

CIENCIA Y MITO EN EL ANALISIS SOCIAL

El Instituto de Estudios Políticos (IDEP) —instituto doctrinario del Partido Demócrata Cristiano de Chile— publicó recientemente un libro cuyo objetivo central es un análisis crítico de la ciencia marxista en Chile. Para estos efectos se reunieron cinco autores, que eligieron cinco temas que les parecieron centrales para la evaluación del pensamiento marxista en Chile*.

El hecho de la aparición del libro constituye en cierto sentido una novedad. Si bien hasta ahora en Chile era muy común que los científicos sociales marxistas criticaran la ciencia burguesa y se confrontaran con ella, eso casi no ocurría al revés. Las críticas que se formularon al marxismo se formularon más bien en términos estrechamente filosóficos. El libro en referencia, en cambio, intenta confrontarse con la ciencia marxista partiendo de las ciencias sociales y enfocando al marxismo en el plano de las ciencias sociales. Este hecho puede servir para iniciar el debate, que debería haberse iniciado mucho antes. El libro se dedica a muchos aspectos diferentes, que no se pueden considerar totalmente dentro de un solo artículo nuestro. Por eso, elegimos algunos aspectos que se refieren más bien a la metodología marxista en las ciencias sociales, postergando algunos análisis referentes a la captación de lo que es el subdesarrollo latinoamericano y la estructura de clases de Chile. Esta selección es el resultado del hecho de concentrarnos sobre la metodología, que de por sí propone un objetivo tan amplio, que sería difícil abordar más. Eso nos obliga a entrar con menos intensidad en la discusión del artículo de Galofré y de la segunda parte del artículo de Urzúa, lo que no significa tener de por sí un juicio negativo sobre ellos.

Juzgando el libro en relación a la metodología marxista en ciencias sociales, hay algunos hechos iniciales que llaman la atención:

* Se trata de los autores y temas siguientes: Raúl Urzúa, *Explotadores y explotados*; Raúl Atria, *Propiedad de los medios de producción y poder político*; Fernando Galofré, *La dependencia*; Mario Zañartu, *Los estímulos económicos y el marxismo chileno*; José Álvarez Madrid, *Marxismo y ciencias sociales*. El libro salió en la Editorial del Pacífico bajo el título *Ciencia y mito en el análisis social*.

1. El título es algo inexacto. El libro no desarrolla ninguna tesis sobre el mito en las ciencias sociales. Se habla más bien de una oposición entre utopía y ciencia. La utopía aparece como algo contrapuesto a la ciencia. Una de las tareas de la ciencia es, por tanto, dejar afuera la utopía. Naturalmente, una vez puesta afuera, tienen que volver a integrarla, y Alvarez lo intenta a través de lo que llama la sociología empírico-crítica.

Sin embargo, en un sentido más profundo, el libro se refiere a la relación de mito y ciencia, pero distintamente de lo que los autores creen. Separando la utopía —lo que ellos llaman utopía, en el sentido marxista es proyecto— de la ciencia, ellos construyen un mito. Se trata precisamente de un mito, que en todo el curso de sus análisis ellos reprochan a los marxistas: el mito de la científicidad, de la objetividad, de la academicidad. Lo resaltan ya en la presentación del libro: "Por cierto que la lógica indicó que el punto de partida de todo análisis de Chile presente implicaba estudiar la validez que las ciencias sociales modernas le asignan a las principales categorías de análisis marxista". (p. 10). Es decir, hay por un lado una ciencia social moderna, y por el otro el análisis marxista, y entre los dos hay una relación de superioridad e inferioridad, que permite que las ciencias sociales modernas le asignen validez o no a las categorías del análisis marxista.

¿Y quiénes son los marxistas? "No se partió para ello de la formulación clásica del pensamiento de Carlos Marx, sino que de la interpretación y valorización que de ella hacen los marxistas criollos, aquellos que con sus escritos e influencia, van determinando los supuestos de la acción política de la coalición oficialista" (p. 10). No solamente la ciencia social moderna asigna validez o no a las categorías del análisis marxista, sino que lo hace a través de científicos sociales confrontados con marxistas criollos, que tienen escritos e influencia.

¿Por qué, para los autores, la ciencia social marxista de hoy no es ciencia moderna? No lo es, porque para ellos la ciencia social moderna es la ciencia no-marxista. Es un sinónimo de ciencia burguesa. En verdad, se trata de la pretensión de que la ciencia burguesa moderna asigna validez o no a la ciencia social marxista de hoy. Pero en vez de decirlo, sustituyen la palabra precisa —ciencia burguesa moderna— por el mito de la ciencia social moderna. La posición burguesa reclama la científicidad exclusiva, pero no se atreve decirlo. Se confronta con eso a una ciencia social marxista, que por su parte reclama la científicidad, aunque no con el grado de exclusividad con que lo hace la ciencia burguesa, y que jamás escamotea a ésta su posición.

Tal confrontación entre ciencia y marxismo vuelve a aparecer en el texto. Galofré la repite como confrontación entre ambiente académico y orientación dependientista. Su reflexión parece un editorial de *El Mercurio*: "En otro orden de cosas, preocupa en el ambiente académico la correlación que existe entre el predominio de la orientación dependientista y la resistencia a aprender el bagaje metodológico (especialmente en sus aspectos cuantitativos) que es considerado normal y mínimo en la formación de científicos sociales como, asimismo, las implicancias que puede tener la formación de científicos sociales bajo el prisma de la orientación dependientista" (p. 135).

Este ambiente académico obviamente es un ambiente académico determinado. Los llamados dependientistas también son académicos, y

la preocupación a la cual Galofré se refiere, es la de académicos no dependentistas. ¿Por qué confronta entonces el ambiente académico a los dependentistas? Porque, de nuevo, el ambiente académico se identifica con una parte de los académicos. Ambiente académico aparece como sinónimo de ambiente académico burgués, que de nuevo no confiesa su calidad de tal. De esta manera, la objetividad se convierte en el mito de la ciencia, en el grado en que elimina de su seno el proyecto. El no tener proyecto racional hacia el futuro, se convierte en única y exclusiva científicidad, y la objetividad empírica —que es esencial para el análisis marxista— pierde cualquier alcance que trascienda lo inmediatamente dado. Objetividad ahora es mito, y esconde la toma de partido efectiva.

Esta objetividad mixtificada a la vez impide a los autores penetrar en un pensamiento como el marxista, que establece un nexo estrecho entre la ciencia social y la filosofía. Para los autores, la filosofía es la expresión de lo no-científico, de lo especulativo, de lo irresponsable. La ciencia social no debe caer en la filosofía, eso parece lo primordialmente necesario. Ellos ni siquiera intentan establecer el nexo entre ciencia social y filosofía. Esta incapacidad de captar el trasfondo filosófico de las ciencias sociales va acompañada de su incapacidad para dar un enfoque racional del propio cristianismo y de la teología. Sorprende que un grupo de cristianos, refiriéndose a la relación entre utopía y ciencia, no tome ninguna vez en serio el proyecto histórico del cristianismo. Las referencias al cristianismo son en general cónicas y más bien tienen el nivel mediocre de la crítica del cristianismo en el siglo XIX, en cuanto se basaba en las ciencias naturales. Aceptando los autores la metodología de las ciencias naturales para la ciencia social, caen en este tipo de pobreza argumental. Haciendo referencia a los cristianos que tienen otra opinión política que la suya, Zañartu habla de los "nuevos beatos", que buscan mecanismos para la creación de santidad "a presión", y que tienen en el Presidente Allende su "pontífice". Dice Zañartu: "El problema reside en diseñar los mecanismos inyectores de santidad para transformar masivamente los hombres viejos en hombres nuevos" (p. 151). Cuando se refiere a la escatología, no tiene otra preocupación que la de demostrar su vigencia externa a la historia (p. 143). Otra referencia igualmente pobre hace Alvarez: "Las similitudes expuestas entre las estructuras de pensamiento escolástico, comptiano y marxista explican la facilidad con que de un pensamiento dogmático se pasa a otro de signo distinto, pero de forma semejante. Stalin fue un seminarista; Castro un educando católico y entre los actuales teóricos y políticos marxistas chilenos figura un cierto número de antiguos apóstoles laicos y un buen número de sacerdotes. Los 'nuevos beatos' de que habla Mario Zañartu en este libro, no constituyen, después de todo, un hecho casual, sino que son un grupo que representa, formalmente, estructuras de mentalidad análogas en períodos distintos de su desarrollo ideológico" (p. 197, nota 23). Falla aquí el sentido empírico. ¿Qué hecho empírico le hace suponer que los cristianos chilenos, que dejaron la posición burguesa y constituyeron un movimiento por el socialismo, lo hacen porque tienen metidos unos esquemas dogmáticos, que vuelven a encontrar en el marxismo? En realidad, esta demagogia demuestra solamente cuán poco los autores tienen que decir sobre la cuestión filosófica o teológica, y en qué grado el mito de la objetividad destruye la reflexión racional.

2. En general, todos los autores reprochan al marxismo su simplismo y reduccionismo. Sin embargo, llama la atención que, con pocas excepciones, tratan muy ligeramente las posiciones marxistas teóricas. En general atacan fantasmas, que ellos mismos construyeron, para destruirlos después. Fantasmas de este tipo aparecen varias veces en puntos claves de la argumentación. Así, Atria identifica una posición "economicista" del poder político en el marxismo, para formular después una posición contraria que él llama "politicista", e incompatible con el economicismo marxista. Dice: "Sería perfectamente lógico proponer este tipo de explicación en la cual un grupo puede llegar a ser explotador, porque previamente ha ocupado el polo central de la estructura política" (p. 92). Es realmente extraño que Atria suponga que tal proposición sea incompatible con la teoría marxista referente al poder político. La teoría de la revolución marxista habla precisamente de la toma del poder político por parte del proletariado, utilizando este poder político para conquistar el poder económico. ¿Cómo puede pensar Atria que tal concepto del poder político contradiga a la teoría marxista respecto al poder político? ¿No es más probable suponer que lo que Atria presenta como teoría marxista al respecto sea un fantasma, construido de una cierta manera como para que después sea fácil destruirlo?

Afirmaciones igualmente simplificadas sobre lo que según la opinión de los autores es el marxismo, abundan. Se refieren a su interpretación del "determinismo histórico" marxista, a la supuesta tesis marxista de que la clase económicamente dominante tiene siempre el poder político, y al significado de la dicotomía de clases.

En este contexto llama la atención la manera de citar a Marx sin ninguna consideración del contexto de las citas. Eso vale explícitamente para Atria (pp. 80-85), quien da una interpretación increíblemente simplista del materialismo histórico, para quejarse después de que éste no toma suficientemente en cuenta la complejidad de los fenómenos sociales. Su interpretación es sin valor, porque no toma en cuenta el carácter de los conceptos que usa Marx. Es más bien Urzúa quien lo advierte: "Si acudimos a una distinción hecha por Kaplan, el metodólogo de las ciencias sociales, podemos decir que la clase social es un concepto teórico en la obra de Marx, es decir, está definido por la teoría total de la cual forma parte" (p. 14). Lo que Urzúa afirma aquí para el concepto de la clase social, vale igualmente para todos los otros conceptos claves del materialismo histórico. Atria está de antemano perdido en su análisis, si toma los conceptos de Marx como definiciones clásicas con consistencia en sí y sin referencia a todos los otros conceptos. En relación a Urzúa, sorprende que después de la advertencia citada acepte la posibilidad (p. 24) de dividir la teoría marxista de las clases en dos, una, lo que él denomina proposiciones científicas, y otra, que él denomina —siguiendo a Aron— mitológicas. Si el concepto de clase se define por la teoría total, tal división es improcedente.

Tomando en cuenta el simplismo, que algunos de los autores aceptan en la interpretación del pensamiento marxista, caben algunas advertencias sobre el tratamiento acostumbrado que la ciencia burguesa da a la teoría marxista. Conviene empezar con una frase de Alvarez: "La disputa es antigua y se entronca con el nacimiento de la sociología: los 'clásicos' contemporáneos de Marx o posteriores —principalmente

Durkheim y Weber— sólo pueden ser entendidos cabalmente en su diálogo expreso o implícito con Marx" (p. 187). Eso es cierto, si se toma la palabra diálogo en un sentido poco usual. Por lo menos Max Weber jamás entró en ningún diálogo, pero toda su obra está impregnada por un afán acientífico de invalidar la ciencia social marxista. Max Weber critica sin conocer. Frente a sus colegas burgueses dialoga. Es hasta escrupuloso para asegurarse de no interpretarlos mal. En largas citas se asegura de que sus críticas acierten. Frente a Marx no tiene escrúpulos de este tipo. Se enfrenta con él sin hacer jamás un análisis explícito de su teoría. La conoce tan poco, que ni se da cuenta de que en toda la obra de Marx está presente la tesis del rol decisivo de la ética protestante para el espíritu del capitalismo. Si recuerdo bien, no hay ni una cita o referencia directa a Marx en toda la obra de Weber, pero sí interpretaciones indirectas y por alusiones a sus obras como refutaciones al materialismo histórico de Marx. Weber es ejemplo maestro del tratamiento caballeresco de burgueses entre sí y del tratamiento indigno frente a un opositor radical.

Alvarez mejor no debería hablar de diálogo en tal contexto. Sería necesario que un posible diálogo entre ciencia social marxista y ciencia social burguesa fuera tan serio como Marx lo tomó, y no como los científicos burgueses tan raras veces lo entablaron. Un diálogo a lo Max Weber, no.

3. Falta mencionar otro punto, antes de entrar en un análisis más detallado de temas específicos. Se trata de la preocupación general de los autores por la complejidad muy grande de las relaciones sociales y la pretendida imposibilidad de acercarse a la comprensión de la sociedad por esquemas dicotómicos, que ellos ubican preferentemente en el análisis marxista de las clases. En todos los autores vuelve continuamente la preocupación por esta complejidad, y de hecho, la complejidad referida es tendencialmente infinita.

Pero su propia insistencia en la complejidad del fenómeno social lleva a los autores a una dificultad, en relación a la cual lógicamente tendrían que volverse agnósticos. Ellos insisten continuamente en que un esquema dicotómico no puede interpretar una complejidad tan grande, y que este esquema por lo menos tiene que operar con tres clases. En general, ellos presentan el análisis de una manera tal, que esta complejidad se puede entender tanto mejor cuanto más clases se emplean en el análisis. Dos clases de ninguna manera, tres el mínimo suficiente, cuatro mejor que tres, diez mejor que cuatro, veinte mejor que diez, y así sucesivamente. Sin embargo, no visualizan la dificultad lógica de un punto de vista metodológico de este tipo. Ellos tienen, por un lado, la complejidad que es tendencialmente infinita; por otro lado, tienen pasos finitos para comprender tal complejidad: dos, tres, cuatro, diez, veinte, etc., clases. Para poder insistir en su punto de vista metodológico, tienen que afirmar una contradicción lógica. Tienen que suponer que pasos finitos los acercan a un fin infinitamente lejano. Pueden insistir ciegamente en tal posibilidad, o pueden volverse agnósticos. Es difícil que sean científicos.

Este desenlace lógicamente contradictorio de la crítica de los autores a la teoría marxista de las clases nos remite a una deficiencia más general de su análisis de la dicotomía en las ciencias sociales. La dicotomía es precisamente el instrumento metodológico para confron-

tarse con una realidad infinitamente compleja siempre y cuando esta realidad compleja puede ser enfocada como totalidad. Por esta razón, la dicotomía es tan generalmente usada en las ciencias sociales, y no es exclusiva de ninguna manera de la teoría de clases. En sociología, para ciertos efectos, la dicotomía sociedad tradicional-sociedad moderna permite ordenar el sinnúmero de sociedades que se siguen en la historia humana. La ciencia económica —burguesa o marxista— es netamente dicotómica en su procedimiento metodológico. Las dicotomías consumo-inversión, consumo-ahorro, producción-consumo, son constituyentes para ella. El acercamiento a la complejidad no se hace en la ciencia económica por la disolución de las dicotomías, sino por su desagregación. Cuando se trabaja, por ejemplo, con la dicotomía consumo-inversión, se van desagregando los dos componentes. El consumo es consumo individual, consumo social, etc. La inversión es inversión en equipos, en infraestructura, en edificios. Surgen en seguida categorías intermedias. Por ejemplo, es perfectamente convencional considerar la construcción de casas como inversión. Se trata de una categoría ambigua, que para ciertos efectos se puede considerar solamente como consumo. Sin embargo, estos problemas de la desagregación de los polos de la dicotomía no inducen a nadie a decir que la dicotomía como tal no puede captar la complejidad tendencialmente infinita del fenómeno.

Los autores no hacen tal análisis comparativo, y por tanto no ven que su ataque a la dicotomía es un disparo al aire. No se les ocurre negar la dicotomía como método de conocimiento, sino en un solo caso: la dicotomía de las clases. Sin embargo, la dicotomía en la teoría de las clases, en cierto sentido, es neurálgica. En la teoría de las clases el método dicotómico se vuelve abiertamente crítico. Si rechazan el método dicotómico, ¿por qué entonces no lo rechazan en todos sus usos? ¿O lo rechazan, acaso, por volverse crítico?

Creo más bien que se trata —junto con otros problemas— de una negativa a interpretar el método dicotómico en su sentido dialéctico. El dilema que mostramos en la posición de los autores es un dilema con el cual solamente el método dialéctico se enfrenta explícitamente: la compatibilización de los pasos finitos de nuestra captación teórica con la infinitud tendencial de la complejidad social. Los autores burgueses modernos no llegan más allá de la resignación y del agnosticismo. Max Weber es un caso ejemplar en este sentido.

En lo que sigue, vamos a tratar algunos temas desarrollados por los autores. Escogimos cuatro que son de importancia clave para poder confrontar las metodologías. Primero, la teoría de las clases; relación entre dicotomía y pluriclasismo. Segundo, poder económico y poder político. Tercero, el juicio sobre los incentivos materiales. Cuarto, el método dialéctico.

I. La teoría de las clases

La teoría de las clases es el tema al que se dedica más bien el artículo de Raúl Urzúa. Pero los otros autores también incluyen en sus análisis —aunque menos intensamente— este problema.

Urzúa refiere la teoría marxista de las clases en términos muy concentrados y breves. Logra, sin embargo, destacar los puntos más importantes. Describe, por un lado, la clase social como un concepto teórico, que "está definido por la teoría total de la cual forma parte"

(p. 14). Por otro lado, la dicotomía de clases la enfoca como una división de la sociedad "en una clase dominante, propietaria y organizadora de la división del trabajo, y otra sin propiedad y explotada" (p. 15). La lucha entre estas clases antagónicas es el motor de toda la historia.

Hablando específicamente sobre la producción capitalista: "La raíz última de la lucha de clases en el modo de producción capitalista se encuentra en la propiedad privada de los medios de producción y en el intento de los propietarios de obtener la mayor plusvalía posible, intento que no puede sino ser resistido por quienes sólo poseen su trabajo. El modo de producción capitalista lleva inevitablemente a una exacerbación de esta tendencia y, consiguientemente, a una pauperización cada vez mayor del proletariado" (p. 15).

Esta propiedad privada Urzúa la interpreta como refiriéndose "en realidad no a una abstracción jurídica, sino a un poder social y económico propio de una determinada época histórica: aquella en la cual el modo de producción capitalista ha pasado a ser dominante" (p. 23).

Con tal definición de propiedad privada se da la siguiente definición del poder económico: "...el poder económico es la capacidad de decidir sobre el uso y la disposición de los factores productivos, y de gozar de los bienes y servicios a que ese uso y disposición dan acceso" (p. 44).

El poder económico ejercido por la propiedad privada capitalista está relacionada con el ejercicio del poder político: "En definitiva, la clase económicamente dominante es también la políticamente dominante. En el modo de producción capitalista la clase económica y política dominante es la burguesía, ya sea en su totalidad o a través de alguna de sus fracciones, y la única clase capaz de desbancarla del poder y convertirse a su vez en clase dominante, suprimiendo de esta manera todas las clases, es el proletariado" (p. 25).

Esas son algunas definiciones claves, que Urzúa da. A nuestro entender aciertan en general, pero tienen un carácter algo estático, que podría llevar a malentendidos. Sobre todo, no vinculan propiedad y poder con criterios de acción. Podríamos intentar sobre la base de las definiciones dadas por Urzúa, una reformulación de la definición de la propiedad, para aclarar a qué nos referimos con este reproche: La propiedad capitalista ejerce el poder económico por la imposición del criterio de la maximización de las ganancias como última referencia de todas las decisiones sobre la producción de bienes en la sociedad.

Con tal definición del ejercicio del poder económico por la propiedad capitalista se daría la siguiente definición del poder político: La propiedad capitalista ejerce el poder político imponiendo al Estado el respeto de la maximización de las ganancias como última referencia de todas las decisiones sobre la producción de bienes en la sociedad.

Con estas dos definiciones del poder económico capitalista y del poder político correspondiente, no hemos cambiado las definiciones de Urzúa, pero a nuestro entender reciben una forma que permite más fácilmente evaluar las argumentaciones posteriores. Sobre todo permite evitar algunas críticas del tipo que Urzúa formula en los términos siguientes: "Cuando el poder sobre el capital se encuentra jurídicamente sancionado hablamos de propiedad. Al contrario, el poder sobre la tecnología y la organización está monopolizado en mayor o menor grado por determinadas ocupaciones. Propiedad y ocupaciones pasan

de esta manera a ser las dos formas que adquiere el poder (o la falta de poder) sobre bienes y servicios" (p. 45).

Como se nota, Urzúa trata propiedad y ocupaciones como poderes equivalentes, mientras que a partir de nuestra definición el hecho de la monopolización del conocimiento técnico y organizacional no constituye ninguna equivalencia. La tecnoestructura, a la cual Urzúa se refiere, ejerce poder, pero lo ejerce en los moldes de la maximización de las ganancias sobre el capital. La propiedad sigue siendo base de la legitimidad formal de sus decisiones, y su apropiación de una parte de la plusvalía se somete a la forma de tomar decisiones impuesta por la maximización de las ganancias. La tecnoestructura tiene que comportarse como capitalista, para ejercer poder sobre el capital. Otra forma de comportarse no tiene, a no ser que renuncie a su poder o transforme la sociedad capitalista en socialista. El poder de la tecnoestructura es un poder de negociación como cualquier otro, mientras el poder capital es un poder de predeterminación de todas las decisiones que se toman en la sociedad, sean cuales sean.

Urzúa analiza, a partir del resumen ofrecido de la teoría de clases, algunas dificultades conceptuales (pp. 18-24). Se trata principalmente de la relación entre la dicotomía de clases en Marx y la necesidad de usar en los análisis concretos de clases esquemas pluriclasistas. Urzúa niega en el fondo la validez de la teoría de las clases a partir de su tesis de que no hay puente posible entre la dicotomía de clases y el análisis pluriclasista. "...si se reconoce además que en su expresión pura ese modo jamás existe históricamente (se refiere al modo de producción capitalista. F. J. H.), debe concluirse que la división burguesía-proletariado no permite ni la descripción de ninguna sociedad histórica, ni menos la explicación de las luchas y procesos que en ellas se dan" (p. 20).

Basándose en el sociólogo polaco Ossowski, Urzúa interpreta la relación entre dicotomía de clases y pluriclasismo en la descripción de la estructura de clases como una agregación o adición: "En ambos casos al criterio principal (el dicotómico F. J. H.), se agrega una graduación económica: los dueños de grandes medios de producción constituyen la burguesía, los propietarios de menos medios son la pequeña burguesía y los que poseen sólo su trabajo son los proletarios" (p. 21).

La necesidad de esta agregación se debe, según Urzúa, a la complejidad de la sociedad, y la dicotomía de Marx aparece como la anticipación teórica del futuro esperado de la sociedad capitalista: "Marx no afirmó que las sociedades capitalistas estuvieran divididas sólo en burgueses y proletarios, sino que hizo una serie de predicciones orientadas todas por su creencia de que esas sociedades llegarían a ser biclasistas" (p. 22).

Se trata de interpretar cómo, según Marx, se llega del concepto teórico a la reproducción de la realidad en la mente humana. La solución de la agregación que Urzúa busca, no parece satisfactoria. Si bien el concepto teórico —la dicotomía de clases— no describe la estructura de clases, habría que entender esta dicotomía como guía interior para la determinación de la estructura de clases. No es compatible con la metodología de Marx considerar el paso de la dicotomía hacia la estructura de clases como una simple agregación o adición.

Sin entrar todavía en la discusión metodológica propiamente tal, podemos intentar analizar este punto a partir de la definición ante-

riormente dada de la propiedad capitalista. Dijimos allí que la propiedad capitalista ejerce el poder económico por la imposición del criterio de la maximización de ganancias. Esta definición vincula la propiedad capitalista con la existencia de la contradicción fundamental, de la cual todos los análisis marxistas de la sociedad capitalista se derivan: la contradicción entre el carácter social o colectivo de las fuerzas productivas y la apropiación privada de ellas. En cuanto a la apropiación, hay que tener presente que este concepto se refiere a la vez a la apropiación de la naturaleza por el hombre y por tanto a la decisión sobre la disposición de los factores productivos, y a la apropiación de la plusvalía por una parte de la sociedad.

Esta contradicción fundamental es el punto de partida de la dicotomía. La dicotomía se desarrolla entre los que mantienen esta contradicción y los que luchan para solucionarla. Los que mantienen la contradicción son los que empujan la apropiación privada del producto, y los que buscan su solución tienden a una apropiación colectiva que corresponde al carácter objetivo de las fuerzas productivas y permite, por tanto, dominarlas. Vista de esta manera, no puede existir sino una dicotomía, aunque existan grupos que se mantienen ambiguos entre las dos posiciones.

Pero el análisis de clase no se agota en la expresión de esta dicotomía y de este antagonismo. Como la decisión por la integración en uno o el otro polo no es simplemente una decisión de buena voluntad o de tipo moral, hay que buscar en qué dirección los diversos grupos son llevados por sus intereses materiales. Se trata de saber qué dirección indican los intereses materiales frente a la decisión necesaria de integrarse en uno u otro polo de la contradicción fundamental.

Este análisis de los intereses materiales frente a la contradicción fundamental es el análisis marxista de las clases. No incluye de ninguna manera una determinación automática de la conciencia de los miembros de las clases, y el número de las clases es un asunto de conveniencia. Por eso Marx puede usar de repente 8 ó 7 clases distintas. Visto el análisis de clases en estos términos, dicotomía y pluralismo de clases coexisten en un mismo análisis, que por un lado describe la situación de intereses materiales y por otro lado la vincula con la posición frente a la sociedad capitalista, y las luchas de clases correspondientes.

La reflexión de los intereses materiales referente a la crítica de la sociedad capitalista y a la construcción de la sociedad socialista pasa a constituir la conciencia de clase. Esta conciencia no es un simple reflejo de los intereses materiales, sino su reflexión racional en la mente humana. Sin embargo, en relación a esta reflexión racional, Marx descubre procesos materiales que la condicionan. La contradicción fundamental no se repite simplemente en el curso de la historia del capitalismo, sino que se agudiza. La apropiación privada de fuerzas productivas objetivamente sociales y colectivas provoca tendencias a la agudización de las posiciones de intereses materiales, obligando a la postre prácticamente a la mayoría a oponerse a la sociedad capitalista.

Marx detecta de esta manera tendencias inmanentes a largo plazo en el sistema capitalista. La existencia de estas tendencias, por un lado, la deduce teóricamente de la propia existencia de la contradicción fundamental. La apropiación privada tiene en sí la tendencia a la concentración de la riqueza en un polo de la sociedad. Como el poder de

apropiación se basa en el poder sobre los medios de producción, y como la apropiación de la plusvalía es la fuente más importante para el acceso a nuevos medios de producción, el principio mismo tiende a reforzar acumulativamente un polo social. Una vez determinada la existencia de tal tendencia, Marx determina por el otro lado su expresión empírica en el sistema capitalista, con el cual se enfrenta históricamente.

Urzúa menciona dos de estas tendencias: (pp. 27-28).

1. La tendencia a la simplificación de la estructura de clases.
2. La tendencia a la mayor pauperización del proletariado.

Atria, en su artículo (p. 84), menciona todavía la tendencia a la concentración del capital.

En conjunto describen la visión que Marx tiene de la explotación capitalista en su tiempo y sus tendencias visibles. En Marx tiene el sentido de comprobar que el sistema capitalista produce necesariamente —a pesar de la completa libertad de los hombres y eventualmente en contra de la voluntad de los hombres— la conciencia del cambio revolucionario, que él describe como conciencia de clase del proletariado.

Las críticas de Urzúa se dirigen esencialmente en contra de estas leyes tendenciales. Primero, constata que no se ha dado ninguna tendencia hacia la homogeneización de la estructura de clases. Esta, al contrario, se había complicado más en el curso del desarrollo capitalista. Segundo, constata que tampoco se puede hablar de una pauperización del proletariado en términos absolutos. A lo máximo sería posible argumentar una pauperización relativa del proletariado, aunque ni tal tendencia puede ser considerada como comprobada (pp. 28-29). En relación a la concentración del capital ni Urzúa ni Atria aportan argumentos. Los argumentos que Urzúa da, para mostrar la no-validez de estas tendencias, son claros y generalmente aceptados. Nos interesará más bien cómo se interpreta esta no-validez.

En relación con las leyes tendenciales de hipótesis, Urzúa plantea que no se verificaron. Atria las interpreta como los determinantes de la crisis terminal del sistema capitalista, concluyendo que tal crisis terminal no existe y en el grado en que las leyes tendenciales no se cumplen. Sin embargo, a nuestro entender, a los dos se les escapa el hecho de que en Marx la tendencia a la progresión acumulativa de la contradicción fundamental está argumentada dos veces. Por un lado, resulta deductivamente de la contradicción entre apropiación privada y carácter social y colectivo de las fuerzas productivas. Por otro lado, resulta de un análisis empírico que determina dónde concretamente estas tendencias destructivas actúan. Si bien los dos argumentos se vinculan con posiciones empíricas, lo hacen de manera distinta. El primero es una deducción a partir del hecho empíricamente comprobable de la contradicción entre apropiación privada y carácter social y colectivo de las fuerzas productivas. El segundo indica los lugares concretos, donde se verifica el resultado ya deducido de la contradicción fundamental.

Las hipótesis a las cuales Urzúa se refiere, corresponden a la ubicación concreta de la agudización acumulativa de la contradicción fundamental. Las leyes tendenciales son nada más que la manera de aparecer de esta contradicción fundamental con su consiguiente tendencia a la concentración de las riquezas en un solo polo social. Si hoy ya no aparecen bajo la forma en que lo hicieran en el tiempo de Marx,

eso no permite ninguna refutación de las tesis básicas de Marx. Demostrar que no existen ya —o que existen significativamente amortiguados— es solamente un aporte al conocimiento marxista. Para el análisis marxista se trata de saber más bien bajo qué forma nueva volvió a aparecer la agudización de la contradicción fundamental. Para transformar sus argumentos en una crítica de la posición marxista, Urzúa tendría que argumentar que en el sistema capitalista no se da esta tendencia a la agudización de la contradicción principal. No basta comprobar que esta agudización no existe más en determinadas formas previstas por Marx. Hay que comprobar que no existe bajo ninguna forma. Pero no puede hacerlo. Por eso habla más bien de la pauperización del *proletariado*.

Atria es mucho menos riguroso. Habla simplemente de la pauperización. Pero es algo muy distinto comprobar que no haya pauperización del *proletariado*, que comprobar que no haya pauperización provocada por relaciones capitalistas de producción. Quizás por esta razón Urzúa no comenta el problema de la concentración del capital, mientras Atria simplemente sostiene que el sistema capitalista no tiene tal tendencia a la concentración.

Lo que Urzúa en el fondo hace es afirmarse en una interpretación ortodoxa de un marxismo congelado, renunciando a un desarrollo creativo de sus conceptos. Eso lo amarra en su propio desarrollo de la teoría de clases.

Según nuestra interpretación, se deriva del análisis de la contradicción fundamental directamente la tendencia a la pauperización de la mayoría y a la concentración del capital. Estas tendencias forman parte del cuerpo de la teoría marxista. Teorías adicionales ubican estas tendencias en el contexto histórico concreto. Su falsificación o verificación no afectan como tal la validez del cuerpo teórico general. Que no haya pauperización del *proletariado*, no comprueba para nada que las mayorías en el sistema capitalista no se pauperizan. Que la concentración del capital no lleva a la reducción del número de propietarios, no significa que el capital no se concentre en favor de minorías del sistema capitalista.

¿Por qué Marx, entonces, pasa directamente de la ley de la pauperización de las mayorías a la ley de la pauperización del *proletariado*? Por la razón muy simple de que le adjudica al sistema capitalista mundial una fuerza desarrollista tal que lo considera capaz de transformar a las mayorías en *proletariado*. No es su pesimismo sobre el sistema capitalista lo que lo hace equivocarse en cuanto a la forma concreta de la pauperización tendencial, sino su optimismo. Si bien durante el siglo XIX el sistema capitalista mundial aumenta rápidamente las zonas industrializadas y con ello el tamaño del *proletariado* industrial, en el siglo XX este movimiento tiende a estancarse. Los centros industrializados crecen, algunos nuevos se incorporan, pero no existe ya dinámica suficiente como para poder pensar en un posible desarrollo aproximadamente igual para el sistema capitalista mundial entero. El estancamiento, sin embargo, se nota según la ubicación de los países respectivos en relación a la industrialización. Para la mayoría de los países del sistema capitalista mundial el estancamiento de la industrialización transforma la situación del *proletariado* en privilegio. La pauperización propiamente tal aparece ahora en los grupos que no logran transformarse en *proletariado* industrial. Urzúa constata este hecho:

“Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa, ambos procesos (urbanización debido a la migración e industrialización basada en una tecnología avanzada con utilización intensiva de capital) conducen a que la pertinencia al sector industrial se convierta en un privilegio cada vez más inaccesible para el grueso de la clase trabajadora” (p. 40).

Como resultado de eso, la tendencia a la pauperización va en sentido contrario a la tendencia a la concentración del capital, que favorece regiones minoritarias del sistema mundial.

No puede haber duda de que tales tendencias existen. Las inversiones se concentran continuamente más en regiones ya industrializadas, y la pauperización de la mayoría de la población del mundo capitalista mantiene a ésta en la miseria más absoluta. Esta pauperización no es solamente relativa —la pauperización relativa es obvia y nadie duda de su existencia— sino que, para muchas partes del mundo, también es absoluta.

La razón de que Urzúa evite tal conclusión, referente al cambio del lugar concreto de las tendencias a la pauperización y a la concentración de capitales, está en el hecho de que jamás trabaja con el concepto de un sistema mundial. Habla más bien de sociedades nacionales, con el resultado de que el mundo capitalista tiene por un lado sociedades que no sufren estas tendencias y otras que las sufren. Las unas aparecen como sociedades modernas, las otras como sociedades más bien atrasadas, y el hecho del desarrollo de una no se vincula con el subdesarrollo de la otra.

Sin embargo, el marxismo moderno ha desarrollado intensamente el concepto del sistema capitalista mundial, en cuyo interior se explican las tendencias hacia el desarrollo y concentración de capital junto con el subdesarrollo y la pauperización de las mayorías de la población. Desgraciadamente, Galofré, que hace un interesante análisis de la teoría de la dependencia, descuida totalmente este punto. Rechaza el análisis del subdesarrollo en el marco del sistema capitalista mundial en los siguientes términos: “Cuando se afirma, por ejemplo, que es la inserción en el sistema capitalista lo que produce el subdesarrollo, o aún más, sin calificación alguna, se declara, escribe y se busca la demostración concluyente de que el desarrollo de los centros se ha producido y se produce a expensas de los países subdesarrollados, no es sólo el historiador y el epistemólogo que reclaman —con razón— ante la ligereza cometida. Es el economista —aun de aquellos que desde mucho tiempo atrás, más advierte las implicancias que han tenido y pueden tener para nuestro desarrollo las relaciones económicas y políticas con los centros— quien concluye que aseveraciones de este tipo no resisten el menor análisis y pasan por alto la heterogeneidad estructural y los innumerables factores que condicionan, en nuestros países, cualquiera situación económica, política y social” (p. 127). Por un lado, estas opiniones de Galofré no son compartidas por el historiador, el epistemólogo y el economista. No debe haberse escapado que los teóricos de la dependencia también son historiadores, epistemólogos y economistas. La opinión de Galofré es compartida, por lo tanto, por algunos historiadores, algunos epistemólogos y algunos economistas. Por otro lado, no vale una referencia a autoridades en un problema tan clave, que pone en jaque toda la racionalidad del sistema capitalista. En vez de presentar argumentos y análisis, Galofré en este punto se refiere exclusivamente a la gran heterogeneidad estructural y a un sinnúmero

ro de factores que como tales no explican nada y no refutan nada. Son la exclamación de quien renuncia a conocer ¿Por qué el sistema capitalista no puede causar el subdesarrollo a través de una heterogeneidad estructural y un sinnúmero de factores? ¿No es acaso ésa la posición tan equivocadamente criticada por Galofré?

Pero como se vuelve ciego frente a este problema, tampoco puede evaluar la famosa discusión sobre el carácter feudal, semifeudal, etc., de las relaciones de producción en los países subdesarrollados (pp. 114-115). A través de estas discusiones se apunta precisamente al problema clave, si el desarrollo puede ser entendido como un resultado necesario o explicable de la vigencia de la contradicción entre apropiación privada y carácter social y colectivo de las fuerzas productivas.

Evidentemente, negando de esta manera un análisis en el marco del sistema capitalista mundial, el subdesarrollo aparece más bien como un "destino" de la mayor parte del mundo. El análisis de clase resultante puede todavía describir la situación de intereses materiales, pero no logra ya vincular estos intereses con la dicotomía de clases. Como el sistema capitalista no es el enemigo, hay un sinnúmero de enemigos y al fin ningún enemigo que se pueda definir. De esta manera, la renuncia a la dicotomía de clases llega a ser renuncia a la criticidad de la teoría de clases. Ella describe ahora una determinada situación de intereses materiales, sin pronunciar una praxis de liberación.

Faltaría todavía mencionar que la reformulación necesaria de las tendencias a la pauperización y a la concentración del capital tiene algunas consecuencias sobre la vinculación, que Marx estableció entre la dirección de los intereses materiales y la conciencia del cambio revolucionario. Como Marx supone que el proletariado se convertirá en mayoría del mundo capitalista, la pauperización empuja hacia la toma de conciencia de clase por parte del proletariado. Cuando, sin embargo, proletarización y pauperización tienden a desvincularse, el concepto del interés del proletariado pierde el carácter unívoco que para Marx tiene. La pauperización cae sobre grupos que no tienen los medios organizativos del proletariado, y el proletariado puede salir de la tendencia a la pauperización en el grado en que desarrolla sus medios de organización. Conciencia del proletariado en el sentido de una conciencia del cambio revolucionario ahora ya no se puede esperar como resultado de la espontaneidad. La pauperización y la concentración del capital ya no presionan unívocamente hacia la toma de conciencia de los grupos oprimidos. Esta tesis parece corresponder al desarrollo de los movimientos obreros en los dos últimos siglos: en el siglo XIX son más bien anticapitalistas espontáneamente; en el siglo XX lo son más bien por conducción política.

II. Poder económico y poder político

Mientras Urzúa parte de una conceptualización clara de la posición marxista ortodoxa, con el resultado de que la toma de posición frente a sus tesis obliga a un desarrollo ulterior de la teoría marxista de las clases, Raúl Atria no logra una conceptualización clara de lo que es la posición marxista respecto al problema de la relación entre poder económico y poder político. Lo que él describe como tesis marxista al respecto, es más bien una caricatura.

En parte eso es explicable por el hecho de que la propia teoría marxista sobre las determinaciones del poder político es muchas veces poco desarrollada. Sin embargo, esto no justifica apoyarse en la interpretación más burda posible, sin hacer siquiera el intento de analizar la compatibilidad de tesis tan claves para la teoría marxista, como son la de la determinación en última instancia por lo económico y, por ejemplo, la teoría de la revolución.

La impresión que deja el artículo de Atria es de arbitrariedad. El define el poder económico según le parece, el poder político también, y hace después afirmaciones generales sobre su relación. Las posibles tesis son, por supuesto, tres. Por un lado, la tesis economicista, según la cual el poder económico determina el poder político y, por otro lado, la tesis politicista, según la cual el poder político determina el poder económico. La tercera posición es la de Atria, según la cual hay un fenómeno genérico de poder, que se expresa tanto en el poder económico y en el político, interrelacionándose continuamente los dos en cualquiera dirección. Atria resume este resultado en las siguientes palabras: "La relación entre poder económico y poder político puede expresarse entonces como el resultado de las múltiples interrelaciones entre 1) los procesos de instrumentación, 2) las instrumentalidades que ellos generan, y 3) los grupos sociales que pasan a ser los actores del poder" (p. 104).

Atria cree que con estas conclusiones ha llegado a una refutación de la teoría de Marx. Sin embargo, lo que para Atria es resultado, para Marx es el comienzo. Para Marx, como para toda ciencia social, todos los fenómenos sociales existen en interdependencia, influyéndose mutuamente. Por lo tanto, no hay ninguna determinación directa de la sociedad por lo económico. La tesis de Marx es más bien que uno de los factores que están relacionados por la interdependencia, se determina en última instancia a sí mismo tanto como a todos los otros. Atria, en cambio, intenta interpretar la tesis de la determinación económica como una determinación directa e inmediata, pudiendo después demostrar fácilmente que en un sentido tal no tiene ninguna validez.

Podemos ver, primero, cómo Atria define a partir del fenómeno genérico del poder tanto el poder económico como el poder político. El poder económico lo entiende en lo institucional como propiedad, en lo estructural como dependencia, y en la acción como apropiación. Propiedad, dependencia y apropiación son los elementos claves. La propiedad la entiende como una "concreción social de normas contractuales que fijan un modelo de comportamiento económico legítimo" (pp. 72-73). Atria entiende el poder político en lo institucional como organización política, en lo estructural como centralización y en la acción como toma de decisiones.

A primera vista llama la atención el hecho de que Atria ubica la toma de decisiones sin más en el poder político, y que le contrapone como fenómeno económico correspondiente la apropiación. Luego se refiere a la economía de decisiones, a las que considera derivadas de los modos de apropiación, como "decisiones de inversión que dependen de los modos de apropiación del producto económico generados por los requerimientos de la formación de capital" (p. 99). Hay allí una clara tendencia a considerar el poder económico como algo más bien pasivo. En relación al poder político, menciona, por ejemplo, los cuadros burocráticos en relación a las tomas de decisiones, sin señalar siquiera

que en cualquier sociedad moderna estos cuadros burocráticos existen tanto en la organización económica en todos sus planos como en la estructura política.

Evidentemente, definiendo el poder económico en estos términos, no es posible defender la tesis marxista de la determinación en última instancia por la base económica. Eso es claro a primera vista, y por tanto Atria podría ahorrarse argumentar más.

Sin embargo, Atria comenta ahora tres posiciones teóricas posibles: "...podemos distinguir tres posibles orientaciones teóricas generales para dar cuenta de las relaciones entre el poder económico y el poder político. Una primera orientación es aquella que consiste en dar cuenta del poder político a partir del poder económico, orientación que podemos llamar, para los efectos de facilitar las referencias posteriores, como 'economicista'. Una segunda orientación es aquella que consiste en dar cuenta del poder económico a partir del poder político, que podríamos denominar como la orientación 'politicista' del poder económico. La tercera orientación consiste en postular una interdependencia completa entre el poder político y el económico tratados como manifestaciones diferenciadas de un mismo fenómeno más envolvente que es el poder" (p. 76).

Es difícil creer que Atria escoge las denominaciones economicista y politicista para facilitar referencias posteriores. Más probable es que las escoja para producir en el lector un rechazo emocional de tales posiciones, lo que por supuesto facilita más bien su argumentación, hecho que disfraza detrás de una falsa objetividad.

Después identifica, sin mayores problemas, la teoría marxista con lo que él llama la posición economicista, diciendo que el marxismo "puede considerarse como la expresión más conspicua de la orientación economicista" (p. 78). Deriva del concepto de la superestructura las siguientes afirmaciones: "Las demás acciones (las que no se orientan a la producción de medios de existencia F. J. H.) deben entenderse como epifenómenos de esta clase fundamental de actividad social, del mismo modo que las demás estructuras deben entenderse como epifenómenos de la estructura económica fundamental" (p. 81).

De este modo obtiene el resultado que busca: la estructura política según Marx pareciera ser epifenómeno de la estructura económica, lo que le permite refutarlo fácilmente. Lo hace con argumentos del tipo siguiente: "No puede negarse, por cierto, que la burguesía aparece porque ocurren ciertos desarrollos en algunos procesos económicos, como, por ejemplo, el comercio. Pero tampoco puede negarse que esa misma burguesía fue posible porque hubo decisiones políticas que dieron origen a situaciones que hicieron posible a la burguesía como grupo económico" (p. 92). Para el análisis marxista afirma, por lo tanto: "Si el análisis marxista permitiera la presencia de este dato político, ocurriría que habría grupos políticos que no encuentran su base en la infraestructura económica correspondiente. Esto presentaría un flanco bastante serio para la salida de los postulados centrales del sistema teórico marxiano" (p. 95). De hecho, este flanco serio es el producto del análisis de Atria.

Habiendo inventado de esta manera una posición marxista y habiéndola destruido después, inventa una posición contraria, la posición politicista: "En efecto, puede sostenerse que la gestación de una clase explotadora que económicamente domina a otra, es también posible en

la medida en que ha habido primero un proceso mediante el cual un grupo social ha ocupado el polo central de la estructura política. Asegurada esta ocupación política es posible pensar que ese mismo grupo social, desde el punto de vista de su historia social, llega a constituirse en clase explotadora. Sería perfectamente lógico proponer este tipo de explicación en la cual un grupo puede llegar a ser explotador porque previamente ha ocupado el polo central de la estructura política. La pugna por ocupar este polo, impedir que otros lo ocupen o controlar a los que están en él, es el fenómeno político per se" (pp. 92-93).

Según Atria, esta posición politicista es diametralmente contraria a la marxista. De hecho, ni la una ni la otra retrata en lo más mínimo las tesis marxistas sobre la relación fundamental entre poder económico y poder político. Tratemos, por lo tanto, de resumirlas: Según Marx, la clase económicamente dominante no tiene de ninguna manera asegurada su dominación sobre el poder político. Está continuamente en peligro de perderlo. Por tanto, jamás puede contentarse de ejercer solamente sus funciones económicas. Tiene que entrar forzosamente en una lucha política e ideológica para afirmar su poder económico. En relación al poder político, la clase económicamente dominante puede ejercerlo ella misma, o controlar a los que lo ejercen, o perderlo. En el caso de perderlo hay revolución, y la clase dominante es sustituida por otra. Si la clase dominante no ocupa directamente el poder político, tiene que controlar a los que lo ocupen. Si se trata, por ejemplo, de partidos obreros, tiene que asegurarse su transformación en movimientos reformistas, que respeten la clase dominante existente. Si ella misma ocupa el poder político, no hay problema. Por eso, en la concepción marxista, el poder político es autónomo, y la lucha de clase se transforma continuamente en lucha política.

En cierto sentido, la lucha de la clase económicamente dominante por su poder político está regida por el azar. Solamente el dominio político puede asegurar el dominio económico de la clase dominante, y ella puede perder. En este sentido, en la concepción de Marx, el poder político es la primera instancia. Eso explica la posibilidad de la teoría marxista de la revolución. El movimiento revolucionario actúa en función del debilitamiento del poder político de la clase económicamente dominante, para ocupar el poder político y destituir a la clase dominante. El poder político siempre es la palanca decisiva, y no el poder económico.

Sin embargo, esta lucha por el poder político no está exclusivamente regida por el azar. El azar y la interdependencia son más bien apariencias. Detrás de ellas actúa una última instancia, que Marx analiza a partir de la contradicción fundamental entre el carácter social y colectivo de las fuerzas productivas y la forma privada de su apropiación, entendiendo la apropiación como apropiación de la naturaleza por el hombre y de una parte del producto total bajo la forma de la plusvalía. En el grado en que se desarrolla esta contradicción, se debilita el poder político de la clase dominante y aumenta la posibilidad de movimientos revolucionarios de ocuparlo. Lo ocuparán en el grado en que sean capaces de mostrar nuevas alternativas del desarrollo de las fuerzas productivas, superiores a las que ofrece la clase dominante existente e inaccesibles para ella.

Este enfoque implica a la vez un determinado concepto del poder económico a partir de las relaciones capitalistas de producción. Las

concebe como un sistema de decisiones, que permite a los que toman las decisiones apropiarse de una parte del producto bajo la forma de la plusvalía. Dentro de tal sistema de decisiones se toman las decisiones sobre la producción de bienes y sobre el empleo de la fuerza de trabajo y de los medios de producción. Pero en cuanto sistema de decisiones, no puede tomar cualquier decisión económicamente conveniente. Puede producir cualquier bien, que encuentre mercado. Sin embargo, no puede emplear todos los factores de producción que sea económicamente necesario emplear. Pueden existir países con pleno empleo, pero el sistema capitalista mundial no puede evitar el desempleo, subempleo y empleo disfrazado de las mayorías de su población. Pueden existir países con un desarrollo tendencialmente igual de la productividad del trabajo, pero no puede existir un sistema capitalista mundial con una productividad del trabajo tendencialmente equilibrada. Las decisiones correspondientes no se toman, porque no se las puede tomar. Este hecho no se explica por la voluntad del poder político o del poder económico, sino porque las relaciones capitalistas de producción forman un sistema de decisiones, al cual le faltan los grados correspondientes de posibilidad de tomar decisiones en esta línea. Las fallas correspondientes le son intrínsecas al sistema.

Teniendo estas fallas intrínsecas, el sistema capitalista mundial, por el propio hecho de su conservación, conserva igualmente el desempleo de las mayorías y el subdesarrollo de la mayor parte del mundo capitalista. Como se trata de procesos acumulativos, la estabilización del sistema estabiliza procesos objetivos que socavan la legitimidad de sus poderes. Por esta razón aumentan las posibilidades de los movimientos revolucionarios para ocupar el poder político, y para constituir sistemas de decisiones —relaciones de producción— capaces de tomar decisiones en dirección al pleno empleo y desarrollo igual y para reemplazar las clases económicamente dominantes del mundo capitalista actual.

Este resumen breve de la teoría marxista referente a la relación entre poder económico y poder político tiene algunas ventajas obvias. Por un lado, se puede basar en las evidencias empíricas. Por otro lado, evita tanto explicaciones mecanicistas como un escape agnosticista hacia la complejidad, el sinnúmero de causas y la interdependencia simple. Así, tendríamos que pedir a Atria que critique la posición marxista y no un fantasma de esta posición.

III. *El juicio sobre los incentivos materiales*

Mario Zañartu, en su artículo sobre los estímulos económicos, se basa en una antropología extraña y simple, que respeta bastante poco la complejidad de los fenómenos sociales. Por un lado, una declaración de principios, en la cual Zañartu nos revela que "desde el punto de vista de la actividad económica lo que más interesa a la comunidad nacional es que se maximice el bienestar neto social" (p. 179). La declaración es perfectamente trivial, porque nadie nos puede decir jamás lo que es la expresión cuantitativa de esta entidad extraña, que se llama el bienestar neto social. Por otro lado, Zañartu expresa algunas opiniones sobre lo que los hombres habitualmente hacen: "La experiencia universal y permanente no permite dudar que es interés básico de toda persona su bienestar propio. El bienestar ajeno la mo-

tiva solamente en la medida en que se sienta identificada con el grupo en cuestión (lo que suele suceder con el grupo familiar inmediato) o en la medida en que su bienestar personal sea afectado por su contribución o marginación con respecto al bienestar ajeno" (p. 142). Esta triste verdad produce lo siguiente: "La amplitud de la esfera social con la cual el individuo se siente identificado dependerá de su calidad moral, de su espíritu de servicio, de su grado de conciencia y responsabilidad" (p. 142). El hombre nuevo, en cambio, se identificaría plenamente con la maximización del bienestar neto social. Esta forma desinteresada de identificación continua se da solamente en algunos individuos, pero no masivamente. Los individuos correspondientes son "líderes sociales, médicos, sacerdotes, docentes" (p. 144), fuera de familiares, compadres, etc. "Pero en el quehacer cotidiano no sucede así; en él tiende a sobrevivir el hombre viejo, el espontaneísmo egoísta, que sólo se moviliza cuando es tocado directamente" (p. 142).

En cambio, el marxismo duda de que el interés básico de toda persona sea su propio bienestar. A diferencia de Zañartu, cree más bien que por lo menos en la sociedad capitalista existe un determinado cálculo del bienestar, que en vez de asegurar el bienestar propio y legítimo de cada persona, crea pauperización, miseria, enfermedades y guerras. En una palabra, un cálculo del bienestar que no maximiza el bienestar, sino que lo destruye. El bienestar del uno llega a ser la destrucción del bienestar del otro, y a través de este efecto llega a destruir a la postre el mismo bienestar propio.

Zañartu, de hecho, cuando se refiere al bienestar, se refiere al ingreso monetario personal. Nos dice solamente que cada uno prefiere el ingreso propio (o de las personas más cercanas) al ingreso ajeno. Los marxistas, cuando hablan del bienestar, se refieren más bien a los valores de uso a los cuales el individuo tiene acceso. En los dos casos se trata de un cálculo del bienestar personal en dos dimensiones: por un lado, el acceso a un determinado número de bienes para el goce personal, y por el otro a la seguridad de poder contar con este acceso en el presente y en el futuro. Esta segunda dimensión explica porqué el bienestar personal siempre es un problema social y jamás individual. El bienestar del uno está mediatizado por el bienestar del otro. Y éste otro, que lo mediatiza, no es la persona más cercana, sino la persona más lejana. Lo mediatiza quien lo amenaza.

Dado que Zañartu analiza el bienestar a partir del ingreso, los que lo amenazan son los que no tienen ingreso o lo tienen insuficientemente. La seguridad del ingreso podría encontrarse ahora asegurando a estos otros ingresos suficientes. Sin embargo, eso no puede hacerse. Como nos dice Zañartu, eso es imposible en "una sociedad tan porfiadamente libertaria y acostumbrada a ciertos niveles de aspiraciones y consumos como es la comunidad chilena 1972" (p. 169). Zañartu usa el término sociedad, por supuesto, para describir la minoría ínfima que tiene estos "ciertos niveles de aspiraciones y consumos". Los 2/3 de la población, que en 1967 ganaba menos de 2 sueldos vitales, parece no incluirse.

Como la seguridad de los ingresos de los unos no se puede establecer por la suficiencia de los ingresos de los otros, esta seguridad tiene que ser buseada en otro plano. No puede ser sino el plano represivo, en el cual esta "sociedad porfiadamente libertaria" se defenderá. Zañartu explica esta situación; la ha evitado por el simplismo de su de-

finición original de los intereses personales. Se dan, de esta manera, dos posibilidades de enfocar la dimensión de seguridad que tiene necesariamente el cálculo personal del bienestar:

1. El cálculo más bien humano de la seguridad, buscando el respeto del otro referente al bienestar de uno en un cálculo en valores de uso, que permite un juicio sobre el bienestar de los otros. Según este cálculo, el bienestar de uno está asegurado en el grado en que los otros tienen un bienestar personal, que según el juicio socialmente aceptado permite a todos un bienestar personal suficiente, que les evite la miseria y les permita participación plena en la vida y el trabajo cultural de la sociedad mundial. Como el movimiento revolucionario es la reivindicación de eso, amenaza y tiene que amenazar forzosamente el bienestar de los que están en la cúspide social. Se trata de un cálculo en valores de uso, que se traduce en la exigencia de determinados ingresos personales juzgados adecuados.

2. El cálculo de ingresos monetarios sin juicio sobre la suficiencia de los ingresos de las mayorías. Este cálculo busca su seguridad en la represión, y en su forma más nítida es el cálculo de capital. En forma secundaria se trata de una mixtificación del capital por la "sociedad porfiadamente libertaria", en la cual los grupos de interés tienen el derecho de imponer una participación del producto social según su poder de negociación. Efecto de este cálculo es la marginación de los que no logran integrarse, y su represión forzosa por parte del Estado burgués en nombre de la libertad. En forma nítida es un cálculo de capital, y el capital respalda en último término relaciones de distribución resultantes de la lucha entre los poderes de negociación de los grupos de intereses.

A los dos enfoques corresponden tipos de solidaridad. El primer enfoque se basa en la solidaridad en cuanto hombre concreto y necesitado, y el segundo en la solidaridad en cuanto hombre abstracto, portador del capital, y de poderes de negociación. El enfoque marxista no quiere crear una solidaridad que no existe. Quiere destruir una determinada solidaridad existente y reemplazarla por otra. El capital tiene una solidaridad a nivel mundial. Cuando se expropiaban latifundios en Chile, los capitalistas de Alemania y EE. UU. se mueven automáticamente. Tienen un fetiche, que se llama capital y la expropiación de cualquier capital en cualquier parte del mundo es blasfemia, que cualquier capitalista se siente llamado a perseguir. En nombre de este fetiche hace guerras, genocidios e incluso puede destruirse a sí mismo y a sus seres más cercanos.

Se trata de destruir esta solidaridad mundial del capital en contra de la vida de los hombres que no tienen capital, por la solidaridad de los hombres en cuanto seres concretos y necesitados, de destruir este fetiche del capital. El movimiento socialista, con todos los defectos que tenga, es el único que ha desarrollado tal solidaridad. Y en esta solidaridad se puede basar en una persecución de intereses personales, que busque su seguridad ya no en un poder antihumano, sino en la esperanza concreta de todos los otros.

En la base de esta confrontación de los distintos cálculos de los intereses personales hay determinados enfoques del excedente económico. Como todo producto económico es limitado, hay dos accesos para

determinar su distribución. Por un lado, la política de los países socialistas. Ella determina el monto de valores de uso que cada individuo tiene que tener para poder integrarse en todos los aspectos de su vida en la sociedad, junto con el aporte productivo que se le puede exigir. Satisfecho eso, se determina el excedente —no considerando por el momento la acumulación— que puede distribuirse en forma desigual y por tanto, de acuerdo con incentivos materiales. El incentivo material aquí no es el punto de partida de la distribución, sino un elemento adicional para posibilitar rendimientos especiales, etc. El incentivo material es secundario en relación al incentivo social, que asegura la sobrevivencia digna de todos. Eso da la base material para una paz social.

Por otro lado, está la política de los incentivos, que defiende Zañartu. Allí los poderes económicos, por el choque de sus poderes de negociación, deciden qué parte del producto se distribuirá desigualmente. Su lucha de poder determina cuál es el tamaño del excedente desigualmente distribuido, de lo cual se deriva lo que queda para los otros. Eso vale tanto en las relaciones internas de cada nación como para el sistema mundial. En Chile eso llevó a una situación en la cual una pequeña minoría se ha sentido incentivada a trabajar o colaborar solamente en el caso de poderse apropiarse de una parte tan grande del producto, que 2/3 de los chilenos existen al borde del hambre. Esta minoría "porfiadamente libertaria y acostumbrada a ciertos niveles de aspiraciones y consumos" (p. 169), lucha hoy por la posibilidad de mantener el hambre de las mayorías en nombre de su libertad y del aporte productivo de los incentivos materiales para la maximización del "bienestar neto social". Y Zañartu está con ella.

Marginalmente, Zañartu menciona el problema, sin que le merezca la menor consideración. "Como en la determinación de los márgenes de esta asignación interviene la autoridad social, sólo la negligencia de la autoridad social podría conducir a la formación de grupos privilegiados con niveles de ingreso no aceptables para la sociedad. De ahí que a la autoridad social le corresponda la corrección de las imperfecciones del sistema que provoquen resultados indeseables" (p. 146). Los resultados indeseables están a la vista. El sistema capitalista mundial presenta una distribución de ingresos que es un solo resultado indeseable. Según Zañartu, una simple negligencia. La verdadera negligencia, sin embargo, es no haber nunca buscado medidas reales para contrarrestarla. Y no se podía buscar tales medidas porque se excluyó furiosamente el camino socialista, único camino capaz de superar situaciones tan "indeseables".

Como Zañartu no discute la implicancia social del cálculo personal del interés, se le presentan los intereses materiales en una extraña contraposición con la posición del desinterés. En cuanto a los estímulos, se refiere a la diferencia entre estímulos externos y estímulos internos de solidaridad. Define de la siguiente manera al primero: "...el estímulo externo se basa en aquello que interesa al individuo o a su grupo social inmediato: bienes materiales, servicios, bienes psicológicos y sociales (admiración, condecoraciones, citaciones honoríficas, etc.). Como se ve, no hay porqué identificar estímulo externo con estímulo material; el estímulo externo puede también ser espiritual. La línea divisoria de los estímulos no es la línea divisoria entre materia y espíritu, sino la de interés y desinterés individual" (p. 145). El estímulo inter-

no es, en cambio, un estímulo de autocontrol de la persona (p. 149), y está desvinculado del interés individual.

El crítica la teoría marxista del interés, suponiendo que el marxismo busca la sustitución de intereses externos por los intereses internos. Ahora bien, toda esta diferenciación es bastante irreal. Zañartu incluye en los estímulos externos la admiración, las condecoraciones y citaciones honoríficas, lo que llama estímulos por bienes psicológicos. Evidentemente, los marxistas hablan en relación a estos estímulos de estímulos sociales, contraponiendo estos estímulos a los estímulos materiales propiamente dichos. Por estímulos materiales, en cambio, entienden el estímulo por la maximización del ingreso monetario de la persona dentro del mercado del trabajo.

Los estímulos internos de Zañartu, en cambio, son una simple secularización de una determinada ética cristiana de corte subjetivista. Se trata de un sentido que él imputa simplemente al concepto cubano del hombre nuevo.

El resultado al cual Zañartu llega confirma su propio malentendido. "En toda persona psicológicamente normal es inevitable interesarse por lo propio. Este interés por lo propio abarca entre otras cosas el interés por la sobrevivencia, y todo lo que ella implica... la descalificación de los incentivos materiales como motor del interés de la persona corre el riesgo de etiquetar como moralmente indeseable este interés primario de todo ser viviente... Si bien es cierto que las necesidades manifestadas en las aspiraciones de los hombres son de suyo limitadas, no se puede tachar de inmoral el hecho de que el hombre aspire a satisfacerlas" (p. 175).

Como se ve, Zañartu supone que los marxistas tachan de egoísta el afán del hombre de asegurarse los medios de subsistencia. Prosigue: "La inmoralidad aparece cuando esta satisfacción es procurada a costa de la satisfacción de las necesidades de los demás, es decir, cuando aparece la situación de explotación... Lo único a que hay que estar atento es a que esto no se logre mediante relaciones de explotación con respecto a los demás" (pp. 175-176).

Para que esta teoría tenga algún contenido concreto, tendría que basarse en una teoría de la explotación, que diera los criterios de la explotación de los demás. Este problema fundamental es aludido una sola vez: "El sistema de mercado, con los defectos con que existe en la realidad es, además, incapaz de impedir la explotación en el mercado de factores; a la tradicional explotación del trabajador por el capitalista hay que agregar la posible explotación del empresario por el trabajador (piénsese en los colegios profesionales...)" (p. 147).

Zañartu, por lo tanto, ubica el incentivo material en la preocupación por lo propio, lo cual es egoísta e inmoral en el caso de que haya explotación, dejando totalmente vago el concepto de explotación. Además, supone que de esta manera ha refutado la teoría marxista del interés material. Olvida, de paso, su propia definición de los incentivos externos y la restringe netamente a los incentivos materiales externos.

Sin embargo, la teoría marxista de los estímulos materiales parte de una teoría de explotación, capaz de determinar el marco dentro del cual éstos pueden actuar y en el cual su tendencia a la explotación de los demás puede efectivamente juzgarse. Parte del hombre como ser necesitado, con su derecho al acceso a los medios de subsistencia, y po-

ne en jaque las relaciones mercantiles como medios de destrucción del acceso a los medios de subsistencia para las mayorías. Entiende por estímulo material no el estímulo por el bienestar de cada uno, sino el estímulo por ingresos monetarios personales de cada uno. Entiende por estímulos sociales o morales el estímulo por el bienestar de todos, incluido el propio. Eso no se entiende como desinterés, sino como interesarse por la inserción del propio nivel de vida en el nivel de vida de los otros. A partir de este interés social, la seguridad del bienestar propio no está basada en la represión de una mayoría por una minoría, sino en el bienestar suficiente de todos. No ataca la preocupación por lo propio —lo que Zañartu cree—, sino la preocupación preponderante por ingresos individuales, lo que es algo muy distinto.

La legitimación de la preponderancia del interés por la maximización de los ingresos monetarios individuales hace que los distintos grupos de interés participen en el producto según sus poderes de negociación. Son ahora los incentivos materiales de los grupos con mayor poder de negociación los que determinan la parte del producto de que ellos se pueden apropiar. El resto es para los otros, presionando a los otros rápidamente a niveles subhumanos de existencia física. Como no hay un criterio supremo que limite este afán de los intereses materiales, no hay acción posible para asegurar un equilibrio entre los intereses materiales de todos los grupos. Esta tendencia es claramente perceptible a nivel del sistema capitalista mundial y en el interior de la mayoría de los países integrados en él. Solamente algunos países —los más ricos— escapan parcialmente a ella. Allí no se pauperizan las mayorías, sino solamente las minorías.

La preponderancia de los intereses sociales, en cambio, expresa en el plano de los intereses personales el límite objetivamente establecido para la desigualdad de los ingresos. Este límite está ahora en un nivel de vida base, que permite la integración material (alimentación, vestido, vivienda, salubridad, etc.) y cultural de todos sus miembros sin excepción. Recién ahora el excedente que sobrepase este mínimo puede ser entregado para la distribución desigual y, por lo tanto, en función de incentivos materiales. En este sentido, los incentivos materiales son secundarios, pero jamás en el sentido del interés por lo propio.

Zañartu no expresa tal límite para los intereses materiales. En vez de hacerlo, nos comprueba lo que nadie negó: no es necesariamente inmoral preocuparse de lo propio. Para los marxistas la preocupación por lo propio es, en cambio, el verdadero punto de partida, que lleva a la necesidad de supeditar los intereses materiales en el ingreso personal a los intereses sociales. Todos pueden y deben estar interesados en su bienestar personal, pero el bienestar personal de todos está supeditado a la necesidad de asegurar a todos un nivel de vida base. Esta supeditación está expresada en la tesis marxista de la supeditación de los intereses materiales a los intereses sociales.

Sin embargo, la sociedad porfiadamente libertaria, que Zañartu ve rebelándose en Chile (p. 169), es una minoría chilena, que no está dispuesta a esta supeditación de sus ingresos a la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Zañartu puede hablar mil veces de socialismo comunitario. El está al lado de esta minoría.

IV. El método dialéctico

José Alvarez, en su artículo sobre *Marxismo y Ciencias Sociales*, intenta una crítica de la metodología dialéctica en la forma en que existe en el pensamiento marxista. Enfoca este método desde 3 ángulos: 1. la historicidad, 2. la totalidad, 3. la contradicción. En todos estos planos él encuentra determinadas contradicciones y carencias. En el resto de su artículo se dedica a reflexiones sobre la relación entre utopías sociales y teorías sociológicas, le imputa al método marxista una tendencia innata al dogmatismo y al final busca un reencuentro con la utopía sobre la base de lo que él llama el empirismo crítico.

El artículo se ordena alrededor de lo que Alvarez interpreta como método dialéctico, por un lado, y lo que él define como objeto de las ciencias sociales, por el otro. El método dialéctico no nos parece adecuadamente apreciado, y eso en relación a los tres ángulos mencionados.

1. Alvarez ve la historicidad como la explicación histórica de los hechos. Puede afirmar fácilmente que eso no es propio del marxismo, sino que existe igualmente en otras corrientes del pensamiento social. A la vez imputa al marxismo un determinismo histórico que jamás ha tenido y que, por supuesto, es completamente incompatible con la libre acción del hombre en la historia, como la concibe el marxismo. Alvarez se refiere a "la afirmación de que siempre, bajo todas condiciones, el presente está determinado por los hechos de ayer" (p. 190). Tiene de nuevo un fantasma del marxismo al que puede derrumbar tranquilamente con todo el bombo correspondiente.

Por otro lado, Alvarez habla del marxismo como de una "filosofía puramente especulativa" y supone que tal filosofía se transforma "en ciencia social cuando sus postulados teóricos son contrastados con la realidad histórica" (p. 192). Es evidente que usa la palabra "especulativo" sin precisión. Si un concepto de la historia tiene postulados teóricos, susceptibles a la confrontación con la realidad, entonces este concepto no es especulativo. Alvarez no duda de que esta confrontación sea posible. Parece que él usa la palabra "especulativo" para no renunciar a ninguna expresión peyorativa a su disposición en referencia al pensamiento marxista. Se refiere después a los "grandes postulados especulativos que Marx realiza desde la perspectiva de su crítica a la sociedad capitalista, como son, por ejemplo, la creciente pauperización del proletariado, la crisis terminal del capitalismo, y, por último, al advenimiento revolucionario del socialismo y de la sociedad sin clases ni Estado..." (p. 192). Por supuesto, considera que han recibido una "refutación histórica" (p. 192). La mitad del mundo se muere de hambre, las luchas sociales que dominan nuestro siglo son entre socialismo y capitalismo, la tercera parte del mundo es socialista, y la forma privada de la apropiación de la naturaleza está amenazando la propia existencia de la humanidad, y Alvarez, sin embargo, descubre la refutación de las tendencias analizadas en los estudios marxistas de las contradicciones intrínsecas de las relaciones capitalistas de producción.

Al final nos dice lo siguiente: "No puede haber teoría libremente elaborada cuando ella se determina, según desarrollaremos más adelante, por la praxis política concreta" (p. 193). Como el concepto de

praxis que usa en esta frase no es el marxista, nos dice de hecho la siguiente trivialidad; no puede haber teoría libremente elaborada, si los que mantienen el poder no admiten la elaboración libre de la teoría. Una tesis no refutable, que tendría que evocar mala conciencia a un empirista crítico como Alvarez.

2. El concepto de totalidad que nos presenta Alvarez, es de independencia. "La interdependencia de todo hecho social con todo otro hecho social en la sociedad es, dentro de la dialéctica, a la vez un postulado teórico y un principio metodológico. Su concreción filosófica es el concepto de la totalidad" (p. 194). Consistente con eso, el análisis marxista "plantea, de partida, la sociedad global e indivisible como objeto de su estudio" (p. 195).

Pero como la sociedad es "tan amplia y tan compleja" (p. 195), tal objeto de estudio es impreciso. Hay que referirse a "unidades de análisis delimitadas, es decir, a sistemas observables y con fronteras, aunque postulemos su innegable interrelación. El marxismo rehuye la determinación de su unidad de análisis, de ahí su inclinación a cosmovisiones, disfrazadas de sociología macrosocial y que resultan, al final de cuentas, inverificables" (p. 195).

Sin embargo, dice a la vez: "Los propios marxistas deben reconocer que 'la totalidad' deben descomponerla en el proceso de conocimiento y que esta descomposición entraña una abstracción de algunas de sus cualidades" (p. 197). Pero es evidentemente claro que Alvarez no logra distinguir entre tal "abstracción de algunas de sus cualidades" y la constitución de "unidades de análisis delimitadas". Sus unidades delimitadas corresponden claramente a la metodología no-dialéctica de la sociología empirista (p. 190), puesto que no da ningún ejemplo y ninguna referencia concreta en cuanto a esta abstracción de algunas cualidades de la totalidad. A lo mejor cree que se trata de lo mismo.

3. Alvarez tiende a identificar el concepto de contradicción con conflictos. Alvarez hace más bien afirmaciones no organizadas entre sí sobre lo que pasa con la contradicción en el análisis marxista. En general, parece tomarla como negación. "El método dialéctico refinado por Marx desidealizando su formulación hegeliana, es la búsqueda sistemática de la 'realidad' de los hechos sociales a través de la negación que contienen y que, en ella, son explicados y expuestos en sus tendencias devinientes" (p. 199).

Esta búsqueda de la realidad a través de la negación que contienen los hechos sociales es vista por él en muchas partes. "Aplicado al hombre 'concreto', histórico y alienado, sirve para determinar al hombre 'verdadero', desalienado y libre" (p. 199). La descripción no coincide muy bien con la marxista. Marx contraponen un hombre abstracto, alienado y explotado al hombre concreto, desalienado y libre. El hombre concreto precisamente existe como negación del hombre abstracto. Según eso, la sociología empírica nunca ve al hombre concreto, sino solamente al abstracto. La misma metodología de la negación, Alvarez la ve en la determinación del socialismo. "En cuanto este último es la negación de aquél (el socialismo la negación del capitalismo F. J. H.), se ha recurrido al método de la negación inocente y mecanicista del capitalismo para diseñar el socialismo" (p. 201). Tampoco es exacta

esta descripción. Se ha recurrido en verdad solamente al método de la negación de las *contradicciones del capitalismo*. El socialismo es la sociedad capaz de superar estas contradicciones. Eso no es ni inocente ni mecanicista*.

En el conjunto de estos tres ángulos, bajo los cuales Alvarez enfoca el método dialéctico, no se vislumbra una percepción acertada de lo que es el método dialéctico en el análisis marxista. Ciertamente, no es la dedicación al análisis histórico de los fenómenos, ni a la interdependencia y a la globalidad de los fenómenos, ni la simple búsqueda de la negación que los hechos sociales contienen, lo que determina la especificidad del método marxista. Tampoco es lo que Alvarez cree: "Con principios teóricos *preestablecidos a priori** y nunca contrastables con sus supuestos empíricos, reajustados a lo más dentro de una especie de evolución homogénea y hermenéutica del dogma inicial, el cientista social marxista, avanza, lanza en ristre, en consecución de su objetivo político-científico: la revolución" (p. 200). De esta cita se puede inferir, cómo Alvarez, en sus sueños y pesadillas, ve avanzando a los cientistas marxistas, pero es esta misma manera de mirar la que lo imposibilita para darse cuenta de lo que se trata. El terror lo vuelve ciego.

De hecho, el método dialéctico no se puede describir separando sus aspectos. Los aspectos tienen que ser derivados de una visión conjunta que comprenda todos los aspectos por tratar. En la dialéctica marxista esta visión conjunta la da la contradicción fundamental entre el carácter colectivo y social de las fuerzas productivas y la apropiación privada. Esta contradicción, sin embargo, no es inmediatamente visible, si no existe en supeditación al conjunto interdependiente de todos los fenómenos bajo un elemento que es el que totaliza el conjunto. El conjunto interdependiente siempre y necesariamente existe bajo la forma de la apropiación privada (en la teoría: apropiación parcial del conocimiento), mientras que en el elemento que lo totaliza está presente el carácter colectivo y social de las fuerzas productivas (en la teoría: apropiación de la totalidad actuante en el conocimiento parcial).

En los comentarios anteriores describimos en dos partes distintas tal supeditación. Por un lado, al final de los comentarios sobre el artículo de Raúl Atria. Allí se trataba de la relación entre el impedimento del desarrollo de las fuerzas productivas por las estructuras capitalistas y el consiguiente socavamiento del poder político. Hay un conjunto interdependiente, y hay un elemento que lo supedita y que decide sobre la posibilidad de la estabilidad del sistema entero. Este

* Tampoco parece inocente el pronunciamiento de la opinión siguiente, que Alvarez me imputa: "...si había mercado, hay que suprimirlo; si había estímulos individuales y directos, hay que reemplazarlos por estímulos indirectos y colectivos" (p. 201). Jamás, ni directa ni indirectamente, he dicho alguna cosa parecida. Yo hablo siempre de la supeditación necesaria tanto de las relaciones mercantiles y de los incentivos materiales a la racionalidad socialista, o de la utilización consciente de la ley del valor y de los incentivos materiales, lo que es exactamente lo contrario de lo que me atribuye Alvarez. Ver, por ejemplo, el libro citado por Alvarez, *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, Valparaíso, 1972, pág. 202. Considero esta imputación como una de las tantas referencias insólitas y deshonestas a opiniones criticadas. Autores como Alvarez tienen poca legitimidad para reclamar objetividad y científicidad, si no tienen esta mínima honestidad para hacer el esfuerzo necesario para interpretar objetivamente las opiniones de otros.

* Sic. Cursiva nuestra.

elemento no es inmediatamente visible; sin embargo, explica el comportamiento del sistema total. Por otro lado, era necesario concebir en primera aproximación la formación de tal totalidad en los comentarios sobre el artículo de Zañartu. Se trató allí de un conjunto interdependiente de ingresos, totalizado por la subsistencia física de todos los miembros de la sociedad. El conjunto interdependiente se explica solamente tomando en cuenta su supeditación al elemento totalizante.

En los dos casos se trata obviamente de la misma totalidad, y se trata obviamente de la contradicción entre apropiación privada y carácter colectivo y social de las fuerzas productivas. Pero esta misma totalidad aparece en forma distinta según el cambio del problema de cuya explicación se trata. El fenómeno social específico, y el aspecto específico que interesa explicar, es comprendido en la medida en que se sitúa en tal proceso de totalización. Eso no significa que las relaciones de interdependencia estén de más. Pero un análisis de la interdependencia nunca llega a la totalidad de los fenómenos por el simple hecho de que la interdependencia es infinitamente compleja en un sentido extensivo. No se llega nunca al final. La totalidad marxista, sin embargo, es infinita en un sentido intensivo. Como tal es posible conocerla a través del elemento que totaliza el conjunto interdependiente.

El ejemplo de la supeditación del conjunto de los ingresos a la subsistencia de todos los miembros de la sociedad puede explicar las diferencias indicadas. Un análisis de las interdependencias —Alvarez lo enfoca como único posible— puede explicar los ingresos de grupos, las razones de su monto en relación a otros ingresos, el grado en que los receptores de ingresos están satisfechos o no por ellos, etc. El campo de investigación es virtualmente infinito. El análisis marxista —que por supuesto no prescinde del análisis de las relaciones interdependientes— busca el elemento totalizador, que permite describir los márgenes de la variabilidad de los ingresos. Dentro de estos márgenes se ubican ingresos de grupos determinados, con el resultado de que el aprovechamiento por parte de un grupo existe solamente en relación con la pérdida de otro grupo.

De ninguna manera se trata de un método no-empírico. Pero tampoco se trata de un método empirista, dentro del cual se busca llegar a la teoría general "a través del enunciado y comprobación de teorías de rango medio" (p. 190). Se trata de describir el fenómeno parcial en su relación con el elemento totalizador.

Esta diferencia entre el análisis de la interdependencia y de la totalidad nos permite entender el lugar que en el análisis marxista tiene tanto la negatividad, como la objetividad científica y el proyecto de liberación. Alvarez define la ciencia social de la manera siguiente: "Lo que la sociedad es y las leyes internas de su desarrollo y transformación son el objeto de la ciencia social" (p. 206). Una definición tal lo obliga a dejar cualquier tipo de proyecto fuera de la ciencia social y a entender la relación utopía-ciencia, en analogía a la relación juicio de valor-juicio empírico en la metodología positivista.

Alvarez olvida totalmente de enfrentarse con la tesis básica de la metodología dialéctica, que sostiene que se puede saber lo que la realidad es solamente en el grado en que se sabe lo que no es.

En la medida en que saber lo que no es, es elemento necesario para saber lo que es, el proyecto es parte de la propia ciencia social y deja de ser utopía en el sentido en que Alvarez y en general los autores la

conceiben. El proyecto está ya en la explicación de lo que son los hechos. Está por la razón de que en el proceso de la construcción de la totalidad el elemento totalizador indica la negatividad de los hechos y, por tanto, la posible libertad frente a ellos.

Sin poder profundizar mucho, podemos resumir a partir de lo indicado la posición marxista: Por la necesaria negatividad de los hechos el conocimiento científico no puede ser objetivo, sino enunciando en el mismo acto un proyecto de liberación. En este sentido, la misma objetividad científica toma posición y deja de ser neutral.

A la vez parece ser el punto más débil de la metodología marxista el paso desde el pronunciamiento de la liberación total implícito en la objetividad científica hacia el pronunciamiento de un proyecto histórico de liberación pasando por el análisis de las factibilidades correspondientes. Algunas veces Alvarez parece querer apuntar hacia este punto. No lo logra, por el hecho de que no se decide a una crítica de la objetividad científica misma.

Alvarez puede hablar de repente de la "pretendida neutralidad de ciencia básica", en referencia a la ciencia social, insistiendo en una necesaria relación con lo que él llama la utopía (p. 206). Sin embargo, se trata de algo totalmente distinto de lo que el análisis marxista entiende por la toma de posición implícita por parte de la objetividad científica. Alvarez tiene un concepto vago de la utopía "entendida ésta como la anticipación intuitiva, transempírica y global de la sociedad justa" (p. 211). En términos marxistas no se trata de intuiciones y transempirismos, sino del hecho de que la objetividad científica solamente es posible en el grado en que se relacionen los hechos con un proyecto de liberación resultante de la propia negatividad de los hechos. Como Alvarez de hecho no se confronta con esta tesis, entiende continuamente mal el concepto marxista de la praxis y es, además, incapaz de aportar algo para "la traducción de la utopía en modelo" (p. 212), hablando en los términos de Alvarez, o en los términos marxistas, para las etapas de la transformación del capitalismo hacia el comunismo. Alvarez se refiere más bien a la construcción de modelos y a la utopía (p. 213). Los marxistas conocen solamente la objetividad científica, en cuyo interior existe un proyecto de liberación que no se construye, sino que se descubre y pronuncia para ser transformado en praxis. Lo que propone Alvarez bajo el título del reencuentro con la utopía, es un voluntarismo sin rigor y, por tanto, sin mayor compromiso. El compromiso que impone la metodología marxista, se basa en la objetividad científica misma, y existe por tanto más allá de la disposición moral del individuo. En cuanto ser racional, el hombre no se puede negar a tal compromiso. El compromiso, como lo entiende Alvarez, es en el fondo arbitrario. Se lo puede tomar o no, el propio ser racional del hombre no parece obligado a nada. Por eso es débil, y se puede adaptar a cualquier circunstancia exterior, sin chocar jamás.

FRANZ HINKELAMMERT
Investigador del CEREN

UNA SOLA TIERRA,

por Bárbara Ward y René Dubos

En junio de 1971 tuvo lugar en Estocolmo la Conferencia patrocinada por las Naciones Unidas para analizar el tema del medio ambiente humano, la que tuvo amplia repercusión mundial. Entre los preparativos para dicha conferencia, el Secretario General designado por Naciones Unidas para su organización, el señor Maurice S. Strong, encargó a Bárbara Ward y René Dubos que, con la asesoría de un número considerable de hombres de ciencias y de dirigentes intelectuales de un gran número de países, prepararan un informe que sirviera de base para las discusiones. Este informe, hecho con la colaboración de científicos e intelectuales de 58 países, de todas las áreas del mundo, y al que se dio carácter no oficial, a fin de que los autores pudieran hacerlo con mayor libertad, es el que vamos a comentar ahora. Su edición en castellano ha sido publicada a fines de 1972 por el Fondo de Cultura Económica de México.

Los responsables principales del informe son ampliamente conocidos. Bárbara Ward es autora de numerosos libros, varios de ellos traducidos al castellano. Actualmente ocupa la Cátedra Albert Schweitzer de Desarrollo Económico Internacional en la Universidad de Columbia y está casada con el economista Sir Robert Jackson, quien es consultor principal del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas. René Dubos, por su parte, es un eminente microbiólogo y patólogo experimental que ha dedicado toda su vida a los problemas del medio ambiente. Sería imposible en esta reseña citar los nombres de todos los consultores que colaboraron en el informe. Baste decir que entre ellos se cuentan eminentes científicos, economistas, filósofos y científicos sociales de países desarrollados y en desarrollo, del mundo capitalista, del mundo socialista y del tercer mundo.

El plan de la obra es el siguiente. Una primera parte está destinada a analizar la unidad cada vez mayor del planeta tierra y sus relaciones con el hombre a lo largo del desarrollo de las diferentes culturas y civilizaciones. Al mismo tiempo, se destaca aquí la unidad creciente del universo que se ha ido descubriendo como consecuencia del desarrollo del propio conocimiento científico.

En una segunda parte, se plantean los problemas actuales que el uso y el abuso de la tierra por el hombre han producido, tanto en los países desarrollados como en las regiones en desarrollo.

Una tercera parte plantea, finalmente, la necesidad y las posibilidades de un nuevo orden que permita al hombre de nuestros días y de mañana establecer de un modo más racional sus relaciones con el planeta en que vive y del cual forma parte.

Trataremos de sintetizar los aspectos fundamentales del trabajo usando en lo posible las expresiones de los propios autores.

La Unidad del Planeta y de la Ciencia

La idea básica de la primera parte es la de las relaciones, a través del desarrollo histórico, de los dos mundos que son habitados por el hombre: uno, el mundo natural, de las plantas y los animales, de los