdesarrollados. Su fracaso continuo se hace evidente precisamente en el hecho de que el obstáculo principal del desarrollo capitalista es la negativa de los capitalistas a aceptarlo. Visto en el plano de las clases, la única clase que por su acción real impide la remodelación del sistema capitalista en el sentido tecnicista del desarrollismo es la misma clase capitalista, cuya salvación es el principal fin de ese desarrollismo. En cierto sentido se puede decir que en los países subdesarrollados las únicas clases verdaderamente anti-capitalistas son las clases capitalistas. Pero eso no ocurre por casualidad. Se debe al impasse del desarrollo producido en la estructura capitalista que impide una toma de conciencia de clase por parte de los capitalistas. Otra vez se equivoca el tecnicista desarrollista. Partiendo del dogma de la factibilidad de la vía capitalista de desarrollo, fabrica sus recetas poniéndolas a disposición de la política económica capitalista, mientras que la toma de conciencia de la clase capitalista no tiene lugar y ni puede tenerlo debido al impasse estructural del sistema capitalista frente al subdesarrollo.

Esta situación no tiene salida sino mediante una toma de conciencia de clase socialista. Pero esta toma de conciencia no es un problema económico ni tampoco un problema de agitación económica nacida de la miseria existente en el subdesarrollo. Se trata precisamente de convertir la toma de conciencia del problema económico en una toma de conciencia de clase que pueda abrir el paso hacia el socialismo. El debate económico, por consiguiente, se transforma en un debate ideológico. Ante esta situación y debido al impasse de la sociedad sin clases, el movimiento marxista ortodoxo no es capaz de conducir a esta toma de conciencia. Se limita más bien a la agitación basada en las reivindicaciones económicas, lo que en el contexto general del país subdesarrollado capitalista significa de hecho una canalización de las aspiraciones económicas de las masas hacia el reformismo propio del desarrollismo capitalista. Pero estos marxistas no se dan cuenta del sentido contraproducente de su agitación economicista, porque perdieron totalmente el sentido de la significación e importancia de la ideología en la lucha de clases

El sistema capitalista del país subdesarrollado al contrario, lleva el debate más bien en el plano ideológico. Lo hace utilizando una especie de mística del tecnicismo, siendo sin embargo, su arma principal la ideología de la libertad. Dentro de esta ideología la estructura capitalista se vincula con la libertad como tal, y, por lo tanto, adquiere un valor que ninguna otra estructura puede trascender. Esta libertad existe ya y el desarrollo es entendido como un aumento continuo de esa libertad, dentro del marco estructural capitalista. En este contexto cabe entonces perfectamente la

ideología tecnocrata. La libertad ya está presente, luego el proceso de desarrollo no puede apuntar a una nueva sociedad, sino que tiene su fin en sí mismo. El desarrollo se hace por el desarrollo y lo que hace falta es una mayor eficiencia, una modernización de la sociedad.

La ideología de la libertad protege a este tecnicismo principalmente de las maneras:

1. Primero, como libertad de opinión. Si bien muchos se dan cuenta que esta libertad de opinión es la fachada del control de los medios de comunicación por la clase dominante y, por ende, una manipulación continua de las conciencias, la ideología de la libertad deja una escapatoria que impide una reacción masiva en contra de la manipulación. Uno sabe que está manipulado, pero sabe también que individualmente está libre de salirse de esta manipulación. La ideología de la libertad destaca siempre este punto quitando así importancia al hecho mismo de la manipulación. Pero en la realidad esta posible escapatoria es exclusivamente individual, por lo cual es totalmente ineficaz frente al mecanismo de manipulación. Sabiendo que hay una escapatoria individual frente a la manipulación, normalmente el individuo se somete sin percibir que sigue siendo un objeto de manipulación. Ello parece contradictorio, pero se trata de una contradicción presente en la realidad. El individuo sabe que está manipulado, sabe también que puede evadir individualmente esa manipulación, simultáneamente se somete a ella. La insistencia de la ideología de la libertad sobre este punto es precisamente el mecanismo clave que permite la manipulación a través de los medios de comunicación. En el mismo sentido actúa la libertad de prensa, para los grupos de oposición. Como no pueden lograr una influencia efectiva sobre los medios de comunicación, la libertad se convierte de hecho en adorno de la manipulación, en su forma de presentarse.

2. Segundo. La ideología de la libertad tiene todavía otro mecanismo que sirve de sustentación al sistema. No se trata del mecanismo de la libertad de opinión, sino más bien de la presentación del sistema capitalista como un sistema que da libertad de actuación al más capaz. Ahí se esconde un mecanismo de dominación parecido al del caso anterior y que se basa también en la posibilidad de una escapatoria individual. La marginación de gran parte de la población del proceso económico-social aparece como el resultado de una incapacidad y la escapatoria individual se manifiesta en la posibilidad fortuita de una minoría que se presenta como clase media. Es el mito de la movilidad individual como paliativo de la miseria.

Esta ideología de la libertad actúa siempre de manera igual en todos los planos de la sociedad. La escapatoria individual al mal social es empleada como pantalla que encubre la actuación incontrolada de los poderes dominantes. Aunque se perciba la existencia de estos poderes de la clase dominante, la escapatoria individual convierte esta percepción en aceptación

tácita o inconsciente. Es una apariencia de libertad sin libertad en la gestación y ejercicio del poder.

La argumentación del movimiento marxista frente a esta ideología es pobrísima. Ya vimos antes el carácter contraproducente de la agitación economicista: aumenta las aspiraciones y las canaliza hacia el tecnicismo del desarrollismo capitalista. ¡Hasta la existencia misma de estos movimientos puede llegar a ser una parte importante de la apariencia de libertad que esconde un poder real elitario!

En el caso de una dependencia abierta del imperialismo foráneo, la debilidad de la agitación marxista se puede esconder detrás de una mística de la liberación nacional, a la cual puede seguir después una revolución socialista basada en una toma de conciencia de clase. Pero las condiciones para esta mística de la liberación nacional no se dan siempre y en todas partes. Además esta dependencia llega a ser cada vez más interiorizada por los pueblos sometidos y los canales de la dominación se hacen también menos visibles. Por otro lado, la lucha por la liberación nacional no desemboca necesariamente en una toma de conciencia socialista. Siempre que la mística de la independencia nacional no puede sustituir con fuerza de convicción suficiente la falta de argumentos ideológicos, el movimiento marxista se convierte de hecho en movimiento economicista y en sosten - no consciente - del régimen capitalista vigente.

14. EL ANTI-AUTORITARISMO (NEO-ANARQUISMO)

Este bloqueo de la ideología marxista tradicional hace evidente la existencia del impasse de la sociedad sin clases. Este impasse expresa una verdadera contradicción implícita en la estructura, que se constituye explícitamente en nombre de valores (valores de la sociedad sin clases) cuya realización no es posible sino en el plano del orden espontáneo. No hay estructura no enajenada, cada estructura está impregnada de negatividad. Tomando conciencia de ello, todo el planteo de la liberación humana tiene que dar un vuelco completo. Hay que efectuar una verdadera revolución copernicana.

La primera reacción y el primer movimiento que claramente enfocó este problema puede ser llamado movimiento anti-autoritario y, en cierto sentido, se podría hablar de un neo-anarquismo. Este movimiento plantea de nuevo la realización del orden espontáneo y se enfrenta a la vez con las sociedades capitalistas y socialistas. Pero no se presenta como un tercer camino. Es el mismo un movimiento socialista, pero que enfoca también al sistema socialista como base posible de una nueva sociedad de clases. No cuestiona al socialismo como tal, sino la identificación de cualquier ins-

titucionalidad socialista con la sociedad sin clases. Desde este punto de vista la sociedad socialista es intrínsecamente una sociedad de clases, pero el socialismo es el punto de partida indispensable para la construcción de la sociedad sin clases. Pero esa construcción no es automática, como lo sostienen las ideologías socialistas de tipo soviético, por ejemplo.

Esta corriente anti-autoritaria - que a nuestro entender se puede identificar en sus inicios con el pensamiento de Marcuse, aunque posteriormente vaya mucho más lejos - confronta de nuevo el modo de producción moderno con el concepto de orden espontáneo. Esta confrontación se hace entre fetichismo de las estructuras y orden espontáneo. El primero implica una concepción de la transformación de la sociedad como apéndice del progreso técnico - económico y del principio de la eficiencia, mientras que el orden espontáneo saca a luz más bien la necesidad y urgencia de dominar la eficiencia y de lograr el ocio en el buen sentido de la palabra. Late en el fondo la idea de que la sociedad moderna ha llegado a un nivel tal de productividad que puede dedicarse ahora a convertir el trabajo en juego libre.

Lo notable en toda esta concepción es que no parte del análisis del modo de producción y de las leyes internas que lo rigen. Parte más bien de un concepto psicológico reinterpretando las teorías metapsicológicas de Freud. Sin embargo, bajo una nueva forma, no llega más allá de la posición adoptada por el anarquismo frente al liberalismo, ampliando el enfoque hacia toda forma de fetichismo estructural. En cuanto a la realización del orden espontáneo, la insistencia en su formulación psicológica no parece más que una escapatoria al problema. La expresión psicológica del contenido racional del orden espontáneo no añade nada al que ya tenía en las posiciones anarquistas y marxistas. No obstante, políticamente abre los ojos - ese quizás sea su valor - al hecho de que la institucionalización de las relaciones entre los sexos reflejan consciente o inconscientemente las relaciones de clase existentes en una sociedad y que, por lo tanto, un enfoque crítico de la sociedad no puede restringirse simplemente al análisis del modo de producción.

Por otro lado, tal como lo dijimos, la formulación psicológica del orden espontáneo nos parece una escapatoria en un doble sentido:

1. Por una parte oscurece y disfraza el problema de la no factibilidad del orden espontáneo. En la nueva formulación, de repente algo ~~que~~ ^{escapa} en la formulación a partir del modo de producción, claramente a la factibilidad humana en sentido trascendental, aparece como posible. Este neo-anarquismo no llega por lo tanto a expresar la contradicción de la cual es producto, es decir, la contradicción implícita en el impasse de la sociedad sin clases.

2. Por otro lado desvincula sin ninguna razón el análisis del modo de producción del concepto de orden espontáneo. De hecho se entrega este

análisis a la razón analítica, que es confrontada sin ninguna posibilidad de mediación con la razón dialéctica del orden espontáneo. El resultado es una confusión total de los hechos concretos. En relación a la transformación del trabajo en juego libre, el análisis es extremadamente simplista. Se supone sin más que la abundancia aparente de la sociedad desarrollada actual se puede mantener sin las estructuras enajenantes con las cuales choca el concepto de orden espontáneo. Existe la idea - parecida al análisis de Sartre pero mucho menos elaborada de que la negatividad de la estructura se origina a partir de la escasez cuantitativa. Aún más, este enfoque lleva a una posición negativa en relación a la eficiencia técnica que se expresa en el último término en la condena simplista y no reflexiva del principio de la operabilidad en las ciencias sociales. Esta contraposición abstracta entre orden espontáneo y eficiencia institucionalizada conduce necesariamente a la frustración total de todo movimiento inspirado en estas reflexiones. Estos movimientos neo-anarquistas sólo pueden chocar con la sociedad moderna, pero no tienen ninguna capacidad de transformarla. En cierto modo llegan a ser lo que conscientemente acusan en la sociedad manipulada: movimientos de rebeldía aparente que sirven a los poderes de manipulación demostrando la apariencia de una libertad que realmente no existe. Pero la posición india determina el carácter necesariamente minoritario de los movimientos neo-anarquistas. La contraposición abstracta entre eficiencia institucionalizada y espontaneidad impide el nacimiento de un proyecto histórico capaz de superar el impasse de la sociedad sin clases y, a la vez, de interpretar el contenido profundo - reprimido por la manipulación - que existe en la sociedad desarrollada moderna. Esta incapacidad se hace presente en el aislamiento de estos movimientos que -fuera de algunas excepciones muy casuales- no logran vincularse con la lucha de clases de los países desarrollados.

La condenación ciega de la operabilidad en las ciencias sociales puede servir para explicar este fenómeno. Si bien es cierto que la operabilidad dentro de la ideología tecnicista es un concepto conservador y de mantenimiento del orden establecido, no hay duda que cualquier orden nuevo tiene que ubicar la operabilidad dentro de una nueva concepción de la sociedad. Ello se explica porque cualquier nuevo concepto de sociedad sólo es factible en la medida en que sea capaz de ubicar la operabilidad, es decir, la eficiencia institucionalizada.

No haciéndolo las concepciones neo-anarquistas no pueden penetrar la sociedad y en concreto no pueden concientizar a la clase obrera: son incapaces de asegurar la futura eficacia de la sociedad. La toma de conciencia de clase se hace a partir de hechos muy pragmáticos. No se puede y no se debe despreciar el hecho de que la formulación de un proyecto histórico solamente conduce a una toma de conciencia de clase si representa una reformulación de la eficiencia institucionalizada. El ataque frontal a la eficiencia como principio de enajenación es contraproducente y hace imposible precisamente aquello que quiere conseguir: una nueva toma de conciencia de clase.

Esta posición del neo-anarquismo lleva otra vez a un impasse, que expresa en forma nueva la contradicción de la sociedad sin clase. Pero le expresa de una manera tal, que un vuelco definitivo del movimiento revolucionario parece inevitable. Afirma la no factibilidad del orden espontáneo y la necesidad de darse cuenta de que la relación entre éste y el fetichismo de las estructuras puede ser solucionada en el sentido de una lucha por la liberación humana solamente si se toma conciencia del carácter trascendente del concepto de orden espontáneo.

La posición neo-anarquista en los países desarrollados constituye un movimiento paralelo al fenómeno del desarrollismo socialista en los países subdesarrollados. Existen, sin embargo, grandes diferencias. El desarrollismo socialista se explica por la necesidad evidente de encontrar una estructura eficiente. No se puede dar el lujo de impugnar la eficacia, como ocurre con el movimiento neo-anarquista de los países desarrollados. Por otra parte, el neo-anarquismo de los países desarrollados considera la eficacia como algo que existe automáticamente y de la cual no hace falta preocuparse, el enfrentamiento con esta eficacia institucionalizada que convierte a la sociedad en su apéndice. Pero al plantear este choque en los términos del orden espontáneo puro, imposibilita una nueva toma de conciencia de clase, como sucede con el desarrollismo socialista de los países subdesarrollados. Los dos reflejan el impasse de la sociedad sin clases, sin posibilidad de superarlo.

Constatando este paralelismo podemos aclarar mejor la diferencia. El desarrollismo socialista de hecho renunció a la lucha por la liberación humana. El neo-anarquismo precisamente plantea la necesidad de esa lucha, y, por lo tanto, debe ser el punto de partida de una nueva reflexión y de una nueva praxis capaces de superar el impasse de la sociedad sin clases.

15. LA TOMA DE CONCIENCIA TRASCENDENTAL

De lo dicho en los capítulos anteriores, se desprende la necesidad de enfocar el problema de la sociedad sin clases de una manera decididamente diferente. En cierto sentido, se puede decir que con este impasse termina todo el pensamiento racionalista moderno que empezó con el liberal-iluminismo del siglo XVIII, culminando en el pensamiento marxista y que fracasa al institucionalizarse las revoluciones socialistas. Esta etapa de pensamiento tiene un rasgo decisivo en común que le confiere su carácter de tal: es la interpretación de la sociedad a partir de un concepto trascendental de sociedad sin clases o de orden espontáneo sin tener conciencia del carácter trascendental de ese concepto. Las diferentes posiciones ideológicas de esta época, inclusive las posiciones más tecnicistas y positivistas, comparten el análisis trascendental sin ser conscientes de ello. Por eso, todos estos pensamientos llevan a la frustración de la conquista de la liberación

humana. Sustituyen la lucha por la liberación por la identificación de alguna estructura existente con la libertad y la igualdad o, en caso contrario - por ejemplo los anarquismos - se autocondenan a la frustración y al aislamiento.

Hace falta tomar conciencia del carácter trascendental del concepto racionalista de orden espontáneo. Ello no significa la destrucción de ese concepto. Al contrario, se trata de descubrir su verdadera racionalidad para superarlo y mantenerlo. (Aufheben). En el carácter no consciente de los análisis trascendentales está implícita una irracionalidad que lleva, en el momento de ser aplicados, hacia la destrucción del humanismo en nombre del cual fueron elaborados. Por lo tanto, la toma de conciencia trascendental no es ni puede ser puramente teórica. Es práctica en el sentido más directo de la palabra: hace posible una lucha de liberación que el racionalismo anterior sofocó.

La clave de esta toma de conciencia es el concepto de no factibilidad trascendental del orden espontáneo, que nos lleva a plantear el problema de la liberación humana en los términos de la supervivencia de una estructura que siempre es expresión de negatividad. Volviendo al análisis anterior de las estructuras, podemos explicar este fenómeno de la siguiente manera: la lucha por la liberación se da porque subsiste una estructura de igualdad de primer grado detrás de la cual sigue existiendo una estructura de dominación de segundo grado que determina el verdadero sentido de la primera. La estructura de igualdad de primer grado es sólo la apariencia de la estructura de segundo grado. La lucha por la liberación humana pretende, pues, lograr una estructura de segundo grado que esté en plena correspondencia con la apariencia de la estructura de igualdad de primer grado. No obstante, la estructura social, en cuanto tal, se presenta como una inversión del orden espontáneo y su inercia puede en cualquier momento entrar en contradicción con la meta de liberación.

Hay una cierta paradoja en toda esta concepción de la liberación, la cual sin embargo, expresa una paradoja de la propia realidad. Solamente declarando imposible la sociedad sin clases, la lucha en contra de la sociedad de clases llega a tener sentido. Su sentido es convertir los grupos dominantes de la sociedad en meros ejecutores de la soberanía popular. En este sentido se puede decir también que hace falta que la clase dominante se transforme en instrumento de la clase dominada. Esta lucha adquiere sentido si se afirma la no factibilidad de la sociedad sin clases, la cual, posibilita la existencia de una sociedad sin clases en la medida en que se logra convertir la clase dominante en instrumento de la soberanía popular.

El impasse de la sociedad sin clases, derivado de su no factibilidad trascendental, no tiene por qué desembocar en la renuncia a luchar por la liberación.

y en el sentido arriba mencionado, por la realización de la sociedad sin clases. Su no factibilidad constata un hecho trascendental: no hay estructura social que no sea a la vez estructura de dominación. La sociedad sin clases no se puede institucionalizar. Pero dentro de estos términos, la conversión de la clase dominante en instrumento de la soberanía popular es factible. Y precisamente en este sentido la sociedad sin clases es factible. Su realización exige por lo menos dos puntos esenciales:

1. Una estructura de dominación tal que posibilite institucionalmente el sometimiento del poder dominante al control soberano del pueblo. Esta estructura tiene que ser necesariamente socialista. El principio capitalista de la propiedad privada de los medios de producción excluye por esencia esta posibilidad. Pero la estructura socialista no tiene siempre y necesariamente el carácter aquí exigido. Puede dejar de ser democrática introduciendo una legitimación elitaria del poder dominante. El principio del centralismo democrático es la justificación por excelencia de la entrega del poder a una burocracia dominante con exclusión definitiva del ejercicio del control popular.

2. La soberanía popular no tiene otra expresión que el voto general. Pero el sometimiento institucionalizado del poder dominante no es nada más que una condición para la realización de la sociedad sin clases. Por las experiencias de la democracia socialista sabemos bien cuantas posibilidades hay de convertir la soberanía popular en una apariencia de libertad y de control, que en el fondo esconde un poder arbitrario. En un regimen socialista sigue existiendo el problema de la formación de las oligarquías pese a la organización democrática (Michael). Solamente en la medida en que dentro de una estructura socialista se logre la movilización efectiva del pueblo frente a los poderes dominantes éstos van a perder su carácter clasista conservando siempre la posibilidad de recuperarlo. La revolución, por lo tanto, debe ser permanente. Y únicamente su carácter permanente puede asegurar el sometimiento de los poderes dominantes al control soberano del pueblo, es decir, la construcción de una sociedad sin clases en la cual los poderes dominantes sean reducidos al papel de meros instrumentos ejecutivos de la voluntad popular. La condición sine qua non de esto es el control popular de los medios de comunicación (sindicatos, partidos, parlamento, universidades, etc.) para que puedan servir como sostén de una continua toma de conciencia de clase.

Esta concepción de la sociedad sin clases se distingue en un punto clave de la concepción marxista tradicional. Esta percibe perfectamente el carácter engañoso y aparente de la igualdad y libertad formales capitalistas, pero para conquistar la igualdad y la libertad reales cree necesaria la destrucción de estos mecanismos formales.

En cambio, la tesis de la no factibilidad trascendental de la sociedad

sin clases nos lleva a concebir la igualdad y la libertad de tal manera que la apariencia formal de la estructura de primer grado es parte integral y condicionante de su realización respecto de la estructura de dominación de segundo grado.

En este sentido podríamos hablar de un socialismo basado en la soberanía popular, que sería el resultado auténtico de una toma de conciencia de las clases dominadas que no entregarían el poder a minorías incontroladas e incontrolables.

En esta concepción de la toma de conciencia trascendental y de la factibilidad mediante el reconocimiento de la no factibilidad, hay un aparente acercamiento a los postulados del conservantismo cristiano. Ese conservantismo se deriva precisamente de la tesis de la no factibilidad: siempre habrá pobres, clases sociales, dominación, explotación, dinero, Estado, tal como siempre existirá la muerte. Estos fenómenos no desaparecen ni pueden desaparecer sino más allá de la muerte. Hay que respetar, por lo tanto, su existencia y hay que aprender a vivir contando con ellos. Pero el conservantismo nunca llegó más allá de la constatación del problema planteado por la no factibilidad de la superación de estos fenómenos. De esta constatación hizo la tesis de una clase dominante que insiste en conservar su poder. No hay duda que el dinero y el Estado son tan inevitables como la muerte. La tesis de la no factibilidad trascendental así lo afirma. Pero hasta en el sentido cristiano parece una blasfemia decir que esos fenómenos (males) se deben a la voluntad de Dios, igualmente como lo sería afirmar que el pecado emana de la voluntad de Dios. La no factibilidad trascendental es sólo un punto de partida para combatir la existencia de estos fenómenos. Clases sociales habrá siempre, nos dice el conservador. Pero lo que expresa no es nada más que la condición de la lucha en contra de la dominación clasista. Querer destruir las clases sociales en cuanto tales sólo lleva a otra sociedad de clases. Teniendo conciencia de la no factibilidad de la sociedad sin clases, se puede anticipar el surgimiento de nuevas clases y se puede tener en vista el desarrollo de una revolución permanente basada en la soberanía popular como único medio para acercarse efectivamente a la sociedad sin clases. El conservador no es capaz de dar este salto dialéctico que se repite en todos los casos de enajenación mencionados. Por ejemplo: sabiendo que siempre habrá pobres, se puede anticipar que la pobreza en alguna forma va a volver a aparecer a pesar de la lucha continua en contra de ella. Esta anticipación hace posible evitar el continuo renacimiento de la pobreza mediante una lucha ininterrumpida en contra suya. Sabiendo que la lucha no tendrá éxito, se cumple precisamente la condición necesaria para el éxito de la lucha.

Al pensamiento conservador se le escapa este dinamismo dialéctico. Fue precisamente el movimiento racionalista el que preparó la posibilidad de esta toma de conciencia. El conservador no tiene razón, aunque aparen-

temente pareciera que la tiene. La lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido, adquiere sentido precisamente debido a la no factibilidad trascendental. Así es posible combatir la enajenación presente en toda estructura. Pero el éxito nunca es completo; siempre queda un margen que el esfuerzo humano de la revolución permanente no alcanza. La solución definitiva de este margen sólo se puede confiar a Dios.

Esta toma de conciencia trascendental a la vez nos lleva a reformular toda la concepción finalista de la historia. A partir de la sociedad cristiana medioeval todas las nuevas sociedades se han presentado y justificado en nombre de un finalismo de la historia. La cristiandad fue la primera. En la sociedad liberal-capitalista el finalismo volvió a aparecer y lo mismo ocurrió en las sociedades socialistas contemporáneas. Cada una de estas sociedades pretende ser la última de la historia e interpreta, por lo tanto, toda la historia anterior como su prehistoria y supone a la vez tener presente en sus estructuras los gérmenes de toda la historia futura posible. Así, han afirmado siempre que una cierta estructura de dominación es la última de la historia. Debido a este finalismo, estas sociedades interpretan los movimientos revolucionarios que pretenden reformular la estructura de dominación, como herejías y constituyen mecanismos de inquisición para sofocarlos.

Estas formas inquisitoriales comenzaron en la sociedad cristiana de la Edad Media, encontrándose en manos de la Iglesia. En esta sociedad, la reflexión sobre las estructuras aun no era consciente y, por lo tanto, la función inquisitoria tampoco expresaba su función de defensa de un tipo de estructura dado. Con el surgimiento del modo de producción moderno, la función inquisitorial pasó a manos de las clases dominantes, las que ahora deliberadamente persiguen la "subversión" en nombre de los valores institucionalizados en la sociedad. La inquisición llega a ser una parte del control social y la herejía es sustituida por el crimen ideológico. Pero siempre se trata de la defensa de un falso finalismo de la historia.

La toma de conciencia trascendental constituye también un finalismo, pero en un sentido radicalmente diferente. No se vincula con ningún modo de producción histórico y, por tanto, tampoco con ningún modelo preconcebido de sociedad. Se trata más bien de un criterio a partir del cual en cada momento histórico concreto, se puede evaluar teórica y prácticamente la estructura existente a fin de que sea lo más adecuada posible para lograr el acercamiento a la sociedad sin clases. No es un finalismo en cuanto propicia un modelo definitivo de sociedad, sino en cuanto a la interpretación del sentido de la historia. Ponerse en el sentido de la historia significa en el fondo generar estructuras a partir de esta toma de conciencia trascendental. Pero es imposible predecir cuáles serán las estructuras futuras, sin entrar en el plano de la conveniencia política. Hace falta sin embargo, insistir

en que este sentido de la historia no contiene ningún juicio de valor, sino que es la expresión de la solución de las contradicciones del desarrollo de las estructuras en el curso de la historia. Solamente a partir de esta concepción puede haber algún pensamiento consistente sobre el sistema social.

A nuestro entender la ciencia social sólo llega a ser verdaderamente ciencia cuando pasa por esta toma de conciencia trascendental. Ubicada en el sentido de la historia, puede ser realmente ciencia objetiva. Su objetividad deja de ser engañosa - sea auto-engaño o engaño de otros. El concepto de ciencia es, por lo tanto, diferente en las ciencias sociales que en las ciencias naturales. En éstas la objetividad tiene el siguiente sentido: el científico mira los fenómenos como un observador que cuida que en su interpretación no influyan en lo posible elementos ajenos a los mismos fenómenos observados. En las ciencias sociales la objetividad, en cambio, consiste precisamente en la toma de conciencia y en la investigación del efecto del observador sobre los fenómenos. La posibilidad de la objetividad en las ciencias sociales descansa en el hecho de que la influencia del sujeto sobre los fenómenos observados no es arbitraria. Se pueden expresar las leyes que rigen la interrelación entre el hombre y su praxis; la dialéctica permite determinarlas. Volviendo al análisis del capítulo anterior, nuestra tesis es que el criterio de la coherencia dialéctica allí desarrollado es a la vez el criterio de la objetividad científica. Estamos, por lo tanto, en pleno desacuerdo con Lévi-Strauss 188/, cuando busca introducir el criterio de las ciencias naturales en las ciencias sociales.

16. LA DIALECTICA DE LA HISTORIA COMO CONSTITUENS DE LA ETICA Y DE LA METAFISICA DE LA HISTORIA

La dialéctica de la historia tal como la hemos elaborado, es el desarrollo de las contradicciones implícitas en las estructuras, enfocadas a partir de la relación igualdad-desigualdad, o liberación - explotación, etc. La coherencia dialéctica relativa a la estructura es un juicio sobre la relación que ésta guarda con el concepto de igualdad inmanente al enfoque funcional de la estructura. La historia, por lo tanto, se presenta como una historia de luchas de clases a través de las cuales las contradicciones de las estructuras salen a luz. La toma de conciencia de estas contradicciones lleva al cambio estructural, hasta llegar finalmente a la toma de conciencia trascendental, gracias a la cual la metodología de las ciencias sociales alcanza la coherencia dialéctica y la ciencia social puede ser considerada como ciencia en sentido estricto y exacto.

La lógica dialéctica - que permite la coherencia dialéctica de la ciencia social - consiste en último término en la ubicación coherente del análisis de la estructura en las coordenadas del tiempo/espacio. Esta ubicación define la diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las

ciencias sociales. Las ciencias naturales ubican sus teorías en el tiempo/espacio real y, por lo tanto, pueden desprender la coherencia de sus teorías de la lógica formal. Las ciencias sociales, en cambio, se ubican a la vez en el tiempo/espacio real y en el tiempo/espacio trascendental.

El análisis de las estructuras sociales necesita de juicios referentes a la ubicación de la estructura de este desdoblamiento de las coordenadas tiempo/espaciales. La lógica formal no es suficiente para asegurar la coherencia de las teorías en las ciencias sociales. Además requiere de la lógica dialéctica para poder discernir la coherencia dialéctica de las teorías. Este juicio sobre la coherencia dialéctica confronta las teorías de las ciencias sociales, con el sentido de la historia.

Se produce en seguida el problema de que el sentido de la historia es condición de la objetividad científica de las ciencias sociales y comprende además las bases para elaborar una ética. Como no hay teorías científicas sobre las estructuras sociales que no sean a la vez implícitamente la exposición de un sistema de valores, la tesis sobre la objetividad de las ciencias sociales a partir de la coherencia dialéctica incluye la tesis de que hay una ética científica. Ponerse en el sentido de la historia puede significar, por lo tanto, dos cosas diferentes:

1. Elaborar como científico teorías sociales no sólo bajo el punto de vista de la coherencia, de una lógica formal, sino a la vez aplicando el criterio de la coherencia dialéctica, que garantiza la objetividad y por ende el carácter científico de las teorías.

2. Ponerse como hombre en el sentido de la historia y aceptar la ética implícita en la objetividad científica.

Estos dos planos son radicalmente distintos. No hay duda que -existiendo una ética científica - el hombre es libre de aceptarla o rechazarla. Como científico en cambio, no tiene esta libertad, porque la ciencia por definición está obligada a la objetividad. Como sujeto el hombre puede actuar diferentemente de lo que sería su actuación racional. Pero un deber no se puede deducir y, por lo tanto, reencontramos una diferencia entre racionalidad y deber. Esta diferencia es totalmente distinta a la que sostiene el positivismo. El positivismo niega que haya una objetividad científica única que implícitamente contenga una ética racional. A esta posición positivista corresponde consecuentemente la negación de la existencia de la lógica dialéctica.

Pero si nuestra tesis sobre la coherencia dialéctica es correcta, entonces a partir de la objetividad científica se constituye necesariamente una ética que se encuentra implícita en ella. Por lo tanto, se pueden emitir juicios científicos sobre cualquier ética vigente, lo que no es

admisible dentro de la posición positivista. Se puede decir entonces que ciertas éticas no están en el sentido de la historia y que les falta la coherencia de una lógica dialéctica.

En cuanto a la ética cabe, pues, únicamente un solo juicio de valor: confrontarla con el sentido de la historia y orientarla hacia la racionalidad dialéctica del hombre. Las diferentes tomas de posición al respecto, coinciden automáticamente con las distintas ubicaciones de las personas en la relación de clases de la sociedad. Ponerse en el sentido de la historia significa tomar posición por la clase dominada.

El criterio dialéctico en las ciencias sociales y, por lo tanto su objetividad científica, es siempre una objetividad en favor de la clase dominada. Ello es evidente, respecto de la objetividad científica se juzga sobre las estructuras desde el punto de vista de su funcionalidad, pero en cuanto se usa la dialéctica se enfoca la estructura de dominación y se llega automáticamente a la exigencia de que la estructura de clase sea restringida al cumplimiento de la función para la cual nace, es decir, la coordinación de la división social del trabajo. La consecuencia de este funcionalismo de la objetividad científica es el concepto de sociedad sin clases. La objetividad científica, por lo tanto, se pone fatalmente en favor de la clase dominada. Si no lo hace, no es ciencia objetiva. Pero la ciencia social puede renunciar a la objetividad como sucede con el positivismo y ubicarse en la perspectiva de la clase dominante. Será entonces, una ciencia de la manipulación y un puro conocimiento de recetas, convirtiéndose en ideología (en el sentido de conciencia falsa), porque se presenta como ciencia objetiva, no siéndolo.

La ética científica o la ética racional expresa los valores implícitos de la objetividad científica dialéctica. Es la ética de la clase dominada: manifiesta su rechazo de la dominación. Sin embargo, no hay leyes objetivas que obliguen al hombre a comportarse racionalmente, es decir, como un igual entre iguales. Pueden haber éticas de la dominación. Aceptar la una o la otra es responsabilidad del hombre y la elección escapa al plano de la objetividad científica pura.

Para aclarar el carácter de esta toma de posición, podemos analizar ahora las consecuencias de la aceptación de la ética racional, es decir, la lucha por la liberación humana entendida como un deber.

El juicio en favor de la liberación humana como un deber incluye otro juicio que lleva el análisis más allá del plano estrictamente científico. Se trata de un juicio más bien ontológico que puede ser formulado de la siguiente manera: existirá la liberación definitiva de la humanidad. Este juicio se funda en la confianza en que la lucha de liberación tiene un sentido que va más allá de la lucha de clases dentro de la historia. Ese sentido estaría dado por la transformación futura de las coordenadas del tiempo/espacio real en coordenadas del tiempo/espacio...

trascendental, o sea, el fin definitivo del desdoblamiento del mundo. El sentido más profundo de la lucha de clases estaría dado, entonces, por la liberación definitiva y el advenimiento de la sociedad sin clases, carente de todo tipo de mediación estructural, es decir, por la realización inmediata del orden espontáneo. Este juicio ontológico no puede ser deducido de la objetividad científica, pero es también perfectamente racional. A partir de este juicio se constituye otro tipo de ciencia que también va implícito en la objetividad científica, tal como la ética racional. Nos referimos en este caso a la ciencia metafísica, que permite la elaboración de una teología racional implícita en la objetividad científica. Este juicio ontológico - ya lo dijimos - no se puede deducir en forma necesaria de la objetividad científica. Lo llamamos juicio ontológico por su similitud con la problemática que se discutió en el pasado a propósito de la prueba ontológica de la existencia de Dios (Anselmo de Cantorbury). Ese razonamiento deduce de la necesidad de pensar un ser perfecto, la necesidad de la existencia de ese ser perfecto. Aplicando a nuestro problema un raciocinio de este tipo, deduciría de la necesidad de pensar un orden espontáneo como punto de partida de la teoría de la sociedad, la necesidad de su realización definitiva en el futuro. Pero es evidentemente que estamos ante un raciocinio tautológico en el sentido negativo del término que presenta como conclusión algo que lleva implícita la aceptación previa de aquello que debería ser comprobado. Hay que insistir, por lo tanto, en que la ciencia metafísica se constituye a partir de un juicio ontológico que a su vez no puede ser deducido de la objetividad científica, pero que constituye un plano que va implícito en ella y sobre el cual se pueden hacer afirmaciones de tipo científico. El juicio en favor de la liberación humana y de la aceptación de un comportamiento racional y dialéctico sólo tiene sentido si se transforma también en juicio ontológico.

Este juicio ontológico implica necesariamente los tres famosos postulados metafísicos de "La crítica de la Razón Práctica" de Kant, es decir, la libertad trascendental del hombre, la inmortalidad y la existencia de Dios. Pero mientras Kant desarrolla estos postulados en términos más bien estáticos, su tratamiento a partir de una dialéctica de la historia los ubica en el plano de la historia. Resulta, entonces, una metafísica de la historia humana.

Esta metafísica de la historia, es en el fondo, una especulación sobre el salto cualitativo de la sociedad humana desde el tiempo/espacio real al tiempo/espacio trascendental. La reflexión metafísica se refiere, pues, a la no factibilidad trascendental, sosteniendo que terminará algún día mediante un paso cualitativo convirtiéndose de hecho en su contrario: la factibilidad trascendental lograda gracias a la realización del salto cualitativo. La no factibilidad trascendental no puede ser considerada como inherente a la esencia humana, sino por el contrario como una barrera que impide al hombre llegar a su esencia. Evidentemente la factibilidad trascendental

no puede depender de una decisión ^{humana} arbitraria. Como no hay ni puede haber una estructura no enajenada, la factibilidad trascendental se anuncia por la posibilidad de prescindir de cualquier tipo de estructura social institucionalizada. Mientras subsista la necesidad de una estructura social institucionalizada, sigue en pie la tesis de la no factibilidad trascendental y, por lo tanto, sigue en pie la urgencia de la liberación como revolución permanente.

El problema del salto cualitativo ya lo habíamos discutido en la crítica de la ideología soviética y de la ideología tecnocrática. La primera sostiene la tesis de que el tránsito de la sociedad socialista a la sociedad comunista, como sociedad definitiva, es gradual, acercándose así a la tesis de que se lleva a cabo durante un largo proceso que tiende a ser de hecho infinito. Hablamos entonces de una infinitud negativa, en el sentido de Hegel. La idea de que dicho tránsito no puede ser concebido racionalmente sino como un salto cualitativo que se da en algún momento determinado de la historia, lo encontramos en el pensamiento marxista expresado por Ernst Bloch, en su obra "Principio de la Esperanza". Bloch también puntualiza con mucho rigor las condiciones necesarias de ese salto. Pero el pensamiento de Bloch contenido en el libro mencionado, no llega a superar realmente la ideología tecnocrática, pues, confía la preparación de estas condiciones al progreso técnico. No se da cuenta que el mismo progreso técnico no puede producir, estas condiciones, sino dentro de un proceso que tiende a ser infinito. El pensamiento de Bloch, por lo tanto, contiene una contradicción fundamental. Por una parte supone que el tránsito a la sociedad definitiva se hará mediante un salto cualitativo que tendrá lugar en un momento dado de la historia humana y, por otra, supone que el progreso técnico-económico en cuanto tal prepara las condiciones para que se pueda dar ese salto. Por consiguiente, Bloch no puede distinguir en la preparación de estas condiciones, entre el progreso cuantitativo inerte del fetichismo de las instituciones socialistas y una eficiencia humanizada por la lucha de liberación dentro de una revolución permanente. No escapa realmente a la ideología tecnócrata, cuyo argumento principal es que la maximización cuantitativa del producto es el camino más corto hacia la liberación humana definitiva.

La tesis de que en algún momento determinado de la historia humana se va a producir el salto definitivo hacia la liberación lleva entonces, necesariamente hacia concepciones de tipo metafísico e inclusive teológicas. No se puede confiar a las fuerzas inertes del progreso técnico la realización de este salto. Dándose cuenta de ello, el humanismo inmanentista de tipo marxista ha hecho crisis.

Surgen entonces, de repente otros pensamientos que buscan explicar la posibilidad de este salto; ellos son una reorientación radical del humanismo inmanentista y marxista y a la vez, una reformulación total del pensamiento metafísico cristiano. El primer autor moderno que replantea en el pensamiento cristiano la concepción del tránsito a la sociedad definitiva, es

Teilhard de Chardin 89/. El sostiene un concepto de fenomenología de la evolución ascendente que va hacia un punto crítico que él llama punto Omega y que significa la unión de la humanidad con Cristo en la sociedad definitiva. En Teilhard de Chardin existe también la concepción de un salto cualitativo. Pero en él la realización de dicho pas^o tiene dos partes activas. Por un lado la humanidad que prepara a través del progreso técnico las condiciones evolutivas del salto definitivo y, por otra parte, el enfrentamiento de esta humanidad con Cristo en el punto Omega. Hay que tener mucho cuidado en la interpretación de esta relación desdoblada de Teilhard de Chardin. Cristo no es un ser externo a la humanidad. Al contrario, es la humanidad como totalidad encarnada en una persona. Antes de llegar al punto Omega la humanidad no alcanza la unificación con su propia esencia, que es personal y que se encuentra a la vez separada de la humanidad. En el salto cualitativo se produce la unión en la cual la humanidad se enfrenta directamente con su esencia realizada que es persona: Cristo.

Esta concepción, sin embargo, no es todavía una superación definitiva de la ideología tecnocrática. El punto Omega aparece como el final del progreso evolutivo, más allá del cual este progreso no puede continuar. Otra vez el salto parece desvanecerse en una mala infinitud. Teilhard de Chardin se da cuenta de ello y habla de la posibilidad de que se produzca una especie de huelga de la humanidad. Una huelga que rechazaría proseguir un progreso técnico que como va hacia una infinitud negativa se aproxima irremisiblemente hacia la nada. Esta huelga entonces podría precipitar la realización del punto Omega. Este pensamiento que parece tan optimista, en el fondo lleva en sí un pesimismo desesperante. En definitiva, no logra dar sentido al progreso técnico-económico ni sobrepasa el raciocinio implícito en las ideologías tecnócratas. Teilhard de Chardin se da cuenta que el raciocinio de la mala infinitud trae consigo el germen de la desesperación. Pero frente a ello sólo presenta la alternativa del todo o de la nada. No tiene un concepto de liberación que pudiera dar un sentido humanista al progreso técnico, aunque no haya alcanzado la solución definitiva. Y como la solución definitiva, se prolonga indefinidamente este pensamiento vuelve a caer en el fetichismo del crecimiento económico cuantitativo.

Al desarrollar estas indicaciones de Teilhard de Chardin más allá del contenido de su obra, tendríamos que buscar de manera exclusivamente especulativa una concepción metafísica del salto cualitativo que coincida y que corresponda a los resultados de nuestro análisis de la objetividad científica basado en la coherencia dialéctica del pensamiento en las ciencias sociales. Para evitar definitivamente el escape de la ideología tecnocrática hace falta introducir dos elementos básicos:

1. El concepto de madurez de los tiempos. Para que se produzca el salto cualitativo, el tiempo tiene que estar maduro. Los elementos de este concepto los encontramos en González Ruiz cuando se refiere a los condicionantes

históricos del nacimiento de Cristo. "En un segundo momento el padre "señala una fecha" para que el hijo vista la toga viril y pueda pasar ya al departamento paterno. Es verdad que la fijación de la fecha dependía de la libre intervención del padre; pero de alguna manera estaba condicionada por la misma evolución de la edad" 90/.

"La presencia de Cristo no es una irrupción vertical independiente de la marcha ascendente del acontecer humano; sino que, por el contrario, supone un punto de madurez, antes del cual no se produciría el acontecimiento" 91/ "...la plenitud humana, aun siendo un hecho totalmente dependiente del "juicio" salvador de Dios es al mismo tiempo el término final de una madurez histórica inevitable" 92/.

"... en el humanismo bíblico el esfuerzo humano es intrínsecamente necesario, aunque no suficiente, para lograr la promoción total y plena: la resurrección. Mientras la humanidad no haya llegado a un punto de madurez no estará lista para la resurrección. Sin la influencia de la gracia, el esfuerzo humano no podría llegar a la plenitud. Pero la gracia no viene a suplir este esfuerzo; viene solamente a potenciarlo, a sanarlo en raíz y a elevarlo" 93/.

Esta madurez de los tiempos debe ser concretizada en términos económicos y sociales. La concepción sólo es coherente si no se concibe el esfuerzo humano como una inercia del progreso técnico-económico cuantitativo, sino más bien como una lucha permanente de liberación - una revolución permanente a partir de estructuras económico-sociales formadas en función de esta revolución, que convierte la eficiencia del progreso en una continua humanización de la sociedad. Al obrar así el hombre prepara la madurez de los tiempos, no pudiendo saber por supuesto el momento en el cual tendrá lugar definitivamente. Solamente en estos términos llega a tener sentido la siguiente frase de González Ruiz: "Los acontecimientos se suceden de una manera lineal progresiva, avanzando en zig-zag por causa de la intromisión del Mal, del que en definitiva es responsable la libertad del hombre y del ángel". 94/. Traduciendo eso en términos de las ciencias sociales, este zig-zag por causa de la intromisión del Mal es nada más que la relación entre el fetichismo de la estructura y la lucha por la liberación. Adquiriendo conciencia de esta lucha mediante la toma de conciencia trascendental, el hombre se pone en el sentido de la historia, lo que en términos metafísicos significa que el esfuerzo humano se convierte conscientemente en una lucha por producir la madurez de los tiempos.

2. El segundo elemento se deriva del hecho de que la praxis a través del progreso técnico humanizado por la lucha de liberación, de ninguna manera puede llevar más allá de la madurez de los tiempos: no produce el salto. Necesariamente hay que recurrir a un segundo elemento que ya vimos en el análisis de la posición de Teilhard de Chardin: es el Cristo en el cual se produce la unión de la humanidad en el momento del salto; el Cristo es concebido como persona en la cual se encarna la humanidad entera en forma desdo-

blada, siendo a la vez la propia esencia de la humanidad. No es un Dios externo a la humanidad, sino la verdadera interioridad de la humanidad hecha persona (El Hijo del Hombre) como lo interpreta Bloch. Es un externo a la humanidad solamente hasta que se produzca la unión - el *peroma* - pero esta exterioridad del Hijo del Hombre es signo de una enajenación de la humanidad en relación a su propia esencia. Pero esta unión definitiva - el salto - es a la vez una unión cosmológica en la cual el mundo se vuelve transparente, convirtiéndose en amigo del hombre (Bloch). Pero esta transparencia del mundo que en la unión con Cristo es a la vez la transparencia de todas las relaciones humanas sería la revelación total del Padre, que de Dios escondido pasa a ser un Dios visible. Una revelación que se efectúa a través de la transparencia del mundo y en la cual la voluntad del hombre llega a ser la ley interior de ese mundo nuevo. Esta voluntad humana hay que concebirla entonces como una voluntad que constituye una nueva historia, una historia a través de la cual el Padre revelado se revela continuamente de nuevo. Este nuevo "eon" concebido debe ser como la infinitud de las infinitudes y la nueva historia humana, como un progreso ilimitado de descubrimiento de todas las infinitudes contenidas en la infinitud de las infinitudes. Se vislumbra un nuevo tipo de progreso infinito, el cual no desemboca en la infinitud negativa del progreso técnico - económico. Es la entrada definitiva del hombre en la Trinidad donde el Espíritu Santo llega a ser la fuerza que sustenta esta unión de la humanidad con Cristo en relación a la revelación infinita del Padre.

Todo este análisis especulativo recuerda las tres etapas de Joaquín de Fiore, que concibe la historia humana dividida en tres etapas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. La primera es la etapa en la cual el Padre se hace presente como Dios escondido; la segunda, aquella en la cual el Hijo se hace presente con la promesa de volver; y la tercera es la etapa en la cual el Espíritu Santo produce la unión definitiva del Hijo con la humanidad y en la que el Padre se revela como Dios visible. La tercera etapa es la del salto definitivo, en la cual comienza la verdadera historia de la revelación infinita de la infinitud de las infinitudes.

Esta especulación era necesaria para racionalizar la tesis de que habrá un salto definitivo. Este análisis aclara y llega hasta suplir el misterio de la imperfección humana. Es conveniente, por lo tanto, precisar, el sentido de esta suplencia. Podemos partir otra vez de algunos textos de González Ruiz: "De esta breve incursión en el pensamiento paulino deducimos que el misterio jamás puede entrar en concurrencia con la ciencia. Es una especie de sacrilegio acudir al misterio para llenar con él las lagunas que nuestra ciencia imperfecta y evolutiva va dejando inevitablemente sin colmar" 97/.

"La diferencia entre ambos es que la ciencia busca la explicación de las cosas y el misterio su significación...El misterio no es, ni mucho menos, un atajón para llegar antes por vía aérea a la misma meta, a la que llegaría la ciencia en una incómoda diligencia. El misterio tiene que irse adelante cuando, por decirlo así, a la misma realidad evolutiva de las cosas y tiene que acompañar paralelamente a la misma marcha de la ciencia" 95/ "Los cristianos debemos reconsiderar muy atentamente esta exigencia del infinito, esta especie de trascendencia intrahistórica, que constituye la grandeza de la praxis del humanismo ateo. Y a partir de nuestra fe cristiana, no tenemos el derecho de exigirles el reconocimiento de la religión en cuanto componente intrínseco -exigido- de la naturaleza" 96/

Estos textos precisamente indican algunas confusiones y contradicciones del pensamiento que no surgen solamente en la obra de González Ruiz.....

sino que son bastante comunes en muchos esfuerzos de reconsideración de la relación entre el cristianismo, las ciencias modernas y el pensamiento marxista. Por un lado se rechazan algunas argumentaciones del cristianismo tradicional que interpretó como en el caso de Galileo - ciertas tesis de la ciencia moderna a la luz de la fe o que colocó mecánicamente la fe en el plano de lo desconocido por la ciencia, pero refiriéndose siempre a un desconocido particular que en cualquier momento podía ser conocido por la ciencia humana. Esta teología tradicional se ubicó en un plano en el cual tenía que retroceder continuamente frente a los logros del conocimiento científico.

Si bien estamos plenamente de acuerdo en la crítica de este tipo de teología, estamos en total desacuerdo en cuanto a algunas expresiones de González Ruiz, un desacuerdo que va realmente a las raíces de su pensamiento, que se anuncian en el título sumamente ambiguo de su libro "El Cristianismo no es un Humanismo". La formulación tajante de esta tesis no nos parece aceptable de ninguna manera. Intentaremos demostrar las razones de este rechazo a través del análisis de las citas indicadas. A nuestro entender González Ruiz, tiende a hacer del misterio una nueva ideología, que se va adecuando a la realidad evolutiva de las cosas y a la marcha de la ciencia. Desemboca, por lo tanto, en una pura actitud de respeto de las exigencias del infinito y de la trascendencia intrahistóricas propios del progreso técnico ilimitado al cual atribuye la grandeza del humanismo ateo.

Pero en esta forma el misterio se puede convertir de nuevo en una ideología, como ya sucedió una vez en la sociedad cristiana de la Edad Media. ¡Llega a ser la bendición de una ideología del progreso técnico infinito, una veneración de la mala infinitud. Además, en el fondo esta praxis intrahistóricamente trascendente no necesita esta bendición. Tiene sus ideologías mucho más eficaces para sostenerse y, donde no las tiene sería una traición al cristianismo prestárselas. En esta forma el cristianismo es realmente gratuito y González Ruiz lo dice expresamente. Pero si es gratuito, no hace falta. González Ruiz no se da cuenta que esta exigencia del progreso infinito, esta trascendencia intrahistórica de la praxis del humanismo ateo, puede ser una infinitud negativa. Contiene una contradicción que no tiene solución si no se hace un replanteo de toda la praxis del humanismo ateo. Esa contradicción sale a luz en la interpretación ideológica de los pasos cuantitativos del progreso técnico como acercamiento a un fin infinitamente lejano. Dentro de esta contradicción ha caído el fetichismo de las estructuras socialistas que destruye desde el interior la intención humanista de la praxis atea. Por eso no sólo existe el derecho de exigir un replanteo de la praxis atea, sino también un deber.

Esta tarea es sumamente urgente para evitar una nueva ideología cristiana que sería nuevamente una falsa conciencia de estructuras institucionalizadas. La tendencia es notable en muchas partes y está presente sobre todo en los muchos encuentros de diálogo entre marxistas y cristianos, cuya esencia no es la discusión de las raíces de los fenómenos, sino más bien la mutua con-

cosión de las posiciones para llegar a acuerdos totalmente superficiales. Si hay contradicciones, hace falta expresarlas. Ese es el camino de la toma de conciencia, última condición para que la historia avance.

Fue Bloch quién hizo por primera vez una crítica radical a estos encuentros superficiales, poniendo el problema real sobre la mesa. Lo expresó en el título de su último libro "El ateísmo en el Cristianismo", con el subtítulo "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano y solo un cristiano puede ser un buen ateo". Bloch hace allí un análisis de clase a partir del texto de la Biblia y de la historia de las herejías. Descubre en toda la tradición cristiana una reflexión continua propia de una lucha de clase que se lleva a cabo a lo largo de la historia que acompaña a estos textos. Descubre posiciones en las cuales la reflexión religiosa se expresa como ideología de la clase dominante y otras en las cuales se expresa a partir de las posiciones de la clase dominada. Su tesis en último término es que la reflexión religiosa de la clase dominada es un ateísmo no consciente o una anticipación de la praxis humanista del ateísmo consciente.

Dentro de la literatura marxista esta posición nunca fue expuesta tan explícitamente como lo hizo Bloch, quién no entra en el juego barato de las concesiones del diálogo de salón sino que presenta un desafío real: el cristianismo en cuanto es expresión de una lucha de liberación, es un ateísmo no consciente.

Pero Bloch en la última obra mencionada llega a la vez a la tesis inversa de la que nosotros expresamos como la principal de su libro. Dijimos que esta tesis era: la reflexión cristiana de la clase dominada es un ateísmo no consciente. La expresión inversa sería: el ateísmo es una reflexión cristiana no consciente. Bloch no explicita mucho esta inversión de su tesis fundamental. Pero por lo menos en el último capítulo de su libro la expresa en los términos siguientes: "Marx dice: "Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre". La primera carta de Juan (3,2) en cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando ~~aparecerá~~ seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y cada uno que tiene tal esperanza hacia él se purifica como él es purificado. El "El" con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre - como nuestra radicalización, identificación que solamente va a aparecer al final de la historia. Si se hubiera leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detectivesca y utópica también sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la

substancia sería a la vez sujeto" 8. Y Bloch añade: "El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?" 99/

En este punto el pensamiento marxista se acerca a un vuelco total; tal como el pensamiento cristiano, exige una reinterpretación total de sus planteos. Pero esta identificación del ateísmo humanista y del cristianismo de liberación nos parece que necesita aún más profundización en diferentes planos. En la visión cristiana el ateísmo es una reflexión cristiana no consciente. Por una parte ello significa un rechazo al cristianismo conservador. Pero significa a la vez una cierta interpretación del ateísmo que el mismo ateo difícilmente hará suya. Según ésta, el misterio viene a suplir una deficiencia del humanismo ateo que se expresa como trascendencia intrahistórica. La deficiencia a la cual nos referimos es la caída del ateísmo racionalista en la esperanza de una infinitud negativa. Según la visión cristiana por supuesto sólo el ateísmo racionalista tiene el carácter de reflexión cristiana no consciente; no así el ateísmo irracional de tipo fascista. Por otro lado, desde el punto de vista del ateísmo intrahistórico, hace falta una distinción que Bloch menciona sin explicitarla suficientemente. Se trata de la distinción entre el ateísmo como ideología de la clase dominante - inclusive el fetichismo de la estructura socialista - y el ateísmo de liberación que asume la posición de una revolución permanente dentro de estructuras basadas en la soberanía popular. Se trata de dos ateísmos tan distintos como lo son los dos tipos de cristianismo mencionados por Bloch, el cristianismo conservador y el cristianismo de liberación.

El encuentro real sólo es posible entre el cristianismo de liberación y el ateísmo de liberación. Se encuentran en el plano de la praxis que se orienta según la ética racional, que nace del juicio de valor en que se expresan los valores implícitos en la objetividad científica concebida siguiendo una coherencia dialéctica. En este plano sí que la coincidencia es total. No se puede pensar en ninguna diferencia entre humanismo cristiano y humanismo ateo. Hay un solo humanismo sin adjetivos, el humanismo de la racionalidad científica, el humanismo de la liberación. No se trata de acciones comunes, sino de una praxis completamente idéntica. Este plano precisamente lo explica Bloch cuando expresa la identidad entre cristianismo y humanismo: "El marxismo auténtico... toma en serio al cristianismo auténtico y no sirve un simple diálogo en el cual se profiere atenuar y regatear por compromiso los puntos de vista. Más bien: si desde el punto de vista cristiano realmente se piensa todavía en la emancipación de los miserables y postergados y si desde el punto de vista marxista la profundidad del imperio de la libertad sigue siendo y será realmente el contenido substancial de la conciencia revolucionaria, entonces, la alianza entre revolución y cristianismo de la guerra de los campesinos no habrá sido la última y esta vez con éxito. Se dice que estaba escrito en la espada de Florian Geyer, del gran luchador de la guerra de los campesinos: *nulla crux, nulla corona*; ese sería también el lema de un cristianismo por fin no alienado y este sentido emancipador todavía no agotado y en ampliación, da igualmente el lema de un marxismo

que ha tomado conciencia de sus dimensiones más profundas. Vivant sequentes; se unen entonces marxismo y el sueño de la totalidad al mismo compás y en el mismo plan de lucha. En el experimento futuro, el experimento mundo, se encuentran entonces ambos, el humanun ya no alienado y lo adivizable, lo aun no encontrado de su mundo posible" 100/.

En el plano de la praxis revolucionaria, que es a la vez el de la toma de posición en favor de una ética racional, se produce el encuentro. En todo caso, es el plano decisivo. Pero no podemos quedarnos simplemente en él; por lo menos hace falta entrar en la discusión de las opciones cristianas y ateas en cuanto a la interpretación más bien metafísica de la praxis revolucionaria común.

La opción cristiana en favor de esta praxis de liberación descansa en último término en la necesidad de suplir la infinitud negativa del progreso técnico - económico por el misterio activo, que en el momento de la madurez de los tiempos llega a producir el encuentro definitivo con la revelación. La opción atea de liberación tiene que confiar en la posibilidad de que el progreso técnico-económico producirá por sí mismo el salto definitivo hacia la realización de la esencia de la humanidad. El espíritu de liberación dentro de este ateísmo encuentra su racionalidad en el afán de dirigir en cualquier momento, la eficiencia lograda por el progreso técnico - económico hacia la liberación. Pero sigue confiando en que este progreso dentro del espacio histórico lleve a la liberación total. Nos parece una ilusión, pero sin duda, no hay y no puede haber una argumentación deductiva y, por lo tanto, definitiva sobre este punto. Solamente cabe indicar que esta confianza en el salto definitivo como producto del progreso técnico - económico, en algún momento histórico determinado, es necesario para que el proceso mismo pueda tener un sentido. En caso contrario solamente caben - nos parece - la desesperación y la desesperanza.

Después de toda esta argumentación, es claro que no podemos pensar en un humanismo cristiano diferente de otros humanismos. Hay un solo humanismo que tenemos todos en común, cristianos o ateos. Pero el cristianismo es la expresión, por lo menos, de una lógica metafísica posible de este humanismo que es la lógica que confía la solución definitiva del problema humano a la revelación de un misterio.

Al comienzo de este capítulo habíamos distinguido tres planos distintos de la reflexión sobre la sociedad: 1) el plano de la objetividad científica; 2) el plano de la constitución de una ética racional de liberación y 3) el plano de la metafísica de la historia a partir del juicio ontológico. Podemos ahora pasar de nuevo por estos tres planos para establecer sus relaciones mutuas.

1. La objetividad científica descansa en último término en la coherencia dialéctica de la teoría. Asegurando la coherencia dialéctica, la objetivi-

dad científica toma automáticamente la perspectiva de la clase dominada. A partir de este punto se abre la posibilidad de pasar a los otros dos planos: la ética racional y la metafísica de la historia. Si la ciencia no logra objetividad, es contradictoria y toma necesariamente la perspectiva de la clase dominante. En este caso el científico toma la posición de la falsa objetividad del positivismo y la sociedad entera tiende a convertirse en apéndice de la inercia estructural (fetichismo). La ética será entonces, una ética de la clase dominante y, por lo tanto, favorable a la dominación. Se desarrollará también una falsa metafísica concorde con la infinitud negativa del progreso técnico-económico. Estas ideologías pueden ser ateas o de algún tipo de cristianismo conservador. En situaciones excepcionales se producirán las ideologías del irracionalismo puro (fachistas), las que pueden ser ateas o, en cierto sentido, religiosas.

2. A partir de la objetividad científica basada en la coherencia dialéctica, cabe la constitución de una ética racional implícita en aquella. Se constituye por un juicio de valor que no es reducible a la deducción científica. Esta ética constituye un humanismo científico, base de la praxis revolucionaria. El humanismo es uno solo y en él convergen necesariamente todas las reflexiones que se ponen en la perspectiva de la clase dominada. Esta ética y esta praxis revolucionaria constituyen la unidad interior de todos los movimientos revolucionarios que hacen suya la perspectiva de la clase dominada.

3. El juicio ontológico constituye la metafísica de la historia implícita en la objetividad científica. Expresa el sentido de la historia no en los términos de la ciencia objetiva ni tampoco en los del humanismo racional de liberación, sino más bien en los términos de una finalidad real de la historia como un salto hacia el orden espontáneo, el imperio de la libertad. En este plano, la praxis revolucionaria puede buscar su interpretación en dos salidas claramente definidas. La primera sería la interpretación atea que confía en la inmanencia del progreso técnico - económico para producir el salto cualitativo definitivo con el peligro de caer en la infinitud negativa. Se vuelve entonces contradictoria. La segunda salida suple la mala infinitud del progreso técnico económico ilimitado por la revelación del misterio, interpretando el progreso como el fenómeno dentro del cual la lucha por la liberación produce la madurez de los tiempos que permite la revelación total del misterio y con eso el salto hacia la sociedad definitiva. En este punto, el humanismo de liberación se convierte en cristianismo de liberación.

Este tercer plano hay que entenderlo más bien como una racionalización especulativa a partir de la objetividad científica y de la dialéctica de la historia inherente a la misma. Es una especulación que tiene sus límites perfectamente racionales determinados por los conceptos científicos de la dialéctica de la historia. Se presenta, por lo tanto, como una opción coherente para interpretar la dialéctica de la historia. No se identifica con esta dialéctica. Su grado más alto de racionalidad lo alcanza cuando se

convierte en metafísica de la historia. Entonces se vuelve cristiana a partir de la toma de conciencia de que las posiciones del racionalismo ateo son reflexiones cristianas no conscientes.

En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal. Lo es en relación al ateísmo racionalista considerándolo un cristianismo no consciente y permite solucionar su contradicción inmanente que va implícita en la mala infinitud del progreso técnico - económico ilimitado. Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación al cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad - en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular - la plenitud humana definitiva post-mortem en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos, que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual, sino, por el contrario el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación, adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases de nuestra historia.

NOTAS

1. Popper Karl R. The Logic of Scientific Discovery - New York 1965
pág. 32 - 33.
Ver también:
Albert Hans, Probleme der Theoriebildung en "Theorie und Realität,
editado por Albert Hans Tübingen, 1964, pág. 31.
2. Popper, Karl R. Naturgesetze und theoretische Systeme en Albert Hans
ed. op. cit., pág. 91 y 101.
3. Albert Hans, Op. cit. pág. 29.
4. Albert Hans, Op. cit. pág. 32.
5. Albert Hans, Op. cit. pág. 34.
6. Albert Hans, Op. cit. pág. 44.
7. Geiger Theodor, Ideologie und Wahrheit, Viena 1953.
8. Parsons, Talcott El Sistema Social, Madrid.
9. Parsons, Talcott op. cit. pág. 57.
10. Parsons, Talcott Op. cit., pág. 56.
11. Popper, Karl, R. Was ist Dialektik? en Logic der Sozialwissenschaften
ed. por Topitsch Ernst, pág. 267.
12. Sartre, Jean Paul " La Crítica de la Razón Dialéctica", Tomo 1, Buenos
Aires, 1963. Ver en especial el capítulo sobre Dia-
léctica Dogmática y Dialéctica Crítica.
13. Popper, Karl Was ist Dialektik? Op. cit. pág. 273.
14. Popper, Karl Op. cit. pág. 273.
15. Popper, Karl Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften en
Logic der Sozialwissenschaften - Op. cit. pág. 120.
16. Eucken, Walter Grundlagen der Nationalökonomie, Berlin, 1950.
17. Lévi-Strauss, Claude Antropología Estructural, Buenos Aires, 1968,
pág. 29.
18. Lévi-Strauss, Claude, op. cit. pág. 52- 53.

19. Lévi-Strauss Op. cit, pág. 268.
20. Lévi-Strauss Op. cit., pág. 21- 22.
21. Lévi-Strauss Op. cit. pág. 56.
22. Lévi-Strauss Op. cit. pág. 56.
23. Lévi-Strauss Op. cit, pág. 266.
24. Ver también Godelier, Maurice, Racionalidad e Irracionalidad en la Economía, México 1967, en cuanto a la interpretación del parentesco como modo de producción en la sociedad primitiva.
25. Reich, Wilhelm, Massenpsychologie des Faschismus, 1933, Reedición Berlín 1968.
26. Reiche Reimut, Sexualität und Klassenkampf, Frankfurt, 1968.
27. Marcuse, Herbert, Eros y Civilización, México, 1968, pág. 199.
28. Marcuse, Herbert, Op. cit. pág. 150.
29. Marcuse, Herbert, Op. cit, pág. 222.
30. Marcuse, Herbert, Op. cit, pág. 162-163.
31. Marcuse, Herbert, Op. cit. pág. 234.
32. Marcuse, Herbert, Op. cit. pág. 233.
33. Marcuse, Herbert, Op. cit. pág. 243.
34. Weber, Max, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen Politik, Stuttgart 1965, pág. 295.
35. Reiche, Wilhelm, Op. cit. pág. 170.
36. Lévi-Strauss, op. cit. pág. 268.
37. Lévi-Strauss, op. cit. pág. 270.
38. Sartre, Jean Paul, Op. cit. Libro II, pág. 9.
39. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 269.
40. Lefebvre, Herni, Lenguaje y sociedad. B. Aires, 1967, pág. 77.
41. Poulantzas, Nicos, Pouvoir Politique et Classe Sociales de L'Etat Capitaliste, Paris 1968.
42. Althusser, L. La Revolución Teórica de Marx, México, 1967, pág. 170 - 171.
43. Althusser, L. Op. cit. pág. 136.
44. Althusser, L. Op. cit. pág. 177.

45. Poulantzas, op. cit. pág. 12. cit. de Marx Das Kapital, op. cit. Tomo I pág. 34-35.
46. Marx, Karl, Op. cit. pág. 35.
47. Poulantzas, Op. cit. pág. 23 - 24.
48. Marx, Karl, Op. cit. Tomo I pág. 377.
49. Marx, Karl, Op. cit. Tomo I, pág. 533 - 534.
50. Althusser, Op. cit. pág. 192.
51. Althusser, Op. cit. pág. 103 - 104.
52. Althusser, Op. cit. pág. 164.
53. Althusser, Op. cit. pág. 165.
54. Althusser, Op. cit, pág. 178.
55. Althusser, Op. cit, pág. 202.
56. Althusser, Op. cit. pág. 202.
57. Althusser, Op. cit. pág. 205.
58. Althusser, Op. cit. pág. 192.
59. Althusser, Op. cit. pág. 93
60. Althusser, Op. cit. pág. 197.
61. Retomando la definición de la ideología de Mannheim notamos que Althusser de hecho, destierra las ideas capaces de cambiar " a un mundo alejado de la historia y de la sociedad donde no pudiese afectar al statu quo" Mannheim Karl : Ideología y Utopía, Madrid, 1966, pág. 261.
62. Berger, Peter L. / Luckmann Thomas: La Construcción Social de la Realidad, Buenos Aires, 1968, pág. 80 y siguientes.
63. Sartre, Jean Paul, Op. cit. Libro I, pág. 291.
64. Sartre, Jean Paul, Op. cit. Libro I, pág. 294.
65. Sartre, Jean Paul, Op. cit. pág. 282.
66. Sartre, Jean Paul, Op. cit. pág. 281.
67. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 283 - 284.
68. Sartre, Jean Paul, op. cit. pág. 286.
69. Sartre, Jean Paul, Op. cit. pág. 282.
70. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 285.
71. Sartre, Jean Paul, Op. cit. 308.

72. Sartre, Jean Paul Op. cit, pág. 308 - 309.
73. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 288.
74. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 310.
75. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 296.
76. Sartre, Jean Paul Op. cit, pág. 299 - 300.
77. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 307.
78. Sartre, Jean Paul, Op. cit,
79. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 285.
80. Sartre, Jean Paul, Op. cit, pág. 299-300.
81. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 251 - 252.
82. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 210.
83. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 58.
84. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 53.
85. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 269.
86. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 253.
87. Ricoeur, Paul: "Estructura y Hermenéutica" en Claude Lévi-Strauss: Problemas del Estructuralismo, Córdoba, 1967.
88. Bakunin, citado por Mannheim op. cit, pág. 290.
89. Lataste, Alban : Cuba hacia una nueva economía política del socialismo? Santiago, 1968, pág. 17- 18.
90. Lévi-Strauss, Op. cit, pág. 52- 53.
91. Chardin, Teilhard, de "Le Phénomene humain".
92. González Ruiz, José M. "El Cristianismo no es un humanismo" pág. 35.
93. González Ruiz, José M. Op. cit, 136.
94. González Ruiz, José M. Op. cit, 136.
95. González Ruiz, José M. Op. cit, 91.
96. González Ruiz, José M. Op. cit, 86.
97. González Ruiz, José M. Op. cit, pág. 138 - 139.
98. González Ruiz, José M. Op. cit, pág. 139.
99. González Ruiz, José M. Op. cit, pág. 83.
100. Bloch, Ernst, "Atheismus im Christentum" Frankfurt an Main, 1968, pág. 351.

101. Bloch, Ernst Op. cit. pág. 351.
102. Bloch, Ernst Op. cit. pág. 353 - 354.

METODOLOGIA CIENTIFICA Y DIALECTICA DE LA HISTORIA

I. METODOLOGIA POSITIVISTA Y DIALECTICA

- | | Pg. |
|--|-----|
| 1. La concepción positivista | 1 |
| 2. La dialéctica en las ciencias sociales | 5 |
| 3. Dialéctica, institucionalización y orden espontáneo | 10 |
| 4. Las fases de la lógica dialéctica | 15 |

*Además
Popper
Luhmann
Mazzini*

II. DIALECTICA DE LA HISTORIA Y PRODUCCION SOCIAL DE LOS VALORES

- | | |
|---|----|
| 1. Las coordenadas tiempo/espacio en los modelos de las ciencias sociales | 23 |
| 2. Institucionalización y estructura | 28 |
| 3. El surgimiento de los valores en el proceso de institucionalización | 37 |
| 4. La ética de la clase dominante como ética de la eficiencia | 39 |
| 5. Introyección de las estructuras | 45 |
| 6. La estructura como presencia invertida del orden espontáneo | 54 |
| 7. El estructuralismo marxista | 58 |
| 8. Las raíces de la institucionalización: negatividad y escasez | 67 |
| 9. La dialéctica de la historia: transformaciones y saltos cualitativos | 78 |
| 10. Problemas de interpretación de la sociedad primitiva | 81 |
| 11. La sociedad tradicional precapitalista | 85 |
| 12. Dialéctica del modo de producción moderno: el impasse de la sociedad sin el ses | 91 |
| a) La ideología liberal-capitalista | 92 |
| b) Anarquismo e ideología marxista | 94 |

2a

3

	c) El impasse de la sociedad sin clases		
	d) Conservantismo y fachismo		
13.	El desarrollo socialista	335.411	
	a) El bloqueo ideológico de los	H663	104
	b) El desarrollismo soci-		
	interior de la soc ^{iedad} , Franz		108
	c) Desarrollo soci-	LOGIA POSITIVISTA Y DIALECT	111
		libertad	
14.	El anti-autoritarismo (neo-anarquismo)		114
15.	La toma de conciencia trascendental		117
A. 16.	La dialéctica de la historia como "constitucens" de la		
	ética y de la metafísica de la historia		122

= = =