

De la crisis a la catástrofe (Ensayos filosófico-políticos)¹

Francisco José Martínez Martínez

INDICE

INTRODUCCION

A modo de introducción:

El punto de vista ontopraxeológico

FUNDAMENTACION METODOLOGICA

El problema de la fundamentación metodológica en las ciencias sociales

Crítica de la inducción y falsacionismo metodológico: La filosofía de la Ciencia de K. Popper

La filosofía social de K. Popper: Crítica al Naturalismo y al Historicismo

A VUELTAS CON LA RAZON

La problemática de la Teoría del conocimiento

Las luces contra el racionalismo

Imagen y Símbolo

REPENSAR LA CRISIS

La crisis de fundamentos de la matemática y la lógica

La crisis del paradigma Newtoniano: Física cuántica y teoría de la relatividad

Una aproximación al análisis de la crisis actual

REFLEXIONES SOBRE LA PRAXIS: ETICA Y POLITICA

Acercad e algunas cuestiones de ética

Ética y programa emancipatorio

El joven Marx y el Estado

El Marxismo de la segunda Internacional: Bernstein

El Marxismo de la segunda Internacional: Kautsky

Lukács: Del Luxemburguismo al Stalinismo

Lukács como precedente y crítico del Existencialismo

Los filósofos Marxistas ingleses. J. Lewis y M. Cornforth

La Sociedad del espectáculo como Sociedad de la miseria. (Sobre la Internacional Situacionista)

De la producción a la seducción. (Una lectura de Baudrillard)

UN EPILOGO CATASTROFICO

Materialismo, Determinismo y Teoría de las Catástrofes

NOTA BIBLIOGRAFICA

Procedencia de Textos

¹ .- Los trabajos recogidos en este volumen provienen en su mayor parte, de las intervenciones del autor en los Seminarios y Conferencias organizados por la Sección de Filosofía de la Fundación de Investigaciones Marxistas siendo publicado por primera vez en Editorial Orígenes, Madrid, 1986.

INTRODUCCION

A MODO DE INTRODUCCION: EL PUNTO DE VISTA ONTOPRAXEOLOGICO

Tomamos aquí la noción de ontopraxeología en el sentido que le da J. Zeleny de una visión materialista y dialéctica basada en el principio de unidad de lo lógico y lo histórico (genético-estructura1), y en el hecho de que el fundamento esencial y primero del pensamiento humano es la transformación de la naturaleza por los hombres y no la naturaleza como tal independiente de los seres humanos.

Este punto de vista pretende iluminar el fundamento ontológico de la praxis y se presenta, en sentido lukacsiano como «una ontología del ser social».

El método ontopraxiológico es la aportación fundamental e ha hecho el marxismo a la sucesión histórica de los tipos fundamentales de racionalidad, sucediendo al enfoque propio de la racionalidad moderna que tuvo su inicio con F. Bacon y Descartes, que sucedía a su vez al logos clásico originado en el pensamiento presocrático, y que presenta su acuñación modélica en las obras de Platón y Aristóteles.

El surgimiento de un nuevo tipo de racionalidad praxiológica, está condicionada por el desarrollo del capitalismo que amplió a niveles, nunca alcanzados la capacidad humana de transformación de la naturaleza. Una reflexión en la que las capacidades de la praxis humana ocupan el lugar central, sólo puede surgir cuando la propia praxis ha alcanzado un nivel elevado de desarrollo y complejidad.

Este enfoque es materialista en el sentido en que admite un ámbito extra-racional en el que no se produce la unidad de los opuestos, en el que no hay lugar para la contradicción -hegeliana- sino sólo para la contrariedad -kantiana-. El enfoque es dialéctico ya que aplica una racionalidad genérico-estructural basada en la noción de contradicción como igualdad y complementariedad de los opuestos. Esta dialéctica se presenta como una historia-ciencia que opera mediante abstracciones históricamente determinadas, y que metodológicamente se mueve en el círculo concreto-abstracto-concreta o círculo analítico-sintético de inducción-deducción. Su campo de aplicación

privilegiado es el estudio de la praxis humana, por lo que se la puede definir como una praxeología o «teoría de la acción eficaz», en el sentido de Kotarbinski, a la que se le añade el prefijo onto para recordar que lo que buscamos es el fundamento de la acción, o sea, intentamos preguntarnos por cómo es el mundo y el hombre para que sea posible la praxis humana.

Por lo que vamos viendo en la ontopraxeología se presentan problemas ontológicos y problemas epistemológicos y metodológicos a la vez. Como siempre que se abordan cuestiones de fundamentación los aspectos ontológicos y epistemológicos aparecen indisolublemente unidos; dado que el objeto a estudiar condiciona la metodología empleada y a su vez ésta contribuye a la propia definición del objeto. Nos encontramos aquí con otro círculo: objeto-método o bien ser-conoce. La estructura ontológica del mundo nos exige una aproximación epistemológica determinada que a su vez transforma la propia estructura ontológica inicial.

El enfoque ontopraxeológico tiene en cuenta el hecho de que la praxis no se agota en sus aspectos pragmáticos sino que posee al mismo tiempo un carácter cognitivo. La praxis es un elemento esencial en lo que la fenomenología denomina «la institución del mundo», ya que éste es un constructo que nunca está simplemente dado sino que es el producto del trabajo teórico y práctico de las generaciones pasadas sobre una naturaleza material que no puede separarse de la actuación humana, aunque permanezca exterior a dicha actuación. La naturaleza es un producto social e histórico de la humanidad aunque esta misma humanidad no es más que una parte, la parte consciente (la noesfera), de la naturaleza.

Frente a toda concepción del sujeto transcendental en clave idealista y subjetivista, el enfoque ontopraxeológico considera al sujeto colectivo y social que analiza como un conjunto de individuos humanos, materiales y vivos, sensitivos y racionales, organizados socialmente.

Que la humanidad sea parte de la naturaleza supone que la transformación de esta se encuentra limitada por la necesidad de mantener un entorno apropiado para la vida humana, lo que pone límites a la voluntad de poder, que a veces se ha sentido ensoberbecida por su poder tecnológico frente a una naturaleza vista más que como el medio vital de la vida humana, como algo infinitamente manipulable y explotable. Que el hombre sea un ser natural, nos obliga a mantener la explotación de la naturaleza

dentro de unos límites tales que permitan una relación reconciliada con la misma, en la línea que desde Schiller, y a también del joven Marx, llega hasta Marcuse el ecologismo. El objetivo final de la relación humana con la naturaleza debe ser la identificación del verdadero humanismo con el verdadero naturalismo permitiendo la reconciliación del hombre con la naturaleza y consigo mismo o lo que es igual, el comunismo.

Los orígenes remotos del enfoque ontopraxeológico se podría rastrear en el análisis del trabajo y el esfuerzo humano llevado a cabo por los estoicos, pero los orígenes próximos surgen con el alborar del capitalismo y la ciencia moderna, tal como se refleja en la obra de F. Bacon; siendo los precedentes inmediatos de la formulación más detallada del método debido a Marx y Engels, los pensadores idealistas post-katianos: Fichte que transforma la ontología tradicional en una metafísica de la razón práctica; Schelling, que considera la historia como el fundamento de la autoconciencia y el despliegue del Yo absoluto y por último Hegel el cual unifica la filosofía teórica y la filosofía práctica en una filosofía del espíritu universal entendido como sujeto absoluto.

Pero es el pensamiento marxista el que da forma al método ontopraxeológico como un nuevo tipo de racionalidad que acaba con la metafísica tradicional y con sus abstracción idealista, y que se basa en un ser humano material y activo en el que coinciden el ser consciente con el ser objetivo (natural-social), extraconsciente. Un hombre capaz de conocer y transformar a través del trabajo el mundo del que forma parte, y con el que se relaciona, no de forma contemplativa como los antiguos, ni de manera pragmático-tecnológica como lo hace el pensamiento burgués, sino de una manera práctico-materialista, que transforma y conserva a la vez la naturaleza, presupuesto y producto de la acción social humana.

Sólo en la obra de Marx se produce la superación de la oposición clásica entre epistemología y ontología y se posibilita un enfoque ontopraxeológico capaz de analizar la acción humana en su relación esencial de identificación-separación respecto de la naturaleza. Pensadores como Luckács, Kosík y Zeleny han desarrollado la obra de Marx en el sentido de buscar la fundación de una nueva ontología, basada en un nuevo tipo de racionalidad que sea capaz de analizar la praxis humana en toda su riqueza sin caer en reduccionismos formalistas o positivistas, con el objetivo último

de favorecer la consecución del objetivo final del comunismo gracias a una praxis ontológicamente fundamentada.

FUNDAMENTACION METODOLOGICA

EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION METODOLOGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La dualidad entre las ciencias naturales y las ciencias sociales presente hoy en las discusiones metodológicas de éstas últimas, tiene un antecedente remoto en la dualidad, establecida por Kant, entre los aspectos naturales y los aspectos propiamente humanos del hombre. El problema de la dualidad de las ciencias está relacionado, pues, con la dualidad intrínseca del ser humano, que si por un lado es un ser natural, sometido por tanto a las leyes de la naturaleza, por otro presenta características específicas que le hacen trascender la naturaleza. A esta característica humana aludía Kant con su concepto de libertad humana como opuesta a la necesidad propia de los seres naturales². Este origen kantiano de la dualidad ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu, se puede demostrar históricamente, debido al hecho de que esta dualidad metodológica surge a fines del siglo XIX en el ámbito del historicismo de cuño neokantiano (Dilthey, Windelband, Rickert), en oposición al monismo metodológico y ontológico propio del positivismo comtiano.

Podemos considerar, sin embargo, que Comte no rompe completamente con el planteamiento kantiano, ya que distingue entre la «humanidad que realiza el fenómeno» y «el conjunto constante de influencias exteriores de cualquier tipo» que domina la evolución de dicha humanidad. Lo que realmente hace Comte, es reducir el mundo humano a la naturaleza, subordinar uno de los elementos de la oposición al otro, lo que entraña: «la subordinación necesaria de la ciencia social al conjunto de la filosofía natural» Como vemos ya desde sus orígenes, el positivismo basa su monismo en un

² .- Cf. U. Cerroni: *Metodología y Ciencia Social*. Martínez Roca, Barcelona, 1971, 17 y sig. Cerroni analiza los dualismos kantianos de: entendimiento/razón, causalidad/tecnología. Moralidad/juricidad. Como vemos el dualismo kantiano abarcaba a los aspectos metodológicos, (dos niveles de pensamiento y por tanto dos ciencias) ontológicos (dos niveles de la realidad) e históricos (dos legislaciones una interior y otra exterior a las que debe ajustarse la actuación del ser humano).

reduccionismo, al menos metodológico que pone como modelo a seguir el de las ciencias naturales³.

El predominio positivista, con sus corolarios biologists y naturalistas, en las ciencias sociales y humanas, sufrió duros ataques, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, por parte de la corriente historicista neokantiana antes aludida. En efecto, mientras que Windelband y Rickert pensaban que sólo había un mundo, pero que era posible individualizar una ciencia histórica y social, autónoma respecto de las ciencias naturales, en base a una distinción de métodos, ya que mientras aquellas utilizaban un método individualizante, éstas se basaba en una concepción generalizante del conocer; Dilthey creía que había dos mundos, el natural y el humano, y que a esta dualidad de objetos correspondía necesariamente una dualidad de métodos.

Esta concepción de métodos dualista alcanza incluso a los pensadores más cientifistas como Helmholtz, el cual aunque admite la unidad de método en todas las ciencias, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias del espíritu, todas las ciencias emplearían el método inductivo, afirma que este método se aplica de forma distinta en cada ciencia. Para esta distinción Helmholtz se basa en la oposición kantiana de naturaleza y libertad. El ámbito de las ciencias del espíritu y especialmente el de la historia, no está sometido a leyes naturales sino que supone la sumisión voluntaria a imperativos, o sea a leyes prácticas⁴.

Desde el punto de vista metodológico fue H. Rickert el que fijó la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales, denominación ésta que Rickert prefiere a la de ciencias del espíritu teñida de psicologismo. Para Rickert el espíritu que analizan estas ciencias no es el espíritu subjetivo, sino el espíritu objetivo en el sentido hegeliano, es decir, los productos culturales. En *Ciencia cultural y ciencia natural*, Rickert critica el naturalismo metodológico, o sea la reducción de la metodología científica, a la búsqueda de leyes universales, que es, precisamente, el método empleado en las ciencias naturales. Aunque hay una sola ciencia empírica, porque sólo hay una realidad empírica, esta ciencia emplea dos métodos fundamentales: el *naturalista* y el *histórico*. La base pues de la dualidad establecida por Rickert, no es de tipo *material*, o

³ .- G.H. Von Wright, caracteriza precisamente al positivismo por su monismo metodológico, la consideración como ideal metodológico de la física matemática, y la visión de la explicación científica en términos de causalidad. Cf. Von Wight: *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid-1979, pág. 21.

⁴ .- Cf. H.G. Gadamer: *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 36, 37.

sea, establecida a partir de los objetos a estudiar, sino de tipo *formal*, basada en el enfoque adoptado. «La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo individual»⁵. Hay pues un procedimiento generalizador y un procedimiento individualizador; uno nos proporciona leyes universales; el otro, el conocimiento de individuos. Recordando a Windelband, podemos llamar a uno procedimiento nomológico y al otro idiográfico.

Rickert considera que el método apropiado para el análisis de los productos culturales es el individualizador, o sea el histórico, ya que lo que nos interesa precisamente de un hecho cultural es su especificidad, su distinción de todos los demás hechos de su género. Debemos ahora precisar el concepto de cultura en el procedimiento de Rickert. Para éste lo cultural se opone a lo natural, como «lo producido intencionadamente por un hombre en atención a los valores que en ello residan», a «lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento»⁶.

Lo cultural es pues lo artificial, pero el rasgo característico que resalta Rickert, en relación a esto, es el hecho de que lo producido artificialmente, se produce para algo, o sea, en vista a un fin, que se considera valioso. Es esta referencia a los valores lo que define, pues, lo cultural, frente a una naturaleza autónoma respecto del hombre. Los valores para Rickert, no son hechos, no son, sino que sólo valen, y gracias a ellos, los objetos se convierten en *bienes* para nosotros.

Esta relación respecto de los valores, adquiere gran importancia en la metodología de las ciencias culturales, y especialmente, en la historia ya que consideramos históricos precisamente aquellos elementos de la realidad que se nos presentan como dotados de valor, como importantes. Esta relación teórica con los valores, avaloración como traduce García Morente, no tiene nada que ver con la valoración práctica de los hechos.

Mientras que la avaloración se limita a considerar algo como importante, la valoración práctica añade siempre la aceptación o el rechazo. Es por esto, que si bien las valoraciones deben estar ausentes en una ciencia cultural que se quiera objetiva, es imposible que exista ciencia cultural siquiera, sin esta referencia teórica a los valores.

⁵.- Cf. H. Rickert: *Ciencia cultural y Ciencia natural*. Espasa Calpe, Buenos Aires 1945, pág. 94.

⁶.- Cf. Rickert: op cit. pág. 47.

De la infinidad de hechos que la realidad nos presenta, la ciencia elige siempre aquellos que considera esenciales, por ello todo conocimiento, y especialmente el científico, es siempre una reducción transformadora más que una copia de la realidad. La epistemología de Rickert encuentra la fundamentación en sus concepciones ontológicas. según las cuales, la realidad es *continua y homogénea*. La realidad en sí misma es irracional, y para ser conocida, o sea racionalizada, debe ser simplificada. Esta simplificación puede realizarse de dos maneras distintas, transformándola en continuidad homogénea, que es lo que hace la matemática, o bien en discreción heterogénea, que es lo que llevan a cabo las ciencias empíricas, tanto naturales como culturales. Frente a las matemáticas, las otras ciencias conservan los aspectos cualitativos de la realidad que son los más importantes⁷.

Toda ciencia pues, supone una selección de los rasgos que presenta la realidad; pero esta selección simplificatoria puede llevarse a cabo de dos maneras: buscando una forma específica de relación con los valores que sólo se da en este objeto o hecho, y este es el método histórico, o bien buscando una forma de relación con los valores, que el objeto de nuestro estudio presenta en común con otros objetos, y éste es el método generalizador propio de las ciencias naturales⁸.

Nos hemos detenido en Rickert, porque es el autor que más atención ha prestado a los aspectos lógicos de la fundamentación de las ciencias culturales. El camino seguido por Dilthey y Max Wéber ha sido paralelo al de Rickert, anticipándose unas veces y siguiéndole otras.

Dilthey separa las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza, en base a que el hombre es autoconsciente de su libertad, y se ve a sí mismo un ser capaz de crear algo nuevo, por encima de la repetición monótona del curso natural. Esta autoconciencia permite al hombre abrirse a un mundo interior, espiritual, captado por *reflexión* y completamente distinto del mundo exterior captado por *sensación*⁹. La tarea que Dilthey se plantea, reside en la búsqueda de una fundamentación epistemológica de la ciencia del espíritu, planteada como una crítica de la razón histórica, o sea, «de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creada por él»¹⁰.

⁷.- Cf. Rickert: *Introducción a los Problemas de la filosofía de la historia*. Nova, Buenos Aires, 1961, pág. 69-70.

⁸.- Cf. Rickert, *Introducción*, pág. 65.

⁹.- Cf. W. Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE, México, 1978, pág. 16

¹⁰.- Cf. W. Dilthey: op cit. pág. 117.

Frente a Rickert, podemos constatar que Dilthey recae en el psicologismo, al entender el espíritu más en sentido subjetivo, es decir, como el reino de los hechos psíquicos, que en sentido objetivo, o sea, como el conjunto de los productos culturales. Esto explica que mientras que Rickert prefiere hablar de ciencias culturales, Dilthey habla de ciencias del espíritu. Este autor está más interesado en las vivencias del ser humano, en las que se produce la autognosis, o sea, la autocomprensión, que en las experiencias culturales desarrolladas por la humanidad. La concepción subjetivista y psicologista de Dilthey se trasluce en la importancia que este autor concede a la comprensión, como la base metodológica de las ciencias del espíritu, frente a la explicación, propia de las ciencias naturales «Nosotros explicamos la naturaleza, comprendemos la vida psíquica». En la comprensión se funda la vivencia y el conocimiento teórico. La comprensión nos posibilita, la simpatía (*Einthlung*), la identificación con lo comprendido. En Dilthey tenemos una relación estrecha entre vivencia, comprensión y expresión. Los seres humanos se expresan produciendo actos con sentido que pueden ser revividos a través de vivencias, que producen la comprensión de las expresiones originales. A pesar de que las concepciones de Dilthey van evolucionando de forma que cada vez se da más importancia a la objetivación de las expresiones que a los aspectos subjetivos de las mismas, se puede decir que Dilthey no llegó a superar el psicologismo y el subjetivismo; la superación del cual sólo se puede llevar a cabo en la hermenéutica posterior, deudora del antipsicologismo de Husserl.

La filosofía de la vida en la que acaba cayendo el pensamiento de Dilthey se presenta claramente en la obra de Simmel, para quien la vida es el elemento esencial y productor, respecto al cual la cultura es a la vez producto y limitación. Las relaciones difíciles y a veces incompatibles entre vida y cultura es un elemento simmeliano esencial que influyó decisivamente sobre Lukács, por ejemplo. Simmel desarrolla una teoría perspectivista que pretende huir del objetivismo y del relativismo subjetivista. Cada hombre y cada cultura contempla la realidad desde una perspectiva, que es a la vez subjetiva y relativa, y qué sólo cae en la falsedad cuando pretende erigirse en la única posible.

En cuanto a Max Weber, podemos decir que sintetiza las tradiciones vigentes en su tiempo, desde el positivismo hasta el historicismo, sin olvidar la tradición clásica en economía que va de Adam Smith a Marx, en una búsqueda de fundamentación rigurosa

de las ciencias sociales, que las mantenga alejadas de la metafísica, en lo que sigue a Dilthey, que les concede un espacio autónomo respecto a las ciencias naturales, en lo que sigue a Windelband y Rickert, y que tenga en cuenta las aportaciones de la escuela clásica en economía. Desde un punto de vista epistemológico Weber sigue la tradición de Rickert, destacando que «en el campo de las ciencias sociales lo que nos interesa es el aspecto cualitativo de los hechos» y su aspecto individual, analizado a la luz de su significado cultural, o sea, a la luz de los valores¹¹. Las ciencias sociales no buscan leyes generales, sino el análisis individualizado de los procesos culturales concretos. Por otra parte, estos «individuos históricos» que constituyen los objetos de las ciencias sociales y culturales están arraigados en unas «ideas de valor». Las ciencias culturales analizan los productos de unos seres humanos capaces de dotar de significación y sentido a un mundo que de no ser por esta atribución humana de sentido carecería completamente de él. Por ello los análisis de las ciencias culturales refieren los procesos que estudian a unos valores culturales que se pretenden universales.

Por otra parte a esta concepción de las ciencias sociales como ciencias culturales, hay que añadir la importancia que Weber concede a la categoría de «comprensión empática», como «captación interpretativa de sentido» mediante la cual somos capaces de darnos cuenta de lo que significan las acciones humanas. Weber desarrolla una sociología de la acción humana, como «sociología comprensiva»¹².

Weber se esforzó en fundamentar las ciencias sociales de manera que pudieran ser objetivas, es decir, tales que su referencia necesaria a los valores, según las nociones de Rickert, no supusiera sometimiento a los juicios de valor propios del científico social concreto. Weber mantiene una distinción rigurosa entre la esfera de los valores y la esfera empírica.

La aportación metodológica clave de Weber lo constituye la noción de tipo ideal. Mediante esta noción Weber quiere encontrar una vía de conceptualizar la realidad. Los tipos ideales son modelos racionales que se proponen como conceptos límites, más que como tipos promedio empírico-estadísticos, extraídos de la realidad. Precisamente al funcionar como modelos ideales, al compararlos con la realidad histórica nos permiten evaluar ésta por su mayor o menor aproximación al ideal. Los tipos ideales «exponen

¹¹ .- Cf. Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Península, Barcelona 77, pág. 39-42.

¹² .- Cf. Max Weber: *Economía y Sociedad*. FCE, México 1980, pág. 5-16.

cómo se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos y de estar orientada de un modo unívoco por un sólo fin»¹³.

El esfuerzo conceptualizador de Weber es encomiable, en su intento por construir una sociología teórica a la que luego se puedan buscar ejemplo históricos. En este sentido, la noción de tipo ideal, y su aplicación al estudio de la acción humana, han puesto las bases de dicha sociología teórica.

Sin embargo, una de las objeciones que se le podría hacer reside en el hecho de que desarrolla el aspecto subjetivo de la acción humana, en detrimento, de lo que podríamos llamar, el aspecto sistémico-objetivo de dicha acción. Unido a esto, su noción de comprensión, reviste aún cierto psicologismo mentalista e intuicionista. Sólo posteriormente, gracias a Talcot Parsons y Luhmann, entre otros, se ha superado, al menos en parte, este mentalismo subjetivista.

Como vemos el historicismo y vitalismo de, cuño neokantiano, en su rechazo del naturalismo, han caído en el relativismo y el subjetivismo. Frente a estas posturas, el neopositivismo vuelve a proponer una nueva fundamentación de las ciencias sociales, basada, otra vez, en la unidad del método científico, aunque ahora ésta unidad hay que entenderla de otra manera. Este fue el objetivo de Neurath en sus *Fundamentos de las ciencias sociales*. Neurath vuelve al dogma positivista de la unidad de la ciencia, pero ahora esta unidad no se da como supuesta, como un punto de partida, sino como un objetivo a conseguir. Hay que construir una ciencia unificada en base al empleo de un lenguaje universal (Jerga Universal, según Neurath) que será un lenguaje fisicalista. La noción de ciencia que tiene Neurath, contempla ésta como un conjunto de enunciados. Siendo un enunciado «toda frase de la que podamos decir que está o no en armonía con los datos de observación»¹⁴. Dichos datos de observación se expresan a través de «enunciados protocolarios».

El objetivo del neopositivismo consiste en lograr la unificación de todas las ciencias, en una única ciencia, que daría como resultado una «historia global del

¹³ .- Cf. Max Weber: *Economía y Sociedad*. FCE, México 1980, pág. 9.

¹⁴ .- O. Neurath: *Fundamentos de las ciencias sociales*. Taller de Ediciones, JB, Madrid-73, pág. 22.

cosmos». Esta historia cósmica se expresaría en un lenguaje fisicalista, formado por términos fisicalistas, o sea, términos espacio-temporales.

Dentro de esta ciencia unificada, las leyes científicas se entienden de manera instrumentalista, como aparatos que permiten el establecimiento de correlaciones entre variables, y por tanto predicciones. Esta concepción instrumentalista de la ciencia trae como consecuencia, una teoría de la verdad como coherencia, en la que verdadero, significa coherente con el conjunto de enunciados aceptados hasta ahora por nosotros. De esta manera «verdadero» y «falso» en sentido absoluto son términos que no debemos emplear. Un «pluralismo» epistémico es a lo más que podemos llegar en las ciencias y, especialmente en las ciencias sociales.

Dentro de esta concepción epistemológica general, está claro que, no podemos considerar las ciencias sociales como ciencias del espíritu, así como que tampoco es posible delimitar las ciencias naturales frente a unas pretendidas ciencias del espíritu. La sociología se presenta como el estudio del «conductismo social»; única posibilidad compatible con el fisicalismo de base. En este sentido, tampoco es posible hablar de una esfera de valores como hace Rickert, sino sólo de «valoraciones» que llevan a cabo los sujetos empíricos; ni de la oposición de un mundo interior y un mundo exterior como hacía Dilthey. El conductismo sólo acepta el uso de términos descriptivos, espacio-temporalmente situados; pero estos términos no tienen por qué ser simples o atómicos; Neurath parte de «conglomerados» (clots) indistintos en los que poco a poco se va introduciendo distinciones que nos permiten definir elementos más simples. Neurath propone partir del universo global, al que denomina «sinusía» o conjunto de los hombres, animales, las plantas, el suelo, la atmósfera. etc¹⁵. Este globalismo es la base de la decisión del científico: «el corroborar hipótesis como el rebatirlas mediante ejemplos positivos y ejemplos negativos, implica decisiones, pero ningún experimento crucial puede invalidar ninguna hipótesis individual»¹⁶.

Como vemos Neurath, aparte de conceder gran importancia a los ejemplos positivos, que «en las ciencias sociales son el núcleo del éxito», no cree en la posibilidad de refutar una teoría mediante una prueba crucial. En ambas posturas se opone a Popper y se acerca a Quine.

¹⁵ .- Cf. .O. Neurath: *Fundamentos...*, pág. 69.

¹⁶ .- Cf. .O. Neurath: *Fundamentos...*, pág. 85.

Frente a esta concepción neopositivista de Neurath se puede alzar la postura de Piaget, que acusa al empirismo lógico de llevar a cabo una interpretación reductiva de la experiencia, que al entender ésta como el simple registro de datos observables, deja escapar el papel de la estructuración activa que el sujeto produce en el objeto¹⁷.

Piaget constata las dificultades existentes en las ciencias sociales ligadas a la casi completa imposibilidad de experimentación; la dificultad de las mediciones por la imposibilidad de definir unidades adecuadas y la complejidad de los fenómenos analizados¹⁸. Estas dificultades específicas de las ciencias sociales nos lleva una diferenciación entre ciencias humanas y ciencias naturales en relación con los puntos siguientes:

a) Las dificultades epistemológicas y metodológicas aludidas antes.

b) El papel distinto del sujeto en ambos tipos de ciencias.

c) Los distintos métodos empleados, que sin embargo, no deben conducir, según Piaget, a una dualidad metodológica simple, sino más bien a una complementariedad y a un intercambio de métodos entre ambos tipos de ciencias.

No sólo Piaget, en tanto que epistemólogo, sino también autores procedentes del campo de la hermenéutica como Gadamer, e incluso de la filosofía analítica, como Von Wright, exigen tener en cuenta la especificidad de las ciencias sociales frente a las ciencias naturales. Según Gadamer¹⁹, las diferencias entre unas y otras ciencias serían de objetivos más que de métodos.

Las ciencias sociales y culturales tienen una relación específica con el ser humano, dado su carácter hermeneútico. En efecto, en estas ciencias nos enfrentamos con productos humanos dotados de sentido que hay que interpretar y comprender, un elemento clave en esta comprensión hermenéutica lo constituye la noción de «sentido común» (*sensus communis*) de Vico. Esta capacidad humana no es de tipo completamente racional, sino que constituye una especie de comprensión previa, derivada de la pertenencia a una determinada comunidad humana.

Este saber no es un saber por causas, ni se dirige a lo verdadero sino a lo verosímil. Es un saber práctico, que tiene en cuenta las circunstancias concretas en las

¹⁷.- Cf. J. Piaget y otros: *Tendencias de la investigación en ciencias sociales*. Alianza, Madrid, 1979, pág. 91.

¹⁸.- Cf. J. Piaget y otros: *Tendencias de la investigación en ciencias sociales*. Alianza, Madrid, 1979, pág. 87.

¹⁹.- Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 24-25. 48 v sig.

que se aplica, lo que le relaciona con la frónesis aristotélica y la retórica. Le educación en el sentido de formación (Bildung), consiste en la adquisición de ese sentido común.

Esta concreción impide considerar a la hermenéutica histórica que aplica el sentido común, como un método generalizados que busca leves, sino más bien como una casuística que analiza casos particulares, buscando sus claves concretas de inteligibilidad. Esto hace que la hermenéutica no se puede reducir al método científico típico de las ciencias naturales, ya que su aplicación exige una participación en el objeto, que estaría de más en las ciencias naturales.

Tanto la hermenéutica como los análisis de la última filosofía analítica destacan el elemento esencial que el lenguaje constituye para las ciencias culturales, sociales o humanas; que se presentan como ciencias de la interacción humana en un espacio social y cultural definido por el intercambio de bienes o informaciones y cuyo objetivo último es la autocomprensión (la autognosis, como decía Dilthey).

Como conclusión podemos decir, que a pesar de que la realidad es una y en ese sentido, a nivel material sólo habría una ciencia, puede ser conveniente mantener ciertas distinciones a nivel formal, entre las distintas ciencias.

En lugar de un monismo metodológico de cuño positivista, se podría postular un sano pluralismo metodológico, que promueva la proliferación de alternativas y el mestizaje metodológico, reconociendo el valor fundamental que la imaginación ha tenido y tiene en la ciencia.

Dada la poca influencia que los metodólogos tienen sobre los científicos, lo mejor que se puede aconsejar a éstos es que se atrevan a inventar, que busquen nuevos caminos, sin preocuparse excesivamente por la justificación o demostración rigurosa. Dado que nunca podremos cubrir la realidad con una red teórica completa, cuanto más tupida sea esta, a pesar de los agujeros, mejor será. A una realidad compleja y plural, le corresponde un modo complejo y plural de conocimiento, y por ello debemos buscar] una racionalidad compleja y lo suficientemente amplia como para poder acoger en su seno a las distintas microracionalidades que operan y son puestas en funcionamiento por las distintas disciplinas más o menos rigurosas. Lo que conviene es la construcción de una serie lo suficientemente amplia de útiles metodológicos, para dar respuesta a nuestros variados intereses cognoscitivos y pragmáticos. El ideal propuesto por Marx, de una humanización de la naturaleza y una naturalización de la humanidad puede servir

como un modelo regulativo, pero por ahora, quizás convenga mantener una separación dialéctica entre ambos polos de la realidad a nivel metodológico.

Podemos decir que la cuestión de la unidad o pluralidad del método científico depende de la concreción con que se define éste. Si se da una definición de lo suficientemente amplia, puede defenderse que sólo hay un método científico. En cambio al afinar dicha definición, se produce la pluralización metodológica. Ejemplo de la primera postura lo constituye la obra de Della Volpe, el cual defiende la existencia de un único método científico, la dialéctica analítica, basada en el círculo concreto-abstracto-concreto, enfoque dialéctico-materialista y dialéctico-experimental, que se apoya en el postulado crítico de la materia, según el cual hay que tener en cuenta la materia, o lo extra-racional en general, como elemento esencial del conocimiento, por un lado, y el postulado racional de la igualdad de los opuestos, por otro lado.

Este enfoque, aplicado a las ciencias sociales, es denominado por Della Volpe «galileísmo moral» y es el que, según este autor, aplicó Marx en sus análisis. Este enfoque es el de una historia-ciencia, en el que el método lógico no es sino el método histórico despojado sólo del orden cronológico, meramente analítico, «es decir, de las accidentalidades o irracionalidades-perturbadoras de un orden racional *científico*, analítico-sintético²⁰.

Como vemos Della Volpe, reduce el método científico a la utilización del círculo concreto-abstracto-concreto (círculo de inducción-reducción) productor de abstracciones determinadas, que tiene en cuenta la materia como lo extra-racional, al lado de una consideración dialéctica de la razón y que da lugar a una historia-ciencia única. Este método científico único admite diversas variantes según los fenómenos analizados.

La tensión unidad/pluralismo epistemológico remite a la tensión epistemológica unidad ontológica/pluralismo ontológico. La univocidad del ser da cobijo al pluralismo proliferante de los entes. La unidad del método científico acoge el pluralismo diversificador de las técnicas científicas. A una realidad compleja corresponde una ciencia compleja. El monismo reduccionista del naturalismo positivista debe ser

²⁰ .- Cf. Calvario Della Volpe, «Referencias sumarias de un método» y «Para una metodología materialista de la economía y de las disciplinas morales en general» en *Rousseau y Marx*, Ed. Martínez Roca, Barcelona-69, pág. 129, 152-3, 157-8, 172, 173-4.

sustituido por un monismo no reduccionista, articulado y plural, que acoge todos los niveles y facetas de la realidad.

CRITICA DE LA INDUCCIÓN Y FALSACIONISMO METODOLÓGICO: LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA DE K. POPPER

La filosofía de la ciencia de K. Popper ha supuesto, ya desde su comienzo, una crítica eficaz de algunas de las suposiciones fundamentales del neopositivismo. Como muestra de ello podemos ver el planteamiento del problema de la inducción, llamado por Popper el problema de Hume, y la solución propuesta por el mismo.

Es en *Conocimiento Objetivo*, donde se ofrece el tratamiento más completo de dicho problema²¹, retomando las aportaciones iniciales de *La Lógica de la Investigación Científica*²², y de *Conjeturas y Refutaciones*²³.

Popper parte del planteamiento que el sentido común hace de este problema: ¿cómo es posible fundamentar y justificar las expectativas que tenemos y la creencia de que existen regularidades en la naturaleza? La respuesta del sentido común consiste en afirmar que basamos nuestra creencia en la regularidad de la naturaleza, fundamentada ésta a su vez en las observaciones repetidas que hemos hecho en el pasado.

El filósofo inglés del siglo XVIII, David Hume, replanteó este problema, en el que se puede distinguir un aspecto lógico y un aspecto psicológico. El aspecto lógico se muestra cuando se pregunta si podemos inferir de observaciones hechas en el pasado, conclusiones válidas acerca de las observaciones futuras, y la respuesta de Hume es negativa. Por muchas observaciones que hayamos hecho en el pasado, nunca se justifica nuestra inferencia lógica del futuro. El aspecto psicológico del problema, consiste en la afirmación de Hume, de que la costumbre y el hábito nos permiten confiar en que los ejemplos de los cuales aún no hemos tenido experiencia, se ajustarán a aquellos ya experimentados. Es decir, que la costumbre confiere una certeza psicológica a nuestras expectativas futuras, aunque esta creencia no se puede justificar lógicamente.

²¹.- K. Popper, «*Objective knowledge*», Clarendon Press. Oxford. 1978, pág. 4.21 y 95.

²².- K. Popper, «*La lógica de la Investigación científica*», Tecnos, Madrid 1977, pág. 27-30.

²³.- K. Popper, «*Conjectures and Refutations*», Routledge & Kegan, London 1969, pág. 54.

Popper retoma la paradoja planteada por Hume, (consistente en que es la costumbre, es decir algo irracional, la principal fuerza que guía nuestros pensamientos y acciones), afirmando que no actuamos sometidos al hábito o a la repetición, sino con arreglo a nuestras teorías mejor corroboradas, que son aquellas que han soportado contrastaciones más duras con la realidad, y que por lo tanto son las mejores aproximaciones a la verdad que poseemos. En resumen, la racionalidad no consiste, para Popper, en creer en la regularidad de la naturaleza y en seguir nuestros hábitos, sino en proponer hipótesis y teorías arriesgadas, (conjeturas), intentar refutarlas, es decir, someterlas a la contrastación de la realidad, y ajustar nuestro pensamiento y nuestra acción a aquellas teorías que mejor hayan soportado la prueba, es decir, que estén mejor corroboradas.

En lugar de actuar siguiendo costumbres y hábitos basados en la repetición, lo racional, según Popper, es actuar por medio de prueba y error, en un proceso dialéctico, y en principio indefinido, que nos permita sustituir unas teorías por otras, más aproximadas a la verdad, es decir, con un mayor grado de verosimilitud.

En esta postura de Popper encontramos algunos de los conceptos claves de su filosofía de la ciencia que pasaremos a explicitar a continuación tales como, la *refutación* de las teorías por la experiencia, el concepto de teoría mejor *corroborada*, el concepto de *verosimilitud*, la concepción del conocimiento como un proceso indefinido del *conjeturas y refutaciones*, y la afirmación de que somos capaces de alcanzar un *conocimiento objetivo* de la realidad gracias a este método.

Uno de los puntos en que Popper no se separa de los neo-positivistas es la distinción que lleva a cabo, entre la psicología de la investigación, es decir, el estudio de los mecanismos psicológicos que llevan a un científico determinado a proponer una teoría, y la lógica de la investigación, o sea, el estudio de la justificación lógica de una teoría científica ya propuesta y formulada por un científico. Según Popper, la primera es irrelevante para la filosofía de la ciencia, y sólo el análisis y la justificación lógica de las teorías tiene interés para dicha disciplina.

Por otra parte, Popper también comparte con los neopositivistas el carácter normativo de su metodología, la cual se refiere no a la manera real de actuar de los científicos, sino a la reconstrucción lógica de la misma. No se ocupa de lo que hacen los científicos sino de lo deberían hacer, y en este sentido, Popper rechaza lo que llama

concepción naturalista de la metodología que haría consistir ésta en la mera constatación empírica de actuación real de los científicos. Este será uno de los puntos fundamentales de la controversia con Kuhn ya que éste rechaza, al menos verbalmente, el normativismo popperiano e intenta descubrir la forma de proceder efectiva de los científicos concretos.

Pero la crítica de Popper a los neopositivistas alcanza puntos fundamentales de la doctrina, como su criterio verificacionista para establecer el conjunto de enunciados con sentido. Frente al verificacionismo neopositivista entendido como un criterio de sentido, Popper propone la falsabilidad, no ya como un criterio de sentido que separe enunciados con sentido de pseudoenunciados, sino como un criterio de demarcación, que separa los enunciados científicos de los que no lo son aunque tengan sentido. El filósofo vienes no participa de la furia antimetafísica de un Carnap o de Schlick, antes bien halla cierta continuidad entre ciencia y metafísica, que serían ambas elementos o momentos de un proceso racional global que, iniciado por los presocráticos, llega a nuestros días, utilizando prácticamente el mismo método: el criterio de demarcación se ofrece como una convención para distinguir ciencia y metafísica, y no como una separación radical entre el ámbito del sentido y el ámbito del sinsentido.

Popper basa su criterio de falsabilidad en la asimetría lógica que existe entre la verificación y la falsación, según la cual, por muchos enunciados singulares que apoyen un determinado enunciado universal, una ley o teoría, nunca podemos declarar a este último verificado, porque siempre nos quedará un número infinito de casos posibles por analizar y ver si se ajusta o no a dicha ley. En cambio basta un solo caso particular en el que no se cumpla una ley universal para invalidarlo, mediante el procedimiento denominado *modus tollens*, perteneciente a la lógica deductiva clásica.

En palabras del mismo Popper: los enunciados universales, «no son jamás deducibles de enunciados singulares pero sí pueden estar en contradicción con estos últimos.»²⁴

Visto esto, podemos expresar el criterio de demarcación de Popper diciendo: «que ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico»²⁵; con lo cual quedan definidos negativamente los sistemas metafísicos como aquellas teorías

²⁴ .- *La Lógica...* pág. 41.

²⁵ .- *La Lógica...* pág. 40.

que no pueden ser refutadas por la experiencia, o lo que es lo mismo, que son compatibles con cualquier estado de cosas que se pueda dar en la realidad.

Vemos con esto, la importancia que nuestro filósofo concede al problema de la base empírica de la ciencia; importancia que recoge en su aceptación del principio del empirismo, que afirma que sólo la experiencia puede ayudar a nuestra mente o decidir sobre la verdad o falsedad de los juicios factuales²⁶. Sin embargo, Popper discute con los neopositivistas acerca del estatuto lógico de los enunciados básicos, que para él son la enunciación de un hecho singular: Los neopositivistas partían de los protocolos o enunciados protocolarios, que consistían en la enunciación de una experiencia perceptiva de un individuo, y que para Carnap eran irrefutables, mientras que para Neurath siempre era posible rechazar un protocolo si no se ajustaba a nuestras expectativas. La postura de Neurath, ponía en peligro el carácter científico de las teorías, ya que al no explicitar las reglas de admisión y de rechazo de dichos protocolos, se podían eliminar los protocolos molestos y justificar la teoría que quisiéramos. En cuanto a la posición de Carnap, caía en el psicologismo, dada la importancia del observador en el origen del protocolo.

Popper desarrolla su metodología normativa de la ciencia a través de una serie de reglas, convencionales, pero que distinguen la ciencia empírica de la metafísica, la primera de las cuales prohíbe, precisamente, la estrategia de Neurath para defender a una teoría de la refutación.

En cuanto a la importancia dada por Carnap al observador Popper, la somete a la noción kantiana de objetividad entendida como intersubjetividad: sólo los enunciados susceptibles de ser contrastados intersubjetivamente son científicos. Igualmente, el científico asumirá como un postulado el principio de causalidad entendido como la afirmación de que los fenómenos naturales se ajustan a regularidades que pueden expresarse mediante leyes, y además considerará estas leyes naturales como enunciados universales, o más precisamente como enunciados estrictamente universales, es decir, válidos en todos los puntos espaciotemporales.

Para evitar la ambigüedad, característica de las proposiciones metafísicas, los científicos deberán definir explícitamente sus conceptos con el máximo rigor posible. En este sentido, deberán restringirse al máximo el uso de hipótesis ad hoc y de hipótesis

²⁶ .- *Conocimiento Objetivo...* pág. 12.

auxiliares para evitar la falsación de las teorías. Para Popper, el código del honor del científico se debe basar en el intento constante de falsar su teoría y abandonarla por otra mejor en lugar de defenderla a toda costa de las objeciones a que se ve expuesta.

La última regla metodológica de este código del buen científico, consiste en el exigir la sistematicidad (Bunge) a los enunciados que se quieran incorporar a la ciencia, es decir, que se deben rechazar los enunciados básicos esporádicos, aislados, que no estén conectados con el conjunto de las teorías científicas admitidas en el momento en que se trata.

En cuanto a la cuestión de la búsqueda de un fundamento inmovible sobre el que se pueda edificar el resto de la ciencia y que Carnap sitúa en los protocolos que para él son irrevocables y totalmente fiables, Popper no admite enunciados últimos en la ciencia, en el sentido de unos enunciados que no se puedan justificar lógicamente y que tengan que ser aceptados de manera obligatoria. La posición de Popper respecto a este problema de la fundamentación última de la ciencia, continúa la tradición de Peine, y que luego seguirá Albers con su racionalismo crítico. La cuestión del fundamento nos pone frente al trilema propuesto por Fries: dado que los enunciados sólo pueden justificarse mediante enunciados, la petición de que todos los enunciados estén justificados lógicamente nos lleva, o bien a la aceptación dogmática de algunos enunciados como injustificables, o bien la justificación psicologista, basada en la percepción sensorial, o bien a la regresión infinita: dogmatismo, psicologismo, o regresión infinita. Popper rechaza el psicologismo basándose en que cualquier enunciado universal trasciende necesariamente la experiencia y se basa en hipótesis teóricas, en conjeturas y su solución al trilema de Fries consiste en aceptar provisionalmente, de manera convencional, dogmática si se quiere, los enunciados básicos, pero sin cerrar definitivamente la posibilidad de criticar dichos enunciados, hasta ahora aceptados, con los que se cae en una regresión pero que es inofensiva, ya que la podemos detener cuando queramos. Vemos pues, que es una cuestión de convención decidir qué enunciados aceptamos como básicos, es decir, tomamos como fundamentos provisionales de la investigación. Pero este fundamento no es inamovible, ni lo es de una vez para siempre, ya que cuando queramos podemos seguir la regresión buscando otros enunciados más fundamentales: «La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de «absoluta»; la ciencia no está cimentada sobre roca: por

el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar algún basamento natural o «dado», cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con un terreno más firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento.»²⁷ Esto quiere decir que en el análisis de cada problema determinado, hay un cierto conocimiento que no es puesto en cuestión, ciertos datos no discutidos, provisionalmente, que se consideran no problemáticos y que constituyen lo que Popper denomina: «background knowledge».

Esta postura del racionalismo crítico se opone a la idea de un fundamento indudable en el cual se pueda sostener la ciencia, como pedía Descartes, y rechaza la pretensión metafísica de suponer que hay una fuente última y segura de conocimiento: para Popper no hay una fuente privilegiada del conocimiento, sino que todas valen: el origen de nuestras conjeturas (los sentidos, la razón, la evidencia, etc.) no es lo que las hace científicas, sino que esta propiedad les viene de su capacidad de ser sometidas a crítica racional y contrastación experimental.

El racionalismo crítico popperiano se ocupa más del problema del progreso científico, del crecimiento del conocimiento, que de su origen, y por ello la cuestión del cambio de teorías es uno de sus puntos principales. Para ello, Popper elabora un criterio de progreso científico, que concibe una teoría como más satisfactoria que otra si ha pasado pruebas que la otra no ha pasado. Una teoría es mejor que otra si está mejor corroborada que ella, es decir, si es más contrastable, si puede ser sometida a pruebas empíricas más exigentes, si sus hipótesis son más arriesgadas, menos probables y por tanto afirman más sobre la realidad, y además si es compatible con un mayor número de enunciados básicos aceptados, y una parte mayor de éstos puede ser deducidos de ella.

Es preferible pues, la teoría científica que dice más sobre la realidad, es decir que tiene más contenido, y por tanto es más improbable. La ciencia, según Popper empieza planteándose problemas, y no a partir de observaciones, y el progreso científico consiste en el paso de problemas simples a otros más elaborados. La ciencia procede mediante un proceso dialéctico que sigue este esquema: P - T - E - P'. Es decir, se parte

²⁷ .- *La Lógica...* pág. 106.

de un problema P, se propone una teoría T, para resolverle, como conjetura, esta teoría conjetural se contrasta con la experiencia con objeto de eliminar los errores, y llegamos a otro problema P', con lo que empieza el ciclo de nuevo.

Popper pone tres requisitos para que se pueda hablar de crecimiento de conocimiento o de progreso científico: en primer lugar, las teorías nuevas deben ser simples, originales, con poder de unificación de distintos campos de la experiencia; en segundo lugar, las teorías nuevas deben poder ser probadas de forma independiente, es decir, que se rechaza el recurso a hipótesis ad hoc; por último, las nuevas teorías deben tener cierto éxito empírico es decir, que lleven a establecer nuevas predicciones y que no sean refutadas muy rápidamente²⁸.

Popper replantea al problema de la verdad de las teorías científicas mediante su concepto de *corroboración*. Dado que la corroboración de una teoría no es algo absoluto, sino relativo a un determinado conjunto de enunciados básicos, el grado de corroboración de dicha teoría puede cambiar con el tiempo, cosa que no pasa con su verdad o falsedad. Así para abandonar una teoría no necesitamos demostrar que es falsa, cosa que nunca sabemos con certeza, sino que basta con que deje de estar corroborada en relación con los enunciados básicos aceptados actualmente. De esta manera, podemos racionalmente negarnos a mantener hoy una teoría científica propuesta en otro tiempo sin entrar en su verdad o falsedad, atendiendo simplemente a que es incompatible con una parte de los enunciados básicos aceptados hoy, es decir, basándonos en que hoy no está corroborada, aunque lo hubiera podido estar en otro tiempo.

Con esto llegamos al planteamiento que hace Popper de la teoría de la verdad.²⁹ Popper distingue entre las teorías de la verdad subjetivas o epistémicas, entre las que destaca la teoría de la *coherencia*, basada en la consistencia interna de los enunciados que constituyen las teorías científicas: la teoría de la *evidencia*, que supone que hay una cierta capacidad en la mente para captar algo como verdadero de forma indudable, teoría ésta de claro matiz racionalista y cartesiano; y por último la teoría *instrumentalista* de la verdad, basada en la utilidad, y que considera las teorías científicas más como mecanismos que aseguran la (labilidad de las predicciones, que como prefiguraciones o representaciones de la realidad. Todas estas teorías plantean el

²⁸ .- *Conjeturas...* pág. 247.

²⁹ .- *Conjeturas...* pág. 255.

problema del criterio de verdad, es decir, las condiciones que debe reunir un enunciado para poder ser aceptado como verdadero, (por ejemplo, coherencia con otros enunciados aceptados, evidencia interna, utilidad para predecir, etc.). Frente a estas teorías subjetivas (le la verdad. Popper retoma la teoría de la verdad de Tarski, versión a su vez de la visión de Aristóteles de la verdad como *correspondencia*, o adecuación de la teoría a los hechos.

En consecuencia con el racionalismo crítico, ya hemos visto que no tenemos nunca la certeza absoluta de haber alcanzado la verdad, como conocimiento cierto e indudable, con lo cual nos encontramos en la situación ya descrita por Jenófanes, de tener que buscar siempre la verdad, aunque nunca estemos seguros de haberla encontrado; es decir, que nos guiamos por la verdad como si fuera un principio regulativo.

Sin embargo, Popper plantea que aunque nunca podamos estar seguros de haber alcanzado la verdad plena, sí podemos saber si nos acercamos a ella, y para evaluar esta aproximación creciente a la verdad introduce su concepto de *verosimilitud*, como medida de esta aproximación a la verdad por parte de las teorías científicas³⁰.

Y así Popper da criterios según los cuales una teoría *t'* está más próxima a la verdad que otra *t*, es decir que tiene más verosimilitud que ella.

La teoría *t'* está más próxima a los hechos que *t* si:

- *t'* hace afirmaciones más precisas que *t*.
- *t'* explicita más hechos que *t*.
- *t'* describe o explicita los hechos con más detalle que *t*.
- *t'* ha pasado pruebas en las que ha fallado *t*.
- *t'* ha sugerido pruebas experimentales nuevas y las ha superado.
- *t'* ha unificado o conectado entre sí problemas aislados hasta entonces.

Aplicando las nociones de *contenido de verdad*, (la clase de las consecuencias lógicas verdaderas de una teoría) y de *contenido de falsedad*, (la clase de las consecuencias falsas), podemos decir que una teoría *t'* se aproxima más a la verdad que otra teoría *t*, si el contenido de verdad de *t'*, pero no su contenido de falsedad, excede al de *t*, y si el contenido de falsedad de *t*, pero no su contenido de verdad, excede al de *t'*;

³⁰ .- *Conjeturas...* pág. 232-234.

de esta manera definimos la medida de la verosimilitud de una teoría como la diferencia entre la medida de su contenido de verdad y la medida de su contenido de falsedad.

Para finalizar, analizaremos las posturas epistemológicas y ontológicas de Popper. En cuanto a la epistemología Popper rechaza la de cuño empirista, que considera que el origen del conocimiento está en los sentidos, es decir que primero observamos y luego, por inducción, llegamos a las leyes universales y a las teorías científicas³¹. Frente a esto, Popper afirma que el conocimiento científico no parte de observaciones, sino de hipótesis, de expectativas, de conjeturas y luego trata de contrastar estas anticipaciones con la realidad, trata de refutar estas conjeturas, y así se inicia el proceso dialéctico que analizamos antes. Para Popper no esperamos pasivamente a que, por repetición y por costumbre, se nos impongan regularidades, sino que nosotros imponemos las regularidades al mundo, y aquí se conecta con la opinión kantiana de que nuestra mente impone el principio de causalidad, como categoría del entendimiento, al mundo. La diferencia con Kant reside en que, para éste las categorías del entendimiento son válidas a priori, y además nunca pueden fallar, y en cambio, para Popper, esta necesidad de imponer regularidades al mundo es psicológicamente a priori, es una necesidad biológica de supervivencia, pero no es válida lógicamente a priori, ya que estas anticipaciones, estas leyes impuestas al mundo, pueden ser refutadas por la experiencia.

En cuanto a las posiciones ontológicas de Popper, éste se declara racionalista, realista e indeterminista. Su teoría de la razón, como juego dialéctico de conjeturas y refutaciones ya la hemos analizado, por lo que veremos ahora su realismo, que consiste, según el mismo, en un esencialismo modificado en la línea de Galileo³².

Popper rechaza el esencialismo absoluto, que piensa que la ciencia puede llegar al descubrimiento de las esencias últimas de las cosas; pero considera que la ciencia describe realmente lo que existe, aunque nunca de forma definitiva, en consecuencia con su teoría de la verdad como correspondencia y su teoría de la verosimilitud. Por esto critica la postura instrumentalista, seguida a veces por los neopositivistas, que piensan que las teorías científicas son meros instrumentos para hacer predicciones, pero que no describen el mundo.

³¹.- *Conocimiento...* pág. 341-363

³².- *Conocimiento...* pág. 196-197 y *Conjeturas...* pág. 104-105.

Popper da una serie de argumentos en favor del realismo científico, y en contra del idealismo, a partir del sentido común que es eminentemente realista, del lenguaje que es descriptivo, y de la ciencia, que según la mayor parte de sus practicantes tiene por objetivo la descripción y explicación de mundo, y por último de la acción, que tiene lugar en un mundo que resulta a su vez transformado por ella.

La estructura de la naturaleza la describe Popper en su doctrina de los tres mundos, que serían: el mundo físico, el mundo de nuestras experiencias psíquicas y el llamado mundo 3, que está constituido por el contenido lógico de los libros, las memorias de los computadores, etc. Este mundo 3 es en cierta manera autónomo del mundo 2, el de nuestras vivencias psicológicas, aunque depende de él para su actualización y además tiene su origen en él, pero no se reduce por entero a dicho mundo 2. Los principales componentes de este mundo 3 son las teorías científicas que se originan en las mentes de los hombres, pero que al objetivizarse se hacen autónomas respecto de sus creadores.

Por último Popper se declara indeterminista³³ en el sentido en que afirma que «no todos los acontecimientos en el mundo físico están predeterminados con absoluta precisión, en todos sus detalles infinitesimales»... lo cual no obsta para que se puedan predecir regularidades en el mundo, pero siempre con un cierto grado de indeterminación, debido a nuestro deficiente conocimiento de la realidad, tal como nos la muestra la microfísica y la mecánica cuántica. Las leyes que rigen este mundo microfísico son estadísticas y probabilísticas, con lo cual el viejo sueño de Laplace de poder llegar a predecir cualquier situación futura a partir del conocimiento exhaustivo de una situación inicial y de las leyes de la mecánica, se muestra como algo imposible. Existe una indeterminación intrínseca en la materia, que hace del mundo algo abierto, un ámbito en el que se puede producir la novedad; lo cual no quita que se puedan establecer ciertas regularidades en el curso de los fenómenos, es decir, que esta postura popperiana no es irracional, aunque sí ha ajustado las cuentas con el viejo determinismo y causalismo rígido de tipo laplaciano.

Como resumen final podemos decir que Popper es una de las mentes más clarividentes del siglo XX, con una postura no dogmática, muy abierta a la filosofía y a la metafísica, con una de las teorías de la racionalidad más potentes que se han

³³ .- Conocimiento... pág. 220-221.

propuesto últimamente, el racionalismo crítico, que replantea problemas filosóficos básicos, como el del fundamento último del conocimiento, que critica la teoría empirista y neopositivista del conocimiento, que rechaza por igual el esencialismo y el instrumentalismo como ontologías válidas para la ciencia, y que por último, tiene unas consecuencias prácticas en ética y teoría social³⁴ que aquí no hemos abordado, pero que son realmente importantes, al servir de apoyo a una teoría liberal de corte reformista, que se puede presentar como una de las alternativas más serias, por lo fundada y plausible, al marxismo revolucionario, en la solución de los problemas planteados en las sociedades del capitalismo avanzado. Los problemas que esta teoría presenta al marxismo son muy superiores al de las posturas conservadoras tradicionales y suponen un auténtico desafío al que un marxismo renovador e imaginativo tendrá que hacer forzosamente frente si aspira a mantenerse como una teoría válida y como instrumento al servicio de los movimientos sociales y políticos progresistas de nuestros días.

LA FILOSOFÍA SOCIAL DE K. POPPER: CRÍTICA AL NATURALISMO Y AL HISTORICISMO

K. Popper no se ha limitado al estudio de la epistemología de las ciencias naturales sino que ha extendido sus preocupaciones al campo de la epistemología de las ciencias sociales, e incluso ha desarrollado lo que se podría llamar una filosofía social. Esta filosofía social se basa en una premisa valorativa, previa al análisis racional, que en Popper consiste en la apuesta decidida por el concepto de sociedad abierta y la defensa del credo liberal. Sólo a partir de esta premisa ética y política, podemos comprender los desarrollos metodológicos popperianos.

Popper defiende su postura racionalista en base a lo que denomina una «fe irracional en la razón»: dado que el racionalismo no puede autojustificarse, no es autocontenido, no es posible oponer razón y fe, sino sólo distintas clases de fe, una de las cuales apuesta decididamente por la razón. Vemos pues la base decisionista del

³⁴.- La aplicación de las teorías popperianas a las ciencias sociales se encuentra en sus obras. *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*.

racionalismo de Popper, ya que la elección de la actitud racionalista se basa en una decisión injustificable racionalmente³⁵.

Aparte de la opción racionalista, Popper opta por lo que denomina la «sociedad abierta», que consiste en una sociedad liberal, en la que las instituciones posibilitan el máximo desarrollo a los individuos, limitándose a eliminar los mayores males sociales y dejando la consecución de la felicidad a los propios individuos privados. La sociedad abierta es una sociedad en la que el poder estatal está reducido al mínimo, como exige el principio aceptado por Popper, de la «navaja liberal»: «El estado es un mal necesario: sus poderes no deben ser multiplicados sin necesidad.»³⁶

Sin embargo, Popper define la sociedad abierta negativamente, a través de su crítica a lo que denomina sociedad cerrada, o tribal, caracterizada por: el antihumanismo, la autarquía; el particularismo, la dominación; el expansionismo y en general por el predominio de la tribu sobre el individuo³⁷.

Aparte de esta dicotomía que opone la sociedad abierta a la cerrada, y ya al nivel propiamente político, Popper opone como formas políticas, la democracia a la tiranía. La noción de democracia que tiene Popper no coincide con el gobierno del pueblo o con el predominio político de la mayoría, sino que se basa en la posibilidad de cambiar el gobierno por medios pacíficos, sin derramamiento de sangre. En la tiranía, por el contrario, esto no es posible. Para Popper la democracia no es una panacea de todos los males sociales, como a veces se ha podido creer, por ejemplo en nuestro país, sino simplemente un marco para que los individuos actúen en él de manera organizada y mejoren las cosas por sí mismos. Popper no es demócrata porque crea en las mayorías, sino porque la democracia es el régimen político menos malo dentro de los conocidos³⁸.

Popper habla de la posibilidad de tener que defender la democracia incluso frente a la mayoría que puede gobernar de forma tiránica, con lo que tenemos aquí una paradoja parecida a la de la tolerancia, que nos exige ser intolerantes con los enemigos de la tolerancia, para defender ésta. Vemos aquí otra vez las bases fideistas de la

³⁵.- En torno a la posibilidad de fundamentar racionalmente la acción ética y política, ha transcurrido la famosa «disputa del positivismo en la sociología alemana», durante los años 60 y 70. Sobre estos temas se puede confrontar diversos trabajos presentados por los miembros de la Sección de Filosofía de la FIM, en el XX Congreso de Filósofos jóvenes (S. Sebastián, 1982), publicados en las *Actas* del mismo. J. L. de la Iglesia, J. M. Hernández, Francisco José Martínez «Modernidad y racionalidad práctica».

Cf. K. Popper «*Conjetures and Refutations*» Routedge and Kegan. Paul. London 1969, pág. 357.

³⁶.- Cf. K. Popper *Conjetures* pág. 350.

³⁷.- Cf. K. Popper *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires 1967, pág. 283.

³⁸.- Cf. K. Popper, *Conjetures*, pág. 350-351.

filosofía social de Popper apoyadas en valores últimos indiscutidos y sobre los que la razón y la ciencia no nos pueden aconsejar. Aquí encontramos una de las aporías del pensamiento de Popper, ya que si la actitud racionalista, parte de la conciencia de la finitud y falibilidad humanas, de la tensión entre nuestro escaso conocimiento y nuestra enorme ignorancia y sobre todo de la disponibilidad a dejarse convencer mediante la discusión a través de argumentaciones, o compromisos, más que a través de persuasión o violencia³⁹, parece ser que esta disposición no alcanza a todas las cosas, ya que los últimos valores son indiscutibles. Parece ser pues, que sólo podemos discutir racionalmente a nivel instrumental, o sea, sobre los medios para alcanzar unos fines dados previamente y a los que no alcanza la discusión. Esta aporía del racionalismo popperiano ya fue detectada por los críticos de la escuela de Frankfurt.

El liberalismo de Popper no es sin embargo, total, ya que él piensa que una Utopía Liberal, o sea, un estado racionalmente diseñado ex novo, sin tener en cuenta las tradiciones existentes, es imposible. Aquí el aspecto conservador del pensamiento de Popper limita su actitud liberal. Para Popper las tradiciones son esenciales en la vida de un pueblo, ya que son elementos que introducen orden y rutinización en el caos del mundo social y así sirven para orientar y dar seguridad a los individuos, de la misma manera que las teorías científicas ordenan y hacen previsible el caos del mundo físico⁴⁰. Pero frente a los tradicionalistas irracionales, Popper defiende una teoría racional de la tradición según la cual, los seres humanos parten de las tradiciones en las que están inmersos, pero no se quedan en ellas, ni las sacralizan, sino que las someten a crítica racional y a cambios graduales. La aportación fundamental de los presocráticos ha sido precisamente, no la de romper bruscamente con el mito, sino la de someterlo a crítica y transformarlo mediante la discusión racional, dando así origen a una «tradición de segundo orden», la tradición o crítica racional, que discute críticamente, la tradición de primer orden, es decir, la tradición mítica⁴¹.

El pensamiento de Popper se coloca decididamente en una postura reformista, en el sentido en que rechaza los cambios bruscos y las rupturas de la tradición, o sea, la revolución y opta por cambios limitados y graduales, base de la denominada tecnología

³⁹ .- *Conjeturas*, pág. 356.

⁴⁰ .- *Conjeturas*, pág. 126-127.

⁴¹ .- *Conjeturas*, pág. 127.

social fragmentaria que se opone a la concepción utopista y holista de los revolucionarios.

Para Popper, los cambios sociales deben ser lentos, para no desgarrar la continuidad de la tradición, y además parciales, para que puedan ser controlables, ya que piensa que la ruptura con la tradición es una catástrofe social de la que la mayoría sale perjudicada y además que las reformas globales, son incontrolables, y por tanto no nos permiten aprender de nuestros errores, pues al variar todos los parámetros a la vez, si nos equivocamos no sabemos cuál es el que ha fallado. Por otra parte propone partir de los males concretos, detectables en la sociedad actual, e intentar resolverlos, en lugar de partir, como hace el utopista, del objetivo final a alcanzar, o sea, la sociedad ideal, y ajustar nuestros objetivos parciales a ese objetivo final.

Frente al gradualismo de las reformas, se puede decir que si éste es excesivo, en nada se distingue un reformista cauto de un conservador inmovilista, en lo que a resultados prácticos se refiere. Respecto al carácter global o fragmentario de las reformas, M.A. Quintanilla argumenta que la concepción popperiana «impone una serie de restricciones a la investigación en ciencias sociales que no encajan con la metodología general de las ciencias», que exige, en virtud del falsacionismo metodológico el ser arriesgado en la propuesta de hipótesis; y por otra parte dado que en las ciencias sociales lo que sea acierto o error debe definirse dentro del campo social, es muy difícil llevar a cabo intervenciones que se puedan evaluar sin una idea previa del objetivo final, y además es casi imposible, dada la interacción social, fijar los límites de alguna reforma social esencial, que siempre tendrá un carácter global aunque no se pretenda⁴². Respecto a la sujeción de la táctica concreta al objetivo final, podemos recordar a M. Sacristán que al proponer los elementos de una política comunista contemporánea afirmaba: «lo científico es saber que un ideal es un objetivo, no el presunto resultado falsamente deducido de una cadena pseudo-científica de previsiones estratégicas. Lo científico es asegurarse de la *posibilidad* de un ideal, no el empeño irracional de demostrar su existencia futura. Y lo revolucionario es moverse en todo momento teniendo siempre *consciencia de la meta* y de su radical alteridad respecto a esta sociedad, en vez de mecerse en una ilusión de transición gradual que conduce a la aceptación de esta

⁴².- Cf. M. A. Quintanilla, *A favor de la razón*, Taurus, Madrid-81, pág. 97-98.

sociedad»⁴³. No podemos dejar de reconocer que si bien como revolucionario Sacristán se opone a Popper, en el aspecto científico están relativamente de acuerdo.

Que la postura política de Popper está en la base de su metodología social es algo que está claro, como también lo está el hecho de que su principal adversario teórico es el marxismo, al que tilda, aparte de utopismo globalista, de naturalismo y de historicismo. Para Popper el marxismo es naturalista, porque deriva indebidamente de hechos actuales valores futuros y viceversa.

Aparte de que una postura marxista tal como la defendida por Sacristán en la cita aludida no cae en el naturalismo, podemos recordar el rechazo que lleva a cabo J. Muguerza de esta tesis popperiana. En efecto, Muguerza argumenta relativizando la oposición entre hechos y valores, ya que estos últimos no son otra cosa que "*hechos* futuribles, esto es, finalidades cuya consecución nos proponemos»⁴⁴.

Respecto al historicismo, la otra bestia negra de Popper, se le puede definir como la creencia en que «la historia está regida por leyes históricas o evolutivas específicas cuyo descubrimiento podría permitirnos profetizar el destino del hombre.»⁴⁵

El historicismo se presenta, pues, como la aplicación a la historia del determinismo universal. Popper que ha apostado siempre por un universo abierto, indeterminado a priori, no puede por menos de rechazar el determinismo en la historia, ya que el hombre es dueño de su destino, y puede cambiarlo. Además en las ciencias sociales e históricas esto es particularmente claro debido a lo que Popper denomina «el efecto Edipo» o sea, el hecho de que el conocimiento de la realidad influye sobre ésta⁴⁶ este hecho dificulta menormente la predicción en las ciencias sociales. Popper opone la *predicción científica*, que es siempre condicional, a la *profecía histórica*, basada en leyes inquebrantables y que por tanto se cumple siempre, y frente a la cual no podemos hacer nada más que adaptarnos. Respecto a la acusación de historicismo hecha al marxismo, Muguerza responde: «que el materialismo histórico no es tanto —o no es sólo— un *pronóstico* (esto es, una predicción científica, ni mucho menos una profecía veterotestamentaria) cuanto un *programa de acción* destinado a orientar la praxis

⁴³.- Cf. M. Sacristán, «A propósito del eurocomunismo» en *Materiales* n.º 6, noviembre-diciembre 1977, pág. 12.

⁴⁴.- Cf. J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid-77, pág. 138.

⁴⁵.- Cf. K. Popper, *La Sociedad Abierta*, pág. 10.

⁴⁶.- Cf. K. Popper, *La Miseria del Historicismo*, Taurus, Madrid-61.

política»⁴⁷. Volviendo a Sacristán, recordemos que el marxismo no afirma la realidad futura de su objetivo final, sino sólo su posibilidad actual.

Una vez analizados los principales puntos de la filosofía social de Popper, su fe irracional en la razón, como única alternativa a la violencia; su concepción de la democracia como el sistema político menos malo posible para su ideal de sociedad abierta y liberal; su rechazo del globalismo utopista basado en que la ciencia no puede decidir sobre los fines últimos y en que el utopismo al basarse en la omnisciencia y la omnipotencia humana, suele estar ligado a la violencia y en la dificultad de hacer predicciones científicas en las ciencias sociales sin caer en el profetismo historicista y naturalista, pasamos a discutir sus propuestas metodológicas respecto a una posible «lógica de las ciencias sociales».

En primer lugar Popper afirma que el método a aplicar en las ciencias sociales es el mismo que en las ciencias naturales, o sea, el que procede por Conjeturas y refutaciones, o sea, por prueba y error. El punto de partida de la ciencia no son las observaciones sino un problema teórico al cual se intenta dar respuesta mediante la formulación de hipótesis que se intentan contrastar con la realidad. Ahora bien, ésta sólo nos dice cuando nos equivocamos, pero nunca cuando acertamos completamente. Es decir, que la realidad, es capaz de *refutar* nuestras teorías, pero nunca de confirmarlas o verificarlas. No hay justificación última de que estamos en la verdad. Esto se debe al carácter asimétrico existente entre la verificación y la refutación, debido a las propiedades de la lógica deductiva, que es la que empleamos en la ciencia. Dicha lógica «no es sólo la teoría de la transferencia de la verdad de las premisas a la conclusión, sino también la teoría de la retransmisión de la falsedad de la conclusión a, por lo menos, una de las premisas». Esta propiedad convierte a la lógica deductiva en el órgano de la crítica racional para Popper⁴⁸.

La lógica deductiva también proporciona el mecanismo explicativo y predictivo a las ciencias, ya que a partir de unas leyes generales —normalmente triviales en las ciencias sociales— y unas condiciones iniciales concretas e individuales —las causas— podemos pasar a un resultado final, también concreto e individual —el efecto—⁴⁹.

⁴⁷.- J. Muguerza, opus cit. pág. 135.

⁴⁸.- K. Popper, «La lógica de las ciencias sociales» en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*» Grijalbo, Barcelona-73, pág. 113.

⁴⁹.- *La Miseria del Historicismo*, pág. 151 y 175 y *Disputa positivismo*, pág. 114-115.

Como vemos es el mismo mecanismo el que se aplica en las ciencias sociales y culturales y además éste mecanismo de derivación lógica, sirve tanto para explicar sucesos acaecidos, como para predecir sucesos futuros con las limitaciones antes aludidas.

Popper defiende también el individualismo metodológico contra todo tipo de holismo, como hemos visto. Para él son exclusivamente los individuos aislados los actores sociales y no los grupos, las clases o los pueblos, Cualquier propiedad de éstos debe poder ser expresada en función de las propiedades de los individuos⁵⁰. Este ha sido también el blanco favorito de los ataques frankfurtianos, especialmente por parte de Adorno.

En cuanto a los métodos específicos de las ciencias sociales Popper propone dos: uno el que denomina «método cero» muy cercano al empleo de los tipos ideales weberianos y según el cual construimos «un modelo en base a una suposición de completa racionalidad (y quizás también sobre la suposición de que poseen información completa) por parte de todos los individuos implicados y luego estimamos la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta modelo, usando ésta última como una especie de «coordenada cero»⁵¹. Según este método postulamos, como primera aproximación, la hipótesis de comportamiento totalmente racional y de información completa, para luego analizar las variaciones reales respecto al modelo. No sólo Weber, sino también la teoría económica clásica están a la base de este enfoque.

El otro método popperiano, que tiene ciertas concomitancias con el marxismo, se denomina «análisis situacional» y mediante él procuramos definir la «lógica de la situación» que explicaría la actuación de los individuos en una situación dada, no en base a consideraciones subjetivas o mentalistas, sino en base a la determinación objetiva e impersonal producida por la propia situación. Decimos que comprendemos la actuación de alguien si al analizar su actuación en una situación dada podemos explicitarla a partir de la situación misma sin ayudas psicológicas⁵². Este método es puramente objetivo y como hemos dicho es completamente compatible con las concepciones marxistas, que explican las actuaciones de los individuos más por las situaciones en que se encuentran que por sus características personales.

⁵⁰ .- *Sociedad abierta*, pág. 109.

⁵¹ .- *Miseria historicismo*, pág. 172.

⁵² .- *La disputa del positivismo*, pág. 117.

También coincide con el marxismo, al menos con la inspiración original de Marx, al considerar que uno de los objetivos fundamentales de las ciencias sociales consiste en el análisis y prevención de las consecuencias no queridas de los actos sociales. En efecto, al contrario que lo defendido por las «concepciones conspirativas de la historia» los males que afligen a la humanidad no son producto del designio consciente de hombres ni dioses, al menos en sus aspectos más importantes, sino que son producidos inconscientemente e involuntariamente por los propios hombres al intentar conseguir sus objetivos⁵³.

Como conclusión diremos que, a pesar, de la deformación que la postura liberal de Popper produce en sus propias teorías metodológicas, podemos retener de sus propuestas la lógica de la situación y el método cero, así como su rechazo de la teoría conspirativa de la sociedad y del historicismo absoluto.

El optimismo político de Popper que le lleva a decir que vivimos en el mejor de los mundos y que impone un ritmo excesivamente lento a su reformismo, no debe ocultar el hincapié puesto en el método crítico como la base del método científico y su apuesta por la razón que constituyen elementos recuperables de su pensamiento para una tradición revolucionaria consecuente y no utópica⁵⁴.

⁵³.- Cf K. Popper *La sociedad abierta*, pág. 114, 116 y *Conjeturas* pág. 123-124.

⁵⁴.- Esta recuperación crítica de Popper, deslindando sus aspectos reaccionarios en filosofía social de sus propuestas metodológicas, es tanto más urgente, debido al intento llevado a cabo por los elementos más derechistas del área social demócrata europea, para apoyar sus políticas reformistas en el prestigio científico de Popper, acusando a los comunistas de utópicos, historicistas y defensores de una sociedad cerrada, totalitaria. Conviene advertir al respecto que nunca una postura metodológica podrá servir de justificación teórica a una estrategia política, según nos dice el propio Popper y además volviendo a Sacristán, recordamos que si los comunistas como revolucionarios chocan, naturalmente, con Popper, como científicos sociales, la coincidencia con él no es pequeña.

Cf. *Mondo operario* n.º 5, n.º 6 n.º 10-11 de 1981. Especialmente los artículos de D. Antiseri. «Popper e le basi teoriche del reformismo» y de Pisi Fraioli. «La Democrazia su palafita» en el n.º 12. La respuesta comunista se puede consultar en F. Conglione «La società aperta: una scelta, non una scienza» *Rinascita* n.º 7. 19-11-82.

A VUELTAS CON LA RAZÓN

LA PROBLEMÁTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Planteamos la Teoría del Conocimiento como una reflexión sobre el mismo que va más allá de sus aspectos puramente psicológicos o lógicos, remontándose a sus fundamentos ontológicos: o sea, consideramos la Teoría del Conocimiento como Metafísica Crítica. La legitimidad de tal enfoque se basa en que las demás perspectivas de fenómeno del conocimiento — psicológicas o lógicas—no agotan el análisis del mismo y dejan fuera el problema de su fundamentación. Parten del hecho del conocimiento, pero no lo problematizan. No se preguntan por cual debe ser la constitución ontológica de un mundo que se abre a la posibilidad de ser conocido y de un sujeto entendido como un ente privilegiado en el que se plantea la cuestión de Ser de los demás entes. Las investigaciones psicológicas y lógicas del conocimiento son imprescindibles pero, en principio, no implican la imposibilidad de ir más allá en la pregunta sobre el mismo.

Entender la Teoría del Conocimiento como Metafísica Crítica, supone ir más allá de la concepción que se ha impuesto en la filosofía moderna a partir del siglo XVII, y que ha situado en el puesto de la filosofía primera, como base de todo edificio filosófico a la gnoseología, lo que implica la constitución de una nueva metafísica cuya base sea el conocimiento. Frente a esta tendencia lo que aquí se propone es simplemente, plantear una gnoseología que no rechace una base ontológica y metafísica. No reducimos la metafísica a gnoseología, sino que más bien reconocemos las bases metafísicas de la Teoría del Conocimiento.

Este enfoque parte del hecho de considerar más básica la ontología que la gnoseología, de tal manera que la relación gnoseológica con sus dos polos: sujeto y objeto, se base en la relación ontológica entre dichos polos, ya que tanto el sujeto como el objeto y especialmente este último no se agotan en su conocer o en su ser conocido respectivamente. Las actividades del sujeto van más allá de lo cognoscitivo — sentimientos, expresiones, etc.— y la realidad del objeto, permanece siempre trascendente a su puro ser conocido, aunque tendencialmente el conocimiento en su

progreso tienda a cubrir completamente el ámbito de su objeto. Por otra parte, recordando la distinción medieval de la intentio recta e intentio obliqua, podemos destacar que la actitud natural se dirige directamente al objeto real y sólo la reflexión nos lleva a la consideración del objeto sólo como conocido. El conocimiento va directamente hacia lo existente: lo artificial no es pues, la actitud ontológica, la dirección hacia lo que hay, sino la actitud gnoseológica, la dirección hacia lo conocido sólo en tanto que conocido. El ser no sólo es algo trascendente respecto del conocimiento sino que es primero respecto de él y constituye su fundamenta

El problema de la fundamentación metafísica del conocimiento no estriba tanto en la cuestión de establecer ciertos conocimientos como evidentes, es decir, absoluta e inmediatamente verdaderos, y que sirven de base para deducir la verdad de todos los demás, cuestión que parece imposible de llevar a cabo y que convendría abandonar, como el establecimiento de las condiciones en las que el conocimiento es posible. En este sentido se plantea el problema de la esencia del sujeto, como ser-ahí y el problema de la constitución parcial del mundo por parte del sujeto. El conocimiento se presenta como posibilidad para ciertos seres naturales, aquellos que poseen un sistema nervioso por rudimentario que sea; mediante el conocimiento estos seres constituyen su entorno vital como un mundo objetivo. Los seres humanos, además gracias a su capacidad de reflexión, pueden ser conscientes de esta constitución del mundo a través del conocimiento y trascender su conocimiento hacia lo incognoscible. Los seres humanos pueden darse cuenta de que lo que hay no se agota en el mundo conocido por ellos, y por tanto, de que su conocimiento tiene límites. Los seres humanos no están limitados sólo al ser-conocido de las cosas, sino que están abiertos al ser-en-sí de dichas cosas.

Por otra parte, el ser humano ha desarrollado a lo largo de su historia un tipo de conocimiento controlado, justificado y en parte comprobado, la ciencia, que corrige y amplía el conocimiento vulgar. Eso nos lleva a distinguir entre la gnoseología como teoría del conocimiento vulgar y la epistemología como teoría del conocimiento científico, que en cierta manera ha supuesto una ruptura con el conocimiento precientífico del sentido común. Aquí vamos a dejar de lado esta epistemología científica que se ha desarrollado como auto-reflexión que las ciencias han llevado a cabo sobre su propia actuación y sus propios métodos, constituyendo una metaciencia

que agrupa a una lógica de la investigación científica, una psicología de la investigación y una sociología y una política de la investigación.

Esta distinción entre conocimiento vulgar y conocimiento científico plantea dos problemáticas distintas pero paralelas: por un lado, el análisis de cómo el individuo humano va desarrollando sus estructuras cognoscitivas —enfoque ontogenético— y por otro lado, el estudio del desarrollo de las estructuras cognoscitivas que la humanidad ha ido creando a lo largo de su historia —enfoque filogenético.

Dentro de esta problemática terminológica conviene recordar aquí que el profesor G. Bueno y los seguidores de la teoría del cierre categorial, emplean el término gnoseología dentro de la filosofía de la ciencia para designar una perspectiva filosófica que considera las ciencias no como una forma más de conocimiento, es decir, como objetos de la epistemología, sino como formaciones culturales que incorporan en su propia estructura específica los materiales objetivos que constituyen su objeto. Este enfoque rompe con la consideración puramente formal de las ciencias y se abre a los aspectos materiales de las mismas, en el sentido en que los materiales tratados forman parte de las propias ciencias y no permanecen externos a las mismas.

Por lo que hemos venido diciendo, el conocimiento se muestra como la representación que un sujeto tiene de un objeto, o como la representación de un objeto por parte de un sujeto. Pero en la filosofía contemporánea no ha dejado de levantarse voces contra esta noción de conocimiento como representación. Entre estas voces vamos a destacar la de R. Rorty y la de G. Deleuze, que perteneciendo a ámbitos filosóficos muy alejados entre sí coinciden, sin embargo, en la crítica de la noción de representación y en la defensa de un empirismo y un pragmatismo sui generis. Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, critica la visión de la filosofía como una «teoría general de la representación», que se basaría según él, en la confusión existente gracias especialmente a las obras de Descartes y Kant, entre «la justificación de las pretensiones del conocimiento y su explicación causal», o lo que es aproximadamente igual entre «las prácticas sociales y los procesos psicológicos que se postulan». La base de esta confusión es la noción de la mente como un espejo que contiene representaciones exactas e inexactas de la naturaleza. Esta noción de mente ha producido la idea del conocimiento como representación y también la idea del conocimiento como un problema del que deberíamos tener una teoría. Frente a esta

postura basada en Descartes y Kant, Rorty defiende una posición holista pragmatista, fundada en la obra de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, que abandona la idea de conocimiento en cuanto representación exacta y por tanto la idea de la necesidad de una filosofía entendida como teoría del conocimiento, en tanto que teoría general de la representación. Para Rorty el conocimiento no necesita ningún fundamento último, ninguna representación privilegiada, evidente, que sirva de base al resto de las representaciones. Su propuesta es un «conductismo epistemológico» que afirma que la filosofía no tiene nada que añadir al sentido común respecto al conocimiento y la verdad y que la racionalidad de la acción humana y de la ciencia reside no en un fundamento seguro sino en la capacidad de autocorrección crítica constante que rechaza la idea misma de un fundamento inobjetable.

Por su parte, G. Deleuze en *Diferencia y Repetición* lleva a cabo una crítica de la filosofía como representación a la que considera un obstáculo para desarrollar una filosofía de la repetición y la diferencia que haga justicia a la pluralidad de lo real. Este pensamiento representativo criticado por Deleuze se basa en ocho postulados: 1) postulado del principio, que afirma el armonismo inicial entre la buena voluntad del que piensa y la naturaleza buena del pensamiento; 2) postulado del ideal o del sentido común, que afirma éste como concordancia y adecuación entre las distintas facultades cognoscitivas y además la repartición igualitaria de dicho sentido común entre todos los humanos; 3) postulado del modelo o del reconocimiento, según el cual la idea asegura la unidad del objeto de conocimiento que puede ser reconocido confrontándolo con dicho modelo ideal; 4) postulado del elemento o de la representación, que somete la diferencia a la identidad del concepto, la oposición a las determinaciones del concepto, la analogía del juicio y la semejanza del objeto; 5) postulado de lo negativo o del error, que no hace más que confirmar el modelo representativo ya que el error sólo es captable en relación a un acierto global; 6) postulado de la función lógica o de la proposición, que sitúa la verdad en la función designadora del lenguaje; 7) postulado de la modalidad, o de la solución, que privilegia la solución frente al problema y agota éste en aquellas; y 8) postulado del resultado o del saber que subordina el aprender al saber, la cultura al método y el proceso al resultado. Frente a este pensamiento representativo Deleuze propone un pensamiento univocista, acategorial, basado en problemas, sin fundamento, sin imagen, productivo de la diferencia y la repetición y abierto a lo nuevo.

La Teoría del conocimiento tiene también que analizar las relaciones existentes entre saber y poder, que tanto Nietzsche como Foucault han desvelado. Ambos autores han analizado el surgimiento del sujeto cognoscitivo de forma paralela al nacimiento de cierto tipo de saber, y en estrecha dependencia de ciertas relaciones de poder existentes en la sociedad. El conocimiento no es más que cierto refinamiento de los instintos que fabrican ficciones útiles para controlar el mundo que nos rodea. El conocimiento es una relación estratégica con el mundo. Según Foucault, las condiciones políticas y económicas de la existencia son las que forman los sujetos de conocimiento y las relaciones de verdad. Como consecuencia se rechaza la noción de un sujeto de conocimiento originario y absoluto y se muestra dicho sujeto como originado, producido por las condiciones sociales controladas por los poderes políticos y económicos dominantes. El sujeto está constituido por la apelación que el poder le dirige como individuo y que da lugar a los fenómenos de personalización y autoconocimiento: sujeto y subdito surgen juntos. Por otra parte, la verdad no se basa en la adecuación a una realidad preexistente sino que es el efecto variable de la combinación de diversas estrategias de poder. Son estas estrategias y técnicas de poder las que hacen posible y producen la verdad del saber, el cual, a su vez, legitima y fortalece dichas técnicas de poder.

La visión clásica del conocimiento se articula en dos polos: el subjetivo y el objetivo, es decir, el conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto, Heidegger analiza en *La época de la imagen del mundo* el proceso por el que, al comienzo de la Edad Moderna, el mundo pasa a ser imagen y el hombre pasa a ser sujeto. En este momento, el pensar se concibe como representar y la idea como percepción, y el sujeto como el ámbito en el que se produce la certeza de la representación. El yo del hombre se pone al servicio de su ser-sujeto, es decir un ente pensante-representativo, cuya esencia subjetiva consiste en ser conciencia. En correspondencia con este devenir sujeto del hombre, el mundo se convierte en objeto y se presenta como algo dominable y controlable. La imagen del mundo coincide con el mundo, que para el pensamiento moderno no es más que imagen, fenómeno. Según Heidegger, la esencia de la modernidad es "la conquista del mundo como imagen". Pero tanto el sujeto como el objeto en tanto que seres reales no se agotan en la relación cognoscitiva. El objeto siempre permanece transcendente y separado respecto del sujeto,

a pesar de que algo de aquel se incorpora a éste: su imagen, su representación; el objeto determina al sujeto produciendo en él su imagen; esta afirmación no niega la actividad del sujeto en el conocimiento sino que destaca la trascendencia del objeto respecto del sujeto en sentido anti-idealista.

El fenómeno del conocimiento nos presenta como recuerda N. Hartmann, cuatro nociones del mismo: el conocimiento como relación esencial de sujeto y objeto; el conocimiento como imagen o representación del objeto en el sujeto; el conocimiento como coincidencia de la imagen con el objeto (verdad); y el conocimiento como tendencia a la aproximación de la imagen al pleno contenido del objeto (progreso de conocimiento). (*Metafísica Conocimiento*, 79).

El nacimiento de la ciencia moderna nos lleva a la necesidad de pensar cuáles son las condiciones de posibilidad de un pensamiento objetivo, o sea universal y necesario. Para responder a este problema surge el enfoque trascendental kantiano; "Llamo deducción trascendental la explicación de cómo conceptos pueden referirse a priori a objetos, y la distingo de la deducción empírica que indica la manera como un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella." Trascendental se refiere no a los objetos sino al modo de conocerlos, y en este sentido podemos decir que lo trascendental en el sujeto cognoscente es lo que permite a éste constituir la realidad como objeto de conocimiento; es el "yo pienso" que acompaña a todas las percepciones. La distinción entre empírico y trascendental en relación con la constitución del mundo se presenta otra vez en la fenomenología de E. Husserl. Según el cual, la actitud natural se ve sustituida por la actitud refleja, desinteresada, que pone entre paréntesis la existencia trascendente de las cosas. La reducción fenomenológica pone entre paréntesis el mundo natural; la reducción eidética nos permite acceder a las esencias universales; la reducción trascendental nos permite alcanzar el nivel del yo. Este yo obtenido a través de la reducción es el yo trascendental que se presenta como el fundamento de todos los actos intencionales, como constitutivo de los objetos. "El mundo objetivo que para mí existe... extrae... todo su sentido y su validez de ser-aquel que en cada caso tiene para mí-de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con la epojé fenomenológico-trascendental." (*Medit. Cari.* 11) El yo trascendental sin embargo tampoco se opone al yo empírico en Husserl, sino que aquel es este mismo en tanto que "consciente de ser para sí mismo, el lugar último de

toda validez y toda legitimación", como nos recuerda Tugendhat, (*Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 1967).

También es central en la fenomenología la noción de intencionalidad que Husserl, retoma a través de Brentano de una tradición que se remonta a la Escolástica. Intencional se refiere a la acción de tender hacia, constitutiva de la conciencia, como base del conocimiento. El carácter intencional del conocimiento reside en que éste se dirige siempre hacia un objeto. Para Brentano esto tiene dos sentidos: la tensión de la conciencia hacia el objeto y la inmanencia del objeto en la conciencia. Husserl retomó de Brentano esta noción para designar el hecho de que algunas de nuestras vivencias, las llamadas intencionales, se refieren a algo objetivo a lo que representan, y la idea de que la conciencia es siempre conciencia de algo.

La relación entre sujeto y objeto se va centrando poco a poco en el sujeto al acentuarse el carácter constitutivo de éste, hasta el punto que las filosofías idealistas defienden la identidad del sujeto y el objeto, bien en el sentido hegeliano de que la substancia se va convirtiendo en sujeto, o de que el momento objetivo es una mera exteriorización de un momento subjetivo previo que al final en un tercer momento se identificará totalmente con su origen; o bien en el sentido de Bloch, en el que sujeto y objeto, realmente diferentes al principio, se reconciliarán a final de los tiempos de la Parusía, la Patria o el totum. Estas filosofías de la identidad al eliminar la realidad como exterioridad acaban concibiendo el conocimiento como auto-conocimiento.

También podemos concebir el desarrollo como un proceso que va produciendo sucesivas objetivaciones, que se van desprendiendo de la vida cotidiana y van constituyendo ámbitos autónomos con sus propias leyes, en el sentido de la constitución de un mundo objetivo, noemático, irreductible a los actos concretos, noéticos, que lo han producido. Este proceso ha sido analizado a nivel histórico por G. Lukács y sus discípulos de la Escuela de Budapest, que destacan como principales objetivaciones de este tipo: el arte, las ciencias y la filosofía. El resultado de estas objetivaciones es un mundo ideal autónomo, que se puede reconocer en el Tercer Mundo de Popper o en el Tercer Género de Materialidad, M3 de G. Bueno.

Analizado fenomenológicamente el conocimiento y sus polos subjetivo y objetivo, pasamos ahora al nivel primario del conocimiento: la experiencia, que se presenta como un tipo de conocimiento en el que confluyen elementos a priori - sus

condiciones de posibilidad - y a posteriori y que además presenta una dimensión histórica por sus relaciones con la tradición.

La experiencia se demuestra en primer lugar como conocimiento sensible y como percepción, en este sentido es el escalón primario del conocimiento, en el cual están presentes las formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo y las categorías como elementos unificadores que permiten la síntesis que da lugar al conocimiento de los objetos.

Pero además de ser el primer nivel de la relación con el mundo, la experiencia es un conocimiento obtenido gracias a la familiaridad con los objetos y situaciones, gracias a la asimilación de un saber transmitido en el seno de una tradición. La identidad que nos proporciona la experiencia se basa en nuestra inserción en una tradición que nos precede y nos trasciende. La importancia de la experiencia para la autoconciencia es fundamental, como se puede comprobar en las épocas de crisis en las que la aceleración del ritmo histórico produce una serie de novedades tan amplia y de forma tan súbita, que no se pueden asimilar e insertar en la tradición recibida, lo que impide que se pueda adquirir experiencia de ello, y por lo tanto que se pueda integrar en la memoria, base de la conciencia. Benjamín destaca este hecho clave de la época contemporánea abierta tras la Primera Guerra Mundial.

En otro sentido la experiencia está también en la base de la modernidad, al constituir el fundamento de la ciencia. Roger Bacon afirma ya que el que tiene experiencia conoce la razón y la causa, y que la ciencia experimental conoce las conclusiones de las demás ciencias y proporciona a éstas sus verdades más importantes. F. Bacon, tres siglos después, crea una nueva lógica basada en la experiencia, tendente más que a argumentar y a razonar, a "dominar la naturaleza mediante el obrar". Sin embargo, la ciencia moderna, y esto la distingue de la ciencia antigua y medieval, no se basa sólo en experiencias sino en experimentos, o sea experiencias artificialmente producidas. La experiencia es la clave del conocimiento vulgar y el experimento lo es del conocimiento científico.

El empirismo inglés basa toda su teoría del conocimiento en el concepto de experiencia, hasta el punto de admitir como legítimos y válidos sólo los conocimientos basados en la experiencia o al menos, vinculados con ella. El empirismo con su concepción genética del conocimiento, hace depender la validez de éste de su génesis:

sólo lo originado en la experiencia tiene validez cognoscitiva. Asimismo esta corriente filosófica cae en el psicologismo, ya se entiendan sus nociones fundamentales, percepción, impresión, idea, etc., como originadas en nosotros por los objetos exteriores, como producidos en nuestra alma directamente por Dios, o como surgiendo en ella por causas desconocidas.

Para oponerse al psicologismo, Kant distingue entre el origen y la validez del conocimiento. El origen del conocimiento, desde el punto de vista psicológico está en la experiencia, pero la validez del conocimiento, su objetividad -necesidad y universalidad- es a priori, y en este sentido, se encuentra fuera de la experiencia. Kambartel nos indica que la experiencia para el empirismo inglés era "un marco universal gnoseológico en el cual podían colocarse como aplicaciones todas las ciencias especiales " mientras que "Kant delimita bajo el título de experiencia el campo de operación constitutivo de las ciencias naturales exactas". (*Experiencia y Estructura*, 85). El conocimiento empírico para Kant contiene un elemento no empírico construido por los conceptos del entendimiento o categorías. En la-experiencia, según Kant, se conjuga la universalidad de las categorías y la particularidad de los datos sensibles.

Pero Kant permanece en una noción intemporal de experiencia, Hegel en cambio, en su noción de fenomenología entendida como "ciencia de la experiencia de la conciencia" describe el devenir temporal e histórico de la conciencia, que a través de sus diversas figuras adquiere la experiencia de sí misma. La conciencia no se capta a sí misma de forma inmediata, sino que gracias al mecanismo negativo y negador de la duda, se pone en movimiento, y su autocaptación surge sólo como resultado de un proceso, de un devenir. La experiencia es el producto de una evolución, su esencial radical es histórica.

El conocimiento como tensión dirigida hacia un objeto sólo es auténticamente conocimiento si es verdadero, es decir si se corresponde realmente con su objeto, si no, es solamente un error o una ilusión. La verdad es una propiedad de la relación entre el sujeto y el objeto no de éstos por separado. Esta noción de verdad se ha defendido desde Aristóteles a Tarski y consiste en la adecuación o correspondencia del entendimiento y las cosas, o del pensamiento y la realidad. Según Heidegger, esta noción de verdad supone la concordancia (*Einstimmigkeit*) de la cosa con lo que se presume de ella, y por

otro la coincidencia (Übereinstimmung) de lo mentado en el enunciado con la cosa. (*Ser, verdad y Fundamento*, 63).

La verdad como correspondencia significa el acuerdo de una proposición con el estado de cosas a las que se refiere dicha proposición. En la formulación semántica de la verdad que da Tarski, el predicado verdadero es un predicado metalógico, es decir, pertenece a un metalenguaje, o lenguaje de orden superior respecto al lenguaje ordinario, "p" es verdadero si y sólo si p, es la formulación de Tarski.

La aporía que presenta esta noción de verdad reside en que para saber si nuestro conocimiento coincide con la realidad debemos ser capaces de ver el objeto tal como lo conocemos y además el objeto tal como es en sí y compararlos. La aporía de la verdad reside en la cuestión de cómo es posible para el sujeto saber si su conocimiento es verdadero o no lo es. Puedo estar en la verdad sin saberlo y puedo creer que estoy en la verdad sin estarlo. La justificación de mi certeza me exige salir de mi conciencia. El saber hasta qué punto coinciden el objeto y mi conocimiento del objeto exige un segundo nivel que me ponga en relación con el objeto más allá del conocimiento mismo.

Ya el escepticismo antiguo detectó la dificultad con la que se enfrenta un criterio de verdad. Este puede estar en la conciencia o fuera de ella; si está en la conciencia no puede aplicarse a un objeto trascendente a la misma y si está fuera de la conciencia entonces tenemos el problema originario de como podemos asegurar la exactitud de la relación entre algo inmanente a la conciencia y algo trascendente a ella, con lo que necesitamos otro criterio y así sucesivamente.

El idealismo ha intentado responder a estas dificultades con una noción de verdad como coherencia, según la cual la verdad de un enunciado no se basa en su correspondencia con ningún hecho exterior, sino en su compatibilidad lógica con otros enunciados. Esta solución resuelve el problema de la salida de la conciencia, pero, por lo mismo, se pone en peligro de caer en el solipsismo.

Algunas tendencias de la filosofía analítica defienden posturas próximas a la verdad como coherencia entendiendo que un enunciado es verdadero cuando es compatible con los enunciados básicos y los demás enunciados científicos actualmente admitidos'. Tenemos aquí cierta dosis de convencionalismo ya que es por convención como decidimos qué enunciados vamos a admitir como verdaderos y concedemos la

verdad del resto de los enunciados comparándolos con éstos y viendo si son lógicamente compatibles.

En estrecha relación con el convencionalismo se encuentra la noción pragmatista de verdad que considera verdadero lo que es útil para cierto propósito. Por último la noción de verdad como consenso defendida por Apel y Habermas, que se basan en Peirce, mantiene que es la comunidad científica de investigación, como comunidad racional, la que se pone de acuerdo a través de un diálogo racional, en lo que se va a considerar verdadero en base a las razones y justificaciones de todo tipo presentadas. Para todas estas posiciones, verdadero coincide con justificado racionalmente.

Desde un punto de vista más fundamentalmente metafísico, Heidegger se vuelve a los griegos con su noción de verdad como desocultamiento y desvelamiento del ser del ente. La esencia de la verdad es la libertad y ésta consiste en dejar-ser al ente. La verdad está referida a la esencia: "La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia". La verdad sólo puede darse en la apertura a la presencia del ser; sólo tiene sentido frente a un ser dado como presencia.

Con el problema de la verdad y sus aporías nos hemos enfrentado por primera vez a la cuestión de los límites del conocimiento. El conocimiento sólo puede entenderse como limitado aunque en continuo progreso. El límite de la objetivación de las cosas reales es desplazable, pero no eliminable. El conocimiento nos pone en relación con algunos aspectos de las cosas, pero, a la vez nos muestra en negativo zonas de oscuridad quizás no eliminables. El conocimiento como racionalización del mundo va haciendo retroceder la barrera de lo irracional, pero no queda claro que se pueda realizar en algún momento una racionalización completa de la realidad.

El mundo, tal como nos muestran aportaciones recientes de la física aparece como intrínsecamente indeterminado, y por tanto abierto, no acabado, por lo que el conocimiento se presenta también como un proceso infinito en principio.

El conocimiento encuentra límites en primer lugar en el conocimiento del mundo exterior, que está siempre limitado por la objetivación que hacemos de él. Cada ser animal se fabrica su "mundo circundante", (Umwelt) como entorno en el que despliega su vida como nos dice Uexküll, el cual reformula la noción kantiana de constitución de la realidad en sentido biologista. Nuestro mundo está formado por los elementos de la realidad que son significativos para nosotros, o sea que se nos presentan dotados de

sentido. La realidad permanece pues incognoscible fuera de aquellas porciones de la misma que constituyen nuestro mundo. Igualmente la ciencia con su conocimiento siempre relativo se limita a iluminar reducidas zonas en la profundidad de lo desconocido, aunque sus límites son relativos a un tiempo determinado y no absolutos.

A nivel conceptual hay un límite último absoluto del conocimiento constituido por lo que los escolásticos denominaban la materia prima, puro substrato indeterminado, sólo pensable pero no cognoscible, precisamente por su radical indeterminación e indefinición. En correspondencia con este límite inferior del conocimiento, los neoplatónicos, como Plotino, situaban un límite superior del conocimiento, que sería lo UNO en su inefabilidad, derivada de su extrema simplicidad. Este límite no sería alcanzable mediante el conocimiento, sino mediante la iluminación mística que tiende a diluirse en él, mediante técnicas de purificación y elevación espiritual, que buscan la identificación amorosa con lo inefable.

En el pensamiento clásico y medieval otro límite del conocimiento lo constituye el conocimiento de lo individual, negado ya por Aristóteles, para el cual todo conocimiento de las sustancias individuales no es posible ni por definición ni por demostración, sino sólo por intuición sensible: el conocimiento racional de los individuos sólo es posible indirectamente acumulando una serie en principio infinita, de propiedades universales de dicho individuo.

Otro límite del conocimiento lo constituye el autoconocimiento o conocimiento del propio yo. Este conocimiento se basaría en la capacidad de reflexión que tiene la conciencia, que le permite tomarse a sí misma como objeto. Para otros autores, en cambio el conocimiento del propio yo sería tan indirecto como el conocimiento de los demás objetos ya que no se admite la posibilidad de un cortocircuito en la conciencia que la ponga en contacto privilegiado con ella misma.

El yo se presenta al conocimiento a través de tres aspectos: como la unidad psicofísica del ser humano; como conciencia, tanto en el sentido noemático como en el noético; como base de la identidad personal.

Desde un punto de vista gnoseológico el yo se presenta como una unidad de pensamiento permanente y continua, que trasciende la discontinuidad fluyente de sus estados.

En cuanto al problema del conocimiento de los otros yo, éste se enfoca, bien por analogía con el propio yo; bien mediante una intuición comprensiva o bien a través del lenguaje mediante el diálogo.

En relación con este problema de la incognoscibilidad del yo, se plantea también la cuestión de las dimensiones inconscientes del psiquismo humano, que sólo pueden ser analizadas indirectamente a través de los síntomas, los sueños, los lapsus, la asociación libre como nos indica el psicoanálisis.

Todas estas dificultades y límites del conocimiento han provocado la respuesta escéptica que niega la posibilidad de encontrar un saber firme y seguro. Etimológicamente los escépticos son aquellos que no se dan por satisfechos con el conocimiento disponible y continúan la investigación y la búsqueda. La salida del esceptismo exige algún tipo de decisionismo o convencionalismo que nos permite aceptar algunos conocimientos como verdaderos y a partir de ahí proseguir la investigación; pero esta preservación de la duda de algunos elementos es siempre provisional y puede ser levantada si se estima necesario. La actitud escéptica es cauta y algunas dosis de ella son necesarias para no caer en el dogmatismo, pero mantener una posición escéptica de forma rígida es imposible porque el escepticismo radical es paradójico y se autorrefuta.

El conocimiento ha sido considerado generalmente como una actitud contemplativa y frente a esto el marxismo ha destacado la importancia de la praxis como transformación de la realidad más allá de la actitud puramente teórica. En sus *XI Tesis contra Feuerbach*, Marx reprocha al filósofo antihegeliano el que "capte la cosa (Gegenstand) bajo la forma de objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), y no como actividad sensorial humana, como práctica". Marx en cambio resalta la importancia de la actividad crítico-práctica.

“Feuerbach ha destacado frente a Hegel la importancia del ser humano, entendido como un ser sensible, pero se mantiene ligado a una noción contemplativa del hombre. Marx reprocha a Feuerbach el haber retrocedido a un materialismo precrítico que no tiene en cuenta la importancia de la actividad humana en el conocimiento, que tanto Kant como Fichte habían resaltado. La verdad objetiva del conocimiento para Marx, "no es un problema teórico, sino práctico"; lo que hace de la práctica el criterio de la realidad o irrealidad del pensamiento, es la posibilidad de transformación práctica

de la realidad. Esta insistencia en la transformación del mundo más que en su interpretación se resume en la famosa Tesis XI: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo". La noción de praxis transformadora está en el centro de las teorías gnoseológicas marxistas en sus dos niveles: el trabajo y la actividad revolucionaria transformadora de la sociedad. El trabajo nos permite convertir la naturaleza inorgánica en un mundo objetivo, humano, es decir, produce la humanización de la naturaleza, especialmente a través de la ciencia y la industria.

El materialismo marxista, práctico-teórico, entraña una noción de construcción-constitución del mundo que rompe con la pasividad y el mecanicismo del materialismo precrítico. La problemática del conocimiento como relación entre sujeto y objeto se reformula en la noción marxiana y marxista de praxis como una relación dialéctica entre historia y naturaleza. El sujeto del conocimiento-transformación de la naturaleza ya no es el individuo aislado considerado intemporalmente, sino las clases sociales en su concreción histórica, que se enfrentan a un mundo no completamente natural, sino ya parcialmente transformado por el trabajo de las generaciones anteriores. Este acento puesto en la actividad humana no elimina el realismo crítico de Marx, para el que la prioridad de la naturaleza externa es indiscutible. La naturaleza concebida como ya transformada en parte, proporciona el marco inintencional en el que se desarrolla nuestra actividad intencional.

Marx inaugura un nuevo tipo de filosofía que en el nivel gnoseológico se puede caracterizar, utilizando la noción de Zeleny, de ontopraxeología, o fundamentación ontológica, materialista, de la praxis. Para Marx el pensamiento es un momento del ser, que objetiva la realidad a través de diferentes formas de objetualidad: la producida por el hombre, la natural no mediada por el hombre y la centrada en la subjetividad humana como momento de toda práctica. (*Estructura lógica de El Capital*, 306-7).

En resumen, Marx se sitúa en la tradición práctico-trascendental de la filosofía clásica alemana que va de Kant a Feuerbach pasando por Fichte, a la que somete a un giro antimetafísico al poner el acento en una noción ampliada de la actividad humana entendida como praxis, en su doble acepción de trabajo transformador de la naturaleza y acción revolucionaria transformadora de la sociedad.

El lenguaje ha tenido en la gnoseología un papel privilegiado desde los análisis griegos en torno al logos, pensamiento y discurso a la vez, exteriorización y concreción del pensamiento y base del diálogo racional.

Los análisis de Vygotsky y la escuela soviética centrados en la noción de "lenguaje interior" como elemento intermedio entre el pensamiento y el lenguaje y la importancia concedida al marco social en la adquisición del lenguaje, fueron estudios pioneros en estos temas. Piaget llega a los mismos resultados desde otro enfoque, si se exceptúa la distinta importancia concedida al lenguaje solitario del niño.

Desde el punto de vista filosófico el lenguaje se nos presenta como un caso especial de forma simbólica, que según Cassirer, se sitúa por debajo del conocimiento conceptual al que vivifica junto con el mito. Partiendo del enfoque trascendental propio del kantismo, Cassirer se dirige al análisis de la comprensión del mundo, no sólo a través de la conceptualización exacta sino a través de la totalidad de los recursos simbólicos disponibles, teniendo siempre en cuenta que esta comprensión del mundo va siempre más allá de la simple reproducción y se basa en una libre producción del espíritu. Lenguaje y mito son formas esenciales en la reconstrucción y comprensión de la realidad, no sólo en tanto que substrato del pensamiento abstracto, sino como configuraciones de la percepción directa, y en ese sentido, como la base de las demás formas simbólicas.

La importancia del lenguaje para el conocimiento se comprueba también a través de los esfuerzos realizados por Apel en el sentido de "semiotizar" la filosofía trascendental kantiana, relacionando el sujeto trascendental con la comunidad libre de investigación de Peirce y con los juegos lingüísticos de Wittgenstein; de esta manera lo trascendental quede reformulado de manera lingüística, en base a un diálogo racional como soporte de la intersubjetividad que elimina el problema de una razón solipsista. Apel hace pasar la función constitutiva de la objetividad del yo trascendental al lenguaje y con ello logra que dicha función trascendental se historicice y tenga en cuenta la radical finitud del ser humano, en línea con el existencialismo heideggeriano. La hermenéutica trascendental de Apel establece una noción dialógica de razón, tanto para el conocimiento vulgar como para el científico.

Pionero en la elaboración de la hermenéutica como ciencia del sentido ha sido H.G. Gadamer, el cual elabora una teoría de la experiencia hermenéutica centrada en el

carácter histórico de la comprensión. Para Gadamer, el lenguaje ha sido el hilo conductor del giro ontológico que la hermenéutica ha llevado a cabo. El lenguaje no es sólo el medio de la experiencia hermenéutica sino que constituye también el horizonte de la nueva ontología hermenéutica.

En la estela de Gadamer y Apel, J. Habermas plantea su pragmática universal centrada también en el lenguaje y en el diálogo como medio para obtener el consenso gnoseológico. Para Habermas la verdad se puede obtener a través de un diálogo racional, no persuasivo ni coactivo, en el que deciden los mejores argumentos. Este diálogo es la clave de la acción comunicativa que junto con la acción estratégica-tecnológica, constituyen los dos aspectos fundamentales de la actividad humana.

Dejando la filosofía de corte hermenéutico alemana y pasando al post-estructuralismo francés, vemos allí también potenciadas las funciones gnoseológicas del lenguaje, especialmente en la obra de Derrida y Deleuze.

El lenguaje liberado del logocentrismo y del fonocentrismo y de su sumisión a la filosofía de la presencia se instaura a través de la escritura como el elemento esencial de la obra de Derrida, el cual afirma la prioridad de la diferencia en tanto que huella significativa, y trazo. Para Derrida la escritura pura es la apertura de una nueva etapa en el pensamiento que borra el hombre y la palabra como fundamentos de una metafísica de lo propio y establece la diferencia como irreductible. El pensamiento no se exterioriza a través de un logos fonético que afirma su presencia, sino a través de una archiescritura que en la diseminación de sus huellas y sus trazos establece la diferencia más radical.

Por su parte Deleuze reivindica también una pragmática como esencial para el pensamiento nómada que defiende. El lenguaje y especialmente los lenguajes minoritarios y marginales son los ámbitos en los que se producen las novedades; donde surgen las líneas de fuga, producidas por las cabezas buscadoras. La literatura y especialmente la literatura anglosajona, sin personajes, sin paisaje, simple devenir de intensidades nómadas en perpetuo viaje, es un campo de experimentación esencial donde surgen novedades fundamentales para el conocimiento. El lenguaje es el campo de experimentación intelectual y social, cognoscitivo y activo, científico y revolucionario.

Por último, el análisis marxista del conocimiento ha centrado en el lenguaje el campo fundamental de la ideología, en la que ésta surge como falsa conciencia, como velo encubridor que impide el verdadero conocimiento. La ideología como obstrucción al pensamiento, como obstáculo epistemológico que impide el surgimiento de la ciencia, se da en el lenguaje. En esta análisis marxista de la ideología confluyen algunos de los problemas analizados antes: como la importancia de la socialización en la construcción de estereotipos y de prejuicios ideológicos; la permanencia de capas significativas de origen mitológico que se conservan en el lenguaje manteniendo concepciones religiosas y metafísicas trasnochadas; la conexión del lenguaje ideológico con lo que Althusser denomina Aparatos Ideológicos de Estado, que nos recuerda la implantación social e institucional de la ideología y su carácter material y práctico y no meramente espiritual y cognoscitivo; por último la necesidad de la interpretación hermenéutica del conocimiento ideológico entendida como crítica de la sociedad, etc.

LAS LUCES CONTRA EL RACIONALISMO

En primer lugar hagamos un ensayo de sociología. Para Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*⁵⁵ habrá una radical continuidad entre los siglos XVII y XVIII, unificados por lo que él denomina la episteme clásica basada en las tres posibles teorías siguientes: la *mathesis universalis*, con ciencia general de medida y el orden, la *taxonomía*, como principio general de ordenación de las identidades y diferencias en un cuadro y el *análisis genético*.

En cambio Cassirer⁵⁶ defiende una ruptura entre los siglos XVII y XVIII, apoyándose en un conjunto de oposiciones, como el siguiente: el siglo XVIII supondrá la defensa del *esprit de système* consta el "*esprit systématique*", como bien dice D'Alambert en el Discurso preliminar de la *Enciclopedia*⁵⁷, igualmente siguiendo a Newton, el Siglo de las Luces lleva a cabo una crítica de la abstracción y de la utilización en filosofía natural de las hipótesis, del mismo modo Buffon realiza una crítica de las matemáticas como método exclusivo para la ciencia⁵⁸. Por último,

⁵⁵.- M. Foucault "*Las palabras y las cosas*". Siglo XXI. México 1971, especialmente pág. 80 y sig.

⁵⁶.- E. Cassirer "*Filosofía de la Ilustración*". FCE. México 1972 especialmente pág. 28.

⁵⁷.- D'Alambert "*Discurso preliminar de la Enciclopedia*". Aguilar Buenos Aires 1974, pág. 46-47.

⁵⁸.- Buffon. "De la maniere de traiter l'histoire naturelle", citado en R Hazard "*El pensamiento europeo en el siglo XVII*" Guadarrama Madrid-58, pág. 186-187.

siguiendo a Locke, en el siglo XVIII se le concede una gran importancia a la experiencia, mediante la adopción de una visión genética del conocimiento y una crítica del innatismo de las ideas.

Por nuestra parte, vemos que se puede individuar la Época Clásica (siglos XVII y XVIII) frente a otras épocas como el Renacimiento, por ejemplo, pero que dentro de dicha época se debe distinguir el Siglo de las Luces del siglo anterior y aceptamos plenamente las diferencias que plantea Cassirer a las que uniremos posteriormente alguna otra.

A continuación planteamos los rasgos que vamos a considerar definen, la razón ilustrada, a partir básicamente de Adorno, Horkheimer y Cassirer.

En el siglo XVIII, la razón se considera no un contenido, sino una energía que sólo se capta en su acción: su misión es guiar la praxis y no pensar el pensamiento, se tiene pues, una concepción funcional de la razón, se la ve como un hacer y no como un ser. En esta época el pensar filosófico no coincide con la matemática y se produce una crítica del espíritu geométrico. Este conocimiento que se presenta como reductivo, reduce la múltiple a lo uno y además a lo uno sustituible, se basa en una concepción antropológica, es decir, supone y se fundamenta en una idea de hombre, como puede verse en D’Alambert, Hume y Kant. Esto constituye su antropocentrismo, su esencial referencia al sujeto, lo cual no está reñido con una crítica antropomórfica del mito, es decir un intento de liberación del mundo respecto de la magia y una afirmación radical de la inmanencia. Este saber democrático se basa en una técnica que también lo es, está abierta a todos.

Este saber convierte al mundo en algo calculable y matemizable en un conjunto, de cosas equivalentes y sustituibles que se repiten. Esta sustituibilidad perfecta, es aplicable tanto al sujeto como al objeto los cuales se piensan como separados radicalmente, lo que lleva a este saber a intentar un dominio y no una identificación con la naturaleza, la cual es vista como algo rebelde y hostil al ser humano, que responde haciendo hincapié en el principio de autoconservación, afirmado el siglo anterior por Hobbes y Spinoza⁵⁹.

⁵⁹.- E. Cassirer, opus cit, pág. 28; Adorno y Horkheimer "La dialéctica del Iluminismo" Sur. Buenos Aires-70, pág. 15-60 "El concepto de Iluminismo".

Un punto que caracteriza al siglo fie las Luces, lo constituye la ampliación de la racionalidad a zonas antes libres de ellas y sometidas al influjo de la fe o al juego de las pasiones.

En lo que sigue hablaremos de racionalidad o de razón, en un sentido amplio, considerando que algo se somete a un control racional cuando este algo quede sometido a la posibilidad de establecer entre sus partes ciertas relaciones constantes y necesarias, que pueden ser por ejemplo, las que analiza Hume, relaciones de semejanza, contigüidad o causalidad. Supondremos que un dominio está racionalizado cuando en él podemos definir unas leyes que permite relacionar sus elementos de forma necesaria. En este sentido, las costumbres o los instintos serán racionales en cuanto permiten actuar siempre de la misma manera y por tanto permiten la previsión segura. Nuestro sentido amplio de razón incluirá la razón propiamente dicha, como capacidad de unir y desunir ideas y también la probabilidad, la costumbre, el instinto, etc con tal que sean lo suficientemente estables, como para poder basar en esta regularidad nuestras previsiones.

En este manido tema de lo racional y lo irracional, se pueden adoptar dos posturas extremas: o no hay ninguna racionalidad y reina un absoluto azar, posición insostenible, ya que esta misma proposición muestra un cierto orden, o bien todo es racional, lo cual no significa que todo responda a las mismas leyes y que solo haya un tipo de racionalidad, sino más bien que todo puede ser ordenado de alguna manera y que estas maneras de ordenación, o lógicas que pueden ser internas a los dominios considerados o bien proyectadas por el ordenador, proposiciones ambas como todas las metafísicas, indecibles. aunque lo más sensato podrá ser pensar que cierta ordenación debe haber, aunque esa ordenación no coincida con aquella que nosotros arrojamos sobre el mundo; ya que en última instancia, el ordenador, debe estar dentro del mundo (postulado de "materialismo") y mal podría ordenar éste, si él mismo no estuviese ordenado de alguna manera, y además no va a pretender ser la única isla de orden en un universo caótico (postulado de no antropocentrismo), son distintas y tienen distintas exigencias.

Se podría hablar de un continuo de racionalidad que iría de la racionalidad máxima de los sistemas formales totalmente contruidos por nosotros hasta la

racionalidad mínima que se verá reflejada por las actuaciones más incontrolables de los organismos vivos.

Aunque la disputa sea en gran parte terminológica, es preferible hablar de una pluralidad de razones, con distintos grados de rigor, a una contraposición demasiado nítida entre una racionalidad limitada, instrumental, que deja relegado al mundo de la mística y de lo inefable prácticamente todo y especialmente todo lo relativo a los fines y a la acción humana y unas pulsiones oscuras, irracionales o superracionales incontrolables e incontroladas.

Por ello defendemos que los distintos ámbitos de la realidad tienen sus lógicas internas y que estas lógicas pueden ser descubiertas por el ser humano, aunque éste nunca puede saber si lo ha hecho y llamamos razón o racionalidad al conjunto plural de todas estas lógicas, retomando el adagio pascaliano de que "el corazón tiene razones que la razón no comprende" y creyendo que más vale una mala ordenación que ninguna ordenación en lo absoluto, conclusión en la que estamos de acuerdo con los pensadores estructuralistas y postestructuralistas, que han analizado el funcionamiento de alguna de estas lógicas no siempre reductibles a la lógica formal, en los modos de pensamiento y actuación de todos aquellos que se separan del standard del hombre adulto y varón europeo, es decir, los salvajes, los niños, las mujeres y los locos.

En primer lugar vamos a ver que el siglo XVIII elimina la fe como criterio y - reduce la religión a ese esqueleto racional que constituye la religión natural o religión moral.

Esta época sigue siendo religiosa, en ella no se produce el colapso de los establecimientos religiosos ni el abandono por parte de fieles de los cultos litúrgicos, pero las instituciones religiosas y las explicaciones religiosas de los acontecimientos se ven desplazados del centro de la vida a su periferia⁶⁰.

El cristianismo por una parte pierde su misterio (como vemos en el título de la obra de Toland, *"Cristianismo no misterioso"*), y por otra parte pierde su especialidad histórica y se diluye en el proceso general de la historia humana como nos muestra Tindal en su *"Cristiandad tan antigua como la creación"*.

Hasta los defensores de la tradición se someten al lenguaje de sus críticos e intentan defender la religión con argumentos racionales como afirma el Abate Bergies

⁶⁰ .- P. Gay *"The Enlightenment: An Interpretation. Voll.I The rise of modern paganism"*. Weidenfeld 8, Nicolson. London 67 pág. 338.

en su *"El Deísmo refutado por él mismo"* de 1765: "La fe en los misterios no es nunca contraria a la razón, por el contrario la razón nos prescribe esa sumisión a la autoridad divina."

La culminación de la racionalización de la religión lo encontramos en el deísmo inglés, basado en la creencia en un Dios relojero que habrá proporcionado al mundo unas leyes morales, que cada individuo podría descubrir por si mismo usando sólo su razón, la religión revelada consiste sólo en ser una reedición de lo natural con el que coincide plenamente.

Las críticas del cristianismo se ceban especialmente en sus aspectos dogmáticos y rituales, además en sus residuos mágicos, como los milagros, que son interpretados más que como hechos reales como alegorías por Wolsten en su *"Discurso sobre los milagros"*.

Por otra parte, en esta época se continúa la obra iniciada por Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* de una crítica textual de la Biblia, entre otros por Edelmann y por Collins quien en su *"Discurso sobre los fundamentos y razones de la religión cristiana"* de 1724 defiende que la Biblia debe ser leída con los mismos criterios de interpretación que cualquier otro clásico.

Johan David Michaelis en 1750, analiza la autenticidad de los Evangelios desde ese punto de vista filosófico y rechaza como criterios en los que basar dicha autenticidad, la interpretación de la iglesia, el sentimiento interno e incluso la utilidad moral.

Tampoco se ve libre de ataque la Iglesia católica, a la cual Pietro Giannone en el *"El Triregno"*, considera como el principal obstáculo para realizar un verdadero cristianismo en la tierra.

Esta religión natural defendida por los ilustrados se vería reducida a una religión moral, constituida por los preceptos morales comunes a toda la humanidad y por ello racionales y depurada de todo añadido ritual y dogmático. Así lo afirma Johan, Salomón Semler, teólogo de Halle y discípulo de Baumgarten autor él mismo de una historia de la iglesia apoyada en textos el cual defiende que la religión es pura moralidad y que su principal enemigo es la autoridad.

Vemos pues en este siglo el esfuerzo llevado a cabo por racionalizar la religión y ampliar a este campo el alcance de la racionalidad natural, es decir, de iluminar este tenebroso ámbito por las luces de la razón.

Pero no es sólo el campo religioso el que se ve sometido a un control racional, también el ámbito de la experiencia, del arte, de la vida son sometidos a dicho control. Por ejemplo la Enciclopedia tiene por objetivo analizar no sólo las ciencias sino las artes y estas las define D'Alambert de la siguiente manera: "todo sistema de conocimiento que se pueda reducir a reglas positivas universales e independientes del capricho o de la opinión"⁶¹.

Igualmente, el paso de la sensación al objeto que lo produce no es racional para D'Alambert sino una especie de instinto más seguro que el razonamiento.

Aquí D'Alambert utiliza la palabra razón en un sentido estrecho para nosotros; ya hemos dicho que ese instinto al ser seguro y predecible, pertenece al ámbito amplio de la racionalidad⁶².

Por último nuestra posición se ve confirmada por el propio D'Alambert, al decir esto. "No es que las pasiones y el gusto no tengan una lógica que le es propia; es que esta lógica tiene principios completamente diferentes de los de la lógica ordinaria"⁶³.

Desde nuestro punto de vista, esto supone la sumisión del gusto, es decir, de la estética y de las pasiones, o sea, de los principios de la actuación humana, al ámbito de la racionalidad plural, en la que se encuentra, como primer analogado si se quiere la lógica ordinaria o lógica formal, pero dicho ámbito no se reduce al reinado por lo demás angosto y estrecho de la misma.

En cierta manera también Hume estaría de acuerdo con esto, aunque con el mismo problema terminológico al igualar de cierta manera la actuación sobre la mente del juicio o la imaginación con la actuación sobre aquella de los sentidos, la memoria o la razón.

También para Hume, la creencia, permite que una idea adquiera la misma fuerza e influencia sobre nuestras pasiones que las impresiones más directas⁶⁴.

⁶¹.- D'Alambert, opus cit. pág. 63.

⁶².- D'Alambert, opus cit. pág. 35.

⁶³.- D'Alambert, opus cit. pág. 119.

⁶⁴.- Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid-77, pág 233 y 235.

Con lo cual Hume, reconoce que la mente humana tiene mecanismos, que permiten actuar de manera parecida a facultades en principio tan distintas como el juicio, la imaginación, los sentidos, la memoria o la razón, y que por lo tanto las distinciones entre rufas facultades no son tan grandes como puede parecer y sus modos de actuar son tan seguros y eficaces unos como otros, con lo cual todos pueden cobijarse bajo la rúbrica de racionalidad que hemos propuesto.

Para continuar con la tradicional oposición rechazada por nosotros, entre lo racional y lo irracional, veamos dos ámbitos que se han visto opuestos generalmente al de la razón. En primer lugar el de la pasión y en segundo lugar el del sentimiento. Nosotros partimos aquí de la hipótesis siguiente: en el siglo XVII se habría producido una oposición entre razón y pasión, tomada esta última como una instancia *infraracional* instintiva, casi biológica ligada al movimiento de los espíritus animales⁶⁵ instancia que la razón debía dominar en cierta manera. Cuando nos vemos afectados por las pasiones nos sentimos llevados, somos pasión, es decir, que las pasiones aparecen como vados, somos pasión, es decir, que las pasiones aparecen como principios dinámicos que impulsan al hombre, en cambio en el siglo XVIII sin abandonarse esta oposición razón/pasión⁶⁶ véase por ejemplo, el tratamiento que hace Hume, afirma que la razón no puede por ella misma producir ni impedir ningún acto voluntario, lo más que puede hacer es servir y obedecer a las pasiones como sierva y esclava de ellas que es; siguiendo por lo demás en esto a Spinoza aunque quizás sin saberlo dado que su conocimiento es indirecto a través de Bayle, del pensamiento del judío holandés, aparece la razón opuesta a una instancia, esta vez, *suprarracional*, el sentimiento, que la lleva más allá de sí mismo, en una intuición casi mística.

Este paso de la infraracional de la pasión a lo suprarracional del sentimiento se produce a lo largo del siglo XVIII, y tiene su perfecta conclusión en el sentimentalismo preromántico de Diderot y Rousseau, por no hablar de Goethe, Lessing y el Sturm und Drang germano. A finales del XVIII un sentimentalismo difuso se extiende por toda

⁶⁵.- Descartes, *Las pasiones del alma*, parte I, artículo 27.

⁶⁶.- Esta polémica razón/pasión, se continúa en el siglo XVIII. incluso dentro del derecho natural. Strube en 1740 defiende que "Únicamente la razón que se limita a considerar las relaciones que se presentan entre las ideas no esté en condición de hacernos descubrir aquello de lo que es menester que las leyes nos instruyan... La pasión por el contrario, es el principio activo del alma, está acompañado por una fuerza que asegura la ejecución". Mientras que Burlamaqui en 1748 define la ley natural como "una ley que Dios impone a todos los hombres y que puede descubrir y conocer con las solas luces de la razón, considerando con atención su naturaleza y su estado". La razón para Burlamaqui posee una evidencia contra lo que no pueden prevalecer las pasiones. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* pp. 197 y 198.

Europa no sólo en los aspectos éticos, religiosos o estáticos sino incluso vitales, el hombre romántico está a la vuelta de la esquina y surge sin solución de continuidad⁶⁷ de este siglo de las Luces proporcionándole un merecido crepúsculo.

Desde la escuela escocesa del "sentido moral" (Hutcheson) hasta todos los desarrollos estéticos pasando por la religiosidad sentimental de "La profesión de fe de un vicario saboyano" de Rousseau, la razón, no dueña aún de los bajos fondos pasionales del alma humana, se ve sometida también al influjo elevado y místico del sentimiento, que abandonando el rigor y la seguridad racional busca mediante la intuición la comunión con la naturaleza, los demás hombres y Dios.

Fuera de esta problemática, y a pesar de que una lectura apresurada parezca inducir a ver lo contrario, el Marqués de Sade, señala el ejemplo del perfecto racionalista que fríamente somete las pasiones al dictado de la razón y que no se abandona jamás al sentimiento, al contrario que Diderot, que escribe a Sophie Volland que su amor por ella no puede reducirse a un mero agitarse de átomos en el vacío, hipótesis epicúrea que, por lo demás aceptaba plenamente en su filosofía de la naturaleza; tanto Sade como Diderot parten de la fe materialista de su época, especialmente de Holbach y La Méttrie, pero mientras que Sade la lleva hasta sus últimas consecuencias materialistas y ateas, Diderot cae en un cierto sentimentalismo que le impide su hipertrofia racionalista al Marqués.

En efecto, la obra de Sade, como dicen Adorno y Horkheimer, revela la actuación perfecta de la razón ilustrada abandonada a sí misma. Para Sade más importante que el placer, el desatarse de las pasiones, es su reglamentación e institucionalización, en su sujeción a reglas racionales estrictas, dentro de las cuales y en su observancia, el libertino practica un estoicismo y una total calma de las pasiones, el libertino es reflexivo y apático en el placer, nunca se abandona a éste, siempre lo controla. Los antihéroes de Sade practican una perfecta calma tanto en el placer como en el crimen, ya que el placer es siempre místico. La razón en Sade coincide con la planificación meticulosa, es la perfecta encarnación de la razón instrumental ilustrada.

⁶⁷.- Mornet en *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa* nos cuenta a través del análisis de sus memorias, el caso de una joven, Genoveva de Mal-bóissière, incrédula, amante de las novelas y con una psicología totalmente romántica, muestra de un cierto espíritu que se desarrolla en Francia entre 1750 y 1770. Igualmente Mornet, nos habla de Brissot, y nos cita una página de éste, en la que se vislumbra claramente su visión romántica.

Según Sollers⁶⁸ el texto de Sade es el ejemplo más claro del "materialismo semántico", es decir, de la perversión activa del discurso. La perversión de Sade no está en lo que dice, sino en decirlo, no el placer sino en el relato de la reglamentación del placer, la verdadera transgresión sadiana consiste en su escritura que se convierte en el lugar de una afirmación sin límites, que no reenvía, como hace el placer, más que a sí mismo. El texto de Sade es el texto racional por excelencia.

La violencia en Sade aparece como razonamiento y ésta, la demostración como violencia. Esta violencia además, siempre limitada por otra parte nos llevaría a la idea de una violencia impersonal, inmanente e infinitiva que será una idea de la razón pura. No sólo Adorno y Horkheimer relaciona a Kant con Sade, también lo hace Lacan.

También para Lacan el texto de Sade revela más un cierto "tono de razón" que un "verdadero tratado del deseo"⁶⁹.

M. Foucault en *Las palabras y las cosas* insiste en la sumisión del libertino a un orden riguroso, y además en la necesidad que el deseo, en Sade tiene de enunciarse, de expresarse, de ser dicho en un lenguaje.

El texto de Sade⁷⁰ estaría a caballo entre los *textos de placer* y los *textos de goce* de que habla Barthes en "*El placer del texto*"⁷¹ de aquellos tomaría "el hedonismo profundo de toda cultura", y además el sentir "la consistencia de su yo" mientras que de los segundos tomaría esta capacidad que tiene Sade de hacer "vacilar los fundamentos históricos, culturales y psicológicos del lector". Lo que sin embargo no se produce ni se busca nunca en él es la pérdida del sujeto. Lo que aparece en el texto de Sade es la decibilidad absoluta del placer, nunca la inefabilidad del goce, Sade repite obsesivamente la letra del placer, más que afirma históricamente el vacío del goce⁷².

Por último y en oposición a Masoch y al masoquismo, el sadismo viene definido por Deleuze, como la aplicación de una facultad especulativa-demostrativa, como el ámbito en el que se produce una reiteración cuantitativa (la combinatoria sadiana) como la negación de la madre (lo prohibido de la pasión) frente a la inflación del padre (la ley, la razón), como la utilización reiterada del fantasma, es decir, da una imagen intelectual,

⁶⁸.- P. Sollers, "Sade dans la texte" en "*L'écriture et l'expérience des limites*". Seuil París 68, pág. 48-67.

⁶⁹.- J. Lacan "Kant avec Sade" en *Ecrits II*. Seuil, París 1971, pág. 148.

⁷⁰.- M. Foucault, opus cit 208. "Hay un orden estricto de la vida libertina: toda representación debe animarse en seguida en el cuerpo vivo del deseo, debe enunciarse en la luz pura de un discurso representativo.

⁷¹.- R. Barthes, "*El placer del texto*". Siglo XXI, Madrid 1974. pág. 22-23.

⁷².- R. Barthes, opus cit. pág. 31-32.

como un cierto antiesteticismo, como algo provisto de un sentido institucional, reglamentario y como algo, por fin y paradójicamente, producto de una desexualización que recae sobre víctimas exteriores que tienen las cualidades del yo rechazado. Deleuze resume todas estas características en la *apatía sádica* que opone a la *frialdad masoquista*⁷³.

Vemos pues que Sade controla las razones y no cae en el sentimiento, paradoja del más eminente pornólogo y pornógrafo hasta Lautrémont y Bataille, y reflejo de la contradicción nunca superada ¿quizás insuperable? que opone la vida y la obra. Dilema a que se enfrenta todo intelectual: vivir la vida o contar una vida imaginada, creada, a través de su obra y que parece decantarse hacia la obra, hacia la escritura, como el campo propio de la transgresión y de la perversión más allá de todo goce personal y perecedero, sólo la inmortalidad de la obra asegurará la existencia al mal infinito, ideal regulativo del proyecto sadiano, un mal absoluto, incesante y sin límite.

Queríamos acabar estas ya largas reflexiones sobre la racionalidad y sus límites en el siglo XVIII regresando a nuestros días y proporcionando el siguiente interrogante: ¿hasta qué punto la razón contemporánea es todavía una razón ilustrada? y además esta otra: ¿la concepción de la razón que ha entrado en crisis en nuestros días es la ilustrada?

Vamos a analizar algunas de las concepciones de la razón vigentes en cierta manera, en nuestros días para contestar en lo posible a estas interrogantes.

Si examinamos la concepción de Kolakowski⁷⁴ veremos que no se sitúa fuera de las coordenadas ilustradas. En efecto para el filósofo polaco, la razón parte de una visión antropológica general, es una antropodicea, además la razón es una afirmación de immanencia, de reconocimiento de que el hombre no puede contar con otra ayuda que la suya propia. Por otra parte, el que utiliza la razón permanece en un estado de búsqueda permanente, de apertura total, pues es consciente de que toda verdad es provisional. Además para Kolakowski, el racionalismo no es una tesis dogmática, sino una actitud abierta que se traduce en una completa tolerancia hacia la multiplicidad de la realidad y en el firme rechazo de toda explicación monista de las cosas.

⁷³.- G. Deleuze "Presentación de Sacher Masoch" 10/18, Minuit París 1967, pág. 133-134.

⁷⁴.- L. Kolakowski: "El racionalismo como ideología" en "Tratado sobre la mortalidad de la razón". Monte Avila, Caracas 1969, pág. 307-321.

Las relaciones entre racionalismo, tolerancia y pluralismo quedan aquí sólo apuntadas pero no se encuentran sólo en Kolakowski, sino también en pensadores tan alejados de él como Rosset⁷⁵ y Agnes Heller⁷⁶ por ejemplo.

En cambio para M. Foucault a partir del siglo XIX el campo epistemológico de la razón occidental se fracciona en direcciones diferentes y además lo esencial del cogito moderno será: la interrogación siempre replanteada cuyo objeto es el saber cómo el pensamiento puede darse bajo las especies de lo no-pensante. El problema fundamental de la razón moderna es el de la relación entre el cogito y lo impensado.

Esta relevancia dada a la inconsciente, a lo impensado, distingue la razón contemporánea de la razón ilustrada, igualmente separadas en el problema del hombre, ya que el pensamiento del siglo XVIII se articula en torno a la antropología y hoy en cambio "sólo se puede pensar en el vacío del hombre desesperado". La episteme del siglo XVIII, segunda etapa de la época clásica, es algo completamente perdido hoy, según Foucault⁷⁷.

En la controversia actual sobre el tema de la crisis de la razón⁷⁸ se enfrentan dos oposiciones distintas que a veces se confunden, en primer lugar la oposición entre la unidad y la pluralidad de la razón y en segundo lugar la oposición entre conocimiento, entendido como una búsqueda metafísica de la verdad, e interés, entendido como el juego de las fuerzas biológicas y psíquicas sociales que animan y dan vida al pensamiento.

Hay dos posturas posibles, lo que afirma la posibilidad de una continuidad entre la razón y el juego de las fuerzas, entre lo real y lo racional: y la que afirma la irreductibilidad última de las lógicas entre sí, debido a que estas lógicas son meras expresiones de fuerzas irreconciliables entre sí.

Cierta tradición marxista, habría interpretado la proliferación de lógicas, como la mera expresión de las relaciones de fuerza, en cambio las tradiciones positivista y

⁷⁵ .- C.f. C. Rosset, *"Lógica de lo peor"* Banal. Barcelona-76. Capítulo IV "Lo trágico y la tolerancia. Moral de lo peor" pág. 192-205.

⁷⁶ .- A. Heller con su principio de la "tolerancia revolucionaria", expresa la actitud que debe reinar entre los grupos radicales, portadores de las llamadas "necesidades radicales", es decir, aquellas que no pueden ser satisfechas por el sistema capitalista.

⁷⁷ .- M. Foucault, opus cit, capítulo IX, El hombre y sus dobles, pág. 295-334.

⁷⁸ .- Cf. el artículo de G. Vattimo "L'ombre del neorazionalismo. Nota a *"Crisi della ragione"*", en *Aut-aut* n° 175-176, enero-abril 1980. Análisis del libro *"Crisi della ragione"*. Einaudi, Turín 1979, en el que se recogen una serie de artículos de Relia, Viano, Veca, Strade, Orlando, Lepschv, Ginzburg. Bodei, sobre el tema de la crisis actual de la razón, aunque la salida, la hermenéutica de raíz heideggeriana, no me parece aceptable, el planteamiento del problema está bien hecho.

analítica habría despreciado el problema de las fuerzas frente al de la pluralidad de los juegos lingüísticos.

Las soluciones de este dilema, van más por la afirmación de la racionalidad como la estrategia suprema, como el horizonte global en el que se englobaría las múltiples estrategias parciales, presuponiendo como posible una última armonización entre las diversas lógicas y además colocando la razón como la soldadura entre la ciencia, la utopía y la práctica emancipatoria.

Otras, en cambio, van por la afirmación radical de la diferencia, sin posible conexión entre las distintas lógicas parciales.

Si la prematura homogeneización de las distintas lógicas, sin respetar sus diferencias concretas, es peligrosa por el riesgo de caer en el espejismo de una armonización que se presenta en el mejor de los casos como problemática y además por el reduccionismo que entraña, no se nos puede ocultar tampoco, la condena a la esterilidad y a la incomunicación a que quedarían sometidos unos discursos de las diferencias, inconexos y separados entre sí. A estos riesgos aluden claramente Deleuze y Guattari en *"Mille Plateaux"* al analizar los movimientos minoritarios, tanto lingüísticos como étnicos, como políticos, como sexuales, etc. Para estos autores un "devenir minoritario" sólo puede tener sentido si se plantea como un movimiento que tiende a dejar de ser minoritario por conexión, que no conjunción, resonante con otros grupos minoritarios. Pero dejar de ser minoritario no implica buscar la mayoría ya que esto implica dominación, el devenir minoritario supone una micropolítica que subsiste y sustituye a la política como tal y es quizás, la verdadera tarea revolucionaria, tarea cuyo éxito no está sin embargo asegurado.

IMAGEN Y SÍMBOLO INTRODUCCIÓN

Intentamos en este trabajo proponer una "fenomenología de la imaginación" que a partir, de los grados más simples y accesibles de esta facultad vaya, ascendiendo progresivamente (a través de ciertas figuras) hasta culminar en el grado más completo y complejo de la misma.

En primer lugar, advertimos que hablamos de la imaginación, no como una facultad separada y coexistente con otras como la razón o la memoria, sino como la

actividad global de la mente, la cual aparece como una capacidad multiforme de enfrentarse a la realidad y de transformarla y para ello pone en marcha numerosos mecanismos, que se pueden analizar como diversas formas de proceder pero sin necesitar postular detrás de estas actuaciones unas facultades diferenciadas.

Las distintas actividades (figuras, formas de actuar que adopta la imaginación) serían en primer lugar: la *imaginación práctica*, o *reproductora*. Es el primer escalón de la imaginación. Tiene una preponderancia gnoseológica y suministra el primer contacto con la realidad, con el mundo exterior.

En un segundo momento, la imaginación aparece como *experiencia*, como, mediación entre el primer grado y los siguientes, más autónomos y creadores. En el plano experiencial la imaginación se apoya en la memoria y utiliza unos esquemas aprendidos para enfrentarse con la realidad.

En un tercer plano llegamos a la *imaginación simbólica*, autónoma y creadora (relativamente). Este género supremo de actividad tiene tres momentos a su vez: la *imaginación poética*, en sus dos facetas de *imaginación artística* y de *imaginación religiosa*, como productoras respectivamente de los *símbolos artísticos* y los *símbolos religiosos*. En un segundo momento aparece la *imaginación teórica*, productora de los simbolismos científicos y filosóficos, y por último, el momento resumen y cima de toda la actividad de la imaginación, es la *imaginación dialéctico-práctica*, momento que aparece como comprensión-creación-transformación de la realidad, como el momento de la praxis, como la superación-asunción de todos los momentos anteriores. Como algunos caracteres importantes de la actividad de la imaginación destacamos:

- Su carácter reproductor y a la vez creador.
- El ser un factor de conocimiento, teórico y práctico.
- Sus posibilidades lúdicas, en el arte etc.
- El peligro que tiene alejarse excesivamente de la realidad, posibilitando un enmascaramiento de ésta así como su desconocimiento (ideologización).
- La creación de nuevos ámbitos de realidad (utopía), que enriquecen el presente.
- La ausencia o inexistencia de su objeto.
- Una cierta negación o eliminación del momento presente.
- Un exceso respecto al contexto, que le abre a una consideración nueva y

superadora respecto a lo dado.

A) IMAGINACIÓN REPRODUCTORA O PRACTICA

Es el primer peldaño de la actividad imaginaria. Está ligada directamente con la percepción-reproducción de los datos recibidos del mundo exterior. De todas formas es abusivo llamarla reproductora, ya que supone una primera selección y formalización de los datos recibidos, los cuales quedan reducidos a los imprescindibles para facilitar el reconocimiento.

Es la figura de la imaginación más ligada a los aspectos psicológicos y gnoseológicos. Especialmente a lo que se entiende por percepción en la literatura científica. Como tal ha sido estudiada preferentemente por la teoría de la Gestalt.

En esta figura hay un máximo de receptividad y de pasividad (que no es nunca completa, pues la aceptación y percepción de objetos y procesos, es una operación muy compleja, que produce ya una primera selección-abstracción, debido a los órganos de los sentidos, que reciben y son capaces de reproducir sólo una pequeña parte de la información recibida del exterior, y además que lo procesan y codifican de manera específica, para su almacenaje y posterior elaboración) y un mínimo de actividad y de espontaneidad.

Gracias a esta forma de imaginación reproducimos lo inmediato, sin apenas elaboración, sin crítica, casi "tal cual" es. Es la forma de imaginación dominante en la vida cotidiana. Está muy pegada a los referentes inmediatos y su función es eminentemente práctica. Es imprescindible para la manipulación de objetos y la actuación vital.

B) IMAGINACIÓN EXPERIENCIAL

En la imaginación experiencial se produce cierta negación del presente, al estar siempre éste puesto entre paréntesis, entre el pasado acumulado en la memoria y la anticipación del futuro.

Por otra parte la experiencia está posibilitada por el juego de la imaginación simbólica, en su función trascendental (cf. Kant).

Igualmente la imaginación en este momento determinado de su actividad, es la que asegura la unidad de la experiencia, y su subsunción bajo los conceptos.

La experiencia surge de los recuerdos y posibilita la ciencia, al proporcionar los principios de cada ciencia (Aristóteles).

Por último, la imaginación experiencial es la base del sentido histórico del sujeto y de su identidad personal. En efecto la experiencia recoge todo el caudal de la vida del hombre, le pone en contacto con su pasado personal y además le inserta en el flujo histórico, al conectar su vida con la vida de los hombres del pasado y con sus obras.

La experiencia, es pues el primer paso que separa al hombre de la mera reproducción de la realidad, y al separarle de ella, le posibilita su conocimiento y transformación, pues ella es la base de la imaginación simbólica en todos sus momentos.

C) IMAGINACIÓN SIMBÓLICA

La imaginación simbólica es el aspecto por el cual la imaginación llega al mundo del espíritu. Por otra parte, este aspecto de la imaginación es sólo accesible al hombre, al contrario que la imaginación reproductora y la experiencia que son actividades que al menos de manera rudimentaria y embrionaria son accesibles también a los animales.

Con esta actividad superior nos abrimos al campo de lo que Hegel llama el Espíritu objetivo, en efecto, en este peldaño superior de la imaginación es donde encuentran su asiento las actividades propias del hombre: el arte, la religión, la ciencia, la filosofía, la actividad racional transformadora (la praxis) etc.

Llamamos a este estadio de la imaginación, imaginación simbólica, porque aquí, se empieza a operar con símbolos y no con simples imágenes especulares de la realidad.

El símbolo, junto con el signo y la alegoría son modos de conocimiento indirecto de la realidad, no la reproducen tal cual, sino que la interpretan y, en cierto modo, la construyen y configuran.

El símbolo tiene un significante no arbitrario, no convencional, que conduce a la significación, que es autosuficiente, es "parabólico" o inadecuado a lo que quiere expresar. Por otra parte, en un símbolo, al menos en los religiosos y artísticos, la

relación entre significante y significado es una epifanía, o mostración de lo superior. El significado de un símbolo nunca puede ser captado por el pensamiento intuitivo, directo y nunca puede darse fuera del proceso simbólico (cf. Durand, op. cit. infra).

Dentro de la imaginación simbólica distinguimos tres momentos o aspectos o actividades: la imaginación poética, dividida en artística y religiosa, la imaginación teórica, productora del pensamiento filosófico y científico, y por último, la imaginación dialéctica, que se expresa en la praxis, y constituye la relación más íntima y profunda con la realidad.,

1) IMAGINACIÓN POÉTICA, PURA, O FANTASÍA

En este primer momento de la imaginación simbólica, se produce una cierta autonomía de los productos de la imaginación respecto del mundo real, cotidiano.

La imaginación pura o fantasía, supone la creación de cosas nuevas, objetos, imágenes, pensamientos, que no encuentran su origen ni su significado en este mundo.

La fantasía nos abre a lo inusual, a lo extraordinario, a lo que Otto llama lo numinoso. Desde el punto de vista ontológico, la imaginación poética nos pone en contacto con lo auténticamente real; por una parte en el arte se nos presenta la imaginación sensible de la Idea, del Ser; por otra parte en la religión se muestra el Ser Supremo, lo que es auténticamente ser. Vemos aquí la culminación de la ontología occidental en sus imágenes sensibles.

La imaginación poética, tanto la directamente artística como la religiosa, aspiran a presentar a la sensibilidad, significados que no son sensibles, por ello su actividad es puramente alusiva, analógica; pretende presentar en el espacio y en el tiempo lo inespacial y lo intemporal; buscan la concreción en un instante de lo eterno.

Por este carácter separado y alejado de lo que muestran, los productos de la imaginación poética, exigen ser sometidos a una interpretación, suponen una hermenéutica. A lo largo de la historia las hermenéuticas han sido de dos tipos: hermeneúticas de la escucha, en que se recibía un mensaje de lo radicalmente otro, se mostraba una receptividad grande hacia dicho mensaje y se trataba de descifrar, se le consideraba una revelación; por otra parte se han producido a lo largo de los siglos XIX y XX, conforme avanzaba el proceso secularizador, hermenéuticas de la sospecha, en

las que los mensajes eran sometidos a críticas utilizando toda la metodología científica de la época; la receptividad y la pasividad hacia el mensaje revelado, era pequeña en este análisis hermenéutico (cf. Ricoeur, op. cit. infra.).

Entre las características más importantes de los productos de la imaginación poética se encuentra la de una cierta liberación respecto al orden natural, igualmente estos productos suponen un escándalo para la experiencia y la razón cotidiana y además su aparición supone una cierta inquietud debido a la ruptura del curso normal de las cosas. Por todo ello los fenómenos artísticos y religiosos siempre se han considerado como relaciones especiales con lo sobrenatural, con lo extraordinario o numinoso.

Esta supuesta relación con lo sobrenatural se comprueba históricamente al ver que las funciones mágico-religiosas y artísticas, siempre las han realizado individuos especiales dentro de la sociedad. No cualquiera podía ser mago o médium en las sociedades primitivas. Los individuos relacionados con las actividades religiosas o artísticas siempre han sido vistos como algo apartado de la normalidad, por su relación especial con la divinidad, tanto los magos como los artistas aparecían como médiums entre el mundo natural y el sobrenatural.

En la historia de la cultura se comprueba que sólo a partir de la Reforma y el Renacimiento, con la secularización general de la sociedad, se separa el arte, en parte de la religión.

En efecto, en las sociedades primitivas el arte tenía efectos mágicos y religiosos y no existían actividades artísticas, mágicas, religiosas, etc, separadas y opuestas unas de las otras.

El arte griego era la mostración sensible de los dioses, y de las ideas. A través del arte se mostraba la belleza y realidad de las ideas.

En la tradición oriental los iconos permitían conocer a Dios a través de la belleza, la iglesia como icono gigante representaba el espacio, como el desarrollo litúrgico anual simbolizaba el tiempo, los iconos no sólo representaban lo sagrado, sino que ellos mismos eran objetos sagrados, ya que se realizaban bajo la inspiración directa de la divinidad (imágenes hagiopoetas).

Igualmente las imágenes medievales tenían una función simbólica y no naturalista, no representaban hombres o mujeres concretas, mundanos, sino escenas bíblicas, símbolos; y exigían una interpretación hecha a diversos niveles de lectura, en

efecto junto a información religiosa cristiana, se transmiten también tradiciones místicas, esotéricas, de sectas con ritos particulares.

Sólo en la Reforma y el Renacimiento el tema religioso deja de dar su sentido a los objetos, a los personajes, a los paisajes etc. Con la desaparición del factor unificador que suponía el significado religioso representado, surgen los géneros pictóricos con sentido en sí mismos: naturaleza muerta, escenas de interior, paisajes, retratos etc. Así se produce la separación entre arte religioso y arte profano que no había existido hasta entonces.

Muestra de esta separación es el paso de las imágenes secuenciales, históricas, seriales, propia de la imaginería y los iconos a las obras aisladas y las imágenes autónomas propias del arte profano.

De todas formas la concepción del arte como relación con algo, en cierta manera extraño y exterior al mundo cotidiano, nunca se ha perdido del todo, e incluso ha habido épocas, como el Romanticismo, el movimiento Prerrafaelista, en que esta función de contacto con lo sobrenatural y expresión de lo extraordinario ha dominado el arte. Incluso hoy las tendencias abstractas, suponen un predominio de la subjetividad, e incluso ciertas tendencias místicas, que implican una negación y un abandono del mundo objetivo natural.

Hemos visto pues las funciones principales de la imaginación poética, pasamos ahora a la imaginación teórica.

II IMAGINACIÓN TEÓRICA

La imaginación simbólica tiene también una función teórica, es decir produce conocimiento. En efecto, la imaginación tiene una función muy importante en el aspecto heurístico de la investigación científica, es decir en la búsqueda de soluciones teóricas a los problemas que se plantea el científico. La imaginación aparece en el contexto de descubrimiento de las teorías científicas; es un momento importante de la investigación.

Por una parte en el método la imaginación tiene la función de sugerir innovaciones metodológicas, de sugerir la aplicación de ciertas técnicas que no se habían utilizado hasta entonces, etc. Por otra parte en la organización de los experimentos la imaginación es clave, no sólo en los experimentos imaginados que sólo

se piensan y no se realizan por no disponer de los aparatos o de las condiciones exigidas, sino también en la ejecución de los experimentos reales.

La imaginación actúa inspirando al científico, le pregunta: ¿qué pasará si hiciéramos esto y esto?

Igualmente en la formalización y formulación de teorías científicas, antes de desarrollar el aparato matemático, o los modelos axiomáticos, la imaginación aparece en las ideas centrales de la teoría, en las premisas iniciales. También aparece en el desarrollo del simbolismo lógico y matemático que constituyen las demostraciones.

Bachelard reconoce esta función de la imaginación material al afirmar que "la imaginación y su libertad fantástica está enraizada en esta necesidad que produce la ciencia a través de la destrucción de las ilusiones".

En filosofía igualmente, las intuiciones básicas de los sistemas son producto de la imaginación, aunque luego la estructuración de los mismos se deba a la razón deductiva. Así lo reconoce Heidegger al decir que "el pensar del Ser es un pensar figural", esto es un pensar imaginativo, sólo la facultad de la imaginación conoce el "aspecto" del mundo y combina imágenes hasta que éstas mismas muestran la necesidad de una fórmula matemática. "Pensar y poetizar obedecen a una nueva y urgente necesidad de entrelazar la ontología de la razón con la ontología de la imaginación, que forman una unidad desde la misma fuente". (Szilasi, op. cit. infra).

Por último en las ciencias humanas el papel de la imaginación es fundamental en la construcción de modelos explicativos.

Acabaremos este estudio de la función teórica de la imaginación simbólica aludiendo a la imaginación sociológica de Wright Mills, que por otra parte, al incidir en la conexión de la teoría y la acción nos pone en camino de la imaginación dialéctica.

Para W. Mills la imaginación sociológica es "una cualidad de la mente que sitúa al sociólogo en condiciones de comprender la realidad estructural y, en el ámbito de las posibilidades que ésta ofrezca, hacer la historia". Igualmente ayuda a advertir a través de un fenómeno simbólicamente manipulado la realidad estructural y el poder en su totalidad. La imaginación sociológica no es sólo, un conocimiento de la totalidad en la que estamos situados, sino que es también una guía para la acción al mostrarnos el papel que estamos llamados a realizar en dicha totalidad presente.

III IMAGINACIÓN DIALÉCTICO-PRAXICA

Aquí se interrumpe la analogía externa con la fenomenología hegeliana que presenta esta fenomenología de la imaginación en sus diversas figuras. En efecto para nosotros, al contrario que para Hegel, no es la cumbre del sistema el Saber Absoluto, la ciencia, sino que cerramos el bucle volviendo con todo nuestro utillaje teórico-práctico al ámbito del que partimos: el mundo real, natural y social. No nos limitamos a expresar el mundo natural a través de un saber absoluto sino que volvemos a él para transformarlo.

Es aquí donde la imaginación simbólica se desarrolla al máximo al aparecer como imaginación dialéctica, lo cual supone la aplicación concreta de los conocimientos aportados por la imaginación poética y la imaginación teórica. En la dialéctica se produce la totalización y aplicación concreta de las ciencias positivas y de las aportaciones cognoscitivas del arte y la religión. La dialéctica se presenta así como el momento pragmático de la ciencia, pero esta aplicación no es tecnológica, no es del reino del fabricar (faceré) sino del actuar (agere), es una aplicación práxica. La dialéctica aporta a las ciencias positivas, el arte y a la religión la noción de totalidad, es decir, el momento de la síntesis práctica, con la superación de los momentos analíticos especializados; por otra parte en el momento dialéctico de la aplicación las ciencias se impregnan de valores, externos a su propia estructura. En el momento dialéctico se usan también procedimientos de inferencia no estrictamente deductivos, como implicaciones pragmáticas, "buenas razones" etc.

La dialéctica se nos muestra pues, como el campo y la aplicación de la imaginación creadora, práxica, como el momento de la decisión práctica, como el punto en el que se pasa del deber ser y del ser al hacer, como el momento de confluencia y síntesis de los resultados de las ciencias positivas en la decisión totalizadora, práctica y valorativa. Pero la dialéctica no es sólo el resumen de lo pasado en el momento activo y creador de la praxis, sino también la apertura al futuro, y aquí vemos el carácter utópico de la dialéctica, como preformadora de proyectos e inventora de valores, como apertura de la realidad a la eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- G., BACHELARD, *La philosophie du non*, París, 1940.
G., BACHELARD, *L'eau et les rêves*, París, 1942.
R., CAILLOIS, *Imágenes, imágenes*. Edhasa, Barcelona, 1970.
G., DURAND, *La imaginación simbólica*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1971.
M., HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1974.
MIRCEA ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1974.
A., SASTRE, *Crítica de la imaginación*, Grijalbo, Barcelona, 1978.
A., SASTRE, "Aproximación ala estética" en *Anatomía del realismo*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
W., SZILASI, *Fantasía y conocimiento*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1969.
W., MILLS, *La imaginación sociológica*, FCE, México.
M., THIVOLET, *Imagen*, (artículo), en la Enciclopedia Universalis, París, 1978.
P., RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México, 1978.

REPENSAR LA CRISIS

LA CRISIS DE FUNDAMENTOS DE LA MATEMÁTICA Y LA LÓGICA

La lógica, que apenas había avanzado desde los tiempos de Aristóteles, tuvo un gran desarrollo en el último tercio del siglo XIX, y una aproximación a la matemática, la cual, a su vez, buscó una fundamentación lógica. Pero ambos proyectos de apoyo y fundamentación mutua se vieron en peligro con el descubrimiento de las paradojas lógicas, que hizo tambalear los cimientos de ambos edificios teóricos y produjo en ambas ciencias una profunda crisis de fundamentos. Es este camino, largo y difícil, de la fundamentación de la lógica y las matemáticas lo que intentaremos brevemente reconstruir aquí, analizando los diferentes caminos ensayados para salir de los atolladeros de las paradojas, y fundamentar la lógica y las matemáticas como sistemas axiomatizados.

Desarrollos lógicos y matemáticos anteriores a la crisis de fundamentos

Se puede decir que el fundador de la lógica matemática moderna fue Boole, el cual construyó el álgebra que lleva su nombre, como un cálculo abstracto y axiomatizado que se puede aplicar mediante reglas semánticas (de significado) a estructuras matemáticas y físicas concretas. El álgebra de Boole se define sobre un conjunto no vacío que tenga dos operaciones internas, (es decir tales que el resultado de operar dos elementos del conjunto es también un elemento del conjunto), asociativas y conmutativas, una aplicación unaria, la negación, y dos elementos privilegiados, (0, 1) y además toda esta estructura cumple una serie de axiomas definidos.

Como ejemplo de aplicación de este cálculo abstracto, se puede citar el álgebra de conjuntos con las operaciones de unión e intersección, la complementación, y el conjunto vacío y el conjunto universal como elementos privilegiados; redes de circuitos eléctricos o fluidicos, etc.

Otro hito importante de la lógica del siglo XIX lo constituye la teoría de relaciones, debida especialmente a los trabajos de De Morgan y Peirce, y que estudia dos tipos fundamentales de relaciones, las de equivalencia y las de orden. Ejemplo de relación de equivalencia lo constituye la relación de igualdad entre los números, y de relación de orden la de mayor o igual que, también definida en los números. La

principal diferencia entre ambos tipos de relaciones estriba en que las relaciones de equivalencia son simétricas, es decir que si un elemento está relacionado con otro, este también está relacionado con el anterior; en cambio las relaciones de orden son antisimétricas, es decir que si un elemento está relacionado con otro y este lo está a su vez con el primero, esto implica que ambos elementos coinciden.

También es importante recordar que toda relación de equivalencia divide al conjunto en el que se aplica en una serie de subconjuntos que no tienen elementos comunes entre sí, y tales que cada uno de ellos agrupa a todos los elementos equivalentes entre sí llamados clases de equivalencia.

En el campo puramente matemático, se produce en esta época la aritmetización del análisis, gracias a Dedekind y Weierstrass. La aritmetización consiste en fundar el Análisis tomando como base la aritmética elemental, liberando al mismo de las intuiciones geométricas. Resultado importante en este área lo constituye el postulado de Dedekind, que sustituye el continuo geométrico por el continuo aritmético, haciendo que a cada punto de la recta le corresponda un número real.

El análisis del continuo tiene consecuencias importantes sobre el problema del infinito, ya que descubre que hay al menos dos infinitos, uno el de los números naturales, el infinito numerable, y otro el de los números reales, el continuo de la recta real, y que son tales, que no hay suficientes nombres, aunque utilicemos los números naturales como nombres, para todos los números reales, con lo que llegamos a la conclusión de que el continuo es un infinito más potente que el conjunto de los números naturales.

En estos pasos previos para la fundamentación de la aritmética se discutía también ampliamente sobre el problema de la existencia de los entes matemáticos y su naturaleza, que se puede plantear de la siguiente manera; ¿las definiciones de entes matemáticos nuevos, como por ejemplo la de los números reales, se limitan a dar nombre a algo que ya existe, o, por otra parte, crean dichos entes? Es decir, se plantea la cuestión de si los entes matemáticos son puras invenciones humanas o existen de alguna manera antes de su descubrimiento por el hombre. A este problema se dieron varias soluciones divergentes: para algunos como Cantor y Frege, los entes matemáticos son reales, y lo único que hacemos con nuestras definiciones es describir objetos ya existentes e independientes de nosotros. Para otros como Dedekind, inventamos los

números gracias a "un acto creativo libre de la mente humana". Vemos aquí la oposición entre una concepción realista y una concepción funcionalista, estructural de la matemática. A estas dos posturas principales se une la psicologista, en la que se encuentran J. Stuart Mills y Hemmholtz, para los cuales, la aritmética está basada en hechos puramente psicológicos, en la intuición, y no es más que una mera generalización empírica obtenida a partir de los hechos de la naturaleza mediante la abstracción.

La axiomatización de la aritmética la realiza Peano, al fundarla sobre un conjunto de 9 axiomas, cuatro de los cuales son relativos a la identidad, (teoría lógica necesaria en esta fundamentación), y definen a ésta como una relación reflexiva, simétrica y transitiva, además se cumple que si dos objetos son iguales y uno de ellos es un número, el otro también lo es; los otros cinco axiomas son los específicos de la aritmética y están basados en la noción de primer elemento, el 1, la noción de sucesor y el principio de inducción. (C. Mangione). Peano sistematiza toda la teoría de los números axiomática que permite deducir todos los teoremas de la Aritmética a partir de dichos axiomas en un número finito de pasos. Lo que Peano realizó con la Aritmética se intentará después llevar a cabo con partes más amplias de la matemática y luego veremos las dificultades que esta tarea supone.

Otra de las teorías que contribuyó enormemente a fundamentar la matemática, fue la teoría de conjuntos de Cantor, basada en los siguientes principios:

- principio de extensionalidad: dos conjuntos que tienen los mismos elementos son iguales.
- principio de comprensión: dada una propiedad existe siempre y además es único, el conjunto formado por todos los elementos que gozan de esa propiedad.
- principio de elección: dado un conjunto cuyos elementos se distribuyen en subconjuntos no vacíos y sin miembros comunes, se puede siempre elegir un elemento de cada subconjunto y formar con ellos un conjunto que pertenece a su unión.

Las principales nociones introducidas por Cantor son, la de conjunto o "colección en un todo de determinados y distintos objetos de nuestra percepción o nuestro pensamiento, llamados elementos del conjunto."

La equivalencia de conjuntos: dos conjuntos son equivalentes si podemos hacer corresponder uno a uno los elementos de uno con los del otro.

La potencia o cardinalidad de un conjunto, que sería lo que poseen en común todos los conjuntos equivalentes entre sí.

El conjunto-potencia de un conjunto dado, que se define como aquel conjunto que agrupa a todos los subconjuntos del conjunto primitivo, incluidos el conjunto vacío y el propio conjunto. Precisamente la relación entre un conjunto y su conjunto-potencia viene expresado por el teorema de Cantor en los siguientes términos: "el conjunto potencia de un conjunto dado tiene siempre una cardinalidad superior a la del propio conjunto."

La teoría de conjuntos apareció como una de las más firmes candidatas a ocupar el puesto de teoría básica de la matemática, hasta que aparecieron las paradojas, algunas de las cuales se basan precisamente en la imprecisión de la noción de conjunto tal como la utilizaba Cantor y el uso sin restricciones de la misma.

Todas estas aportaciones fueron asumidas y superadas por la obra de Frege, auténtico fundador de la lógica y la matemática moderna con su programa logicista, que se puede condensar en los dos principios siguientes: *definir* los conceptos de la matemática en términos puramente lógicos y después *derivar* las verdades matemáticas a partir de estos principios lógicos, utilizando procedimientos discursivos claramente explicitados.

El logicismo de Frege se levanta, por una parte, contra el psicologismo de Mills, y por otra contra la teoría kantiana acerca de que los juicios de la matemática son sintéticos a priori. Para Frege, como para la mayoría de los matemáticos contemporáneos, la matemática es una disciplina puramente analítica. Pero también Frege critica el formalismo matemático: para él no basta la no contradicción formal de un concepto para aceptar su existencia, sino que deben mostrarse objetos que caigan bajo dicho objeto matemático. Aquí Frege defiende un cierto platonismo, y ve los números como entes ideales realmente existentes en un espacio conceptual independiente de la acción humana.

En cuanto a las aportaciones fundamentales de Frege a la fundamentación lógica de las matemáticas, debemos destacar su intento de elaborar una escritura formal, la Ideografía, que aunque muy engorrosa y hoy abandonada, constituyó la primera

escritura completamente artificial capaz de expresar, sin recurrir al lenguaje natural, las fórmulas matemáticas.

También es importante su sutil distinción entre concepto y objeto, tomado aquel como una función incompleta y vacía, y éste como un ente completo saturado, y tal que puede aceptar ser denominado mediante un nombre propio. Así como su distinción entre la extensión o denotación de los conceptos, (*Bedeutung*) y su intensión o sentido (*Sinn*), muy explotado por los lógicos posteriores. Así un mismo ente, el planeta Venus por ejemplo, puede ser aludido de diversas maneras, por diversas palabras que expresan sentidos diferentes, estrella matutina y estrella vespertina, en este caso, y que por lo tanto tienen distinta connotación o intensión aunque tengan la misma denotación o referencia.

En cuanto a la tarea de la fundamentación lógica de las matemáticas la llevó a cabo principalmente en sus "*Principios de la Aritmética*", (1893-1903), en donde define el número natural por un procedimiento semejante al de Cantor. Fue en esta obra de Frege donde Russell detectó la primera paradoja, llamada la antinomia de Russell, que ponía en peligro la posibilidad del proyecto mismo de Frege de una fundamentación lógica de la matemática, empezando por la Aritmética. Esta paradoja ponía en evidencia que la suposición hecha por Cantor y aceptada por Frege, de que a toda propiedad corresponde una clase, no era cierta en todos los casos.

Por último, Hilbert en 1904, inmediatamente después de que el descubrimiento de la paradoja de Russell iniciara la "crisis de fundamentos", pone las bases de la escuela formalista con su obra, *Sobre los fundamentos de la lógica y la matemática*. Hilbert retoma el viejo sueño leibniziano de una fundamentación última de todas las ciencias empezando por las matemáticas, en un sistema axiomático, cuyas reglas deductivas permitieran decidir cualquier cuestión planteada en el ámbito de cada ciencia de una manera segura e inequívoca. Hilbert construye la geometría como un sistema hipotético-deductivo, derivado a partir de un conjunto de axiomas, *coherente*, (a partir de ellos no se puede deducir correctamente una contradicción, es decir una proposición y su negación); *completo*, (todas las fórmulas bien formadas del cálculo se pueden obtener en un número finito de pasos a partir de los axiomas) e *independiente* (ningún axioma puede deducirse a partir de los otros).

La crisis de fundamentos: el descubrimiento de las paradojas.

Una vez descubierta la paradoja de Russell, se produjo un auténtico aluvión de paradojas, que se suelen dividir en lógicas y semánticas. Entre las paradojas lógicas, las más importantes para las matemáticas se encuentran la de Russell, la de Burali-Forti, la de Cantor, la llamada de las relaciones la llamada de las propiedades, la de Richard, y la de König. En cuanto a las paradojas semánticas, lingüísticas, tenemos la del mentiroso, (Epiménides), la de Grelling y la de Jourdain.

A continuación, y como ejemplo, nos referiremos brevemente a la paradoja de Russell y a la del mentiroso. Exponemos la paradoja de Russell según la versión que da Frege en un Postscriptum de 1902 añadido a sus Fundamentos: "en líneas generales, digo que algo pertenece a una clase cuando se incluye bajo el concepto cuya extensión es esa clase. Fijémonos ahora en el concepto: *clase que no se pertenece a sí misma*. La extensión de este concepto si cabe hablar de su extensión, será, según lo dicho, la clase de las clases que no se pertenecen a sí mismas. Llamémosla la clase K. Y preguntémonos ahora si la clase K se pertenece a sí misma. Supongamos que lo hace así. Si algo pertenece a una clase ha de hallarse incluido bajo el concepto cuya extensión es esa clase. De modo que, si nuestra clase se pertenece a sí misma se tratará de una clase que no se pertenece a sí misma. Nuestra primera suposición conduce, pues, a una contradicción. Supongamos a continuación, que nuestra clase K no se pertenece a sí misma; en este caso se hallará incluida bajo el concepto cuya extensión es ella misma y, por lo tanto, se tratará de una clase que se pertenece a sí misma. De nuevo aquí nos vemos abocados a una contradicción." (Citado en Kneale, pág. 607)

El descubrimiento de estas paradojas lógicas y matemáticas pone al descubierto la necesidad de usar con cuidado términos como el de clase, infinito, etc, que los lógicos habían manejado de forma irrestricta, y que ahora se veía la necesidad de limitar su uso a casos bien definidos y controlados, para evitar estos círculos y contradicciones.

En cuanto a las paradojas semánticas, ligadas al uso descuidado y circular de los términos verdadero y falso, la más famosa es la del mentiroso, formulada ya por los lógicos megáricos en el siglo III a. C, en estos términos "un hombre dice que él está mintiendo, lo que dice ¿es verdadero o falso?."

Para resolver estas paradojas semánticas Russell propuso su teoría de los tipos, una de cuyas consecuencias es que "ninguna función podrá incluir entre sus valores nada que presuponga esa función", lo que tiende a evitar ese tipo de reflexividad que hemos visto en el origen de las paradojas.

Aplicado esto al problema de la verdad y falsedad tenemos que los predicados Verdadero y Falso pertenecen a un tipo lógico superior a aquello de lo que se predicaban. Esta teoría introducía una jerarquía de niveles en el lenguaje, lo que impedía la formulación de los círculos lógicos que estaban en el origen de las paradojas. Russell introdujo una serie de reglas que rechazaban ciertas combinaciones de signos que parecían oraciones correctas, pero que en realidad eran oraciones mal hechas y que debían ser eliminadas. La solución de Russell, pues, consiste en precisar las reglas de formación y admisión de las oraciones correctas y en tener en cuenta que ciertos términos que tienen un uso válido en determinados contextos, no pueden usarse con sentido en otros.

Con esto hemos entrado ya en las respuestas que se dieron a la crisis de fundamentos en estos primeros años. A la solución de Russell, basada en la teoría de los tipos y sus desarrollos contenidos en los *Principia Mathematica*, que constituye la solución logicista, parecida a la de Frege, se añade la *axiomática* de Hilbert y el *intuicionismo* de Poincaré, y especialmente de Brouwer.

Veamos la respuesta dada por Zermelo y Hilbert al problema de las paradojas y la crisis de fundamentos. Para Zermelo el problema de las paradojas es un aspecto de un problema más general: el de la existencia de los entes matemáticos. Zermelo en 1908 axiomatizó la teoría de conjuntos, imponiendo en dichos axiomas ciertas condiciones para la existencia de los conjuntos, condiciones en las que no había reparado Cantor y cuya no formulación había dado origen a las paradojas; entre estas condiciones se encontraba la de que los conjuntos no fueran "muy grandes", o sea la necesidad de controlar de cierta manera su extensión.

Los axiomas de Zermelo son los siguientes:

- el de extensionabilidad: (igual al de Cantor).
- de los conjuntos elementales: se asegura la existencia del conjunto vacío, el conjunto unidad y el conjunto pareja, con cero, uno y dos elementos respectivamente.

- de separación: cualquier función definida en un conjunto genera un subconjunto de dicho conjunto formado por los elementos que cumplen dicha función y sólo por ellos.
- del conjunto potencia.
- de unión: a todo conjunto T le corresponde otro conjunto llamado la unidad de T que contiene como elementos todos los elementos de los elementos de T y sólo ellos.
- de elección.
- del infinito: en el dominio se admite que existe al menos el conjunto: $(o,(o),((o)),(((o))),.)$.

Con esta axiomatización se pretende precisar y limitar el uso de las nociones de clases a partir de estos siete axiomas.

También Hilbert, en 1904, propuso un programa para la eliminación de las paradojas mediando la axiomatización de la lógica, la aritmética, el análisis y la teoría de conjuntos, pero, al contrario que los logicistas como Frege y Russell, Hilbert no se proponía reducir la matemática a la lógica, sin desarrollarlas de manera paralela con objeto de que el sistema lógico-matemático en su conjunto estuviera libre de contradicciones internas.

Hilbert partía de una concepción *finitista* de la matemática y su planteamiento era *formalista*, es decir, intentaba reducir la Aritmética a una serie de fórmulas puramente formales. Su formalismo no intentaba ya reconstruir toda la matemática como un solo sistema y a un solo nivel, sino que utilizando la distinción de Tarski entre lenguaje y metalenguaje, proponía utilizar la matemática finitista como un metalenguaje que tuviera como lenguaje objeto, el de la matemática normal, con el objeto de demostrar la no contradictoriedad de éste último, más que con el intento de reproducir las fórmulas matemáticas clásicas en otro lenguaje.

Esta metateoría compuesta a base de la matemática finitista tendría como punto central la estructura de las demostraciones matemáticas, y así se puede hablar del sistema de Hilbert, como de una teoría de la demostración (*Beweistheorie*); y es en esta metateoría finitista donde se puede formular el problema de la consistencia de los sistemas formales.

Este programa finitista que parecía tan prometedor, fue destruido, al menos en sus planteamientos más ambiciosos por los descubrimientos de Gödel que demuestra, en los años treinta, que no es posible justificar teorías tan fuertes al menos como la aritmética, sin recurrir en la metateoría a suposiciones que trasciendan la matemática finitista, con lo cual se ve que ni siquiera es posible justificar la aritmética elemental mediante ella misma, con lo cual no es posible la autofundamentación económica de la matemática.

Después de las respuestas logicista y formalista a la crisis vamos a presentar los análisis intuicionistas de estos problemas.

Poincaré fue el pionero del intuicionismo, al rechazar la posibilidad de la reducción de la matemática a la lógica. Para el gran matemático francés la matemática tiene un contenido propio alcanzado por la intuición, que es independiente de la experiencia sensorial y de la ordenación lógica, y que tiene su principal ejemplo en el principio de inducción de la aritmética elemental.

Brouwer, el auténtico inventor del intuicionismo matemático, intentó reconstruir la matemática a partir del concepto de construcción, exigiendo para que se pudiera hablar de un ente matemático, que se dispusiera de un método finito para su construcción efectiva, y buscando un fundamento intuitivo no lingüístico-formal para la matemática. Brouwer insiste en la independencia y especificidad de la matemática respecto de la lógica, e incluso respecto del propio lenguaje en que se expresa la matemática. El fundamento de la matemática, para Brouwer, está en las intuiciones que se suceden en la mente del matemático y que se le imponen de manera evidente.

Vemos como se definen las distintas posiciones en los años veinte y como coexisten y se enfrentan entre sí, en un proceso ininterrumpido de crítica y autocrítica, las escuelas logicista, formalista e intuicionista. En estos años, además, se produce el abandono de la idea de una "gran lógica", que pudiera servir de fundamento seguro a la totalidad de las matemáticas, y se desarrollan cálculos especializados, y fundamentaciones concretas de partes concretas de la lógica y las matemáticas. Así, los trabajos de Post logran una formalización y axiomatización de la lógica de enunciados, que la convierte en un sistema válido, consistente y completo semánticamente, que permite obtener en él, como teoremas, todas las leyes de la lógica enunciativa, mediante un

procedimiento mecánico de decisión, es decir, realizable mediante un número finito de pasos.

Asimismo se desarrollan en estos años las llamadas lógicas no clásicas, como la lógica trivalente de Lukasiewicz, de 1920, que introduce junto a los valores clásicos de verdad y falsedad, lo posible. Posteriormente se han desarrollado lógicas polivalentes, que incluso llegan a postular un número infinito de valores de verdad comprendidos entre el valor 1, correspondiente a la verdad, y el valor 0, correspondiente a la falsedad, como sucede en las lógicas probabilísticas, de gran utilización en la física cuántica.

También, Lewis en 1932, desarrolló una lógica modal, basada en la nociones de necesario y de posible, y en una noción de "implicación estricta", que asegura la necesidad de la implicación, con lo que es más fuerte que la implicación material, de uso habitual en las lógicas clásicas.

En estos años, Fraenkel y Skolem propusieron una nueva axiomatización de la teoría de conjuntos, que corregía algunas lagunas y debilidades de la axiomatización de Zermelo, por ejemplo, la no precisión por parte de éste, de la noción de "propiedad definida", y la falta en el sistema de Zermelo de asegurar la existencia de algunos axiomas indispensables para poder reconstruir la teoría de Cantor, y, por último, las dificultades que dicho sistema tenía para asegurarse la exclusión de ciertos conjuntos inadmisibles desde el punto de vista intuitivo.

Fraenkel precisa la noción de propiedad definida a través de la noción de función, y Skolem introduce el axioma de sustitución, para asegurar la existencia de algunos conjuntos importantes que el sistema de Zermelo no podía demostrar, este axioma asegura que los valores de una función definida en un conjunto A y cuyos argumentos son elementos de dicho conjunto, y sólo ellos forman también un conjunto. Asimismo, y con objeto de excluir como conjuntos indeseables los que contienen cadenas infinitas o ciclos de conjuntos ligados por relaciones mutuas, Von Newman, propuso el axioma de fundación, que puede entenderse como el rechazo de la posibilidad de un regreso infinito.

Con estas mejoras se llega al sistema ZFS, conocido por las siglas de sus fundadores, y que consta de los axiomas de: extensionalidad, conjunto pareja, conjunto unión, conjunto potencia, aislamiento, elección, infinito, sustitución y fundación, cuyo significado ya conocemos. Este sistema recoge las críticas introducidas por Fraenkel,

Skolem y Von Newman a la formulación primitiva de Cantor y la formalización inicial de Zermelo. -

Los descubrimientos de Gödel y las polémicas de los años treinta.

La obra de Gödel, que provoca el hundimiento del programa finitista hilbertiano, al menos en sus aspiraciones más ambiciosas, obliga a replantear todo el problema de la fundamentación de las matemáticas y la lógica, en estos años.

En 1930, Gödel demostró la completitud semántica para las teorías de primer orden, lo que significa que "toda fórmula válida del cálculo funcional restringido, es demostrable", o en otra versión que "toda teoría no contradictoria de primer orden admite un modelo". La noción de completitud utilizada por Gödel relaciona los conceptos de verdad y demostrabilidad, y en su aspecto semántico, significa que si una fórmula es verdadera en todos los modelos de la teoría, entonces se puede derivar a partir de los axiomas de dicha teoría.

Pero después de este descubrimiento en la línea del programa hilbertiano, en un artículo de 1931 denominado "Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Matemática y sistemas afines", demuestra la incompletitud sintáctica de la aritmética y además la incompletitud semántica de toda teoría lógica que se base en lenguajes de orden superior, y como consecuencia obtiene la imposibilidad de demostrar la coherencia de un sistema en el ámbito del sistema mismo, lo cual arruina el intento de Hilbert, de fundamentar la coherencia de la aritmética elemental a base de utilizar sólo procedimientos aritméticos elementales.

Gödel, para demostrar la incompletitud sintáctica de la aritmética, construye una fórmula del lenguaje de la teoría de los números, por la cual demuestra que tanto dicha fórmula G como su negación, no son derivables en el sistema considerado. En esta demostración Gödel utiliza lo que denomina la aritmetización. O sea, la asignación a cada fórmula de un número, su número de Gödel, lo que le permite expresar las propiedades metateóricas en el propio lenguaje de la teoría.

La fórmula G de Gödel, reinterpretada mediante la aritmetización, afirma de sí misma no que no es verdadera, va que entonces caeríamos en la paradoja del mentiroso, sino que no es demostrable en la teoría.

Una consecuencia de este primer teorema de Gödel consiste en que, una teoría, si quiere ser coherente, debe ser incompleta sintácticamente.

El segundo teorema de Gödel proclama que, en una teoría suficientemente fuerte y no contradictoria, por ejemplo la aritmética, no es demostrable la no contradictoriedad de la teoría misma. Lo que significa que no es posible llevar a cabo el programa finitista de Hilbert.

Los dos teoremas de Gödel demuestran la imposibilidad del cierre completo de la aritmética, la cual aparece como un sistema siempre abierto y nunca axiomatizable de manera completa, y por lo tanto como no reducible a un puro cálculo mecánico que pueda llevar a cabo una máquina mediante un número finito de pasos. El sueño de Leibniz, de un cálculo razonador que eliminara las controversias éticas y políticas, mediante un proceso claro de decisión, vemos que no es posible, ni siquiera en la aritmética elemental.

De todas formas, el programa hilbertiano no fue abandonado y sometido a revisión por Gentzen cobró nuevos impulsos en los años treinta. Gentzen partía del supuesto de que las paradojas estaban ligadas a la noción de infinito, y que mediante una traducción de las fórmulas en las que aparezca esta noción a un lenguaje finitista y constructivo, dichas paradojas desaparecerán. Gentzen afirma que las formalizaciones llevadas a cabo por Frege, Russell y Hilbert de las matemáticas, son excesivamente artificiales y alejadas de los procedimientos efectivos empleados por los matemáticos tradicionales, y para remediar esto, propone la construcción de un sistema formal lo más cercano posible al razonamiento matemático real, y lo denomina cálculo de la *deducción natural*.

El núcleo de este método consiste en analizar las operaciones lógicas, tal como son utilizadas informalmente por los matemáticos, para poder luego producir una formalización natural de las mismas. Gentzen parte de la distinción entre dos tipos de cálculos, los cálculos N y los cálculos L, ambos cálculos predicativos de primer orden. Este matemático no considera las demostraciones como el paso de unos axiomas ya dados a unos teoremas, sino que utiliza una serie de asunciones, de presupuestos en la demostración, hasta que llega a un punto en el cual los resultados son independientes de los presupuestos asumidos anteriormente. La demostración, según Gentzen, no es un procedimiento mecánico, rígido, que utiliza reglas preestablecidas, sino un proceder

flexible, intuitivo, que presupone provisionalmente todo lo que necesita en dicha demostración. Como vemos Gentzen se aproxima al enfoque intuicionista de Brouwer.

Volviendo a los cálculos N y L, ambos utilizan la deducción natural, y sus derivaciones son del tipo "de las fórmulas A se deducen las fórmulas B". La diferencia entre ambos tipos de cálculo reside en que los cálculos L, sólo admiten secuencias deductivas en las que a partir de una o varias fórmulas se deduce una sola fórmula y no varias.

Como conclusión de los trabajos de Gentzen diremos que la introducción de los cálculos anteriores y una serie de teoremas fundamentales le permiten afrontar el problema de Hilbert, de la demostración de la consistencia de la aritmética, cosa que lleva a cabo en los años 1936-1940. Esta demostración no rompe con los teoremas de Gödel, ya que Gentzen emplea en su demostración elementos lógicos más potentes que la propia aritmética que trata de fundamentar.

Gentzen acerca el formalismo y el intuicionismo con su teoría de la deducción natural; un paso paralelo, desde el lado intuicionista lo da Heyting al llevar a cabo una formalización de la matemática y la lógica intuicionistas en 1930. Heyting parte de que el método axiomático tiene una función creativa, que permite la construcción de objetos matemáticos nuevos, una función descriptiva, formalizadora, de elementos ya conocidos, e interpreta las proposiciones matemáticas como construcciones que deben satisfacer determinadas condiciones; de esta manera, la demostración de una proposición matemática consiste en llevar a cabo la construcción que ella requiere.

A la obra de Heyting se unió la de Kolmogorov en 1932, que consideraba las proposiciones como expresiones de problemas y al cálculo de proposiciones como un cálculo de problemas. La relación íntima entre la lógica clásica y la intuicionista recibió un gran impulso en 1933, cuando Gödel demostró que el cálculo proposicional clásico es un subsistema del cálculo proposicional intuicionista, lo que nos ponía en la pista de la posibilidad de poder identificar algún día, los dos enfoques fundamentales de la matemática contemporánea.

Dejamos aquí el análisis del problema de la fundamentación de la lógica y las matemáticas, exponiendo algunas consecuencias de interés filosófico de esta crisis de fundamentos, como las siguientes: —el descubrimiento de estrechas relaciones entre la lógica y la matemática, —con las paradojas se adquiere la convicción de que es

necesario controlar el uso del lenguaje y prohibir ciertos usos del mismo en estas disciplinas, —la pérdida de confianza en la posibilidad de desarrollar una gran lógica que sirviera de fundamento firme a todas las matemáticas, —la posibilidad de formalizar y tratar rigurosamente áreas muy distintas, como la ética, el derecho, etc, gracias a las lógicas no clásicas, —el abandono del sueño leibniziano de una matemática universal que fundamentara el resto de las ciencias, —la distinción entre la fundamentación de las ciencias y el desarrollo ingenuo de las mismas, —el reconocimiento del carácter inventivo y creador de la ciencia que la aproxima al arte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- W. H. Kneale, *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980.
- C. Mangione, *Lógica e problemi dei fondamenti nella seconde meta dell'ótoocento*, en Geymonat, opus, cit, tomo VI. *La lógica nel ventesimo secólo*, tomo VII de la misma obra.
- J. Ladrière, *Limitaciones internas de los formalismos*, Tecnos, Madrid, 1969.
- E. Nagel y J. F. Schádé, *El teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid, 1970.
- A. Heyting, *Introducción al intuicionismo*, Tecnos, Madrid, 1973.
- L. Geymonat, *Storia del Pensiero Filosófico e Scientifico*, Garzanti, Milano, 1977. (9 tomos)

LA CRISIS DEL PARADIGMA NEWTONIANO: FÍSICA CUÁNTICA Y TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

A finales del siglo XIX, y como consecuencia de un alud incontenible de descubrimientos experimentales que no podían recibir un cómodo asilo en la grandiosa, aunque un poco rígida, concepción newtoniana del universo, dicho paradigma clásico comenzó a agrietarse. Convicciones profundamente arraigadas en los filósofos y científicos acerca de los componentes últimos de la realidad (el espacio y tiempo, la materia y el movimiento, la concepción determinista de los cambios físicos, etc.) empezaron a verse cuestionadas por nuevos descubrimientos y teorías.

En primer lugar hay que tener en cuenta que los conceptos de la física clásica son intuitivos y en su determinación tienen un papel importante los aspectos sensoriales. Pasando ya al concepto de espacio, vemos que la física clásica lo considera una substancia inmutable, homogénea, euclidiana, tridimensional y que no actúa causalmente sobre los objetos que están contenidos en él. Esta es la teoría del espacio como *receptáculo* universal de los objetos.

En cuanto al tiempo, éste es concebido asimismo como algo independiente de su contenido físico, infinito y continuo, que no actúa sobre los objetos que se desarrollan en él.

La materia, según la teoría clásica, se concibe como el espacio lleno de manera continua, como una magnitud extensa y que no actúa causalmente sobre los objetos que están contenidos en ella. Precisamente las dificultades de esta definición clásica de la materia es un punto analizado en la polémica sobre el materialismo desarrollada por Ulises Moulines y sus críticos en los años 1977-79.

Por último, el movimiento consiste en cierta relación entre el espacio, el tiempo y la materia, es decir, el desplazamiento de una partícula material por una región del espacio, durante cierto intervalo de tiempo.

Veremos después que estos conceptos, que en la física clásica aparecen como independientes, en la física relativista y la cuántica, sufren modificaciones esenciales. El espacio y el tiempo se unifican en el espacio-tiempo y además estas propiedades geométricas se relacionan directamente con la materia, la cual además aparece como algo discontinuo y además intercambiable con la energía.

En sustitución de la mecánica clásica, la mecánica cuántica y la relativista comenzaron a desarrollarse y a relegar a aquella a un modesto puesto haciéndola abandonar su puesto de reina de las ciencias.

Entre los descubrimientos que la física experimental produjo en torno al cambio de siglo, y que tuvieron una importancia fundamental en esta mutación intelectual, se encuentran: el de los rayos catódicos y de su naturaleza corpuscular y los trabajos sobre los electrones por parte de Helmholtz y Thomson; asimismo tendrá gran importancia en el desarrollo de la física de partículas posterior, el descubrimiento de la cámara de Wilson, que permite detectar el paso de partículas a través de un medio sobresaturado de vapor de agua; también los estudios sobre el efecto fotoeléctrico y los rayos X, aportaron valiosas intuiciones sobre el carácter de las vibraciones electromagnéticas y la naturaleza de la luz; por último, el descubrimiento y la utilización de la radioactividad primero natural y luego artificial, gracias a los trabajos de Becquerel y los esposos Curie, también ocuparon un lugar importante en esta acumulación de saberes nuevos que exigían un cambio conceptual para poder ser explicados.

En el paso de la física clásica a la física moderna, no tuvieron importancia sólo los descubrimientos citados antes, sino también la formulación de arriesgadas hipótesis teóricas, como la que hizo Plank en 1900, al afirmar que la energía no constituía una magnitud continua, sino que estaba formada por unidades discretas, los cuantos de energía, y que en cualquier cambio energético, la energía emitida o absorbida debía ser múltiplo de un cierto valor último, no divisible, de energía. Esta hipótesis de Plank, generalizaba algunas afirmaciones anteriores de Boltzman en el mismo sentido, es decir afirmando que la energía adquiriría sólo ciertos valores, que progresaba a saltos y no de manera continua.

La hipótesis de Plank explicaba la radiación del cuerpo negro, pero introducía una constante universal " h ", llamada cuanto universal de acción, que no tenía una clara explicación física. Einstein, en 1905, contribuyó a dotar de significado físico a la hipótesis de Plank, cuando sugirió que los cuantos de Plank podían estar constituidos por paquetes de radiación luminosa, es decir, por fotones. Esto suponía la afirmación de la naturaleza corpuscular de la luz y se oponía a la visión ondulatoria tradicional en el siglo XIX, y abría así un problema que no se cerró hasta que De Broglie unificó las dos teorías en 1923 afirmando que no sólo la luz sino todas las partículas presentaban a la

vez aspectos ondulatorios y corpusculares, dando así origen a la mecánica ondulatoria. Continuando la obra de De Broglie, Schrödinger propuso su famosa ecuación que debía ser satisfecha por la función de onda que representaba el movimiento del electrón en el espacio. La interpretación física de dicha función es uno de los principales problemas de la física contemporánea. Born y Bohr interpretaron probabilísticamente esta función, es decir como una medida de la probabilidad de encontrar un electrón en una cierta región espacial.

Paralelamente a estos trabajos, Heisenberg desarrollaba su mecánica cuántica utilizando la teoría matemática de las matrices, la cual explicaba satisfactoriamente los mismos problemas que la mecánica ondulatoria. Tenemos así dos teorías que llevaban a los mismos resultados, aunque se basaban en postulados diferentes. En 1926, Schrödinger demostró su identidad.

Se debe a Heisenberg la enunciación del principio de indeterminación, que ha constituido una de las propuestas más discutidas de la mecánica cuántica debido a sus consecuencias sobre las concepciones filosóficas de los objetos físicos y de la relación entre el determinismo y la relación causal. Según Heisenberg, si pretendemos determinar *simultáneamente* los valores de la posición y la velocidad de una partícula elemental, por ejemplo un fotón, nos encontramos con que el producto de los grados de precisión con que pueden ser medidas dichas magnitudes es constante, lo que significa que si hacemos uno muy pequeño, es decir medimos con gran precisión una de las dos magnitudes, el otro se hace muy grande, lo que supone que dicha magnitud queda muy imprecisa. Exacta situación se produce al querer medir la energía de una partícula y el instante exacto en que dicha partícula tiene dicha energía determinada.

Este principio de indeterminación ha dado lugar a numerosas interpretaciones subjetivistas e idealistas, que deducían de dicha indeterminación en las medidas que los estados microfísicos dependían de su conocimiento por parte de un observador, con lo cual se ponía en peligro la objetividad del conocimiento científico, y además se hundía el principio de causalidad, asignando una "libertad" a las partículas elementales, incompatible con el determinismo científico.

Lo cierto es que, si bien los descubrimientos microfísicos exigen el no ampliar ciertas características de los macrofenómenos a los fenómenos microfísicos, y romper en cierta manera con el determinismo rígido laplaciano, estas renunciaciones no suponen, ni

una subjetivización de los fenómenos físicos, ni el negar que existen nexos causales entre los diferentes estados de las partículas y que estos estados se pueden predecir exactamente; los instrumentos de observación no crean las propiedades observadas, si bien, dependiendo de que se utilice uno u otro instrumento de observación, los sistemas observados presentan unas características u otras.

Igualmente, que no sea posible una explicación mecanicista y determinista en sentido laplaciano de los fenómenos microfísicos no significa que no se pueda dar ninguna explicación de dichos fenómenos. En conclusión, lo que nos dice la mecánica cuántica es, que no es posible tener a la vez, una imagen intuitiva de los fenómenos microfísicos, es decir basada en nociones válidas para los macrofenómenos como posición, velocidad, etc, y una noción de causalidad, como relación exacta y determinada entre los estados sucesivos de un sistema microfísico. Si conservamos las nociones intuitivas perdemos la causalidad, pero ésta se puede conservar si sustituimos en la descripción de los estados de sistemas, las nociones intuitivas de posición, y velocidad por las funciones de estado abstractas, como las funciones Ψ (Margeneau).

Una generalización del principio de incertidumbre lo constituye el principio de complementariedad de Bohr, que afirma que existen ciertas propiedades físicas, que aunque nuestra intuición ingenua las haga aparecer como independientes entre sí, y por lo tanto, como medibles simultáneamente, en realidad, el conocimiento exacto de una de ellas excluye el conocimiento exacto de la otra. Estas propiedades se llaman complementarias, y se cumple que si la proposición que expresa la asignación de un valor determinado a una magnitud es verdadera o falsa, la proposición que expresa la asignación de un valor determinado a su magnitud complementaria carece de sentido, (E. Pérsico).

Para Bohr, los principios de indeterminación y complementariedad, suponen una apertura del determinismo mecanicista de la mecánica clásica, y entrañan el reconocimiento de que "la novedad es compatible con la influencia causal del pasado" y además que "la novedad implica irreversibilidad". (M. Capek), cosas rechazadas por la interpretación laplaciana de las ecuaciones de la mecánica clásica, que eran perfectamente reversibles, es decir que se podían utilizar tanto para explicar el pasado, como para predecir el futuro. Así, la física contemporánea concede gran importancia a la noción metafísica de contingencia, y permite hablar de un azar objetivo en los niveles

microfísicos de la realidad, cosa que no excluye la posibilidad de conocimiento y de predicción en dichos niveles, aunque restringen la aplicación de algunos conceptos de la mecánica clásica en dichos niveles de la realidad.

De forma paralela al surgimiento y desarrollo de la mecánica cuántica y ondulatoria, van variando las concepciones sobre los componentes últimos de la materia. Así se producen las sucesivas aportaciones a la teoría atómica de Thomson, Nagaoka, Rutherford y Bohr.

Thomson y Nagaoka propusieron en 1904 dos modelos de átomo, consistente el primero, en una esfera cargada positivamente en la que se encontraban embutidos los electrones de carga negativa. El modelo de Nagaoka, concentraba la carga positiva en el núcleo central en torno al cual giraban los electrones.

Los descubrimientos en torno a la radioactividad hicieron abandonar el modelo de átomo de Thomson, y Rutherford en 1911 da una nueva versión del modelo de Nagaoka, más exacta, pero que no eliminaba su principal defecto, es decir, la imposibilidad de explicar la estabilidad atómica. Bohr, al afirmar en 1913, que "la electrodinámica clásica no era aplicable a los sistemas atómicos", y al aplicar las hipótesis cuánticas, construyó un modelo estable del átomo que concordaba bastante bien con los datos experimentales. Bohr situó los electrones en órbitas estacionarias, estables y afirmó que los saltos energéticos, discretos, discontinuos, observados en los átomos excitado estaban ligados a saltos de electrones de unas órbitas a otra. Este modelo de Bohr, más o menos corregido, se consideró válido durante los años siguientes.

Pasamos ahora a considerar la tercera gran novedad que constituye la física contemporánea respecto de la clásica, después de la mecánica cuántica y las teorías atómicas: la teoría de la relatividad de Einstein, en sus versiones restringida y generalizada.

En 1905, presenta Einstein su memoria "Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento", en la cual a partir de un análisis del concepto de simultaneidad, y de una teoría de la transformación de coordenadas para conseguir que las ecuaciones de Maxwell valgan en todos los sistemas inerciales, pone las bases de la teoría de la relatividad especial.

Einstein formuló así su principio de la relatividad restringida: "Si K es con respecto a K' un sistema de coordenadas animado de un movimiento uniforme y libre de rotación, entonces los sucesos de la naturaleza transcurre con respecto a K' según unas leyes generales que son exactamente las mismas que con respecto a K". Este principio afirma, pues, que el movimiento de la tierra no interviene en las leyes de la naturaleza y que el comportamiento de los sistemas físicos no depende de su orientación espacial respecto a tierra.

Por otra parte, Einstein postulaba la no variación de la velocidad de la luz en el vacío, en relación con la velocidad del foco emisor de dicha luz. Estas dos hipótesis, el principio de relatividad y la invariancia de la velocidad de la luz en el vacío, eran incompatibles si se admitían como ciertos algunos principios que la mecánica clásica consideraba intuitivos, como por ejemplo que "el intervalo de tiempo entre dos sucesos es independiente del estado de movimiento del cuerpo de referencia", "el intervalo espacial entre dos puntos de un cuerpo rígido es independiente del estado de movimiento del cuerpo de referencia". Para resolver este problema, Einstein buscó las ecuaciones, de transformación de coordenadas entre los diversos sistemas de referencia, tales que la velocidad de la luz en el vacío sea constante respecto a los mismos, y llegó a la llamada "transformación de Lorentz", que da respuesta a la pregunta; "¿Cuáles son los valores x' y' z' t' de un suceso respecto a K', si queremos que la velocidad de la luz sea constante respecto a los dos sistemas de referencia y además se cumple el principio de relatividad restringida, es decir la invariancia de las leyes generales no sólo de la mecánica sino también de la electrodinámica, respecto a dichos sistemas?

De esta manera la transformación de Lorentz generaliza la transformación de Galileo, cuyo principal inconveniente era que no conservaba la forma de las ecuaciones de Maxwell, al pasar de un sistema de coordenadas a otro.

Las principales consecuencias de utilizar estas transformaciones residen en que la velocidad de los sistemas de referencia, modifican las longitudes y las duraciones, medidas en el sistema que se mueve respecto al que está en reposo, en el sentido de acortar aquellas y alargar éstas, con lo cual se rechaza el carácter absoluto, tanto del espacio como del tiempo que daban por supuestos la física clásica.

Otra de las memorias presentadas por Einstein en 1905, "¿Es la inercia de un cuerpo dependiente de su contenido de energía?" postulaba la mutua convertibilidad de

la masa en energía, según la fórmula $E = mc^2$, que decía que si un cuerpo emitía la energía E en forma de radiación, disminuía su masa en E/c^2 ; con lo cual el principio de conservación de la energía queda ampliada a un principio de conservación de la cantidad total de masa y energía.

Como consecuencia de estas aportaciones vemos que no solo varían las longitudes con la velocidad, sino que también lo hacen los tiempos y las masas, cosa que no recogía la física clásica; además se pone en cuestión la noción intuitiva de simultaneidad y se rechaza el principio de aditividad de las velocidades cuando una de estas velocidades es la de la luz.

Posteriormente, en 1916, Einstein publicó los "Fundamentos de la relatividad general", en los cuales extendía la teoría de la relatividad a todos los sistemas en movimiento recíproco de cualquier tipo y abolía el privilegio concedido hasta entonces a la fuerza de la gravedad.

El principal problema abordado por la teoría de la relatividad generalizada consiste en la relación entre la geometría y la física, y en el análisis de este problema, Einstein utiliza las ideas de campo, procedente de Maxwell, la de espacio-tiempo de Minkowski y la de curvatura de Riemann. La respuesta que da esta teoría a la estructura del espacio consiste en afirmar que "las propiedades geométricas del espacio no son independientes, sino que están condicionadas por la materia", de tal manera que la cantidad de materia existente en una zona del espacio determina su curvatura local, con lo que se llega a la conclusión de que un universo que contenga materia, no puede tener una estructura euclídea; nuestro universo que es obviamente material, es cuasiesférico, y además finito. Sería infinito si fuera cuasieuclídeo, es decir si su superficie - no se separa mucho de una superficie plana, y además su densidad media de materia fuera nula, supuestos que no corresponden a la realidad.

Además de estas consecuencias cosmológicas, la teoría de la relatividad generalizada demuestra la equivalencia de las nociones de masa gravitatoria (la que tiene un cuerpo sometido a un campo gravitatorio) y masa inercial, (cuerpo sometido a una aceleración exterior), es decir, que la misma cualidad del cuerpo se manifiesta, según las circunstancias, como inercia o como peso.

Una vez expuestas algunas de las principales aportaciones teóricas de la teoría de la relatividad de sus versiones restringida y generalizada, pasamos a analizar algunas de las críticas que despertó dicha teoría.

En primer lugar, y en relación con la originalidad de la aportación de Einstein, E. Whittaker, afirma que la teoría estaba ya implícita en las obras de Poincaré y Lorentz, al primero de los cuales se debe el nombre de relatividad y la idea de considerar la velocidad de la luz en el vacío como el límite de las velocidades alcanzables; en cuanto a Lorentz, su aportación consistió en el aparato matemático conocido como transformación de Lorentz. Otros autores como Holton y Giacomini, aun reconociendo las aportaciones de estos sabios, reafirman la originalidad de Einstein, ya que Poincaré, sólo sugirió la necesidad de elaborar una nueva mecánica, y Lorentz mantuvo hasta su muerte supuestos no relativistas acerca de la velocidad de la luz y la composición de velocidades y además este autor postuló su transformación de coordenadas a priori para obtener la invariancia de las ecuaciones de Maxwell, mientras que Einstein la dedujo de sus postulados fundamentales, (el principio de relatividad y la invariancia de la velocidad de la luz).

En cuanto a las críticas concretas a la propia teoría, podemos decir que la misma fue considerada en los años 1915-1930, de dos maneras opuestas: por una parte, estaba la interpretación convencionalista u operacionalista de los filósofos del como-sí, seguidores de Vaihinger, que la consideraban una pura ficción matemática, que no se refería al espacio, tiempo, etc, como conceptos físicos, sino que sólo trataba de los métodos de medida de dicho espacio y tiempo. También interpretaban de esta manera, o sea como una teoría fenomenista del movimiento, los seguidores de Mach, como Petzold, y los neokantianos ortodoxos, en cambio, Cassirer, los fenomenólogos como Weyl y también Whitehead, interpretaban la teoría de forma sustancialista.

Cassirer ve la teoría relativista del espacio y tiempo, como una ampliación de las consideraciones kantianas sobre el tema. Weyl afirma por su parte que "los datos de la conciencia son el punto de partida en el cual debemos situarnos para captar el significado de la realidad", y de esta manera el mundo para él, aparece como el objeto de una conciencia, que se va constituyendo mediante sucesivos actos lógicos, primero se forma el espacio a partir de nuestras sensaciones, luego los conceptos de la física

basados en el espacio y el tiempo, y por último la teoría de la relatividad general, que completa esta categorización de la experiencia.

En cuanto a Whitehead, éste considera el mundo como un conjunto de acontecimientos reunidos en el espacio-tiempo que es "el medio en el cual dichos acontecimientos se conectan, se desarrollan y son conocidos".

El espacio-tiempo es para el filósofo "una realidad concreta accesible a partir de los acontecimientos sensoriales".

Otros filósofos como Eddington, dieron una interpretación espiritualista de la teoría, al interpretar el mundo, desde un punto de vista neopitagórico, como reducido a puras formas matemáticas descarnadas.

Los neopositivistas, por una parte, consideraban, como Schlick, que la concepción einsteniana perfeccionaba la idea kantiana de la subjetividad del espacio y el tiempo, considerando dichas nociones como un aparato conceptual con valor de uso objetivo, que no se confundían, sin embargo con el espacio y el tiempo sensoriales que son incognoscibles, y por otra, intentaron con Reichenbach axiomatizar la teoría de la relatividad.

En cuanto a las discrepancias entre Einstein y los defensores de la física cuántica, podemos decir que se basaban en la creencia de Einstein en un determinismo estricto, no probabilístico, como el tipo de pensamiento más apropiado para la ciencia, lo que llevaba al gran científico a rechazar las visiones indeterministas como teorías incompletas, que algún día serían reemplazadas por teorías rigurosamente deterministas.

Por último digamos algo de la polémica que tuvo lugar en la ciencia y la filosofía soviéticas en torno a la relatividad. En este ámbito se daba una interpretación de la teoría en un sentido realista y sustancialista, como una teoría de las relaciones entre el espacio y el tiempo, y al mismo tiempo se rechazaba la posibilidad de entender dicho espacio y tiempo como algo independiente de la materia, y así la Enciclopedia Soviética dice, en un intento de compatibilizar dicha teoría con el materialismo dialéctico que "la teoría de la relatividad es una teoría de las relaciones espacio-temporales de la materia en movimiento".

Para acabar y como resumen final recordamos aquí, algunas de las principales consecuencias filosóficas de la física contemporánea, haciendo hincapié en aquellas que contrastan más con las nociones tradicionales intuitivas:

- el carácter discontinuo de la energía (Plank).
- la indeterminación simultánea de las magnitudes conjugadas, (Heisenberg y Bohr).
- la posibilidad de que los principios de conservación de la energía no se cumplan a nivel microfísico durante cortos intervalos.
- sustitución de la noción de espacio y tiempo absoluto por el espacio-tiempo relativista, (Einstein).
- la relación entre la curvatura geométrica del espacio y la cantidad de materia que contiene, (teoría de la relatividad generalizada).
- el descubrimiento de la realidad de las geometrías no euclidianas, lo que supone que, en la descripción del cosmos, si queremos conservar la invariancia de las leyes al cambiar el sistema de referencia hay que cambiar la métrica, es decir la geometría empleada, con lo que tenemos que la conservación de la sencillez en las leyes naturales complica la métrica y viceversa.
- la ruptura entre el mundo de la ciencia y el del sentido común; los modelos empleados en las ciencias dejan de ser intuitivos y se hacen exclusivamente matemáticos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- M. Capek, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1965.
- H. Margeneau, *La naturaleza de la realidad física. Una filosofía de la física moderna*, Tecnos, Madrid, 1970.
- L. Pearce Willians, (ed), *La teoría de la relatividad*, Alianza, Madrid, 1981.
- Mangione y Giacomini, *Storia del Pensiero Filosófico e Scientifico*, tomos VI y VIII, Garzanti, Milán 1977, obra dirigida por L. Geymonat.
- W. Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Seix Barral, Barcelona, 1969.

UNA APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS DE LA CRISIS ACTUAL

INTRODUCCIÓN

Investigación positiva, concreta, y momento dialéctico totalizador, (propuestas de tareas a hacer), son dos momentos imprescindibles de cualquier investigación que se pretenda marxista. Socialismo científico, pretende decir, socialismo — comunismo— como meta a conseguir, pero científico, como propuesta política, basada y apoyada en los datos reales alcanzados por la investigación científico-positiva, en el estadio de desarrollo en que ésta se encuentra en cada época (cfr. Sacristán).

En ese sentido, podemos distinguir dos niveles: el científico-positivo, basado en la estricta lógica científica, que consideramos, no descarnada, no desprovista de valores, mediatizada socialmente, influida por teorizaciones no científicas, pero que también observamos, que, a pesar de todo lo anterior, en sus resultados, ha puesto, en cierto modo, esas influencias entre paréntesis, (por ejemplo las motivaciones pragmáticas de medir la tierra y su utilización por las castas sacerdotales, en Egipto y Sumeria, no elimina el carácter científico de sus observaciones y de sus teorizaciones; o la finalidad de hacer horóscopos no elimina el carácter científico de las mediciones astronómicas de los incas; igual que la sumisión de las investigaciones en física nuclear a la industria armamentística no impide su científicidad, y su valor de verdad que supera esas limitaciones iniciales) y un cierto nivel dialéctico, en el que se implican los hechos y los valores, (los resultados científicos y las metas políticas y éticas), mediante un tipo de deducción que no es simplemente deductivo-sintético sino que es pragmático (implicación pragmática, lógica de las "goods reasons" etc.). Este ámbito dialéctico por una parte introduce el elemento de historicidad en el proceso, ya que al vincular los hechos y los valores, al aplicar un cierto sentido común, un cierto tipo de "buenas razones", razones convincentes, lo hace de una manera concreta, histórica, que no es inmutable, ni ahistórico, como las deducciones sintéticas de la lógica formal; igualmente en el nivel dialéctico aparecen los aspectos de clase en el proceso de la actividad humana, en efecto, el tipo de razones que cada una dará por buenas, variará según su posición de clase; por último, el nivel dialéctico es el nivel de la decisión, de la elección, que se

realiza, apoyándose en los datos científicos, pero con vistas a la realización de valores, no directamente deducibles de dichos datos.

El proceso que venimos analizando, es el que realmente se lleva a cabo o debería llevarse a cabo al menos, o se hace de manera inconsciente, al adoptar un tipo de estrategia determinada por el Comité Central de un partido político, por un consejo de administración de una empresa, o simplemente, en la programación de un periodo de su vida por un individuo concreto; las decisiones prácticas -políticas-económicas o morales- se apoyan -en el mejor de los casos- en datos más o menos científicos, según el conocimiento de que se disponga y después, en referencia a unos valores se decide.

Bien, pues este tipo de análisis es el que queremos llevar a cabo aquí, a partir de datos de todo tipo, económicos, sociológicos, políticos, para conocer el estado de la cuestión.

A) LOS ANTECEDENTES DE LA CRISIS: LA ECONOMÍA MUNDIAL DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA. LOS DIVERSOS CICLOS ECONÓMICOS.

Tanto el concepto como la realidad de las crisis económicas sólo encuentran su lugar dentro de una concepción cíclica de la economía. En efecto, desde las primeras teorizaciones sobre el modo de producción capitalista (MPC) se descubrió que la actividad económica no es lineal sino que conlleva, necesariamente, un proceso cíclico de activación y depresión. Todas las teorizaciones económicas basadas sobre periodos largos de la economía capitalista observan este proceso cíclico, especialmente la marxista, pero también la keynesiana e incluso la marginalista.

Ahora bien, la economía capitalista, no soporta un sólo ciclo que se desarrollaría en el ámbito de un sólo tiempo económico; por el contrario en un instante cualquiera del proceso económico se puede apreciar la interacción de diversos procesos cada uno con su temporalidad específica. En consecuencia, podemos decir que, actúan varios ciclos superpuestos en el proceso económico capitalista.

Los movimientos cíclicos se caracterizan por su periodicidad y por la regularidad de su amplitud. Estos movimientos cíclicos pueden tener una amplitud creciente, decreciente, o que permanezca constante a lo largo del tiempo.

Con objeto de matematizar en lo posible, las curvas complejas que describen el proceso de evolución de las magnitudes económicas, se aplican las teorías de Fourier, que permiten expresar cualquier curva compleja como el resultado de componer un movimiento monótono, que indicaría la tendencia de la evolución, uno o más movimientos cíclicos (armónicos) y un residuo aleatorio que se superpondría a dichos movimientos cíclicos. Lo cual se puede ejemplificar diciendo, que en un periodo concreto dado, se observa un crecimiento tendencial de PNB, pero que sufre unas oscilaciones de duración más corta, de carácter cíclico, y que además algunos puntos reales se separan de las curvas que representan estas oscilaciones cíclicas lo que recoge el carácter aleatorio de la evolución real respecto a la matematizada.

Por su duración, los ciclos se dividen convencionalmente en: de corto periodo, de periodo medio y de largo periodo u ondas largas económicas.

Ejemplos de ciclos cortos, de 2 ó 3 años, son el ciclo de Kitchin descubierto en la evolución económica de USA entre 1807 y 1937, que muestra 37 ciclos de 40 meses; los ciclos de stock de productos estudiados por Abramowitz, los hipociclos del consumo de productos manufacturados en USA etc.

Los ciclos medios de 8 a 11 años son los que expresan el ritmo económico fundamental del siglo XIX. Este tipo de ciclo es el analizado por Marx. Actualmente este ciclo no funciona ya, las oscilaciones son más cortas y, hasta finales de los años 60, menos graves.

Por último los ciclos largos, fueron estudiados principalmente por Kondratieff, y representan la coyuntura de las naciones capitalistas desde finales del siglo XVIII. Son oscilaciones lentas que expresan alternancias de bajada y subida de los precios, de una duración de 25 a 35 años. Hasta ahora, las fases de alta han correspondido a: 1792-1815, 1850-1873, 1896-1920 y 1945-1967.

Y las de baja: 1815-1850, 1873-1896, 1920-1940. 1967-?. Toda esta larga introducción tiene el objeto de recordar los diversos tipos de fenómenos que se recogen bajo el denominador común de la crisis actual. Por ello se puede decir que ahora estamos en un periodo de recuperación vacilante y desigual iniciada en los años 76 y 77, y que siguió a la depresión de los años 73 a 75, desencadenada, entre otras cosas, por el alza de los precios del petróleo. Pero esta recuperación, amenazada próximamente, tanto como aquella depresión, se dan en un contexto económico a largo plazo, marcado por el

signo depresivo; en efecto, desde finales de los sesenta, el sistema económico mundial, entra en una fase larga depresiva que no tiene visos de solucionarse a medio plazo. Por ello al hablar de recuperación, hay que tener en cuenta que ésta es relativa, y que está condicionada al marco general de una onda larga depresiva que marca la crisis de una forma de acumulación capitalista determinada, la de los años 60, pero no tiene por qué significar automáticamente, crisis del modo de producción capitalista mismo, aunque le exigirá cambios sustanciales en la forma de acumulación aplicada desde los años 30.

Con todo lo dicho podemos esbozar una periodización convencional y válida en términos generales, para el conjunto de la economía capitalista mundial, (un estudio más pormenorizado, exigiría el análisis sectorial y por países, para hacer ver los retrasos y desviaciones de la media de los distintos países) desde finales de la SGM.

Teniendo en cuenta que hasta los años 73 y 74 no se produce el desfase entre el ciclo económico USA y el ciclo económico de los restantes países capitalistas, nos centramos en la evolución de la coyuntura en USA como exponente privilegiado de la economía capitalista mundial.

Desde el año 46 hasta el 76, la economía USA ha experimentado 10 años de recesión, 12 de recuperación y 7 depresiones debidas a la guerra. De los 6 periodos de recuperación habidos en estos años, 4 se han visto interrumpidos antes de llegar a cumplir el objetivo de pleno empleo y los otros dos se han producido debido a las guerras de Corea y Vietnam, igualmente en esta época, la economía USA ha sufrido crisis financieras en 1966, 1970 y 1973, 1974⁷⁹.

Del mismo modo la política económica del gobierno USA ha sido vacilante y contradictoria en esta época. En los años inmediatamente posteriores a la guerra la política económica USA se basó en el mantenimiento del tipo de interés bajo, con objeto de reducir el peso de la deuda, favorecer la demanda de inversión y mantener unos fondos públicos ordenados y controlados.

En los años 50 se produjo una revitalización de la política monetaria, como consecuencia de la desaparición de los controles característicos de una economía de guerra y con objeto de favorecer una mayor integración económica mundial, basada en una convertibilidad más flexible de las monedas.

⁷⁹ .- Monthly Review n° 12, p.79.

Con la llegada al poder de Kennedy se produjo una etapa de política económica keynesiana, que produjo una expansión de 1961 a 1965, caracterizada por un aumento de la tasa de crecimiento de la economía USA del 2'25% anual (1953-1960) al 4'5% en el periodo 1961-1965, descendió la tasa de paro del 7% al 4% y se mantuvo la inflación en un 1'3% de media anual en el periodo.

Este periodo de ascenso se vio cortado por la guerra del Vietnam que produjo una paralización de la política fiscal, propia del periodo anterior y una etapa 1966-68 de política vacilante y contradictoria: consistente en la aplicación de medidas fiscales y monetarias que se anulaban recíprocamente.

Cuando los republicanos, con Nixon, volvieron al poder, su política económica, se basó en el monetarismo friedmaniano, cuyas medidas principales fueron en el periodo 1969-71 las siguientes: el equilibrio del presupuesto, la liberación de los precios, la flexibilidad del cambio del dólar, y el mantenimiento, estable de la oferta monetaria.

Esta política produjo una etapa de recesión y un aumento grande del paro, además fracasó en su intento de contener la inflación.

Nixon, en 1971, propuso una nueva política económica, de signo expansivo, con objeto de contener la recesión y el aumento del paro; para ello aplicó una política de control de precios y salarios, y devaluó el dólar; además se volvió a déficits enormes en el presupuesto y a un aumento de 7'5% anual de la oferta monetaria. Todo esto produjo una presión inflacionista que se desató en 1973, con motivo de la crisis del petróleo, y cuyos resultados principales fueron: la flotación del dólar y la crisis del sistema monetario internacional entre otros⁸⁰.

Se produce una etapa recesiva que llega hasta 1975, año en el que se comienza una "recuperación vacilante, desigual o inflacionista" en palabras de Mandel, etapa en la que nos encontramos actualmente⁸¹. En efecto, en el año 1978 se ha producido una pequeña mejoría en el panorama capitalista mundial, reflejado en la consecución de tasas de crecimiento positivas aunque bajas, en la mayor parte de los países de la OCDE, aunque los problemas estructurales correspondientes a la onda larga depresiva en que nos encontramos se mantienen: niveles de paro elevados, recrudescimiento de los desequilibrios monetarios, dificultades en el reciclaje de los petrodólares, resurgimiento

⁸⁰ .- L.A. Rojo, *Inflación y crisis en la economía mundial*, Alianza, Madrid, 197b.

⁸¹ .- E. Mandel, *Zona Abierta*, n ° 9/10.

de un nuevo proteccionismo⁸², crisis en los sectores básicos, niveles bajos de beneficios, inestabilidad general etc⁸³.

Es decir, que según lo dicho anteriormente, nos encontramos en una recuperación limitada y relativa, dentro de una onda depresiva de larga duración cuyo fin no se divisa.

Dentro del análisis de los antecedentes de la crisis larga actual, pasamos ahora a recordar, algunos de los factores que hicieron posible la fase expansiva anterior, y a comprobar como estos factores no funcionan ya, o lo hacen con creciente dificultad.

1—En primer lugar, la hegemonía USA sobre el resto de los países capitalistas, hegemonía no sólo económica, sino, y principalmente, política y militar.

2—un desarrollo del militarismo sin precedentes, no sólo se reorganizaban los ejércitos imperialistas, en el marco de la guerra fría, frente al pretendido peligro soviético sino que se estimulaba el rearme de los países colonizados, y se atizaban las discordia nacionales y raciales entre estos países.

3—bajo costo de las materias primas, como resultado del pacto neocolonial (intercambio desigual) entre las metrópolis y las nuevas clases dirigentes de las excolonias, que conlleva, a cambio de apoyo militar y político, una explotación ampliada de las capas obreras y campesinas de estos países, esto permite un aumento de las inversiones en capital fijo y en tecnología en las metrópolis.

4—una innovación tecnológica muy desarrollada, que motiva un cambio acelerado en la composición orgánica del capital, y se expresa en la creación y difusión

⁸² .- "Un nuevo proteccionismo", *El País*, 28-1-1979. E. Fuentes Quintana critica el libro *Pour un nouveau protectionisme*, J. M. Jeanaciney, Seuil, París, 1973. Este libro critica el sistema de libre comercio, que impera en el mercado mundial, el cual favorece el comercio internacional y desarrolla una feroz competencia por los mercados, no sólo exteriores sino también interiores de los países industrializados. El aumento del comercio mundial ha provocado una gran interdependencia entre los distintos países, lo que hace que las economías nacionales sean muy vulnerables a las fluctuaciones y desequilibrios internacionales. Igualmente la feroz competencia de algunos países periféricos o subimperialistas como Corea, Taiwan, Tailandia entre los primeros, Brasil entre los segundos, en ciertos sectores de las industrias básicas, están produciendo grandes dificultades en este tipo de industrias en las metrópolis, produciendo crisis y desempleo. Ver infra los ejemplos del acero, la industria naval y la textil.

Por ello se defiende un nuevo proteccionismo que abarcaría conjuntos de países, se basaría en un arancel variable, se acompañaría de una planificación sectorial que readaptase en el interior del acuerdo, protegiendo los sectores en crisis, y se apoyaría en un sistema planetario unificado con una única unidad monetaria; al mismo tiempo garantizaría la competencia dentro del mercado protegido para los países que lo constituyen. Como fácilmente puede verse, esta propuesta se hace pensando en el MCE, aunque puede aplicarse a otras áreas. Frente a este proteccionismo, Fuentes propone reforzar las instituciones monetarias y financieras internacionales, y favorecer la competencia libre entre los distintos países, con objeto de reajustar la estructura de la industria mundial en el marco de la crisis actual.

⁸³ .- "Economía Mundial —Evolución y perspectivas". *Situación*, n.º 1* del 1979.

rápida de nuevas industrias.

5— la constitución de un ejército de reserva industrial, que asegura una mano de obra ampliada constantemente por la incorporación al mercado del trabajo de la mujer y trabajadores procedentes de los países capitalistas periféricos y del tercer mundo.

6— una política económica estatal muy amplia y eficiente, -cuyas principales actuaciones se centran en:

- a) asegurar la disponibilidad de fuentes adecuadas de financiación, tanto nacionales como internacionales.
- b) controlar la inversión mediante la manipulación estatal de las tasas de interés.
- c) impulsar la inversión pública en programas infraestructurales.
- d) redistribuir la renta, favoreciendo el asistencialismo. y el parasitismo como fuente de votos, cumpliendo el objetivo de legitimar el sistema económico en su conjunto.
- e) crear de manera inflacionista toda la moneda necesaria para las transacciones comerciales favoreciendo el crédito, y el endeudamiento de la población⁸⁴.

Vemos que las causas del boom de los años 60, se pueden agrupar bajo tres rúbricas: apelaciones imperialistas en el mercado mundial, b) gran movilidad de la mano de obra e innovación tecnológica ayudadas por las expectativas favorables para el capitalismo, y por las facilidades de inversión que tenían las empresas, debidas a la actuación estatal en el ámbito nacional e internacional y c) esta misma actuación del Estado en la economía, con sus efectos anticíclicos, y de legitimación del sistema.

Actualmente los tres supuestos se ven agrietados: en primer lugar, se están produciendo reajustes importantes en el mercado mundial, (hundimiento de la hegemonía USA en el ámbito capitalista, surgimiento de nuevas potencias económicas capitalistas como la RFA y Japón, fortalecimiento de algunos países productores de

⁸⁴ .- Sweézy y Magdoff. *Endeudamiento y ciclo económico*. Monthly Review n° 7, febrero 1979. donde se demuestra, mediante un análisis del mercado a crédito americano, que un crédito al consumo en continua expansión, puede llegar a producir efectos contrarios al esperado —la recuperación de la demanda, basada en un aumento de la venta a crédito de objetos de consumo duradero— al acumularse los pagos de los intereses devengados por los reditos recibidos.

materias primas, como los agrupados en la OPEP; tensiones Norte-Sur —países desarrollados/Tercer Mundo— etc.

En segundo lugar, las expectativas empresariales se ven ensombrecidas, con lo que se produce "una huelga de inversiones privadas" en todos los países capitalistas.

Por último, la actuación estatal en la economía, se ve contestada por numerosos sectores —neoliberalismo—, y por otra parte comienza a no ser eficaz en su función de legitimación del sistema, y de impulsora de la inversión pública. Igualmente los resortes monetarios son frágiles, debido al caos existente en el sistema monetario internacional, basado hasta ahora en la hegemonía indiscutible del dólar USA.

Para todo ello vemos que los resortes en que se apoyó la expansión capitalista de la postguerra, que creía posible un desarrollo continuado y ampliado de los países capitalistas centrales y un equilibrio —inestable— con los países del Tercer Mundo y los países socialistas, se ven quebrados y resquebrajados en su base. Las tendencias cíclicas del capitalismo pueden ser momentáneamente atenuadas por medidas correctoras, pero mientras que el sistema funcione de manera capitalista, no pueden ser erradicadas completamente, ni a veces controladas, como empezamos a ver de nuevo en la actualidad.

B) CRISIS DEL ESTADO ASISTENCIAL

Es con el nacimiento y desarrollo del capitalismo, como nace y se desarrolla el Estado centralizado, concebido como instancia específica, separada del proceso productivo. En el feudalismo no existieron un conjunto de instancias netamente separadas, como sucede en el capitalismo, en el cual los ámbitos jurídicos, políticos y económicos se separan y consiguen una autonomía relativa dentro de cada formación social concreta.

Autonomía, pero relativa, porque el entrelazamiento entre política y economía, fue estrecho, incluso durante el S. XIX, el siglo del librecambismo y el capitalismo concurrencial por excelencia. El Estado liberal tenía funciones económicas como el impedir el acceso a la política a la clase obrera y al resto de las clases dominadas, mediante el sistema electoral censitario; igualmente mediante una política exterior, militar y diplomática, aseguraba la expansión capitalista en las colonias y en el resto de

los países europeos, al capitalismo más agresivo del S. XIX, el británico; por último, el ejército actuaba como garante del orden constituido frente a las insurrecciones populares, por motivos económicos, sociales o políticos.-

Vemos pues que el Estado moderno, es una forma de relación social, ligada indisolublemente al capitalismo, lo que hace que se pueda hablar con toda la propiedad del lenguaje, de Estado capitalista, constituido como una relación social, como ámbito que unifica y coordina las distintas instancias sociales, (Poulantzas).

La institución estatal, aparece en el capitalismo maduro, como una "codificación y reglamentación de una relación global de fuerzas, admitida parcial y provisionalmente por las clases y capas sociales en lucha y que refleja la dominación de clase del capital"⁸⁵.

La institución pues, no es neutra, sino que modifica y canaliza la relación de fuerzas, la institución estatal aparece como una condensación provisional de las contradicciones reinantes en una sociedad determinada.

El Estado realiza en las formaciones sociales del capitalismo avanzado varias funciones fundamentales:

- garantiza las relaciones de cambio (capitalistas).
- lleva a cabo la programación necesaria para maximizar la tasa de ganancia global (o mejor dicho lo intenta, ya que una programación global es antitética al capitalismo).
- intenta controlar el ciclo económico, mediante una política anticíclica, de sostenimiento de la actividad en la recesión y apoyo en la expansión, para hacerla sostenida y ampliarla.
- garantiza que las ventajas políticas obtenidas por la lucha de la clase obrera durante el S. XIX, como el sufragio universal, el acceso al Parlamento, etc, no destruyan las bases del MPC, es decir garantiza la "dictadura de la burguesía", o lo que es lo mismo subordina el poder político a los imperativos de la racionalidad capitalista.
- interviene en la reproducción de la sociedad como un todo, para lo cual debe tratar de eliminar o controlar los desajustes sociales que la actuación del MPC no regulada estatalmente provocaría, (función de globalidad y legitimación).
- en su actuación predominan los elementos de *dirección y generalidad*, en los

⁸⁵ .- "El papel del Estado en la sociedad capitalista actual". Ph. Herzog. en *Economie et politique*, n ° 206, Marzo-Abril 1971.

cuales, por una parte se apoya la sujeción a los supuestos de la racionalidad capitalista, pero por otra, se basa en la legitimación del sistema, bajo el manto de una falsa generalidad, que hacen del Estado una "comunidad ilusoria", (Habermas), por encima de la sociedad desgarrada por la lucha de clases.

—organiza el control de la racionalidad social, lo que implica el problema de las relaciones saber-poder, es decir el problema de la burocracia y de la tecnocracia, como élites en las que el saber y el poder se unen. Aparece el Estado, ideológicamente, como el ámbito que totaliza los distintos ámbitos del saber especializado (problemática postweberiana)⁸⁶.

—tiene una intervención directamente económica a través de las empresas públicas, que efectúan las inversiones en infraestructura, cuyos costes son muy elevados, cuya rentabilidad es escasa, o requieren periodos de amortización muy largos. De esta forma se produce una socialización de costes, que favorece la inversión privada libre ya de estos costos iniciales e infraestructurales, por ejemplo en transportes, comunicaciones, energía etc.

Resumiendo se puede observar una actividad económica en la esfera estatal y una politización de la economía, con lo cual llegamos al carácter esencialmente contradictorio del Estado capitalista avanzado, por una parte tiene que estar al servicio de la lógica capitalista, pero para ser eficaz en el cumplimiento de este cometido, tiene que aplicar una racionalidad no estrictamente capitalista, es decir tiene que liberarse de la lógica del mercado, y de los intereses particulares de los capitalistas, para poder servir a los intereses globales del sistema, para lo cual debe realizar funciones de redistribución de la riqueza, gracias a los impuestos y a la política de asistencialismo y clientelismo político.

Además dado el sistema parlamentario actual y la necesidad de someterse a elecciones "libres" periódicas, los gobiernos capitalistas actuales, se ven sometidos en sus programas económicos a la influencia de lo que Kalecki llama "el ciclo político", que consiste en la necesidad de elaborar programas asistenciales y de reactivación, aunque sean ficticios e improcedentes, en la época de elecciones, con objetivos electoralistas, aunque estos programas económicos, una vez afianzado el gobierno en el poder, queden olvidados o modificados. Ejemplo de esta política la tenemos en el

⁸⁶ .- E. de Giovanni. "Teoría marxista de lo slato". en *Crítica Marxisia* n.º 7 de 1973.

clientelismo de la DC italiana; en el aumento de las pensiones en periodo electoral, llevado a cabo por el gobierno UCD; en el proyecto de reducción de presupuesto de Defensa por Cárter etc.

Todas estas constricciones sociales y políticas, hacen que no se pueda considerar al Estado capitalista, como el gerente de los intereses directos e inmediatos de las distintas capas de la burguesía, sino como maximizador potencial de los intereses globales de la misma, que puede no coincidir con los intereses parciales y sectoriales de esas capas particulares.

Como decíamos antes para mantener al conjunto del sistema bajo la lógica de la mercancía, tiene que proceder a sustraer cada vez una mejor cantidad de fuerza de trabajo y de productos y servicios a la lógica del mercado: para mantener la posibilidad de la acumulación privada tiene que sustraer cada vez más recursos a esta misma acumulación, para permitir la valoración y acumulación del plusvalor como capital, tiene que emplear una parte creciente de dicho plusvalor, como renta, no directamente productiva, a través del Estado.

Un aspecto importante de la actual crisis del Estado asistencial es la contradicción que existe entre los subsistemas funcionales de la sociedad organizados mediante estrategias al servicio de la acumulación del capital y los que están formalmente organizados dentro de estructuras no capitalistas⁸⁷.

Para Offe la mayor contradicción del Estado asistencial es que "el mantenimiento de la forma mercancía presupone el crecimiento de mecanismos productivos organizados por el Estado, y exentos por tanto de dicha forma".

Con lo cual, el Estado aparece abierto a la lucha de clases, no sólo política, sino también económica.

Por otra parte, para terminar, estas funciones de legitimación y de redistribución de la renta que lleva a cabo el Estado capitalista,, son sometidas a críticas por algunos sectores capitalistas privados que acusan a la administración, de sustraer, mediante, los impuestos, recursos utilizables para la inversión privada, para objetivos no directamente productivos; igualmente los paladines del pensamiento neoliberal, que se expresan teóricamente, en el campo de la economía, a través de la escuela monetarista de Chicago, cuyo máximo exponente es M. Friedman, exigen la vuelta al papel central del

⁸⁷ .- C. Offe "La abolición del control del mercado y el problema de la legitimidad."

mercado, la suspensión de las políticas asistenciales, el equilibrio y la reducción del presupuesto etc., una lucha decidida contra el poder de los sindicatos, y una política autoritaria que recorte el poder político de la clase obrera; ejemplos de esta política se pueden ver en la DC alemana, los conservadores ingleses, algunos sectores de UCD y AP, sectores del gobierno francés, etc.

Resumiendo, vemos las contradicciones que atraviesan el Estado capitalista moderno, y hacen que sean un escenario privilegiado de la lucha de clases, dada su centralidad en las sociedades del capitalismo avanzado.

C) LIMITES DEL KEYNESIANISMO

No se puede entender la función del estado en la economía del capitalismo maduro sin comprender lo que supuso la revolución keynesiana en la teoría y la política económica. Nosotros vamos a resumir, rápidamente, las principales proposiciones del keynesianismo, su aplicación a la política económica, y sus límites cada vez más notorios. El keynesianismo es un intento de buscar el equilibrio a corto plazo, en el plano monetario y en el plano real de las mercancías, teniendo en cuenta que: la información que las unidades económicas tienen del mercado es incompleta y supone unos costos, que las oscilaciones de los precios hacia el equilibrio son lentas, que los salarios son rígidos a la baja, por la acción de los sindicatos y por necesidades de legitimación del sistema, que las unidades económicas realizan transacciones a precios distintos de los de equilibrio, que es difícil coordinar las decisiones entre ahorradores e inversores, etc.

Para buscar este equilibrio, Keynes propuso una política económica estatal centrada en la política fiscal y en el déficit permanente del presupuesto estatal.

Se intenta impulsar a través de la política económica del gobierno la demanda efectiva; para ello considera los salarios no como unos costes de la producción sino como un componente de dicha demanda efectiva.

Elemento esencial de esta política es una planificación orientativa de las rentas y los precios, con la cual se introducen ciertas trabas racionalizadoras contrarias a la lógica del mercado.

La aplicación de políticas de tipo keynesiano, supone un nuevo entrelazamiento entre lo económico y lo político y favorece la creación de un "bloque público" o conjunto de capas y sectores sociales, ligados por una red muy amplia y compleja de intereses a los poderes públicos y a los partidos en el poder. Caso paradigmático es el italiano, donde la D.C. basa su dominio político, en una compleja trama de organismos sociales, culturales, asistenciales, corporativos y religiosos, a través de los cuales ejerce un clientelismo basado en ciertas capas populares (clases medias urbanas, capas retrasadas campesinas, etc.) que lo proveen de los votos necesarios para mantener su dominación hegemónica.

Pero el modelo de economía y de sociedad keynesiano empieza a encontrar sus límites a fines de los 60, con el comienzo de la crisis actual.

Por una parte, algunos sectores del capital quieren defender sus posiciones hegemónicas, amenazadas por la crisis, además de por el poder sindical y el ordenamiento estatal de la economía, mediante un proceso de restructuración de la producción, desmantelamiento de industrias básicas, golpeadas por la competencia de algunos países del tercer mundo y además zonas puntas de la organización y el poder obrero, descentralización de las factorías, utilización de mano de obra nueva, poco luchadora y reducción al paro de las capas obreras, más fogueadas en la lucha sindical y política anticapitalista, un negarse a pagar impuestos, que son la base de la política asistencial keynesiana, un endurecimiento de la lucha contractual con los sindicatos, una defensa del mercado frente a la planificación pública, una propuesta de reducción drástica de gastos estatales etc.

En suma, el resurgimiento de un pensamiento neoliberal y autoritario. Pero también la clase obrera comienza a finales de los años 60, a golpear el modelo capitalista neokeynesiano, materializado en el Estado asistencial. En efecto lo que la clase obrera critica del keynesianismo es la difusión de un "modelo de racionalidad capitalista" (P. Ingrao), que organiza toda la sociedad según su propia lógica. Dentro de este modelo la clase obrera quedaba sumida en un corporativismo y sus pretensiones de poder político y económico quedaban bloqueadas en los límites del sindicalismo clásico economicista; por otra parte, la programación de la economía, propiciada por los neokeynesianos, aparte de ser realizada por burócratas estatales sin control alguno popular, tenía como principal objetivo asegurar y racionalizar la explotación capitalista

y mantener la lógica del sistema sujeta al imperativo de la apropiación privada del beneficio, a pesar de la acelerada socialización de la producción.

La programación neokeynesiana es criticada por los capitalistas porque pone las decisiones económicas globales fuera del alcance directo de los empresarios particulares y por la clase obrera por permanecer esencialmente ligada al modelo productivo capitalista, por su ineficacia y corrupción.

Las tareas que al movimiento obrero impone el desafío keynesiano, son: ampliar la participación popular en la elaboración del plan económico; lucha contra la burocratización; sacar las grandes decisiones de las oscuras oficinas ministeriales y llevarlas al Parlamento, a las Asambleas regionales, a las fábricas, a los barrios, es decir difundir el proceso de participación y elaboración de las grandes opciones económicas; impedir la caída en la trampa corporativista, y poner todo su empeño en "activar" la "revolución pasiva" que ha sufrido el movimiento obrero en los años 60.

Estas son algunas de las tareas que la clase obrera debe llevar a cabo para evitar que la crisis en la que el keynesianismo se encuentra sumido, no sea resuelta a su favor por las tendencias neoliberales del capital, que pretende eliminar todas las esferas de poder que esta política asistencial ha permitido ocupar a la clase obrera, aun al precio de pasivizar la revolución y de poner al movimiento obrero en el riesgo de caer en un corporativismo y un economicismo.

D) HACIA UN NUEVO ORDEN ECONÓMICO MUNDIAL: CAMBIO EN LA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO.

La crisis actual ha conseguido que el mecanismo fundamental del sistema económico mundial, empiece a descomponerse.

Por una parte la hegemonía norteamericana (económica) se ve fuertemente contestado por otras potencias capitalistas en ascenso, especialmente RFA y Japón, los cuales no se resignan al papel secundario (subimperialista) a los que los intereses hegemónicos USA desean reducirles. Se puede decir pues, que actualmente, la hegemonía norteamericana en el conjunto de los países capitalistas, se debe más a un predominio político, cultural, y militar que económico, ya que su posición económica

pierde posiciones a pasos agigantados aunque aún se mantiene con mucho, como la primera potencia capitalista.

Pero, lo cierto es que USA ha perdido su posición privilegiada desde la que ordenaba el mercado mundial a su antojo, ahora debe pactar, y la estrategia de devaluar el dólar y obligar a la revaluación del marco y del yen, para colocar a USA en una posición ventajosa en la competencia en el mercado internacional, exigió a los norteamericanos ofrecer contrapartidas a sus partenaires europeos y asiáticos, (permisos de importación de capital, reparto de mercados, compra de filiales USA en Europa por firmas europeas etc).

Las consecuencias más importantes para el resto de los países, de estas guerras comerciales entre los principales países capitalistas, es que imposibilitan basar su economía en exportar mercancías hacia las naciones capitalistas, a no ser aprecio de dumping, mediante el abaratamiento brutal de la mano de obra, lo que exige una superexplotación de las masas trabajadoras, y unas condiciones políticas de dictadura, más o menos camuflada (Brasil, Taiwan, Corea, etc)⁸⁸.

Otro punto importante de las nuevas relaciones económicas internacionales, es la creciente y dificultosa cooperación iniciada por ciertos países exportadores de materias primas, tendente a parecer como un todo en los mercados mundiales, para fijar los precios de sus exportaciones (precios que hasta ahora fijaban los centros imperialistas), y adoptar un conjunto de medidas que palien, en lo posible, el deterioro de sus economías, debido a los bajos precios de las materias primas en el mercado mundial y al elevado coste de las manufacturas.

En un segundo paso, los países del Tercer Mundo, intentarían iniciar su proceso de desarrollo económico, que acortara las distancias con el centro de los países industrializados.

Para ello establecen una estrategia basada en tres puntos principales:

I. La exigencia de un desarrollo autocentrado, no basado en la dependencia respecto a los países capitalistas; a) la necesidad de estimular la cooperación entre los países del tercer mundo; b) la conveniencia, a que aludíamos antes, de presentar un frente unido que fije los precios de las materias primas, base de sus economías⁸⁹.

⁸⁸.- Sweezy y Magdoff, "Guerras monetarias y comerciales", *Monthly Ra'itw* del sept-octubre de 1973.

⁸⁹.- Samir Amin, *El nuevo orden económico Internacional*, M.R. febrero 1978.

Samir Amin, en el artículo citado, critica esta nueva estrategia, no tanto por sus fines, como por la desproporción entre los medios y los fines propuestos y los supuestos en que se basa. Los fundamentos de esta política se encuentran en motivos externos a lo económico en cuestión, es decir, sin intentar cambiar las relaciones de producción en los respectivos países, sólo se trata de mejorar la posición relativa en el comercio mundial; por otra parte, el modelo de desarrollo parte de las exportaciones al mercado mundial como motor del desarrollo, con lo que se reproduce el esquema neocolonial que domina las economías de estos países, aparte de exigir importaciones de tecnología, y a veces, de materias primas, para montar el proceso industrial, además este modelo de desarrollo no pone en cuestión ni trata de resolver, el principal problema de estos países, que es la homegeneización entre una economía agrícola y artesanal de subsistencia y una economía industrial basada en tecnologías modernas, esta dualidad económica, hace que las elevadas tasas de paro existentes en estos países no se puedan resolver, con la implantación de industrias puntas, ya que éstas son intensivas en capital y no en trabajo y emplean un reducidísimo contingente de mano de obra interna especializada, abandonando el resto de la población a una economía de subsistencia.

Como estrategia para conseguir un desarrollo autocentrado, cuyos objetivos sean los de elevar el nivel de vida de toda la población y homogeneizar su estructura económica y social, proponemos, basados en Amin, una cierta autarquía, en el sentido de independizarse en lo posible de la dependencia exterior, respecto de los países imperialistas, controlar estatalmente el flujo de importaciones y exportaciones; desarrollar realmente la agricultura, ya que sin resolver el problema agrario, es imposible llevar a cabo un desarrollo real y autónomo, sustituir la dependencia respecto a las potencias imperialistas, por la cooperación entre los países cercanos y de economías similares; desarrollar una industria, intensiva en trabajo y no en capital, cuya tecnología esté en consonancia con el nivel real alcanzado por el país, lo que exige desarrollar tecnologías propias y no depender de las extrañas; y por último enrolar a toda la población, o a la mayoría, en tal proceso económico y social, de tal forma que estuviese dispuesta a resistir las presiones imperialistas contra su desarrollo autónomo; lo que exige también un desarrollo político de las naciones del tercer mundo, en torno a un programa de independencia nacional y de cooperación internacional con los países que se encuentran en sus mismas situaciones.

Después de haber abordado la situación de los países del tercer mundo, pasamos a la situación en los eslabones centrales de la cadena imperialista, Mercado Común, Japón, USA etc., y por último, analizaremos los efectos de la crisis en los países del Comecon.

Como veíamos antes, se ha desarrollado en los últimos años, una escalada de las guerras monetarias y comerciales interimperialistas, y un desarrollo del proteccionismo en el aspecto exterior, y en el aspecto interior, asistimos al aumento constante de las tasas de paro, el estancamiento progresivo de un cierto número de industrias básicas, como el acero, la construcción naval, la industria textil etc., sectores en los cuales se están intentando imponer drásticas reestructuraciones con gran aumento de paro (Francia, USA, España, etc.); igualmente se asiste a un constante aumento del coste de la energía, y a una destrucción, ya muy acelerada del medio ambiente, lo que añade a la crisis industrial y energética, la crisis ecológica, es decir depauperación y empobrecimiento continuo del medio ambiente. En resumen pues: crisis industrial, crisis energéticas, crisis comercial y crisis ecológica se entrelazan en las economías de los países capitalistas avanzados, a estas crisis, se añaden la crisis de valores, (cultural) y la crisis política, expresión de la decadencia de los modelos políticos que aseguraron el desarrollo de los años 50 y 60: el estado asistencial o Welfare state.

Como ejemplo concreto de la situación actual en los países capitalistas avanzados, vamos a aludir a la crisis de la siderurgia en Francia⁹⁰ y USA⁹¹ y luego diremos algo sobre los milagros económicos de la RFA⁹² y Japón⁹³.

Según Porcu, en Francia la industria siderúrgica se dispone a un proceso de reestructuración con una nueva estrategia industrial basada en los siguientes puntos: desaparición en dos etapas de la siderurgia de la Lorena, zona de fuerte tradición en la industria europea del acero; la utilización creciente de productos semielaborados en los países subdesarrollados; supresión progresiva de empleo (123.500 entre 1975 y 1980, el 16% de la plantilla de 1974); utilización de mineral extranjero; reducción progresiva de la extracción progresiva de mineral de hierro; instalación de miniacerías en zonas sin tradición industrial con una mano de obra dócil y de menores exigencias económicas y

⁹⁰ .- A. Porcu, "L'acier en France", en *Economie et politique*, n.º 3 verano 1975.

⁹¹ .- Sweezy et Magdoff, *Siderurgia y estancamiento*, M.R. mayo, 1978.

⁹² .- P. Forcellini, "Política económica e limiti degli suiluppo ala Rft," *Política ed economía*. n.º 5, 1978.

⁹³ .- E. del Boso, "Allá radica della qfidda giapponese", *Política ed Economía*, n.º 5 del 1978.

sociales; utilización técnicas de producción mejor adaptadas a la coyuntura; obtener subvenciones y ventajas fiscales de los países subdesarrollados de los que se importan los productos semielaborados; asegurar los mercados de estos países para los productos franceses.

En USA, también se registra una grave crisis siderúrgica debido a que no se paró a tiempo las ampliaciones de capital y la expansión productiva de la época de 1966 a 1973 y además a que el empleo de alta tecnología favoreció una mayor capacidad productiva del equipo existente. La crisis se desarrolló por la caída de la demanda de acero, debida a la fabricación de autos más pequeños y a la sustitución del acero por plástico en la fabricación de muchos objetos. Como respuesta a la crisis el capital ha promovido una racionalización de la industria consistente en una reducción de capacidad; una reglamentación a través de la formación de carteles de los mercados interiores y exteriores; conseguir un proteccionismo del gobierno federal frente al acero competitivo con origen en India, Brasil, Corea, etc.

Vemos pues que las medidas para salir de la crisis de las industrias básicas en los países centrales son las mismas: redistribución de la producción que pasa a zonas depauperadas o a los países subdesarrollados con el objetivo de utilizar mano de obra barata y no conflictiva y además de provocar el paro en las capas más combativas y organizadas de la clase obrera; medidas proteccionistas y cartelización.

La RFA aparece como el país occidental que ha sufrido menos con la actual crisis, debido a una serie de medidas adoptadas por el gobierno federal en Mayo de 1973 que contribuyeron a poner la economía alemana al abrigo (relativo) de la crisis que se avecinaba. Entre las medidas se encuentran: el aumento de los impuestos y la imposición de una tasa del 11% sobre las nuevas inversiones, lo cual disminuyó la actividad de las empresas justo en el comienzo de la crisis, e impidió la formación de stock de productos no vendidos. A pesar de todo, la crisis ha supuesto, en la RFA el aumento del paro hasta un 4%, la expulsión de gran parte de la mano de obra extranjera (españoles, italianos, turcos, etc.), y una reducción de la tasa de acumulación. Igualmente ha sido necesaria una continua revaluación del marco como instrumento de lucha antiinflacionista y una restructuración permanente del aparato productivo con costes sociales altos. La política gubernamental se ha centrado en una estrategia de bajo

desarrollo y en la acumulación de fuertes saldos positivos con el exterior (neomercantilismo), lo que ha hecho del país un fuerte exportador de capitales.

En cuanto a Japón, los orígenes de su desarrollo y de su resistencia (relativa) a la crisis se pueden encontrar en: la estructura financiera de las empresas, que están muy endeudadas respecto de los bancos, (preponderancia de la financiación externa de las inversiones); un gran desarrollo del mercado de obligaciones; y una intervención estatal directa muy baja (9%), aunque se produce una fuerte compenetración entre el poder público y el gran capital, lo que favorece la corrupción a gran escala.

La falta de un sistema de seguridad social y las consecuencias del empleo vitalicio, lo que origina una gran tendencia al ahorro para hacer frente a las enfermedades, y a la vejez, y la sumisión ofrecidos por las pequeñas y las grandes empresas (existencia de dos mercados de trabajo muy diferenciados); debilidad de los sindicatos, que están organizados por empresas, dándose únicamente una elevada tasa de sindicación en las grandes empresas.

Estos son los orígenes, pero en la actualidad se están produciendo grandes cambios en la sociedad y la economía japonesa; como por ejemplo: disminución del dualismo económico entre empresas pequeñas y grandes y de las diferencias salariales; exigencias al gobierno de más servicios sociales por aumento del poder sindical etc.

Por último digamos algo sobre las consecuencias de la crisis en la economía de los países agrupados en el Comecon.

Por una parte en los años 60 se inició una reforma económica tendente a disminuir las constricciones de una programación centralizada y burocrática y a aumentar la importancia del mercado y de las decisiones, tomadas por las empresas. Se produjo una descentralización sectorial, territorial y de las decisiones. Se introdujeron incentivos materiales para los managers y los trabajadores y se favoreció la reinversión de una parte del beneficio en las propias empresas. Igualmente se produjo una remonetización de la actividad productiva, una potenciación de la disciplina del crédito y una fijación realista de los precios llevados a cabo por las propias empresas. Esta nueva política económica tiene como consecuencias positivas el acercamiento de la toma de decisiones a aquellos que tienen que cumplirlas y supone una cierta desburocratización del sistema económico, aunque puede traer como consecuencia la restauración del predominio de mercado y el reestablecimiento de una racionalidad

basada en la lógica de la mercancía, con lo cual se eliminarán las restricciones impuestas al funcionamiento de la economía según los moldes capitalistas por la práctica del plan. Reforma pues ambigua que si bien aumenta la democracia interna puede favorecer la reintroducción de prácticas capitalistas en la producción.

A pesar de estas ambigüedades los países del Este se han visto afectados menos por la crisis mundial gracias a un cierto preaviso de la crisis, una gradualidad y un menor aumento de los precios del petróleo, mayor uso del carbón y la energía hidroeléctrica; y a una planificación interior y exterior del comercio. La economía de estos países ha disminuido su tasa de crecimiento, pero la mantienen positiva o incluso en ascenso, aunque se ha producido un fuerte endeudamiento frente a los países capitalistas debido al empeoramiento de las relaciones de intercambio, (50.000 millones de dólares de los cuales dos tercios se deben a bancos privados). Esta deuda sin embargo no se ha traducido directamente en inflación, gracias a la intervención estatal, (inflación contenida), y tampoco ha surgido paro, al contrario que en los países capitalistas.

El desarrollo de las economías socialistas se ve lastrado por el logro del techo máximo del pleno empleo. No se puede aumentar la mano de obra industrial ni a base de la ocupación femenina (muy alta en estas economías), ni a base del trasvase de mano de obra de la agricultura a la industria, por la necesidad de aumentar la productividad agrícola. Otra limitación al aumento de la mano de obra industrial viene dado por el desarrollo del sector servicios. Por otra parte los países socialistas sufren una penuria relativa de productos energéticos (aunque los que tienen se encuentran a un precio más bajo que el del mercado mundial), debida a la disminución de la exportación del petróleo ruso a estos países y a su aumento de precio. Otro handicap importante, es la necesidad de importar bienes agrícolas, debido a las dificultades en aumentar la producción agraria.

E) CRISIS CULTURAL Y SOCIAL Y SALIDAS A LA CRISIS

Pero la crisis actual no es sólo una crisis económica, sino también (y es lo más importante) una crisis civilizatoria, cultural, política, social, una crisis —un cambio— en la que los valores más consagrados en la cosmovisión burguesa, se ven contestados y

pierden su eficacia integradora, por motivos no sólo teóricos sino —y sobre todo— prácticos.

Los cambios introducidos en las formas de vida, en las diversiones, en la producción, la multiplicación de los medios de Comunicación de masas, al desarrollo de una "cultura" polimorfa, cosmopolita en la que aparecen revueltos, sin cohesión, sin integración orgánica, tantas tradiciones y corrientes culturales distintas, unidas a la clausura del mercado de trabajo, y a la esclerosis del sistema educativo; todos estos fenómenos provocan una mutación en las formas de pensar y sobre todo de vivir de la mayoría de la población. No sólo la población urbana sufre estos cambios, las zonas rurales gracias a la TV, los frecuentes viajes y el envío de los jóvenes a la ciudad, ven alteradas sus concepciones tradicionales. La marginación, el pasotismo, son fenómenos que afectan a todos los países actualmente. El pasotismo nace en primer lugar de la marginación real de los jóvenes respecto del mundo del trabajo y de la cultura, lo que hace que dicho trabajo y dicha cultura pierdan su valor al no ser contemplados como salida real. A una marginación real, objetiva, se une una marginación personal libremente querida.

La moral rígida de trabajo, de matriz calvinista necesaria para el mantenimiento del capitalismo, se ve socavada por los nuevos valores de consumo y despilfarro. Otra vez el carácter contradictorio del capitalismo, por una parte ofrece consumismo y tiempo libre, pero por otra recorta esta posibilidad al exigir largas jornadas de trabajo; estimula el consumismo a pesar de que esta mentalidad es contradictoria con el ascetismo necesario para la acumulación, basada en el ahorro y en la austeridad tanto del capitalista como del obrero. Con la explotación del tercer mundo y la aplicación masiva de la ciencia como fuerza productiva, capas bastante amplias del proletariado de los países capitalistas centrales han quedado liberados de esta moral o no la ven como necesaria.

Por lo tanto crisis de la moral del trabajo —o del trabajo como moral pero por otra parte falta de metas alternativas. Abandonada la moral capitalista del trabajo las alternativas del socialismo real no aparecen como superadoras del capitalismo, incluso se muestran como pasos atrás, dado la falta de participación y libertad política que hay en estos países.

Por otra parte el fenómeno del pasotismo puede interpretarse como el surgimiento de una nueva clase ociosa, que sin participar del proceso productivo, recibe parte de sus beneficios, siendo conservada y fomentada por capitalismo, en esta época en que no es necesario ni conveniente para la lógica capitalista el pleno empleo. El capitalismo siempre está interesado en la disgregación de las capas oprimidas y en este sentido le conviene separar la mayor parte posible de individuos de las filas del trabajo organizado social y políticamente. Por otra parte el mantenimiento de estos estratos parasitarios se hace a costa de los recursos de la clase obrera, por tanto no generan contradicciones económicas graves; en cuanto a las contradicciones que pueden provocar en el sistema de valores burgués es mínimo debido a la capacidad de asimilación de dicho sistema.

Por fin veamos algunas de las posibles soluciones propuestas para salir de la crisis. Desde el punto de vista capitalista la tendencia dominante por ahora consiste en intentar mantener con los ajustes necesarios para adaptarlo a la conyuntura, el modelo keynesiano, es decir el Estado asistencial, el libre-cambismo, la lógica del mercado compatibilizada con una cierta programación que racionaliza la reproducción sin romper la lógica capitalista, la integración cooperativista del movimiento obrero etc. Frente a esto surgen las tendencias neoliberales, partidarias de potenciar el mercado, privatizar la economía estatizada, recortar los programas asistenciales, reducir los servicios públicos, reintroducir la lógica capitalista en los sectores en los que su funcionamiento se ha visto limitado por la política estatal etc. Esta solución pretende reducir el poder de los sindicatos y de la clase obrera y su plena aplicación exigiría soluciones políticas de tipo autoritario⁹⁴.

Dentro de los programas defendidos por los partidos obreros aparte de la socialdemocracia —sin minusvalorar su importancia real en los países europeos dado que al menos en algunas partes y sectores mantiene su ideal emancipatorio⁹⁵— es importante reseñar el proyecto eurocomunista en tanto que búsqueda de una tercera vía entre socialdemocracia y estalinismo. Para evitar resumir las distintas posiciones asumi-

⁹⁴ .- Es decir, el desarrollo y la ampliación de las tendencias ya existentes, como afirma Poulantzas en "El estatismo autoritario recorre Europa". *Viejo Topo* n.º 35 agosto 1979.

⁹⁵ .- En los países europeos, quizás exceptuando Italia, es imposible pensar en una alternativa de izquierda sin la colaboración decidida de grandes sectores de los partidos socialistas; por ello, el intento de la derecha de socialdemocratizar a dichos partidos socialistas y de separarlas de los comunistas, con objeto de impedir una amplia alianza política de las clases populares, único capaz de construir una auténtica alternativa que inicie la transición hacia el comunismo, es decir, hacia la sociedad sin clases.

das en la ya larga polémica sobre el eurocomunismo, exponemos los siguientes puntos como propuesta de debate y discusión:

—eurocomunismo aparece como un proyecto y un deseo más que como una realidad ya estructurada.

—supone el primer intento de teorización práctica y de realización política que intenta salir del dilema socialdemocracia o estalinismo con algunas posibilidades de éxito.

—entraña un peligro de recaída en la socialdemocracia o en el estalinismo, pero aún no es un desengaño.

—supone un intento de formar el nuevo bloque histórico capaz de recomponer un sujeto revolucionario desgajado por la crisis en una multitud de sectores separados cada uno con sus luchas y reivindicaciones particulares y corporativistas.

—es un compromiso entre las diversas tendencias agrupadas hoy en los PC.

—al basarse en la alianza duradera entre capas y estratos obreros, y no obreros por una parte contribuye a la unidad de las fuerzas populares, pero implica el riesgo de reproducir dentro del partido formas de dominación llegadas a la posesión del saber (tecnocracia) similares a aquellas que intenta combatir.

Como conclusión afirmamos que la tarea de recomponer el sujeto histórico, disgregado por la decadencia del capitalismo maduro, la exigencia de superar el corporativismo y el particularismo de los diferentes sectores populares, y la integración de todos estos estratos en un proyecto emancipador global que presente un programa realizable, concreto y que permita y exija la máxima participación de las masas populares, (proyecto y programa que más que buscar en el pasado hay que crear teniendo en cuenta la situación actual y sobre todo las expectativas), es la tarea principal de estos momentos. Sólo un proyecto de este tipo que supone una nueva forma de vida, una nueva forma de tomar las decisiones y una dinamización y politización de las actuaciones populares, podrá por una parte iniciar el camino de superación del capitalismo y por otra parte plantear a los países de "socialismo real" la exigencia de que dinamicen sus estructuras políticas y sociales.

REFLEXIONES SOBRE LA PRAXIS: ETICA Y POLÍTICA

ACERCA DE ALGUNAS CUESTIONES DE ETICA

"El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede, en él no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría ningún valor". (Tractatus Philosophicus, 6.41).

El primer Wittgenstein reduce el mundo a hechos, los cuales se expresan por medio de proposiciones. Esta posición elimina los valores del mundo y los relega al campo de lo místico, de lo indefinible: "La ética es trascendental". (T.E 6.121). La ética no se puede expresar, ya que las tareas del lenguaje se reduce a expresar, mejor dicho a figurar, (Bild), los hechos atómicos a partir de los cuales se construye el mundo.

Wittgenstein deduce que no puede haber proposiciones de ética, del hecho de que los valores deben quedar fuera del mundo.

Otra cosa que podemos deducir de esta página del Tractatus dedicada a la ética, es que, para Wittgenstein, las leyes éticas tienen la forma del "tú debes", es decir de enunciados prescriptivos.

Igualmente según esta concepción, la ética no se ocupa del premio o castigo y tampoco de las consecuencias de los actos morales. "Si que debe haber un espacio de premio y de castigo ético, pero deben encontrarse en la acción misma". (T.E 6.422).

Las opiniones sobre ética del primer Wittgenstein se encuentran más claramente expresadas en una conferencia que dio en los años 30, recogida en "The philosophical Review" nº 74, 1965.

"Es decir, ahora veo que estas expresiones carentes de sentido, (a saber los juicios morales, paréntesis mío), no carecían de sentido porque no hubiera encontrado aún las expresiones correctas, sino que su falta de sentido era su propia esencia. Pues todo lo que yo pretendía hacer con ellas era justamente *ir más allá* del mundo, o lo que es lo mismo, más allá del lenguaje significativo. Mi tendencia, y según creo la tendencia de todos los hombres que han intentado hablar o escribir de ética... era lanzarse contra los límites del lenguaje. Este salto contra los barrotes de nuestro lenguaje, es perfecta y absolutamente inútil. La ética en la medida en que brota del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, sobre el bien absoluto o sobre lo absolutamente valioso,

no puede ser una ciencia. La que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero testimonia una tendencia de la mente humana que yo, personalmente, no puedo por menos de respetar profundamente, que jamás ridiculizaría".

Aquí se insiste en la identificación del mundo con el lenguaje significativo, por lo tanto tratar temas que se salieran de este mundo de los hechos, como lo éticos y los estéticos que se ocupan de los valores, era lanzarse contra los barrotes de nuestra jaula.

La ética se ocupa de los temas más importantes para el hombre: del significado de la vida, del bien absoluto o de los valores: aquí se recogen los temas clásicos de la ética, los fines, el bien, los valores, etc. Pero esta indagación no añade nada a nuestro conocimiento que sólo tiene relaciones con hechos y no con valores.

Basándonos en los textos citados esbozaremos un comentario crítico a esta posición. Por una parte se aspira en sus declaraciones un cierto kantismo, lo cual se ve en su postura *deontológica* más que *teleológica*, es decir, que se ocupa más de los deberes que de los fines. En efecto, la ética, para Wittgenstein, no se ocupa del premio o castigo y tampoco de las consecuencias de los actos, lo que coloca a su ética entre las éticas normativas, basada sobre los deberes, lo cual se comprueba ya que, para él, la forma de los juicios morales es "tú debes". En oposición a esto las posturas ideológicas se ocupan de las consecuencias de los actos morales y de los fines propuestos de los mismos. Pero también aparece Kant en esa relegación al mundo de las tendencias necesarias del hombre, de la ética. En efecto, Kant coloca las tres tendencias más naturales del hombre, que al mismo tiempo constituyen las tres piedras básicas en el edificio de la metafísica occidental, la inmortalidad del alma la unidad del cosmos y la existencia de Dios, en el reino de las ideas regulativas- de la razón.

En ese sentido, Kant instaura una separación radical entre la razón pura y la razón práctica, entre hechos y valores, que se puede recoger en el pensamiento de Wittgenstein, para el que, tampoco la razón (teórica) puede ocuparse del mundo de los valores que queda relegado a lo místico, a lo inefable.

La posición de Wittgenstein respecto a la ética, se deduce rigurosamente de su teoría del significado, es decir de su teoría del lenguaje, como compuesto por proposiciones atómicas que "figuran" hechos atómicos. De esta definición inicial restringida del lenguaje se deduce que las proposiciones estéticas, éticas, etc. no encuentran sitio en este lenguaje previamente depurado de lo que no sean hechos.

Igualmente, al reducir el sentido a las proposiciones de un lenguaje como el descrito, las proposiciones éticas no tienen sentido.

Vemos pues que al poner tan exigentes condiciones al lenguaje con sentido, quedan fuera facetas muy importantes de la vida humana y este quedar fuera significa, quedar relegadas al terreno de la mística, lo que impide cualquier acceso racional (teórico) a estos temas.

Por ello vemos que esta posición ética se puede adscribir a un emotivismo, que reduce el papel de la razón en la ética y entrega ésta al dominio de los sentimientos, con lo que la ética deja de posibilitar un análisis lógico de sus proposiciones, para pasar a la psicología, es decir, al estudio de los efectos que producen las proposiciones éticas en los que las emiten y en los que las reciben. El emotivismo pues recalca el aspecto de lo "perlocucionario", en la terminología de Austin.

Podemos decir que Wittgenstein cae de lleno en la ideología científicista por la cual, en lugar de ocuparse de buscar un discurso científico específico para cada aspecto específico de lo real, se potencia el modo de discurrir propio de las ciencias físico-matemáticas, y se rechaza el estudio científico de los demás aspectos de la realidad.

La cuestión no se resuelve rechazando los tipos de discursos que no se puedan acoplar a la lógica matemática, sino investigando nuevos métodos igual de rigurosos y científicos, pero específicos, acoplados a sus propios objetos, para captar estas facetas de la realidad.

Rechazo, pues del cientifismo de cuño matematizante, cuyo reverso es el misticismo, y acercamiento riguroso a la lógica del lenguaje moral para esclarecer las cuestiones éticas.

Por otra parte, aunque de forma metodológica se pueden separar los juicios de hecho y los de valor, reconocemos que existe una relación dialéctica entre ellos y que, por lo tanto se puede establecer una lógica de los juicios valorativos con el mismo rigor que se ha hecho con los juicios descriptivos.

En resumen, tenemos en Wittgenstein una postura deontológica, el imperativo categórico, imperativo kantiano que adoptan las escuelas morales de corte analítico, al hablar de la universalización de los juicios morales.

Vamos a esbozar una crítica de una universalización de este tipo; nos referimos principalmente a Haré, aunque como Wittgenstein adopta un punto de vista parecido la crítica valdrá para él.

Para Kant, la actuación moral del hombre se basa en el principio de actuar, de tal forma que cualquiera en nuestro lugar actuaría igual. Vemos que el principio es formal, vacío, aunque se aludan a las circunstancias concretas.

Según Hierro⁹⁶ "cualquier máxima de conducta cumplirá con el imperativo categórico con tal que sea universalizable". De dónde se deduce que para que una proposición referente a la conducta sea moral, perteneciente al lenguaje moral, basta con que sea universalizable, ya que así cumplirá con el imperativo categórico.

La universalizabilidad es una propiedad de los juicios morales, debido al significado descriptivo que estos poseen, además del significado prescriptivo; lo que nos lleva a que los imperativos y los juicios que expresan deseos no pueden ser universalizables y que sí lo sean los juicios descriptivos, valorativos y normativos.

Esta propiedad es puramente formal: "la universalizabilidad se refiere a la aplicación de normas de conducta previamente aceptadas, pero no puede decir nada acerca de qué normas hay que aceptar"⁹⁷.

El problema de qué normas hay que aceptar, tiene una inmediata conexión con el problema de los valores y de los principios morales. Toda norma implica una referencia a los valores y a los principios últimos en los que se asienta la vida del hombre. Las normas presuponen valoraciones. (Hierro).

La crítica fundamental que, desde un punto de vista marxista, puede hacer a todo imperativo categórico, queda resumido por E. Bloch así: "un principio moral de primer orden, nacido en la época burguesa, el denominado imperativo categórico, no puede ponerse en práctica en una sociedad de clases. Si realmente se actuase conforme a esta máxima, se produciría una traición de clase. (...) Esto sólo es posible en una sociedad sin clases, y en ese momento éste sería el contenido de la moral por excelencia".

Mientras se dé la separación de la sociedad en clases antagónicas, esta realidad fundamental impedirá hablar del hombre en abstracto, sin referirse a su clase social. De aquí que en las sociedades de clase toda ética es una ética de clase, y la universalizabilidad se ve seriamente comprometida. Haré tiene en cuenta que a los

⁹⁶.- J. Hierro, *Problemas del análisis del lenguaje moral*. Tecnos, Madrid.

⁹⁷.- Hierro, op. cit.

universalizabilidad se pueden oponer los intereses y las inclinaciones, pero lo hace de forma muy particularista y no considerando los aspectos clasistas del problema.

Al admitir que las reglas de conducta se basan en principios se recoge el carácter plural de la ética en la sociedad de clases, ya que los principios de las distintas clases son distintos, al reflejar unos fines últimos y unas aspiraciones de vida totalmente diferentes.

Ahora bien, es necesario a la clase dominante el convencer a las demás clases de que sus principios y su esquema de valores es el de todos los miembros de la sociedad, con el fin de mantener y ampliar su dominio de clase "La ideología dominante es la ideología de la clase dominante". Para asegurar esta universalización de los principios morales, se basan en una supuesta naturaleza humana, igual para todos los hombres y cuyas necesidades eternas serían las necesidades concretas, específicas, históricamente determinadas de la clase dominante concreta.

Esta universalización de los principios morales que llevan a cabo todas las clases dominantes de la historia, es más notoria en la clase burguesa que se considera a sí misma como clase universal, capaz de integrar todas las demás clases en su esquema de valores, pero no en el sentido en que el proletariado, aspira a eliminarse a sí mismo con todas las demás clases, sino en el intento de anular a todas las demás clases e integrarlas al menos ideológicamente, dentro de sí.

Por último, analizaremos la pretendida separación entre el ser y el deber ser, o entre los juicios de hecho y los juicios de valor.

Se dan varias formulaciones de este principio, por ejemplo Popper, lo enuncia como la imposibilidad de derivar normas éticas no tautológicas a partir de enunciados declarativos de hechos. Este es un caso particular más general de los juicios prescriptivos, los cuales no pueden deducirse a partir de un grupo de premisas que no contenga, al menos, algún juicio prescriptivo.

Si bien vemos que desde un punto de vista puramente lógico, nos encontramos con dificultades para inferir un juicio prescriptivo a base de juicios descriptivos, o viceversa, tenemos que recordar que existe entre estos dos tipos de juicios una relación dialéctica.

"La separación entre hecho y valor conduce directamente a la aceptación acrítica de hechos ajenos a todo valor (datos), y por lo tanto *sin sentido*, por un lado, y de valores ajenos a toda realidad, y en consecuencia *inmateriales*, por otro"⁹⁸.

Debemos reconocer que los valores están encarnados en hechos y que estos se impregnan en aquellos. La lectura pretendidamente neutral de los hechos oculta la introducción de valores en esta lectura, que por ser introducidos de forma inconsciente, vician toda posibilidad de ciencia. Dada la inevitabilidad de la ideología, presente en los juicios de valor implícitos, es preferible ser consciente de ella.

La postura que dentro de la filosofía analítica, afirma que no siempre es lógicamente posible separar los significados descriptivos y valorativos de un juicio moral, recibe el nombre de descriptivista.

Aunque lógicamente se puedan separar siempre los aspectos descriptivos y los valorativos en los juicios morales, realmente suelen darse entremezclados en el lenguaje corriente.

Con todo lo dicho llegamos a la conclusión: hemos partido del análisis de la ética de Wittgenstein, que era emotivista y sostenía una postura deontológica; después pasamos al análisis del imperativo categórico y la universalizabilidad de los juicios morales según Haré, por último hemos visto el tema de la posible autonomía de la ética en una sociedad de clases.

Como conclusión aludimos a que como toda norma implicaba una valoración de la cual se puede inferir, es en los principios morales donde está la base de la argumentación moral. Por otra parte sabemos que estos principios últimos son ideológicos y que la ideología depende estrechamente de la clase social a la que se pertenece, por ello conviene ser consciente de esta dependencia para utilizarla o intentar superarla.

⁹⁸.- E. Lamo, *Juicios de valor y ciencia social*, Fernando Torres, Valencia. La entrevista citada con E. Bloch, se publicó en *El Viejo Topo* n.º 12.

Dado que en nuestra época la clase en ascenso es el proletariado, la única propuesta posible desde una perspectiva marxista, es una ética de clase basada en los principios morales que subyacen en la conciencia de clase proletaria y que conduzca hacia el socialismo.

Como decía E. Bloch en la entrevista citada: "la moral es pues, el socialismo que conocemos y que hacemos nuestro y el socialismo es lo que durante tanto tiempo hemos buscado en vano bajo el nombre de *moral*. La moral incita al socialismo al eliminar la relación amo/siervo entre los hombres (...) la moral consiste en tomarse las cosas a pecho, ya que no es simplemente una serie de incitaciones..."

Una moral histórica, consciente de su historicidad, no basada en una supuesta naturaleza humana ahistórica y metafísica, como las morales de origen burgués; una moral de solidaridad con los objetivos socialistas propuestos por la clase obrera y una moral de compromiso en esta lucha por el socialismo. Pero también una moral que es consciente de su situación en una sociedad de transición y que tiene que resolver los problemas aquí y ahora.

Con esto se ha pasado de un discurso formal sobre la ética, el plano de una moral concreta, pero los análisis puramente formales, sólo tienen por objeto clarificar el real funcionamiento de las morales concretas y que sepamos que es lo que hacemos cuando estamos inmersos en la actuación moral.

ETICA Y PROGRAMA EMANCIPATORIO

INTRODUCCIÓN

Nuestra ponencia se va a centrar en la consideración de tres problemas en primer lugar, la relación del movimiento obrero con la teoría revolucionaria, y, dentro de este punto, de la crisis del marxismo; en segundo lugar, analizaremos la problemática de los intelectuales ante el movimiento obrero y el programa emancipatorio; por último, destacaremos las distintas posiciones frente a estos temas centrándonos en la posible vía del eurocomunismo.

1. ¿Qué concepción del marxismo ha entrado en crisis?

Si partimos de la definición del marxismo como la unión, consciente y dialéctica de una teorización sociológica, histórica y económica, una crítica de los valores dominantes en la sociedad capitalista y un programa emancipatorio, cabe preguntarse cuál o cuáles de estos tres aspectos ha entrado en crisis.

En primer lugar se puede hablar de una crisis política del marxismo, debido a que las transformaciones realizadas hasta el momento en su nombre han fracasado en su objetivo de iniciar el camino hacia la liberación del hombre de la opresión (política) y de la explotación (económica).

También está en crisis, en algunos ambientes intelectuales, la concepción del marxismo como crítico de la sociedad capitalista: la teorización de la "nueva derecha", basa su programa en la defensa del capitalismo como el único sistema imaginable, tanto en el plano económico, como en el político y en social: la crítica a los ideales igualitarios, a la planificación de la economía, a los servicios sociales, etc. son algunos de los puntos del programa que intenta volver a un liberalismo económico y social, a veces arropándose bajo la etiqueta de la auto gestión incluso⁹⁹.

En tercer lugar, también está en crisis la consideración del marxismo, como ciencia de la historia y como teoría económica y sociológica de la sociedad capitalista. Colletti ha denunciado la coexistencia en el marxismo de concepciones de la ciencia incompatibles entre sí: la empirista y positivista ligada a la tradición británica y la idealista de origen hegeliano. Para el autor italiano, este pluralismo de inspiraciones

⁹⁹.- Véase la obra de los nuevos economistas franceses, Lapage y otros, "*Mañana el capitalismo*", Alianza, Madrid, 1980.

produce una contradicción interna al marxismo, que se manifiesta en la permanencia de momentos científicos con una teoría como la de la alienación, marcada del vicio dialéctico, según Colletti¹⁰⁰.

Frente a estas críticas se han apuntado algunas posibles líneas de defensa. En primer lugar, la no verificación de alguna de las predicciones marxistas, no sólo no la invalida como ciencia, sino que la confirma como tal; según la concepción popperiana, sólo las concepciones metafísicas, por su nulo contenido empírico, pueden escapar a la falsación de sus predicciones. El marxismo como teoría científica, puede ser falsada y de hecho en algunas partes lo ha sido, la respuesta a esto consiste en revisar la teoría para adaptarla a los hechos, sin recurrir a hipótesis ad hoc.

En segundo lugar, se ha afirmado, que el marxismo es algo que forma parte de la tradición cultural de las ciencias sociales, como las teorías de Galileo lo están en la física moderna, aunque hoy nadie se llama galileano. Podemos recordar aquí el planteamiento que hizo Korsch, del problema en 1931. "El marxismo, considerado como fenómeno histórico, tal como surgió en sus líneas fundamentales a lo largo de las luchas de clases revolucionarias de la primera mitad del siglo XIX, y como posteriormente, en la segunda mitad de este mismo siglo se conservó y transformó en la ideología revolucionaria de un movimiento proletario que en su esencia real ya no era revolucionario, se ha convertido en la actualidad en un acontecimiento del pasado. Asimismo, y en sentido histórico profundo, la teoría de la revolución proletaria que se creará nuevamente en el próximo periodo, será una continuación histórica de marxismo"¹⁰¹.

Por último podemos citar algunas de las realizaciones científicas realizadas en el campo del marxismo, especialmente en el materialismo histórico los últimos años, los cuales muestran mas un auge que un estancamiento y retroceso¹⁰².

En el campo de la economía marxista tenemos a los grupos de Cambridge y Manchester, Mandel, Bethelheim, los discípulos de Napoleoni, Sweezy y Magdoff, los neoricardianos que siguen a Sraffa, etc.

¹⁰⁰.- L. Colletti, "El problema de la dialéctica", en *"El Viejo Topo"*, n° 20, Mayo, 1978, Barcelona.

¹⁰¹.- K. Korsch, *"La crisis del marxismo"*, cuaderno Anagrama n.º 94. Barna. 1973.

¹⁰².- Cf. L. Paramio y J.M. Reverte, "¿Crisis del marxismo o crisis de los filósofos", *"El Viejo Tipo"* n.º 24. Sept. 1978; y Jacobo Muñoz, "El Marxismo en crisis", en *"Los papeles de la FIM"*, n°1, Febrero 1980.

La historiografía marxista, especialmente la anglosajona, también es un campo fructífero de investigación, especialmente en los problemas de la transición del feudalismo al capitalismo, el desarrollo del sistema económico mundial etc, con nombres como los de Hobsbawm, P. Anderson, Wallerstein, Amin, Gunder Frank.

La antropología filosófica cuenta con la discípula de Lukács. Agnes Heller y la científica con Godelier, Meisalloux, etc.

La ecología es la preocupación de teóricos como Harich, Bahro, Commomer.

La teoría del Estado y la politología ocupan a Poulantzas, Miliband, Cerroni, A. Negri, Offe, O'Connor, Habermas, etc.

Por último el análisis de los países del Este, aspecto crucial de la concepción marxista, por lo que supone de autocrítica, al menos indirecta, es el motivo de la obra de Bahro, Wallerstein, Bethelheim, Schaff, Medeiev, la escuela de Budapest, con Heller y Hagedus, etc.

Desde nuestro punto de vista una respuesta a la crisis del marxismo como reflexión teórica tendrá que contener los siguientes puntos:

a) Recepción de la tradición marxista y marxiana *en su totalidad*, rechazando todo tipo de clichés, ortodoxias y heterodoxias, excomuniones, etc. lo que exige el abandono de la concepción del marxismo-leninismo como la versión canónica y única aceptable del marxismo, y el diálogo crítico con todas las corrientes, incluidas las tachadas de "revisionistas", "izquierdistas".

b) Realizar todas las transformaciones necesarias en los conceptos marxistas teniendo en cuenta el nivel alcanzado por la ciencia contemporánea, con la que hay que establecer un diálogo crítico, ya que, en marxismo la ortodoxia se refiere sólo al método, (Lukács), y además la posición de los marxistas es la de las ciencias, más avanzadas de su tiempo. (Engels)¹⁰³.

c) Mantener el anhelo de liberación presente en el marxismo, y puesto por dicha teoría al nivel de los tiempos, recogiendo el ideal emancipatorio que en cierta época

¹⁰³ .- En este sentido es ilustrativo ver la posición de G. Bueno, según se recoge en el nº 8, de Enero de 1978, de *Argumentos*, titulado "Las fuerzas de trabajo y la cultura", parcialmente reproducido en *El País*. En dicho artículo el profesor de Oviedo afirma: "Ser fiel al marxismo, cuando las referencias del mismo subsisten, es asumir los principios y los conceptos del marxismo clásico, reconocer que la verdadera originalidad consiste entonces en mantenerse en tales principios..." "Ser fiel al marxismo cuando la materia ha cambiado, será partir de tales principios y de los conceptos marxistas y estar dispuesto a transformarlos, (no sólo transformar la realidad con ellos, porque es la realidad misma la que ha sido transformada), incluso a darles la vuelta".

tuvieron algunas sectas heréticas cristianas, (Münzer, según Bloch; y que recogió la burguesía en su ascenso revolucionario), "Herederero de la filosofía alemana, es el proletariado alemán", como nos recuerda Engels; en efecto el idealismo alemán, al menos en sus comienzos recoge la tradición del humanismo renacentista y de la Ilustración.

Lo importante es el programa de liberación, el ideal utópico concreto, (Bloch), más que la teoría en que se basa y que varía según las circunstancias históricas concretas; podemos modificar la teoría, incluso abandonarla como ideal explicativo y buscar otra, pero a lo que no podemos renunciar es al programa de liberación propuesto por la burguesía y nunca realizado por ella debido a sus limitaciones estructurales: acumulación de plusvalía, producción por la producción, proceso de valorización más que de creación de valores de uso, etc.

2. Intelectuales, movimiento obrero y programa emancipatorio.

Es notorio que uno de los problemas que se plantean actualmente a los partidos de la izquierda es la relación con los intelectuales, tanto con los de los propios partidos, como con los de su área y especialmente con los independientes, (inorgánicos). Esto se debe a que los intelectuales pretenden dejar de ser meros propagandistas de programas elaborados a sus espaldas, y afirmar su papel protagonista en la investigación no subordinada a la justificación de la línea política. Lo cual lleva el replanteamiento de las relaciones entre el político y el intelectual, que no debe llevar a la dictadura de los expertos pero que debe acabar con el aislamiento de los intelectuales respecto de las bases y del núcleo dirigente.

Una de las tareas principales de los intelectuales en el momento actual debe ser la de establecer una mediación entre la cultura clásica del movimiento obrero, centrada en la fábrica, y a la cual no nos vamos a poder sustraer durante bastante tiempo aún, contra toda ilusión rousseauniana, que corresponde a la experiencia histórica de dicho movimiento, y las nuevas corrientes culturales ligadas a las experiencias de lucha de los nuevos sujetos revolucionarios surgidos al margen de la fábrica: campesinos, mujeres, jóvenes, movimientos revolucionarios tercermundistas, movimientos de liberación sexual.

Otro aspecto del problema de los intelectuales tiene que ver con su especificidad y su especialización, que supone la crítica del "primado de la política", entendida como la existencia de un lenguaje universal superpuesto a los lenguajes específicos de las distintas disciplinas científicas.

Por último los intelectuales progresistas deben ser capaces de pasar de la "cultura de emergencia", hasta ahora vigente en el movimiento obrero a la "cultura de transformación", que se oponga a la "cultura de la crisis" manipulada por la derecha y que se basa en el irracionalismo y en la crítica romántica de la ciencia ya que supone el abandono de los ideales emancipatorios.

Estas necesarias transformaciones exigen la adopción por el intelectual individual de una ética personal basada en los siguientes puntos¹⁰⁴:

—compromiso personal con el ideal emancipatorio, que se puede o no plasmar en la militancia concreta.

—coraje civil, es decir, actuar siempre como si estuviéramos en una democracia concreta.

—practicar los valores que se desean propagar.

—criticar en acto la moral burguesa, en los aspectos educativos, sexual, etc.

—defender el programa máximo, es decir, el ideal del hombre total.

Como final proponemos que los intelectuales deben actuar como acumulador y organizador de la "conciencia excedente", (la liberada de las necesidades del trabajo y de la reproducción concreta), de que habla Bahro; con objeto de influir en las cúpulas de los partidos, por una parte, y de actuar de catalizador en las bases de la "revolución cultural", imprescindible en los partidos para ponerlos a la altura de las actuales circunstancias¹⁰⁵.

3. Distintas actitudes frente al problema del sujeto revolucionario, o clases, capas o grupos sociales capaces de llevar a cabo el programa emancipatorio.

¹⁰⁴ .- Tomamos estas indicaciones para una ética marxista a través de Gerard Vilar, que recoge la influencia de la Escuela de Budapest, especialmente de A. Heller. Ponencia presentada por Vilar en la "Semana de Ética", organizada por la UNED, en Madrid, durante Noviembre de 1979, titulada "Ética y socialismo en la Escuela de Budapest".

¹⁰⁵ .- R. Bahro, *"La alternativa, contribución a la crítica del socialismo realmente existente"*, Edit. Materiales, Barna. 1979.

Como nos recuerda Vajda, filósofo de la Escuela de Budapest, lo que distingue el Deber-Ser marxista de un deber abstracto es la existencia de unos sujetos que están interesados y desean realizar este Deber-Ser. Pero no todos admiten la idea de un sujeto revolucionario. Ejemplo de esta actitud posible y que busca su refugio en el individualismo y en una vuelta a la teología tenemos en Adorno y el último Horkheimer. Estos dos pensadores respondieron a la derrota de la revolución en occidente y a la posterior integración parcial del movimiento obrero, con un pesimismo y un enfoque teórico que pasa de la relación hombre-hombre a la relación hombre-naturaleza como origen del mal social.

Otra postura teórica habla de movimientos, cuya síntesis se ve como problemática o incluso imposible o indeseada. Entre estas posiciones se encuentran Foucault y Deleuze. El primero defiende una política de resistencia y de luchas descentralizadas, acorde con su teoría de la disposición microfísica del poder en el conjunto del cuerpo social.

Deleuze habla de flujos sociales de deseo que pueden ser revolucionarios o reaccionarios, pero desearía la posible confluencia de las distintas líneas de fuga anticapitalistas en un plano revolucionario, aunque no admita la previsión teórica de dicha confluencia.

Para otros sí habría un sujeto revolucionario, pero éste no sería ya el movimiento obrero, sino los intelectuales, los jóvenes o las mujeres; entre ellos el más importante es Marcuse, y los dirigentes de la "Nueva Izquierda" norteamericana.

También Heller e Ingrao defienden un sujeto revolucionario plural, en el que tendrían gran importancia los nuevos movimientos sociales portadores de nuevas necesidades, la diferencia entre ellos es la posición que tiene en el interior de dicho sujeto la clase obrera, que para Ingrao, debe constituir el eje del movimiento, cosa que no está tan clara en la teorización de la Heller.

Para acabar expondremos nuestra opinión sobre la alternativa, que recoge las posiciones de Ingrao y de lo que C. Buci-Gluksmann llama el eurocomunismo de izquierda.

En primer lugar habría que plasmar con efectividad la llamada unión de las fuerzas del trabajo y la cultura, es decir la unión de los intelectuales y el movimiento obrero, o lo que es igual, difundir en la clase obrera los resultados de las disciplinas

específicas, como primer paso para la paulatina superación de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, que ponga las bases para la superación de la diferencia entre el que sabe y el que no, entre el que manda y el que obedece, etc.

Además habría que democratizar el funcionamiento interno de los partidos en el sentido que apuntaba Althusser, respecto del PCF.

Premisa imprescindible para el inicio de la liberación será la reconstrucción de la unidad del movimiento obrero, con la superación de la división originada por la Tercera Internacional, es decir la fusión de los partidos obreros en el interior de un movimiento más amplio que abarque también a los movimientos anticapitalistas citados anteriormente.

La organización de equipos intelectuales, (los braintrust, de que hablaba el último Lukács), como depósitos generadores y sintetizadores de "conciencia excedente" organizada.

La unión de los partidos y los movimientos sociales en un nuevo "bloque histórico", debe ser de conexión sin subordinación, lo que supone la superación del corporativismo y el abandono del obrerismo, tan vigente aun en los partidos de la izquierda.

Una alternativa política real pasa también por la renovación de la tradición cultural del partido, en el sentido, ya, apuntado, de retomar toda la tradición marxista y conectarla con los nuevos tipos de cultura anticapitalistas.

La síntesis final vendría dada por la unión plural y articulada de:

ROJO + VERDE + VIOLETA

El rojo simboliza la tradición teórica (marxismo) y práctica de la clase obrera ligada a su experiencia histórica concreta.

El verde simboliza la idea de un sistema productivo en armonía con la naturaleza.

El violeta recuerda la aspiración que el hombre tiene a reconciliarse con su naturaleza biológica, es decir la humanización de la misma, objetivo último de la lucha feminista¹⁰⁶.

EL JOVEN MARX Y EL ESTADO

¹⁰⁶.- Celia Amorós, "Ética feminista", en *Argumentos* n° 23, mayo, 1979.

I. El problema en algunos representantes de la izquierda hegeliana Ruge y Hess.

II. El problema en las primeras obras de Marx: 1841-1844.

I. Después de las polémicas sobre la religión, que eran la forma oculta de disputas de tipo político, la crítica política aparece sin tapujos en los artículos y análisis hechos por los miembros de la Izquierda hegeliana. Uno de los órganos de expresión de estos filósofos fueron los Anales de Halle que progresivamente adoptaron una posición crítica respecto del Estado prusiano. Las obras políticas más importantes de estos filósofos se deben a Ruge y Hess.

Moisés Hess escribe en 1837 "La historia sagrada de la Humanidad por un discípulo de Espinosa", en la que afirma el carácter social y no meramente político de la revolución. Hess capta perfectamente, que el verdadero enemigo del nascente comunismo, que él llamaba Reino Sagrado, era la burguesía y no la nobleza y además que esta lucha no debía darse en el plano político solamente: "Hemos mostrado que las condiciones esenciales para el establecimiento del Reino Sagrado no deben ser perseguidas por medio de la forma de gobierno, que la miseria social tiene causas más profundas, que tiene su fuente en la herencia de la fortuna, en lo que se llama derecho histórico y en el predominio de la aristocracia, no de la nobleza agonizante, sino de la aristocracia ascendente del dinero".

También Ruge en agosto de 1842 publica en los Anales Alemanes, un artículo titulado "La filosofía del Derecho de Hegel y la política actual" el cual hace dos aportaciones valiosas y originales. En primer lugar la importancia de la historia y la crítica del punto de vista teórico que adopta Hegel en su Filosofía del Derecho, por otra parte denuncia la mixtificación que lleva a cabo Hegel, al conceder dignidad teórica de conceptos a simples determinaciones históricas, directamente sacadas de la existencia empírica. "No se puede considerar el Estado en sí y separarlo de la historia, porque toda concepción del Estado y en general, toda filosofía, es el producto de la historia. (...) "Para conservar un carácter especulativo y comportarse como teoría absoluta, sin dejar lugar alguno a la crítica, la filosofía del Derecho de Hegel, elevó a aquello que no tiene más que una existencia empírica al rango de determinaciones lógicas".

Estas dos aportaciones de Ruge y Hess son importantes para ver al marco teórico en que se va a mover Marx en esta época y dar cuenta de su originalidad, no sólo al sintetizar y potenciar la crítica de la Izquierda, sino sobre todo al superarla en su teoría del materialismo histórico que supone una ruptura con esos planteamientos neohegelianos.

II. Estudiaremos ahora las aportaciones a los problemas políticos y referentes al Estado que se encuentran en algunos de los artículos que Marx escribió en la Gaceta Renana entre Abril de 1841 y enero de 1843. Por ejemplo, en "El artículo de fondo del n° 179 de la Gaceta de Colonia", (julio 1842) Marx dice que Hegel construye el Estado "a partir de los impulsos, tanto de la ambición como de la socialidad o a partir de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino más a partir de la razón del individuo" se ve que Hegel pone el origen del Estado no en la sociedad como tal sino en los individuos que la componen.

En el artículo sobre "Los debates sobre la ley contra los hurtos de leña" (nov. 1842), Marx denuncia la utilización del Estado por la propiedad privada que lo desnaturaliza y suplanta los fines generales de aquel por sus propios intereses particulares: "Esta lógica que transforma al dependiente del propietario forestal en una autoridad estatal, transforma la autoridad estatal en un dependiente del propietario."

En "Sobre los comités de los órdenes de Prusia", (dic.1842), Marx ve claramente la contradicción que existe, en una sociedad organizada por órdenes entre los empleados gubernativos y los representantes de los intereses privados, contradicción que desaparecería en una *representación popular*. Por otra parte, las Dietas, en una sociedad organizada por órdenes, hacen "valer sus propios límites particulares frente al Estado, y por consiguiente representan el constituirse, dentro del Estado, de elementos antiestatales". Ya Marx va vislumbrado como la sociedad civil mediatiza al Estado, lo intenta adaptar a sus intereses particulares y que, por tanto, la solución no está en reformar el Estado, sino en reformar la sociedad. En esta época, según Rossi, el ideal político de Marx, sería, un *organicismo igualitario político íntegro*.

Por último en "La justificación del corresponsal del Mosela", (enero 1843) se produce una crítica de la burocracia estatal, que transforma la realidad en una "realidad presentada en las actas", que no tiene nada que ver con ella. Otro aspecto importante de este artículo es resaltar la importancia de "la naturaleza material de las circunstancias",

que supone una crítica al voluntarismo como explicación de las actuaciones políticas: "Cuando estudiamos las instituciones del Estado, nos vemos muy fácilmente tentados a descuidar la naturaleza material de las circunstancias, y a explicarlo todo por la voluntad actuante de las personas. Sin embargo, hay circunstancias que determinan tanto los actos de las personas privadas como los de las diferentes autoridades del Estado y que son tan independientes de ellas, como la forma de respirar".

El índice de la posición más avanzada alcanzada por Marx en esta época lo encontramos en una carta escrita a Ruge en septiembre de 1843, que fue publicada en los Anales Franco-alemanes; la citamos como resumen:

"Para atenernos a la vida real, el *Estado político*, aun cuando no esté conscientemente compenetrado de las ideas socialistas, contiene en todas sus formas *modernas* las exigencias de la razón". (...) "Supone en todo la razón realizada y por ello entra siempre, por sus determinaciones ideales, en conflicto con sus determinaciones reales."

Pasamos a la obra cumbre de este periodo, la "Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel", en la cual se va configurando la teoría que llegará a ser el materialismo histórico en "*La ideología alemana*".

La crítica de Marx comienza refiriéndose a la relación entre la familia y la sociedad civil y el Estado político. Para Marx, la familia y la sociedad civil no reciben su valor del Estado sino que son sus presupuestos, son activos en relación con él, son los *sujetos reales* y no aparecen como en Hegel subordinados al Estado, superados *en y por* el Estado. Por otra parte, Hegel liga los asuntos y actividades del Estado a los individuos, pero no a la esencia y la existencia, el fondo real: el hombre, el pueblo, no aparecen como individuos *físicos*, reales, sino "a los individuos *políticos*, es decir, en su *condición de miembros del Estado*". Marx, por su parte afirma que la esencia de la "personalidad particular" es "la cualidad social" y que "los asuntos del Estado no son más que los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres." Vemos que Marx relaciona las esferas de la sociedad civil y el Estado, separadas por Hegel, lo que significa en la práctica, la tarea de eliminar la distancia que existe realmente en la época moderna entre estas dos realidades, "¡Como si el pueblo no fuera el Estado real! ¡El Estado es lo abstracto (en sentido etimológico: lo separado, lo extraído; paréntesis mío). Sólo el pueblo es lo concreto".

A continuación Marx se refiere a la democracia, en la que "la constitución no sólo es *en sí*, según su esencia, sino también según su *existencia*, según su realidad, constantemente referida a su fondo real al *hombre real*, al *pueblo real* y planteada como su propia obra". En la democracia se une la esencia y la existencia, el fondo real: el hombre, el pueblo, aparecen como actores de su propia constitución como pueblo y no quedan al arbitrio de una constitución externa y ajena.

En la democracia, el Estado político es reasumido por la sociedad civil a la que ya no se opone como algo exterior, en la democracia, el Estado pierde su carácter de generalidad, para devenir: "un contenido *particular de una manera de existencia* particular del pueblo" (p. 41). El pueblo, entre las cosas que *es*, es el Estado, entre las cosas que hace se ocupa de los intereses públicos, pero no se ve enfrentado al Estado, el cual aparece como producto de su actividad y como modalidad particular de su existencia como pueblo. Dada esta asunción del Estado por el pueblo, se puede decir que "en la verdadera democracia, *desaparece el Estado político*." (p. 42). Lo cual nos lleva a que "en la democracia, la constitución, la ley, el mismo Estado, sólo son una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo, en cuanto ese contenido es constitución política", (p. 42). Desaparece la dualidad que existe en la época moderna entre ley, Estado, constitución y pueblo. Esta dualidad tiene su ejemplificación teórica en la separación radical que establece Kant, entre el deber-ser, (reino del deber, del Estado), y el puro ser empírico (dominio del pueblo); para Kant la ley, el Estado aparecen como trascendentes al hombre, el cual no tiene ningún poder sobre ellos. Hegel retoma íntegramente esta dualidad kantiana, esta esquizofrenia que recorre, no sólo la reflexión de la época moderna, sino también su práctica real.

A continuación Marx, como contrapunto a esta separación moderna entre Estado y sociedad civil, vuelve sus ojos a la Edad Media donde la sociedad civil es directamente política, (democracia), pero donde la libertad como fundamento de las relaciones sociales y económicas aún no se había establecido (de la no-libertad): "El medioevo es la *democracia de la no-libertad*."

Pasamos ahora a la crítica de la burocracia. Para Marx "la burocracia es el Estado que se ha transformado en sociedad civil". El Estado actúa *sobre y en* la sociedad civil a través de los burócratas.

Dentro de este análisis se ve que aparatos que Hegel había colocado en la sociedad civil, (policía, tribunales, etc.) en realidad son aparatos de Estado. Estos aparatos de la sociedad civil, mantienen y perpetúan la separación radical entre estado y sociedad civil.

Otro tema tratado por Marx, constituye un tópico de todo el Derecho Político clásico, el tema de la Constitución. También aquí coinciden Kant y Hegel al considerar a la Constitución como el elemento conformador del pueblo, el cual sin dicha constitución quedaría reducido a una "muchedumbre atomística desorganizada"; el pueblo es el resultado de la constitución y por tanto no tiene poder alguno sobre ella. Marx afirma en cambio el derecho del pueblo de darse otra Constitución, ya que existe una prioridad real, material del pueblo sobre su constitución política que, lejos de emanar de él, se le impone desde fuera a través del Estado. Por todo ello una constitución que no corresponda al pueblo real que la soporta, "desde que ha dejado de ser la expresión real de la voluntad popular, se ha convertido en una ilusión" (p. 7). En la Constitución también se da una pugna, una lucha entre las instancias políticas y las no-políticas (sociales). "La constitución no es más que un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político (Cf, el Estado ético de Gramsci; paréntesis mío) por tanto es un compromiso entre poderes esencialmente heterogéneos" (p. 74).

Marx critica que en los estados modernos, la verdadera realidad de los asuntos generales sea formal, no efectiva, no real. "La forma que un asunto general toma en un Estado, que no es el Estado del asunto general, no puede ser más que una forma sin forma, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma, una *forma aparente* que se presentará como siendo su apariencia" (p. 81). Marx hace un estudio de la apariencia, del formalismo de Estado en la época moderna, de esa apariencia que encubre la realidad, del velo que hay que retirar para que salga a flote la esencia de las relaciones reales. "El elemento *constitucional* es la *mentira sancionada, legal* de los Estados constitucionales..." (p. 83).

Conectado con el análisis del Estado como apariencia, como formalismo, Marx dice que "*el Estado es una simple representación*"; con lo cual parece aludir a que esa pretendida voluntad general no es tan general; que el Estado *representa, está en lugar de* las clases de la sociedad civil, (de una de ellas precisamente, la clase *dominante*) y que a la vez constituye una representación, un espectáculo (política como espectáculo),

que atrae nuestra atención y nos impide ver cuales son realmente los mecanismos que animan nuestra vida (social). "Las clases (Stände, estamentos, estados; paréntesis mío) tienen con respecto al gobierno la posición del pueblo, pero respecto al pueblo tienen la posición del gobierno, llegando a ser *imagen*, imaginación, ilusión, *representación*..." (p. 88). El pueblo representado tiene por misión enmascarar la contradicción existente entre el verdadero pueblo, el pueblo real y el gobierno.

Después Marx demuestra como las clases políticas que entran a formar parte del gobierno no lo hacen abandonando sus intereses particulares, y adoptando los intereses generales del Estado, sino que llevan a éste sus propios intereses egoístas y particulares. "La *clase privada* no se transforma en la *clase política*, sino que como *clase privada* adquiere su actividad y significación política." (...) "Su actividad y significado políticos son *la actividad y el significado político de la clase privada como clase privada*." (p. 90). Con lo cual se va formando la teoría de que el Estado obtiene su esencia y su realidad de las clases de la sociedad civil y no a la inversa y que la actividad política no es una actividad *general*, sino una forma de continuar las actividades particulares, protegiéndolas mejor bajo el disfraz de la actividad política, ilusoriamente tomada como general.

La separación radical entre Estado político y sociedad civil, expuesta por Hegel, tiene un reflejo a nivel de los individuos en "la ruptura esencial en el interior de los mismos. El individuo para llegar a ser *ciudadano político*, debe pues, abandonar su vinculación orgánica con la sociedad y devenir individuo aislado, sólo así puede ser ciudadano del Estado; necesita llegar a ser "un *ser distinto, diferente* de su realidad, diverso, opuesto, ...". Denuncia de la esquizofrenia radical que sustenta la sociedad y el Estado moderno. El reino de lo político aparece como el dominio de lo inorgánico. El Estado desmembra la organización social, para obtener los individuos que necesita. La politización supone una auténtica desocialización, una separación de "su propia y real realidad empírica," para idealizarse en el Estado. Todo esto se basa en que "la comunidad, el conjunto comunitario, donde el individuo existe, es la sociedad separada del Estado, o que el *Estado político* es una *abstracción* de la sociedad" (p. 99). Abstracción = separación = extradicción = alienación = paso a lo otro.

Otro aspecto tratado por Marx, al que ya hemos aludido es la relación que existe entre el Estado y la propiedad privada, hasta el punto de que la constitución política es

"la constitución de la propiedad privada", la cual aparece en los pueblos germánicos como-"el vínculo general del Estado". Vemos pues, por una parte separación abstracta entre Estado y sociedad civil pero por otra unión concreta, secreta, real. Claro que no con *toda* la sociedad civil, sino con una de sus clases sólo.

Por último vamos a abordar el problema de la representación política en el Parlamento. Hegel defiende la representación política clásica, en base al argumento del número, pero Marx invierte el problema al ver que la cuestión no reside en el número, o sólo en el número, sino que lo principal es la manera en que se realiza la representación. "No todos individualmente (deben tomar parte en las discusiones y decisiones relativas a los asuntos generales; paréntesis mío) sino los individuos en tanto que todos." Los individuos en tanto que todos significa los individuos "tomados en la sociedad como miembros de la sociedad", no como individuos aislados, atomizados sino organizados socialmente. La verdadera oposición o la oposición en su forma verdadera (no en la mixtificada que presenta Hegel), es los individuos en tanto que todos o los individuos en tanto que algunos, en tanto que no-todos, es decir, aisladamente. La solución consiste en que la sociedad civil sea una sociedad política real. "En estas condiciones la significación del poder *legislativo* como poder *representativo* desaparece completamente..." (p. 149). Al reunirse la sociedad civil y la sociedad política, desaparece la representación, el pueblo reasume su propio gobierno y no necesita delegar en nadie que lo represente, todos participan en tanto que todos, es decir organizados en la sociedad civil que es, a la vez, ya, sociedad política. También por aquí llegamos a la disolución del Estado, como representante separado de la sociedad civil. Pero la disolución de aquel lleva aparejada la de ésta, que desaparece como sociedad civil. Al final del proceso, la separación radical desaparece al ser recuperados los cometidos políticos por el pueblo organizado, que los considera, a partir de aquí, como una actividad particular más entre las que hace.

Con esto llegamos al fin del análisis de la Crítica, desde el punto de vista exclusivo de su visión del Estado, omitiendo el análisis de tipo lógico, el de la posición que ocupa la obra en la génesis del materialismo histórico y en la formación de una lógica materialista concreta que estudie la lógica concreta del objeto concreto, análisis que ha llevado a cabo G. della Volpe y su escuela.

EL JOVEN MARX Y EL ESTADO (SEGUNDA PARTE)

Vamos a analizar dos artículos fundamentales de Marx recogidos en las Anales Franco-Alemanes, y que siguen cronológicamente, pero no en importancia, a la "Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel": "La cuestión judía" y "La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel".

Empezamos por "La cuestión judía", en esta obra, respuesta a un artículo de B. Bauer, se distingue radicalmente entre emancipación política y emancipación humana. La primera no es aún la segunda, ya que "...el *Estado* puede liberarse de un límite sin que el hombre se libre *realmente* de él...". Esto significa que al liberarse el hombre políticamente, no se libera directamente, sino dando un rodeo, ya que "El Estado es el mediador entre el hombre y las libertades del hombre". Pero este Estado político, al llegar a su suprema perfección, a su acabamiento, a su disolución, permite que el hombre alcance su *vida genérica*, su vida como especie, conceptos estos tomados a Feuerbach. "El Estado político acabado, es, por su esencia, la *vida genérica*, del hombre por oposición a la vida material". El Estado moderno, en cambio, aún está separado de la sociedad civil, pero tiene sus premisas en ella, tiene en ella sus condiciones de posibilidad; estas premisas son elementos materiales como la propiedad privada y elementos espirituales como la cultura y la religión. Pero la crítica de Marx a la emancipación política no es absoluta, ya que es consciente de su necesidad, aunque también de sus limitaciones. La liberación humana no es la liberación política pero pasa por ella.

"No cabe duda de que la emancipación política representa un gran progreso y aunque no sea la forma última de emancipación humana en general, sí la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica". "La emancipación total sólo podrá tener lugar fuera del orden actual, con lo cual la emancipación política es el paso que nos permite ponernos en el umbral de otro orden, que ya no es éste, basado en la separación de la sociedad y el Estado, y esta emancipación política es la revolución política que suprime a la vez al Estado separado y a la sociedad civil, aquí se retoma este tema de la obra anterior. "La emancipación política es, al mismo tiempo, la

disolución de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil".

Con esto llegamos al final de este breve artículo, en el cual, Marx, según M. Rossi, supera la ideología política, llega al plano de la crítica social y se adhiere, junto con Engels, al comunismo, frente al cual había mantenido anteriormente una postura de reserva. Acaba con las condiciones necesarias para la emancipación humana: que el hombre individual real, recupere al ciudadano abstracto y se transforme en ser genérico; que el hombre organice sus fuerzas propias como fuerzas sociales; y, por último, que el hombre no separe de sí mismo su fuerza social como fuerza política. Esto es, inserción de sociedad en el Estado, o recuperación del trabajo para *toda* la sociedad en la organización de las fuerzas sociales o la agrupación de las fuerzas individuales, atomizadas, en fuerzas sociales; por último, la reabsorción de las fuerzas políticas como fuerzas sociales.

Vemos en cierto avance en el camino abierto por la "Crítica a la Fil. del Estado de H.", aunque se conservan los mismos temas: la separación de la sociedad civil y el Estado político, y la distinción entre emancipación política y emancipación humana.

Pasamos al segundo artículo de Marx en los Anales Franco-Alemanes: "La contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", (CCFDH). Según M. Rossi, la importancia de este artículo consiste en la introducción del concepto de clase, no ya como Stande o estamento, y la introducción del concepto de proletariado como clase privilegiada en la transformación de la sociedad, en el análisis del Estado que hará Marx a partir de este momento.

Marx se plantea el problema de una revolución alemana radical, en la cual la revolución política será sólo un paso parcial, ya que "deja en pie los pilares del edificio." Esta revolución política es la que hace la burguesía, cuando se emancipa una parte de la sociedad burguesa e instaura su dominio general, porque lo hace desde su posición particular: "Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase."

Sólo en un caso coincidirá la revolución total y la emancipación de su clase especial de la sociedad burguesa, cuando la clase que se libera es el negativo de la sociedad, la negación de la sociedad, y esto lo tenemos en el *proletariado*, que se presenta como "la disolución de la sociedad como una clase especial."

El proletariado surge ligado al crecimiento industrial, y su pobreza radical no es natural sino que está basada en la producción artificial, industrial que la produce como su resultado. Esta es la clase verdaderamente radical, es la negación viviente de la sociedad moderna burguesa, porque tiene en sí la negación de la burguesía y de la propiedad privada, ya que surge como efecto de la propiedad privada y no percibe sus beneficios.

Marx habla ya de la emancipación real del hombre, hecha posible por la aparición del proletariado, que la llevará a cabo al unirse a la filosofía; en esta unión el proletariado será el corazón y la filosofía la cabeza: "La filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, y el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*", de esta fusión nacerá la emancipación humana.

Vemos, sin embargo cierta idealización de la unión entre filosofía y proletariado, mecanismo que también aparece en Lenin, al hablar de la fusión del marxismo con el movimiento obrero como la condición para la revolución.

Por otra parte Marx introduce el proletariado como una exigencia lógica del sistema, no como una constatación empírica, como hará en el *Manifiesto*, (G.M. Rossi); por otra parte, este concepto de proletariado no puede coincidir con el que surge en la obra de madurez después del análisis de la economía política clásica. Los elementos de la teoría cambian al introducirse nuevos elementos, al igual que, elementos que aquí forman parte de una teoría filosófico-política, variarán necesariamente su sentido y significado al integrarse en la teorización posterior, de carácter económico-social (*El Capital*).

Esta obra, (la CCFDH), supone más un acercamiento político al comunismo, que la formulación de conceptos nuevos, como *clase o proletariado*, ya que el sentido filosófico que tienen aquí no lo conservarán en la obra posterior a Marx. Se mantiene el nombre pero no el contenido. De todas formas, al igual que la crítica religiosa es la antesala de la crítica política, el surgimiento de estos conceptos, aunque sean posteriormente variados al enriquecerlos en las obras de madurez, es importante, porque para que algo cambie de sentido es preciso que exista, y sea formulado, aunque no lo sea de forma acabada y perfecta. (Siempre que no constituya un obstáculo epistemológico, empleando la terminología de Bachelard.)

Otro paso importante en la vida de estos años de Marx, fue la ruptura con Ruge, que se produjo por la distinta interpretación que dieron ambos a una revuelta protagonizada por los tejedores en Silesia.

Para Ruge la revuelta había fracasado, por carecer de una organización política: era preciso un alma política para la revolución social. Marx le responde diciendo que toda verdadera revolución es *social*, porque "subvierte la *sociedad anterior*" y es *política* porque "subvierte las viejas formas de gobierno."-La revolución necesita ser política en su fase de destrucción y de disolución, pero, cuando empieza su actividad organizativa "el socialismo se desprende de su envoltura política". Se reafirma el carácter de simple medio que tiene la revolución política y la necesidad de una emancipación más radical.

Rossi advierte que "político" se entiende en este contexto en el sentido "estatal-burgués" y no en el sentido de "organización de Partido".

El interés de esta posición de Marx reside en la afirmación de la distinción entre la revolución política, que la puede realizar la burguesía y la revolución social que sólo la puede realizar el proletariado.

Para finalizar, analizaremos algunos textos de *La Sagrada Familia* sobre el Estado.

El más importante de ellos se refiere a los individuos en la sociedad civil y a las fuerzas que aseguran su cohesión, que para Marx, son, la *necesidad* y el *interés*, "la vida *burguesa* y no la vida *política*, son su vínculo *real*", (p. 187).

"Sólo la *superstición política* puede imaginarse todavía, en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida cohesionada por el Estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la sociedad burguesa." (p. 191).

Se resalta la función fundamental que realiza la sociedad civil en el mantenimiento del Estado y por otra parte se contempla este mismo como la expresión política de los intereses particulares de la burguesía: "Estado como la expresión *oficial* de su poder exclusivo (de la burguesía liberal; paréntesis mío), y como el reconocimiento *político* de su interés *particular*".

CONCLUSIÓN

Vemos en el joven Marx una crítica constante de la separación moderna entre la sociedad civil y el Estado político. Esta visión crítica se apoya en la comprensión de que dicha separación es ilusoria, y que una parte de la sociedad civil, la burguesía liberal en su época, controla el Estado, y lo hace servir, con más o menos mediaciones según los casos, sus intereses particulares. Aparece ya en estos primeros análisis del estado, la concepción del Estado burgués, como Estado de clase.

Por otra parte se ve claramente la distinción entre emancipación política y emancipación primero humana y luego social. La emancipación política es posible dentro del marco de la sociedad de clases moderna, pero la emancipación total, humana y social, no lo es. Esta emancipación exige una revolución total tanto de la sociedad civil como del Estado político, que desaparecen como instancias separadas. La sociedad reabsorbe el Estado y recupera las fuerzas sociales enajenadas en fuerzas políticas. El hombre como "bourgeois" y el hombre como "citoyen" desaparecen al mismo tiempo.

Esta revolución radical sólo la puede realizar una clase con cadenas radicales, el proletariado, descubierto aquí como la antítesis de la sociedad burguesa dentro de la misma sociedad burguesa.

En cuanto al análisis de las clases, Marx pasa del concepto de Stande, de estamento a un primer esbozo de lo que luego será el concepto marxista de clase social.

A estas posiciones llegó Marx, antes de estudiar la economía política clásica y tomar contacto con el proletariado francés. Los conceptos aquí introducidos, sufrirán posteriormente profundas modificaciones para poder integrarse en estructuras teóricas más complejas, que recogerán el resultado de las críticas de la economía política y las experiencias de las luchas proletarias de los años 40 y 50. Pero este análisis queda para otra ocasión.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Marx y Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos juveniles*. Grijalbo, Méjico 1967.

Marx, *La crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, Méjico, 1968.

M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, Comunicación Madrid, 1971.

A. Cornu, *Marx y Engels*, La Habana, 1968.

EL MARXISMO EN LA SEGUNDA INTERNACIONAL: BERNSTEIN

El primer punto que trataré son las causas principales, y antecedentes del revisionismo. En primer lugar, una de las primeras causas es obvia, es la serie de problemas teóricos que dejó abierto el marxismo. Marx, y, fundamentalmente Engels, —que fue el que estuvo popularizando y continuando la obra de Marx,— cuando él desapareció hacia el 95 había una serie de problemas no resueltos, no acabados, en los cuales aún ahora después casi de noventa años aún hay bastantes fallos, aunque se ha corregido algo. En esos fallos es donde encuentra su lugar el revisionismo. El revisionismo no es algo totalmente gratuito, ni un invento totalmente de Bernstein o de dos o tres intelectuales del Partido Socialdemócrata alemán, sino que tenía un fundamento. Algunos de estos problemas (y digo que aún quedan abiertos) son el problema del Estado y de la política en el marxismo. En estos temas no hay una teorización clara de Marx y Engels, aunque éste al final da algunas ideas, por ejemplo en las cartas últimas y en los prólogos, en lo que se llama "El testamento político", tampoco había dejado esto muy claro aunque ya había abierto una especie de vía que se separaba un poco de la vía insurreccional para la toma del poder. No quedaba nada claro qué método había que seguir en la política revolucionaria. Tampoco quedaba nada claro lo que era el estado capitalista, el estado burgués. Otro punto es el papel de las ideologías, de los aspectos culturales en el marxismo, tampoco quedaba claro cómo se podía justificar, qué relación tenía con el determinismo económico fundamental. Otro de los temas fundamentales y que ahora mismo sigue siendo importante una discusión viva y no cerrada del todo, el tema de la teoría del valor, que ahora, los neoricardianos siguiendo a Sraffa plantean. Bernstein fue uno de los primeros que la puso en entredicho, desde el campo socialdemócrata. Ligada a la teoría del valor está la teoría de las crisis y, especialmente, las contradicciones que había entre el segundo y el tercer tomo de *El Capital*, que en aquellos años acababa de publicar Engels. Por último, dos temas que también fueron muy discutidos en los distintos congresos y escritos de la socialdemocracia en esta época, pero en los cuales Marx tampoco había sido demasiado explícito, es el problema del nacionalismo y el problema de la cuestión agraria. Todos estos temas, no habían recibido una respuesta satisfactoria de los socialdemócratas de esta época. No estaban resueltos por Marx y, por eso el revisionismo dio ahí una teoría.

Hay que tener en cuenta también que en el movimiento obrero en esta época, junto a la tradición mayoritaria, al menos en el Partido Socialdemócrata Alemán marxista, (que estaba legalizado y justificado por el Congreso de Erfurt), seguía coexistiendo según los diferentes países en diferentes proporciones, con grupos no marxistas; quedaban fuertes grupos, sobre todo en los países mediterráneos, de anarquismo, de sindicalismo revolucionario en Francia, en Italia, en España. Había en Alemania también un grupo de socialistas académicos, los llamados "socialistas de cátedra", que también influían en cierta manera sobre el movimiento obrero; y, por último, en Inglaterra había una sociedad fabiana, que era una especie de reformismo no marxista y que influyó bastante sobre Bernstein cuando éste fue a Londres, que también defendían una especie de socialismo evolucionista no revolucionario. Por otra parte, dentro ya de las tendencias del Partido Socialdemócrata, había diferentes problemas: por ejemplo, con la cuestión de participación o no participación en gobiernos burgueses. Normalmente la línea del partido, mayoritaria, era no participar con partidos burgueses nunca, no apoyarles, no votar, y utilizar las plataformas parlamentarias como pura plataforma propagandística, para difundir las teorías marxistas. Hay que tener en cuenta que hasta el año 90 había unas leyes antisocialistas en Alemania, que permitían sólo hablar a los parlamentarios; esto tiene importancia porque durante los 12 años que duraron las leyes antisocialistas, solamente pudieron hablar y dar mítines, muy restringidos, el grupo parlamentario socialdemócrata. Esto produjo una cierta tendencia al parlamentarismo. También había problemas concretos, por ejemplo el problema agrario, muy importante en el sur de Alemania, en Baviera. Ahí, precisamente para conseguir leyes más o menos progresistas, hubo un grupo siguiendo a Von Vollmar, que votaron varias veces con los partidos cristianos para conseguir una serie de leyes, a pesar de ser condenados por la dirección del partido, pero ellos siguieron haciéndolo. Había ya una práctica parlamentaria, incluso una práctica colaboracionista en algunos sectores del partido social demócrata. Esos son algunos de los aspectos en los cuales se puede introducir la polémica revisionista.

Nos centraremos ahora en Bernstein. Aunque el libro fundamental en el que expuso todo esto es *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, traducido en Inglaterra como *Socialismo evolucionista* (la primera versión española también llevaba este título, del 99) antes ya las había expuesto, hacia el 95-96; hay que

tener en cuenta que Bernstein fue el albacea testamentario de Engels; es decir, que Engels le dejó todos los documentos a Bernstein y a Kautsky, pero quien fundamentalmente se los quedó fue Bernstein. Bernstein tenía la total confianza en los últimos años, prácticamente hasta su muerte, de Engels, y era uno de los principales intelectuales del partido. Ya en el 96-97 en una carta que dirige Kautsky a Bebel le dice: "me parece que Ede ya es absolutamente irrecuperable". A pesar de que el revisionismo fue condenado por congresos, Bernstein que aceptaba la mayoría dijo que era injusto que le condenaran, y nunca fue expulsado. El Partido Socialdemócrata alemán no expulsó, al menos durante la primera época de la II Internacional, a ningún grupo, ni siquiera a Bernstein, a pesar de condenarlo. Cuando empezó Bernstein a separarse del pensamiento marxista fue con unos comentarios sobre la revolución del 48, que empieza a publicar en el 95-96. Ahí hace un estudio de la revolución, totalmente contrario al que había hecho Marx en *La guerra civil en Francia*. Empieza a condenar la línea revolucionaria de Louis Blanch, que buscaba la solución rápida de la revolución como algo utópico, como algo peligroso y como algo que, en última instancia, había llevado al movimiento obrero a una hecatombe. También ahí empieza a defender una línea reformista. El dice: "el proletariado, en aquella época, no tenía ni fuerza ni necesidad de la revolución" incluso viene a decir (lo cual es mucho más grave) que las medidas represivas del General Cavaignac desde un punto de vista estrictamente militar, fueron absolutamente necesarias. Viene a justificar, incluso, hasta a la reacción. Ya empieza a defender su teoría de que para pasar al socialismo, el capitalismo debía de funcionar bien; entonces el partido revolucionario, el Partido Socialdemócrata, debía de ayudar a que funcionara bien el capitalismo y no entorpecer su desarrollo. Empieza a apuntar también su idea, que luego desarrollará, del pluralismo político, de la burguesía y del proletariado. En esta época Bernstein ya es consciente de que, burguesía y proletariado no son dos polos antagónicos completamente uniformes, sino que están muy diferenciados interiormente, tanto a nivel político como a nivel económico.

Estos escritos sobre la revolución del 48, ya dan una especie de avance de por donde seguiría. El siguiente gran aldabonazo que publicó —porque este primero fue un escrito semiclandestino que casi no se llegó a publicar—, donde la posición revisionista se expuso claramente fue en una serie de artículos que con el nombre de *Problemas del socialismo* publicó la revista dirigida por Kautsky "Nuevo Tiempo", en el año 96. En

esta serie de artículos es donde empieza a defender su postura y, luego, el libro citado será una recopilación, justificación, y ampliación de las teorías de los artículos. Aquí empieza a defender la idea de que la socialdemocracia lo que debería de hacer era seguir una línea reformista, que la revolución (él revolución no lo utiliza porque para él revolución era un cambio rápido y violento), que la transformación de la sociedad debía de ser lenta. También empieza ya a considerar la posibilidad de que el capitalismo comienza a desarrollar una capacidad de adaptación, que no había podido prever ni Marx, ni siquiera Engels. O sea: que el capitalismo no se iba a acabar mañana, sino que tenía bastantes años de vida. Esto conduce a la puesta en cuestión de la famosa teoría del derrumbe, la teoría de que el capitalismo iba a colapsar mediante una crisis, y que esa crisis debía de ser utilizada de forma revolucionaria por el movimiento obrero, para introducir de un golpe el socialismo. Contempla la posibilidad —eso podía haber sido profético— de que quizá un derrumbe del capitalismo podía no conducir al socialismo y caer en una situación de estancamiento, es decir, hemos roto con el capitalismo, pero tampoco vamos hacia el socialismo. Empieza a oponerse a una nacionalización demasiado amplia y a la estatización de la economía y dice que una ley fabril puede ayudar más al socialismo que la estatización de la industria; empieza a oponerse a la nacionalización, a la socialización y a la estatización del sistema económico. Formula ya el reformismo; "El objetivo de la socialdemocracia sería reorganizar el Estado actual, para utilizarlo como palanca de la reforma social hasta que alcance finalmente un carácter plenamente socialista". La palabra ahí clave es reorganizar, hay que transformar, pero no romper el estado actual y utilizarlo como palanca de la reforma (la palabra revolución desaparece) y con esto iniciar un largo proceso que al final llegará al socialismo.

Estas teorías están expuestas fundamentalmente en este libro, que aquí está traducido por la Editorial Fontamara. El libro tiene tres capítulos fundamentales: uno dedicado a la Filosofía, otro a la Economía y otro a la política. Como veréis pone en cuestión distintos puntos centrales del marxismo. El primer punto, el aspecto filosófico, parte de una tesis que normalmente discutían los ortodoxos, es la posibilidad de aislar unas proposiciones de otras dentro del tema marxista. Es decir, que el esquema marxista no era un todo unido, sino una serie de proposiciones y que entonces se podían modificar unas y dejar otras.

El considera que el marxismo se basa fundamentalmente en la teoría del materialismo histórico, que entiende, como veremos, como determinismo económico; segundo, la teoría de clases; tercero, la teoría del valor; y, cuarto, la descripción de las tendencias de la sociedad burguesa con el colorarlo de la teoría de las crisis.

El ataque filosófico fundamental de Bernstein al marxismo, al menos a lo que él entendía como marxismo, es la crítica de la necesidad histórica. Dice que el mecanicismo, entendido como la afirmación de que los sucesos y desarrollos históricos son inevitables, es una teoría que no se puede defender. Es una lucha antideterminista, una lucha antimecanicista. Otro de los puntos que trata es la importancia, y para eso se basa en dos cartas de Engels del año 94-95, dice: "Marx y yo aunque hemos puesto el acento siempre sobre el factor económico, hay que tener en cuenta que hay otros factores ideológicos, etc., que reaccionan sobre la base económica". Basándose en estas cartas de Engels, Bernstein desarrolla, destaca, la importancia de los factores no económicos en el desarrollo capitalista y en la política. Aquí Colletti lo que le critica a Bernstein es que Bernstein es incapaz de ver el capital como una relación social, se limita a verlo como una relación de producción y, también se le escapa que el capital no sólo produce cosas, sino también produce ideas. Le acusa también de que Bernstein rompe la unión que tiene la teoría marxista con el materialismo, y aquí está el acento puesto en la causalidad; es decir, que hay causas en la historia; y, la historia, recibe una dirección consciente humana, teleológica, finalista. Es decir, que en el marxismo para Colletti habría una dirección necesaria, la historia se desarrolla pero, al mismo tiempo como la historia la hacen los hombres, hay un elemento también consciente, teleológico. Este trabazón no la ve Bernstein.

También aquí Bernstein acusa a Marx de dogmático, haciéndole la acusación clásica de que su aportación científica se ve velada, empañada por un a priori ético, moral, digamos político; por una postura, una toma de posición previa, y que intenta justificar científicamente. El dice que eso es injusto. La respuesta de Colletti es que no está nada clara en la ciencia social la separación entre los juicios de hecho y juicios de valor; este es uno de los problemas fundamentales de la filosofía de la ciencia social, si es posible hacer ciencia social sin juicios de valor previos, o al menos paralelos a los juicios científicos. Este es el primer punto de la crítica filosófica.

En la crítica económica el punto principal es el ataque a la teoría del valor, pues él considera que el valor es un concepto abstracto, y que en realidad no se puede medir, no tiene una realidad auténtica y, al final, viene a reducir la noción de valor marxista a las nociones que en aquel momento la escuela marginalista de Von Böhm-Bawerk y otros muchos estaba desarrollando: El valor como utilidad. Además dice: "aunque sea verdad, no puede darse una base científica del socialismo porque el trabajador sea explotado, no reciba el valor total del producto de bajador sea explotado, no reciba el valor total del producto de su trabajo". Aquí rompe una de las visiones clásicas de que la necesidad del socialismo, debía de basarse en acabar con la explotación económica del trabajador; en la apropiación de la plusvalía producida por el trabajador. El elimina la teoría del valor y, en consecuencia, la teoría del plusvalor, de la plusvalía, al no aceptar esto. Por otra parte, y este es uno de los temas más rigurosamente actuales, llega a las siguientes conclusiones con las estadísticas que pone en el segundo capítulo: Primero, que la concentración de la riqueza que pronosticó Marx no se cumple. ¿Por qué? Porque gracias a las sociedades por acciones, la propiedad se ha distribuido; cada día hay más propietarios, cada día hay más accionistas. Por otra parte, las empresas pequeñas que Marx decía que serían absorbidas por las empresas grandes, pues eso, con las estadísticas de cuatro o cinco países, tampoco es cierto. La polarización que veía Marx entre una clase de poseedores y una clase de desposeídos, tampoco es cierta porque se han desarrollado unas nuevas clases medias; la noción de nueva clase media está ya en Bernstein, está en Kautsky cuando le discute y, en consecuencia, esa polarización no se ve por ninguna parte. En el ejemplo concreto de la agricultura, en la agricultura no se ve por ningún lado que desaparezca la agricultura artesanal y se haga capitalista. Los labradores pequeños, la agricultura familiar sigue funcionando, y parece que tiene para mucho tiempo. Por último, esa proletarianización, esa miserabilidad creciente de la clase obrera tampoco se ve, porque hay que tener en cuenta que en esa época, en los años 90, llevaban ya 10 años de prosperidad, hacía más de 10 años que no había crisis y se había conseguido un cierto aumento de consumo de las clases trabajadoras. En relación con las crisis él pone en duda que haya una relación entre crisis económica y movimiento de emancipación de las clases trabajadoras; con lo cual pone en duda una de las afirmaciones clásicas, de que el partido obrero debía de aprovechar las crisis capitalistas

para hacerlas cada vez más grandes y especialmente en la crisis final, en la última, tomar el poder y plantear el socialismo. Esto en cuanto a la economía.

El tercer punto, el punto político, es el punto que llamaba de la democracia social. El daba importancia a la naturaleza jurídica del socialismo, pues dice que no solamente es importante el aspecto económico del socialismo, sino que también es fundamental el aspecto jurídico, el aspecto legal, legislativo. Considera al socialismo como el ejercicio de la soberanía política por el partido de clase de los trabajadores; esa es una definición que admitía Kautsky, que admitían todos los socialdemócratas de la época. Vuelve a insistir en que se ha producido una diferenciación, no ya solo económica, como decía antes aludiendo al nacimiento de las clases medias, sino incluso una diferenciación política del proletariado. Eso lo veía en su partido, pues estaban los socialistas agrarios bávaros, que tenían una política; en Prusia había otra política; entonces, había una diferenciación política incluso dentro del Partido Socialdemócrata. Si encima veíamos la amplitud de la problemática a nivel europeo, entonces aparecían en esos movimientos socialistas reformistas, anarquistas que quedaban, sindicalistas, apolíticos, incluso terroristas aún de línea blanquista; había un gran pluralismo y, todos eran de la clase obrera.

El defiende que la democracia y el socialismo son prácticamente equivalentes y, que hay que ir progresivamente aumentando la democracia, utilizando fundamentalmente los sindicatos y las cooperativas. Dedicar un capítulo para ver la importancia de los sindicatos para la mejora de las clases trabajadoras y, la importancia de las cooperativas como mecanismo que rompe con la producción en busca de beneficios, típico del capitalismo. Esto lo recogió, fundamentalmente, de Inglaterra, del gran auge del movimiento cooperativista que había en aquella época. Insiste en la democracia como ausencia de todo gobierno de clases. Para él la democracia, que es el gran avance que ha llevado el capitalismo, consiste en separar los privilegios económicos y sociales, de sexo, raciales, culturales, etc., de los privilegios políticos. El gran avance de la democracia consiste en que todos tienen los mismos derechos políticos, independientemente de su diversidad económica.

Otro de los puntos en el que fue muy atacado, fue el considerar, en relación con la trayectoria inglesa fabiana, cómo el socialismo es un heredero del liberalismo. El lo define de la siguiente manera: "El socialismo es un liberalismo organizador". Un

liberalismo ¿por qué? Porque respeta y porque tiene como objetivo último desarrollar la libertad del hombre; al mismo tiempo es un organizador, porque organiza la producción en beneficio de los hombres. "El objetivo de las medidas socialistas debe ser el desarrollo y aseguramiento de la libre personalidad". Este tipo de conceptos como libre personalidad, liberalismo y otros, al pensamiento marxista clásico le levantaban ampollas.

Una de sus aportaciones, que puede ser mantenible, es que la conquista de la democracia es una condición absolutamente indispensable de la realización del socialismo. Que la dictadura revolucionaria no es necesaria y, para esto cita, —siendo realmente curioso, pues muestra la importancia que tenía Pablo Iglesias en el socialismo internacional,— cita a Pablo Iglesias y a un periódico belga, "El Clarion", en una de las páginas cita: "como dice Pablo Iglesias...". Por último, empieza el final del capítulo éste diciendo, que, (en *"problemas urgentes de la democracia social"*): "el aspecto fundamental es el desarrollo de la educación y de los derechos políticos de la clase obrera". Aquí afirma, además, que la democracia no es sólo el medio, sino que también es la sustancia del socialismo. "No es un mero instrumento, sino la sustancia, lo que constituye al socialismo". Tiene un final bastante problemático, en el que toma posturas en temas que en aquel momento estaba tratando la Internacional, muy controvertidos, y él valientemente —aunque también, creo yo, equivocadamente— defendiendo el patriotismo alemán, dice: "el proletario ya no es ese hombre si patria, sino que tiene alguna relación con el Estado y con la patria alemana". En ese sentido defiende el colonialismo, pues en aquel momento Alemania, que se había quedado retrasada en las colonias, compró un trozo de una bahía china, y él lo defiende "está muy bien que nosotros estemos en China, porque están ya todos los países y nosotros no podemos dejar de estar allí...". Incluso llega a decir algo así como "Debemos de mantener Alemania con una situación alta, cultural, militar, incluso colonial, dentro del mundo". Ahí tiene una posición bastante patriótica, al menos eso era lo que le criticaban.

Por último, propone tres medidas: en primer lugar, la necesidad de contar con los campesinos; con lo cual, se une a los campesinos de Vollmar de Baviera. Por otro lado destaca "la importancia del poder municipal como palanca de reformas socialistas: es un aspecto muy importante, porque en los municipios podemos desarrollar una gran cantidad de actividades, de mejoras de la vida municipal y, en ese sentido hay que de-

sarrollar una ley de expropiación de tierras, del municipio". Por último, la democracia social no es sólo parlamentaria. "Aunque nuestra vía es parlamentaria, no por eso debemos renunciar a una lucha de tipo económico y social".

Resumiendo, se puede decir que esta postura la defendió en una carta al Congreso de Stuttgart, —al cual él no pudo ir, pues estaba expulsado de Alemania por Bismarck— que resume en una serie de puntos: "Ciertas personas han pretendido que la conclusión práctica de mi manera de ser sería la renuncia, a la conquista del poder político por el proletariado, política y económicamente organizado; es esta una conclusión absolutamente arbitraria, a la que yo le niego justeza categóricamente. Yo me he opuesto a la propagación de la idea, de que el derrumbe de la sociedad burguesa estuviese cercano, y que la socialdemocracia debe regular su táctica, vista esta catástrofe social inminente, y eventualmente subordinada a este acontecimiento. Yo me atengo enteramente a mi opinión". Sigue diciendo en otro lugar: "La agravación de la situación económica no se ha acentuado como lo había previsto *El Manifiesto*, es no solamente inútil, sino torpe, disimular ese hecho. El número de poseedores no ha disminuido, sino crecido, el enorme acrecentamiento de la riqueza social no se ha acompañado por la disminución del número de magnates del capital, sino al contrario, por el aumento del número de los capitalistas de todo grado. Las capas medias modifican su carácter, pero ellas no desaparecen de la escala social. La concentración de la producción no se efectúa en todos lados, en nuestros días, con una fuerza y una rapidez siempre igual. Más lento es aún el proceso de la concentración en la agricultura. La estadística de la industria revela una articulación infinita de empresas, ninguna categoría da muestras de querer desaparecer. Las importantes modificaciones sobrevenidas en las estructuras internas de las empresas y sus relaciones recíprocas, no cambian nada a este respecto. En el dominio político nosotros vemos desaparecer, poco a poco, los privilegios de la burguesía capitalista, ante el progreso de las instituciones democráticas; bajo la influencia de éstas y la presión cada vez más fuerte del movimiento obrero, una concentración social ha comenzado contra las tendencias explotadoras del capital, concentración aún excitante e incipiente hoy en día, pero que, sin embargo, extiende de más en más el campo de su cooperación. La legislación sobre las fábricas, la democratización de la legislación municipal y el ensanchamiento de su campo de acción, la emancipación de las instituciones sindicales y corporativas de toda traba

legal, y la toma en consideración de las organizaciones obreras, para todos los trabajos ejecutados por la Administración pública, caracterizan esta fase de la evolución social". Claro, tiene que oponerse a que hay unas leyes antisindicales, dice lo siguiente: "Que en Alemania se piense todavía en obstaculizar la acción de los sindicalistas ya no caracteriza el estado avanzado, sino el estado atrasado de la evolución política en este país; pero, cuanto más se democratizan las instituciones políticas de las naciones modernas, más también la necesidad y la eventualidad de las grandes catástrofes políticas desaparecen". Acaba diciendo: "¿Pero es que la conquista del poder político, por el proletariado, no es en realidad otra cosa que la conquista de ese poder por una catástrofe política? ¿Es que ella significa la conquista y la utilización exclusivista del poder político por el proletariado, a pesar y en contra del universo no proletario, todo entero? Si no es así, no se puede razonablemente irritarse, cuando algunos dicen que lo que la socialdemocracia tendría que hacer es, durante largo tiempo todavía, en lugar de especular sobre la gran catástrofe, organizarse políticamente, y preparar para la democracia a la clase obrera y luchar por todas las reformas en el Estado, propias a elevar a la clase obrera y a transformar la institución del Estado en un sentido democrático". Esta es la carta que dirige al Congreso de Stuttgart. Le condenaron, lógicamente, y, a pesar de todo, él se mantuvo en el partido.

Después de plantear las posturas de Bernstein, resumiré muy brevemente la crítica de Kautsky, y la de Rosa Luxemburgo. Kautsky, lanza un libro el mismo año, todos salieron en el 99, que se llama *Bernstein y el programa socialdemócrata*, en el que rebate algunos puntos. Dice, por ejemplo: "En primer lugar, se desmarca de la idea de que el derrumbe para los marxistas significa catástrofe inminente. Nosotros nunca hemos dicho que esto se vaya a hundir de golpe". Acusa a Bernstein de olvidar y de negar las contradicciones objetivas del capitalismo; para Bernstein el capitalismo no sería internamente contradictorio. Además, le acusa también de mantener solamente el elemento subjetivo, educativo, del desarrollo del movimiento obrero, y abandona la lucha de clases; la lucha de clases no aparece en ningún punto en el razonamiento de Bernstein. Por otra parte, Kautsky, después de hacer una polémica sobre la utilización de estadística que ha hecho Bernstein, dice: "Sí, se está produciendo una concentración progresiva del capital y, aunque haya un número mayor de propietarios, de todas formas los propietarios minoritarios no pueden controlar el capital".

Aquí distingue entre propiedad y uso del capital, o apropiación del capital; que, aunque aumentan, evidentemente, los propietarios, no aumenta el número de firmas, o el número de unidades de capital. Otro de los puntos que plantea Bernstein es el siguiente: "Si el capitalismo va creciendo continuamente y hay una productividad creciente, y, por otra parte, los capitalistas cada vez son más reducidos, ¿quién consume todo lo que se produce?". Lo que dice es que "son esas nuevas clases medias que han surgido". Kautsky dice: "Lo que olvida Bernstein es que gran cantidad de consumo en el capitalismo no es consumo personal, sino consumo colectivo". Es decir: capitalización. Gran cantidad del consumo, es el consumo del capital; es decir, que es consumo productivo. Es lo que nosotros llamamos inversión. Ese es el factor mayoritario de la ampliación de el capital, más que el consumo puro y simple.

Por último, en cuanto a la cuestión de la miseria del proletariado, él dice: "La miseria crece, aunque no sea absoluta, absolutamente no crece, pero sí crece relativamente". Es decir, que cada vez la separación entre lo que el obrero, (dada la mayor productividad del trabajo), produce, el valor de lo que produce, y su salario, aunque viva cada vez mejor esa separación se va haciendo cada vez más grande. Entonces, sustituye la teoría de la miserabilización creciente, absoluta, por la teoría de una miseria relativa creciente. Acepta lo de las clases medias, pero dice que no son proletarias, sino que pertenecen a la burguesía y que, por lo tanto, no pueden ser utilizadas para atacar a la teoría de Marx. Por último, sustituye Kautsky la teoría del derrumbe capitalista, por una teoría de la cronicidad de la crisis; la crisis capitalista se hace crónica, ya no hay una crisis final, sino que empezamos a vivir en una etapa crónica de crisis.

La última gran crítica es la de Rosa Luxemburgo, también en el año 99, que se llama *Reforma o revolución*. Aquí Rosa dice lo siguiente: "De los tres fundamentos científicos del socialismo, la anarquía creciente de la producción, la socialización progresiva de la producción y la creciente organización y conciencia del proletariado, Bernstein solamente admite la tercera fuerza; es decir, el factor subjetivo, la necesidad objetiva de la desaparición del capitalismo, Bernstein la omite". Rosa Luxemburgo rebate la afirmación de Bernstein de que el crédito, la mayor información que poseen los capitalistas y los cárteles (la concentración capitalista) puede regular el capitalismo y adaptarlo. Ahí R. Luxemburgo dice que el crédito, al extender la producción y facilitar

el intercambio, con lo cual favorece la producción, —teniendo en cuenta que ella tiene una teoría de la crisis como superproducción— lo que hace no es eliminar, sino al contrario, lo que hace es aumentar la crisis; porque, al facilitar la producción hay más producción, y como el consumo está más o menos contenido, entonces se aumentan las crisis. Aquí los argumentos de Rosa L. no parecen demasiado fuertes, aunque hay que tener en cuenta que resuenan en los estudios de Sweezy sobre los efectos que el endeudamiento creciente tiene sobre la economía; se piden nuevos créditos para poder pagar los plazos anteriores y el sistema colapsa financieramente cada seis meses. Lo que pasa es que Estados Unidos tiene la potencia de transmitir, mediante su potencia económica y política, incluso militar, esa crisis al resto de los países.

En Sweezy y Magdof, a veces hay resurgimientos de esta teoría luxemburgista. Por otra parte, los carteles capitalistas —dice— que no se pueden generalizar, porque lo único que hacen es favorecer la ganancia de una rama de la producción a costa de otra; con lo cual, si todos se cartelizan, están igual, cada uno tiene la misma fuerza, y que eso tampoco ayuda a regularizar al capitalismo. Yo creo que ese es un error de Rosa L., pues dice que "eso de que las crisis tengan que tener diez años era una casualidad, Marx estudió esos diez años pero que podía no ser así". Dice literalmente: "La periodización de las crisis es azarosa". Eso parece que es una especie de salida un poco extemporánea. En la última parte dice: "Las adaptaciones del capitalismo exigirían dos cosas que son imposibles: La expansión ilimitada del mercado mundial —esa es la tesis famosa de R. Luxemburgo— y que el desarrollo de las fuerzas productivas no exceda los límites del mercado". Hay que tener en cuenta que ella no era ciega, tiene unas páginas realmente importantes dedicadas al militarismo; además al militarismo desde un punto de vista que, si por una parte vale para consumir, por otra parte en última instancia parece oponerse al tipo de desarrollo capitalista. Está en consonancia con las últimas investigaciones sobre la economía militarista, que ha hecho por ejemplo Mary Kaldor. Ella no niega la importancia del militarismo, pero la condiciona.

En cuanto al problema de la expansión ilimitada del mercado mundial, lo que parece que no se dio cuenta Rosa Luxemburgo es que el capitalismo, por una parte, genera zonas capitalistas pero, por otra parte, genera zonas no capitalistas. La solución que ha adoptado el capitalismo es, primero: tener zonas no capitalistas, no solamente precapitalistas, sino también zonas relativamente apartadas, donde no hay un modo de

producción capitalista, como pueden ser por ejemplo los países socialistas, pero tenerlos subordinados al mecanismo capitalista mundial. Es decir: utilizar modos de producción no capitalista en beneficio propio. Luego, jugar con sistemas donde la capitalización ha fracasado bastante, como por ejemplo la agricultura. El capitalismo mantiene para aprovecharlo, reservas no capitalistas; con lo cual parece que nunca llegará lo que decía R. Luxemburgo, que el modo de producción capitalista domine todo el mundo; porque él mismo genera zonas no capitalistas. Sin tomar en cuenta lo que decía C. Offe acerca de que la producción estatal genera zonas de producción separadas de la ley del beneficio, en ese sentido no capitalista; con lo cual el propio capitalismo genera zonas no capitalistas, por lo cual nunca puede producirse el estancamiento, porque ya no quede ningún sitio donde desarrollarse.

Ella dice que las reformas sociales, tanto a nivel sindical, como a nivel cooperativo, no pueden romper con el capitalismo porque —esta es una crítica enormemente certera a mi parecer— el sindicato solamente actúa en el nivel de la distribución de la riqueza —sobre todo en esta época— y no puede incidir en la producción. Todas las medidas que dice Bernstein se mueven en la distribución de la riqueza producida, pero no en el mecanismo de producción. Por eso —según Rosa Luxemburgo— los sindicatos no valen para romper con el capitalismo, porque no inciden en la producción, sino solamente en la distribución.

En cuanto a la relación entre capitalismo y Estado, ella reafirma la tradición clásica de que el Estado es un estado clasista, y que las relaciones de producción se vuelven cada vez más capitalistas y no más socialistas. Rompe también con la idea evolucionista, diciendo que el socialismo no surge de la lucha diaria de la clase obrera sino: primero, de las contradicciones objetivas del capital, y, segundo, de la comprensión obrera de la inevitabilidad de las superaciones de estas contradicciones por la transformación social. Por una parte, hay aspectos objetivos, el capital es contradictorio; pero, por otra parte, un elemento fundamental para llegar al socialismo, es que la clase obrera se dé cuenta de que el capitalismo no es eterno, que no es inevitable.

Retoma toda la tradición que afirma que la democracia no es imprescindible para el desarrollo capitalista. Es decir, que el capitalismo ha vivido sin democracia, y puede volver a vivir sin democracia. Se puede producir un aumento del militarismo y de la

competencia económica internacional, y disminuir los elementos democráticos del Estado, y que eso puede ser compatible con el capitalismo. Es decir: esa idea bernsteniana de que el desarrollo del capitalismo ha traído la democracia y que, además, democracia y capitalismo —como dice la teoría liberal— van unidas no está nada clara.

Afirma que las reformas son útiles, pero solamente son posibles después de la revolución. Esas reformas legales, sindicales, etc., serán utilísimas, pero solamente se pueden hacer después de la toma del poder por el proletariado. Acaba con la propuesta de Rosa para el Partido Socialdemócrata, que lo que hay que hacer es unir la lucha cotidiana con la transformación del mundo —ese aspecto era el que había abandonado Bernstein con la famosa frase del movimiento, que no era suya, pero que dice que se siente totalmente unido a eso— y dice que el peligro del partido es, por un lado, el anarquismo; es decir el abandonar el carácter de masas del partido, anarquismo, blanquismo, el grupo elegido que se separa, esto tendrá luego mucho que ver con las críticas que le hizo a los bolcheviques; por otra parte, el oportunismo, que consiste en abandonar su objetivo final. Aquí acaba R. Luxemburgo.

BIBLIOGRAFÍA

- E. Bernstein, *Socialismo evolucionista*, Fontamara, Barcelona, 1975.
G. D. Colé, *Historia del Pensamiento Socialista, III La Segunda Internacional. 1889-1914. Iª parte*. FCE, México, 1959.
L. Colletti, *Ideología y Sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975.
B. Gustafson, *Marxismo y Revisionismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
R. Luxemburgo, "Reforma o Revolución" en *Obras escogidas I*, Pluma, Bogotá, 1976.
O. Negt, "El marxismo y la teoría de la revolución en el último Engels".
I. Fetscher, "Bernstein y el reto a la ortodoxia", ambos en *Historia del Marxismo, 4, El Marxismo en la época de la II Internacional (2)*. Bruguera, Barcelona, 1980.

EL MARXISMO EN LA II INTERNACIONAL: KAUTSKY

En primer lugar, es interesante ver cómo Kautsky fue durante la II Internacional, prácticamente, el defensor de la ortodoxia. Es el que seguía la línea más pura marxista, él mismo en sus escritos, en los últimos, ya casi cerca de la muerte, en una especie de memorias, se consideraba a sí mismo, como un vulgarizador de la obra de Marx, dice: "yo he intentado hacer popular la obra de Marx" y eso lo hace ya en una fecha tan temprana como es el año 1887, que es cuando publica una especie de vulgarización del primer tomo de *El Capital*, que se llama *Las doctrinas económicas de Marx*. "En primer lugar yo he sido un vulgarizador de la obra de Marx, pero, en segundo lugar, he intentado modestamente según mis posibilidades, continuar a Marx, especialmente en algunos de los puntos que él no pudo abordar porque eran temas que no se habían planteado en su época". Es muy interesante una cita de Kautsky, sobre la noción de su ortodoxia, diciendo que "en realidad no he podido ser ortodoxo porque es imposible ser ortodoxo, desde el punto de vista marxista". El es uno de los primeros que dice ya, como luego dirá Lukacs, "que la ortodoxia en realidad solamente es posible en torno al método", que los resultados marxistas desaparecen o que cambian, y que lo único en que se puede ser ortodoxo es en cuanto al método. También hay que tener en cuenta que Kautsky es importante porque aborda, aunque siempre desde un punto de vista coyuntural, una serie de temas poco tratados en el marxismo. Como los marxistas, Kautsky, y lo mismo le pasaba a Lenin, eran hombres de partido, —por ejemplo Kautsky dice: "Yo siempre me he dedicado a la teoría, no he intervenido demasiado en las actividades prácticas"; pero él era una de las cabezas fundamentales del Partido Socialdemócrata Alemán, que era la cabeza dirigente prácticamente de toda la II Internacional. Este aspecto político hace que sus obras teóricas siempre tengan, exactamente igual que en Lenin, un marcado carácter coyuntural. Cuando él se pone a hacer teoría, casi siempre no tiene un interés de hacer teoría por hacer teoría, no es un teórico puro, sino que está intentando defender posturas políticas, atacar a adversarios políticos, etc. Esto es un problema que lastra prácticamente casi toda la producción teórica de los marxistas de partido; que han estado dedicados a la lucha política y, me refiero tanto a Lenin como a Kautsky.

Algunos de los temas en los cuales Kautsky, al intervenir políticamente, desarrolló una cierta teorización; son muchos temas que no se han tratado, o que han quedado abandonados muchos temas que no se han tratado, o que han quedado abandonados, son algunas de las numerosas fisuras, o numerosos huecos que tiene la teoría marxista. Por ejemplo, uno de los estudios que hizo Kautsky fue *La cuestión agraria*, en un libro muy amplio y enormemente laborioso. Este libro, que es una especie de análisis de aplicación de la teoría materialista de la historia, a la cuestión campesina, la cuestión agraria, es un libro que está marcado por una necesidad práctica, de luchar contra unas tendencias que habían surgido en Baviera (en el Sur de Alemania), con un socialdemócrata que se llamaba Vollmar. Allí, como no podían ellos solos, los diputados socialdemócratas, llegar a tener la mayoría, (dado que Baviera, como ahora aún pasa, es una zona campesina católica, etc.,) Vollmar y su grupo de socialdemócratas bávaros participa en gobiernos burgueses y votó apoyando las medidas del partido cristiano, que tendían a mejorar a los campesinos. Con lo cual incurrió en dos faltas, desde el punto de vista de la teoría política de la Internacional y del Partido Socialdemócrata Alemán, que, como luego veremos, había decidido —Kautsky era uno de los principales propugnadores de ésta política—, que el proletariado y el partido proletario, el Partido Socialdemócrata con mayor motivo, tenían que mantenerse puros, aislados, separados, y desarrollar una política autónoma, independientemente de los partidos burgueses. La autonomía teórica y organizativa del proletariado, que les impedía participar en gobiernos de coalición con gobiernos burgueses, era una teoría que habían intentado a partir del Partido Socialdemócrata Alemán, imponer a toda la Internacional; que se había roto en cierta manera. Por ejemplo, uno de los casos fue este de Vollmar con los socialistas bávaros, pero otro muy conocido también fue el asunto Dreyfus, cuando los republicanos franceses vieron atacada la República por una ofensiva de la monarquía y de las clases conservadoras, y aprovecharon el asunto de Dreyfus, el capitán judío, al cual se le acusaba de haber pasado información al Estado Mayor alemán, y que luego se demostró que era falso. Si bien, por una parte, había una polémica racista, en contra de los judíos, también se trataba de una polémica antirrepublicana. Para fortalecer a la República, el sector más derechista, del socialismo francés, apoyó a los gobiernos republicanos.

Este era un punto fundamental. Primero, el haber entrado en gobiernos burgueses, y, el segundo problema era que Vollmar y una serie de políticos alemanes planteó la necesidad de que el Partido Socialdemócrata Alemán tuviera un programa agrario; es decir, un programa destinado a facilitar la vida a los campesinos. La respuesta de Kautsky en éste libro, y en la participación en los congresos del Partido Socialista, y sus teorías expuestas en los congresos de la Internacional, fueron una visión muy ortodoxa y muy rígida del marxismo. "Marx ha dicho, y la historia parece corroborar, que el capitalismo va a un desarrollo, a una polarización de la sociedad entre, por un lado, la burguesía, y el proletariado; las clases intermedias, los campesinos están condenados a desaparecer; aparte de que los campesinos tienen un sentimiento de propiedad muy arraigado, absolutamente incompatible con las nociones proletarias de la socialdemocracia. Entonces, lo único que puede hacer la socialdemocracia con los campesinos es intentar convencerles de que son una clase condenada a desaparecer, e intentar convencerles de que se acostumbren a eso. "No solamente el Partido Socialdemócrata no necesita un programa agrario, sino que eso sería inútil y peligroso". La cuestión agraria, fue uno de los temas coyunturales que estudió Kautsky.

Otro de los temas que desarrolló fue un estudio histórico sobre el origen del cristianismo. Hizo tres o cuatro estudios históricos, que son importantes porque es una de las primeras veces que se aplica el materialismo histórico como teoría para explicar la sociedad. Sobre el origen del cristianismo decía que el cristianismo había nacido como una lucha del proletariado, de las capas más oprimidas judías, contra las capas dominantes, aliadas con los romanos, y que luego habían claudicado ante sus principales enemigos. Habían sido corrompidos por los romanos, y se habían aliado con ellos. Tardaron cuatro o cinco siglos en eso. Al principio el cristianismo era una ideología de lucha.

Esto era muy novedoso, porque en realidad lo que hacía era retomar toda la polémica sobre el origen del cristianismo, que se había desarrollado en la izquierda hegeliana, antes de Marx incluso, en los años 40, 30, 20 del siglo; fue un intento importante de aplicar el materialismo histórico a un caso concreto.

Hizo un estudio muy interesante también, sobre la utopía de Moro, viendo como ésta no tenía nada que ver ni con una utopía de tipo platónico, ni con una utopía de tipo cristiano. Sino que la utopía de Moro está anunciado ya una serie nueva de problemas,

que tienen que ver con el nacimiento del capitalismo. La utopía de Moro es una utopía no platónica, no griega, tampoco cristiana, sino ya capitalista; está respondiendo a problemas de tipo capitalista, que por supuesto ni los cristianos, ni Platón, podían ver. También hizo un estudio histórico sobre los orígenes del comunismo y del socialismo, distinguiendo dos niveles: un socialismo de tipo utópico, procedente de las clases superiores. Lo interesante es siempre la explicación social y materialista histórica de los temas. El dice que los socialistas utópicos del siglo XIX han sido fundamentalmente intelectuales, o gente de la clase burguesa. Mientras, paralela a esta línea comunista o socialista utópica, ha habido otra línea mucho más de origen proletario; ese no era un comunismo, digamos de tipo utópico, organizativo, como Owen, o Saint Simón, o Considerant, o Fourier, sino un comunismo de tipo igualitario, que retomaba la tradición de aquellas líneas de la revolución francesa. Entre estos dos utopismos había funcionado el ideal comunista, hasta que con la llegada de Marx, todo aquello fue sustituido por el socialismo científico, apoyado ya en una teoría científica del desarrollo de la sociedad, etc. Aquí hay que tener en cuenta que Kautsky fue muy seguidor de Engels, mucho más que de Marx. Con Marx se llevó bastante mal, prácticamente en realidad no se conocieron lo suficiente; pero con Engels sí. Hay que ver una gran influencia de Engels en Kautsky, y en este tema en concreto hay una influencia bastante importante.

De todas formas, este estudio de la historia que desarrolla Kautsky, no es un desarrollo histórico puramente erudito, sino que tiene un efecto político directo. Dice: "Nosotros estudiamos el pasado, no para fantasear al estilo de Rousseau sobre el retorno al estado natural, sino con objeto de adquirir con ello la convicción de que nuestros esfuerzos no son utopías y, aún más, de que están fundados tanto en el ser del hombre, como en el curso del desarrollo histórico". Es decir, que Kautsky se dedicó a estudiar historia, no por pura erudición, sino para fortalecer ésta idea de que el proletariado va por la buena vía. Los objetivos de Kautsky para estudiar historia serían, primero, demostrar que el estudio de la historia es necesario, para proporcionar al proletariado una memoria del pasado, desde un punto de vista propio. Esta idea, también muy típica del marxismo de esta época, de considerar que el ideal comunista es uno más dentro de una línea de liberación, que viene desde muy antiguo. En este sentido, los proletarios modernos están en una línea de clases luchadoras por la emancipación. Es la de los esclavos griegos y romanos, los siervos de la gleba medieval, los campesinos del XVI y

XVII; es decir, que el proletariado lleva ahí una lucha, que recoge la antorcha de la liberación humana. Hay una diferencia fundamental, y es que todas las clases anteriores oprimidas no habían tenido una teoría justa y, por eso, la habían tenido que coger de donde habían podido. Por ejemplo del cristianismo, como todas las revoluciones de campesinos —que estudia también Bloch—, o del comunismo utópico, como en el siglo XIX. Hasta que no llegan Marx y Engels y hacen la concepción materialista de la historia, no hay una justificación de la lucha. Pero el marxismo y el socialismo, sobre todo, estarían en una tradición ya muy antigua. Para religar al proletariado con su tradición, está el estudio de la historia.

El segundo punto con el cual explica que estudia historia, es "Mostrar que sólo una memoria histórica puede ser base de una conciencia política, o sea, de una conciencia sabedora de que la acción no es arbitraria. Por último, luchar contra el marxismo vulgar, que reduce toda la teoría marxista a unos simples esquemas que valen para siempre".

Otro de los puntos que trató bastante Kautsky —fue casi uno de los primeros que empezó a tratarlo— fue la cuestión nacional. La cuestión nacional era un tema que se estaba planteando a principios de siglo con bastante fuerza y, en ese sentido, se encontraban con lo siguiente: que según había dicho Marx, el proletariado es internacionalista. Pero, en aquel momento, había una gran lucha, estaba el surgimiento del nacionalismo por todas partes. Incluso en el propio Kautsky, que era un checo. Y en aquel momento el nacionalismo checo estaba en auge, para no hablar de todo el enjambre de los Balcanes.

La cuestión nacional la zanjó rápidamente, y aplicó la teoría tradicional clásica de que el proletariado no tiene nada que ver con las patrias, que el proletariado es internacional y que entonces las reivindicaciones nacionalistas son pequeñoburguesas y, por lo tanto no tenían que ser tomadas en cuenta. Aunque luego hay que tener en cuenta que, según se iban acercando a 1914, el Partido Socialista y el Partido Socialdemócrata Alemán ya veían la guerra, entonces empezaron a plantear este problema. El problema del patriotismo, el nacionalismo, en relación con la guerra. El problema era ¿qué haremos en caso de que estalle la guerra? ¿El proletario europeo, dirigidos por sus partidos socialdemócratas, será capaz de parar la guerra? ¿Cómo hacerlo? ¿Qué método podremos usar para parar la guerra? La solución fue clara. Al final, el 14, la mayoría del

grupo parlamentario socialdemócrata decidió votar a favor de los créditos de guerra, y la minoría, empezando por el presidente, que no estaba de acuerdo, se adaptó a eso y votaron todos a favor de los créditos de guerra. El proletariado francés, el alemán y el austriaco lucharon en el centro de Europa, y de nada valió toda la teorización sobre el problema del patriotismo, el problema de la paz y de la guerra, de la II Internacional. Incluso durante la guerra, hacia el año 15, hubo una entrevista secreta entre Kautsky, y dos o tres franceses, para intentar hacer algo, pero ya vieron que era absolutamente imposible, y la guerra barrió, entre otras cosas, a la propia Segunda Internacional. Estos son algunos de los puntos que han sido tratados casi por primera vez, con una cierta detención, por Kautsky. En este sentido estos puntos serían, no ya una simple vulgarización de Marx, sino un intento de continuar, de desarrollar la teoría marxista en puntos que Marx no había tratado, o al menos no había tratado con la finura requerida, requerida.

Otro punto de los que ya he aludido antes, es la idea de que sus escritos teóricos fundamentalmente son coyunturales. He hablado de la cuestión agraria, pero también otro de sus libros más famosos, es *Ética y concepción materialista de la historia*, que es un estudio de la ética fundamentalmente, desde Grecia, cristianismo, Edad Media, hasta nuestros días. Es importante primero, porque ahí se ve unificada las dos grandes raíces que aún no he aludido, del pensamiento de Kautsky. Por un lado está Marx, y, también está Engels, más Engels que Marx, y la otra es Darwin, Kautsky darwinizó el marxismo, e hizo una unión entre Marx y Darwin bastante compleja. El culpable de esto fue Engels, cuando en el cementerio de Londres dijo "tanto Marx como Darwin han sido los dos grandes fundadores de nuestra época. Uno, porque ha desarrollado la teoría de la revolución histórica, otro porque ha desarrollado la teoría de la evolución natural". Engels ya indicó el camino, pero quien lo recorrió totalmente fue Kautsky el cual extrae de Darwin por otra parte, una concepción organicista. No era el único, pues hay que tener en cuenta que si se ve toda la sociología de la época, incluso el introductor de la sociología aquí en España, Posada, en libros de 1902-3, de ésta época, hablaba de que la sociedad es un organismo. Alguien que luchó contra Kautsky denodadamente como Pannekoek, también escribió un libro sobre marxismo y darwinismo, diciendo que Marx y Darwin habían sido los dos grandes científicos del siglo XIX. Es decir que Kautsky no

estaba solo en esa defensa de Darwin. Darwin fue el paradigma fundamental, la forma de pensar fundamental del último cuarto del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX.

De todas formas, éste libro de ética no solamente tenía un sentido puramente teórico, de unificar a Marx con Darwin, sino también un sentido eminentemente práctico: luchar contra las tendencias neokantianas, que empezaban a florecer en el pensamiento de la socialdemocracia, especialmente en el partido austríaco. Empezaba ya a haber una influencia de las escuelas neokantianas, que empezaban a retomar a Kant, sobre todo desde el punto de vista ético. Aunque la postura y la discusión la veremos el próximo día con la polémica en torno al austromarxismo, para adelantarlo brevemente, las dos posiciones dicen lo siguiente: los austromarxistas y en general los neokantianos, decían que el ideal de liberación humana, el socialismo, era un ideal, y en ese sentido, independientemente de que la historia fuera hacia él, se debería de luchar por él, aunque fuera imposible, o aunque estuviera lejos. En cambio Kautsky y la línea ortodoxa defendía que el socialismo no era un ideal, sino que era el desarrollo necesario de la ley de producción capitalista. En esa polémica entre el socialismo como ideal, y el socialismo como desarrollo necesario, con ese tinte determinista inevitable, estaba la lucha. El problema que se planteaba a la concepción kautskyana, en general a la concepción determinista, era el que presenta muy bien Kolakowski, que dice: "Una cosa es que el socialismo sea el futuro necesariamente, y otra cosa es que yo deba de luchar por el socialismo". Es decir, que aunque el socialismo sea necesario, vaya a venir necesariamente, eso no implica que nosotros tengamos que luchar por el socialismo; porque pudiera ser que lo necesario no fuera lo justo, o no fuera digno de luchar por ello. Este era el planteamiento que Kautsky y los de la línea ortodoxa determinista no contestaban, no se planteaban esto. Si decimos que el socialismo es el futuro ineludible de la humanidad, en primer lugar no decimos que eso sea justo, sea digno y, segundo, —y ahí está la consecuencia política, que luego retomaron los bolcheviques, fundamentalmente Lenin— si el socialismo va a venir indefectiblemente, la solución es lo que se llamaba el atentismo, vamos a esperar, ya llegará; si tiene que venir lo que tenemos que hacer nosotros es empujarlo, pero sin prisas, porque llegará. Una consecuencia teórica, no considerar el socialismo como valor, y, una consecuencia política, no preocuparse de luchar por él, o al menos con la rapidez que sería requerible,

al menos desde el punto de vista bolchevique. Estos eran dos puntos muy graves que Kautsky aquí no tocaba.

La primera polémica contra los agrarios de Vollmar, la segunda polémica contra los neokantianos, la tercera polémica (a la que ya aludimos el otro día) es la famosa polémica del revisionismo contra Bernstein, que consistía más o menos en rechazar las novedades que, según Bernstein, estaban pasando en la economía de su época, y reafirmar otra vez la inevitabilidad del socialismo, la inevitabilidad del hundimiento de las clases medias, que las cooperativas, los sindicatos, etc., no valen para el proletariado nada más que después de conquistar el poder, que antes no hacen nada más que apoyar al capitalismo, y la necesidad de mantener una vía revolucionaria. Aquí, frente a Bernstein, afirma: "Bernstein nos dice que acoplemos la teoría a la práctica; es decir, que si nosotros estamos haciendo práctica reformista, pues hagamos también teoría reformista". Entonces Kautsky en aquel momento decía "el Partido Socialdemócrata Alemán no es el partido de las reformas, es un partido revolucionario que lo que aspira es a derrocar a la burguesía, mediante el control del poder político por el proletariado, hacer un cambio de sistema social y de sistema de producción". Frente a Bernstein defendió una línea ortodoxa, una línea-Rígida marxista.

Por último, está la polémica de después, del 17 hasta el 20, con los bolcheviques, especialmente con Lenin. Es como nosotros, los de la tradición tercera internacionalista, hemos conocido a Kautsky. Siempre hemos conocido al renegado Kautsky, nunca a Kautsky como un gran marxista, el continuador de Marx, el editor de los libros de Marx, de los apuntes, aquellos que tenía; incluso era tan gran marxista que cuando en el año 23, los bolcheviques montaron el Instituto Marx-Engels, y nombraron presidente a Riazanov, éste había preparado ya una edición de las *Obras Completas*, hasta el año 17, hasta que empieza a atacar a los bolcheviques, de Kautsky, 13 ó 14 tomos, que estuvo en la programación del Instituto Marx-Engels de Moscú, hasta que en el año 30 ya Stalin lo prohibió y destituyó a Riazanov. Esto lo digo para que os deis cuenta de que nosotros tenemos una visión un tanto bolchevizada de Kautsky. Incluso hasta el año 30 esa postura se mantuvo a pesar de que ya habían salido estos panfletos de "La revolución proletaria y el renegado Kautsky", toda la lucha violenta contra él por Lenin; hasta los propios bolcheviques iban a publicar sus obras, reconociendo su gran papel marxista. Casi todas sus obras están metidas en estas polémicas, aparte de otras

polémicas más pequeñas que hubo, pero las cuatro fundamentales fueron estas. En estas polémicas la postura fundamental de Kautsky era una concepción unitaria del mundo, ligada a la fusión del marxismo y el darwinismo. De todas formas, las aportaciones fundamentales de Kautsky se refieren a la teoría política. Hay que tener en cuenta que Kautsky revisó —lo hizo con Bernstein— el programa que durante 20 años tuvo la socialdemocracia alemana, el famoso Programa de Erfurt, del año 91.

El Programa de Erfurt era literalmente, primero, una interpretación teórica de la historia, basada fundamentalmente en el capítulo histórico de *El Capital*, la acumulación primitiva, etc., y luego una lista de reivindicaciones inmediatas, que iban desde la jornada de ocho horas, la equiparación de la mujer (eso ya estaba en los programas socialdemócratas de principios de siglo), hasta cuestiones sobre la jornada de trabajo, las relaciones con los sindicatos, etc.

La revisión del programa se hizo hacia el año 21, en el que se impuso totalmente la línea revisionista bernsteiniana, pero a los siete u ocho años, en el 28, ya volvió otra vez a hacer el programa, y ese programa ya duró hasta el nazismo. Es decir, que de los tres grandes programas del Partido Socialdemócrata Alemán, Kautsky prácticamente hizo dos.

Un aspecto importante de toda su teorización política era, —como ya he aludido antes— el hincapié en la independencia política del proletariado, no ya sólo frente a la burguesía, negándose á los famosos gobiernos de coalición, sino también frente a los campesinos. Él dice que los campesinos no tienen que formar parte del Partido Socialdemócrata, y que no hay que tener ni siquiera un programa campesino. En la línea política que él defendía no solamente se oponía a un programa agrario de la socialdemocracia, no sólo se oponía a colaborar con gobiernos burgueses, sino que incluso, con los sindicatos él defendía un predominio rígido del partido sobre el sindicato. Hay que tener en cuenta que, dentro de lo que cabe, el sindicalismo alemán estaba bastante controlado por el Partido Socialdemócrata, pero, en general, el sindicalismo durante toda la vida de la II Internacional, desde el 91 hasta el 14, los movimientos sindicales habían estado muy poco permeados por el pensamiento marxista, y relativamente poco influidos por los partidos socialdemócratas. Por supuesto, no solamente aquí en el sur de Europa, en donde los sindicatos eran mayoritariamente anarquistas, como en Italia, como en España, sino que incluso en

Francia las fuerzas sindicales que seguían a los partidos socialistas eran mínimas. La mayoría eran blanquistas, de acción directa, o anarquistas, que rechazaban todo tipo de intervención en el Parlamento y en la política, etc. Es decir, que el sindicato durante toda ésta época fue un elemento bastante rebelde y bastante separado del partido, incluso en Alemania. Por eso él defendía la independencia del partido. El partido no solamente debe ser independiente, sino que debe de predominar sobre el sindicato. ¿Por qué? Fundamentalmente porque el sindicato normalmente tiene una visión corporativista, y el partido no solamente no tiene esa visión corporativista, sino que tiene una teoría. Es curioso cómo esto fue literalmente tomado luego por Lenin. La idea de que el partido es la organización unida de la vanguardia de la clase obrera, dirigida por la teoría revolucionaria es de Kautsky. Además él es el que dice que la teoría viene introducida desde fuera por los elementos intelectuales, que no son proletarios, dentro del partido. Hay que tener en cuenta que Lenin y Rosa Luxemburgo no tuvieron siempre la misma idea de Kautsky. Durante los primeros años Rosa le respetó mucho, pues ellos vivían bastante cerca, y esto hacía que Rosa fuera durante varios años todos los días a hablar con Kautsky. Luego a nivel teórico empezaron a separarse, sobre todo en el año 1905, cuando con motivo de la cuestión rusa, Rosa lo vio claro: "Exactamente igual que las masas rusas se han lanzado a la calle y han introducido la huelga general en la lucha en las calles, como medio para hacer la revolución, las masas alemanas tienen que hacer lo mismo". A Kautsky le gustó esto tanto durante 1905 que hasta escribió artículos diciendo "ya nos lo han indicado los rusos, esa es la vía auténtica". Empieza a hablar hasta de "la vía rusa". "Ese maravilloso proletariado ruso, que es el que nos da la línea a los europeos, especialmente a los alemanes". Pero la fiebre se le pasó rápidamente, cuando la revolución del 5 fracasó. Entonces dijo "esto no vale", pero de forma autocrítica. En el 10, en el libro *La vía al poder*, escribió "Hasta yo mismo en el 5 creía que la huelga revolucionaria y la lucha en las calles podía valer, equivocándose nuestro viejo Engels, cuando dijo "ya es imposible hacer una lucha en las barricadas contra el ejército moderno...", yo en un momento tuve un vislumbre ahí de que se podía hacer, pero luego me di cuenta de que no, de que era imposible". El siguió diciendo: lucha organizada, aumento de fuerzas, predominio del partido, espontaneidad fuera, sindicato controlado. Rosa decía todo lo contrario: huelga general, defensa de la espontaneidad de

las masas, libertad absoluta de los sindicatos. Ella defendía la línea consejista espontaneista.

Con motivo de la entrada en guerra, y el apoyo que dio el sector mayoritario del Partido Socialdemócrata Alemán a la guerra, hubo una escisión y se creó un partido que se llamaba Partido Socialdemócrata Independiente. Ahí estuvo Kautsky con Rosa y con todos los izquierdistas del partido. Al final ese partido desapareció, y Rosa y el grupo más izquierdista fundó la Liga Espartacus y, luego, el Partido Comunista Alemán, en el 21. En cambio, Kautsky volvió en el año 22 al redil mayoritario de la socialdemocracia.

Hemos visto la importancia que Kautsky daba a la organización proletaria, al partido como símbolo de la organización proletaria, y, además, la unión fundamental entre la teoría y la práctica revolucionaria. Aquí veré luego algunas críticas, por ejemplo que coge Kolakowski de que tanto Rosa como K. Korsch, los izquierdosos de la II y la III Internacional, y es que una de las cosas que le criticaban a Kautsky, paradójicamente, es el no haber captado la unión entre la práctica y la teoría revolucionaria. Yo, en lo que he estado leyendo últimamente, he visto que insiste en que lo que hay que hacer es la unión; la importancia del partido es que une la teoría revolucionaria con la práctica revolucionaria, y que eso es lo que le da fuerza al partido y le separa de los sindicatos, de los movimientos espontáneos, de las cooperativas, de los partidos burgueses, etc. Yo creo que esa insistencia en la organización proletaria y en la unión de la teoría y de la práctica, es un elemento bastante importante de Kautsky, y que luego fue retomado casi tal cual por Lenin.

La diferencia más fundamental es el problema de la vía hacia la revolución, la vía al poder. Eso es lo que empezó a estudiar ya muy pronto, en un libro que acaban de traducir *Parlamentarismo y democracia*, en el año 86, muy al principio de la obra de Kautsky. Kautsky insiste enormemente en la necesidad de la vía parlamentaria y legal para llegar al poder, siguiendo la línea fundamental del testamento político de Engels. "Ahora que hemos logrado la república democrática, basada en el sufragio universal, da la casualidad de que la burguesía se encuentra que lo que ella ha construido para gobernarse, se le subleva contra ella, y nosotros, el proletariado, y el partido socialdemócrata, somos los más firmes defensores de la democracia frente a la propia burguesía, que es quien quiere romper su legalidad".

Esta es la idea que defendíamos nosotros normalmente contra los izquierdistas, que la democracia la ha traído siempre el movimiento obrero. Sobre esto hay un estudio empírico bastante bueno del marxista sueco Góran Therbon, donde estudia a todo lo largo del siglo XIX cómo la democracia, la democracia total, con el sufragio universal, etc., ha sido arrancada año a año y con una gran cantidad de lucha por el proletariado a la burguesía. La democracia que entiende la burguesía es una democracia totalmente censitaria, de los ricos, de los que pagan impuestos, de los que están en el censo; en cambio, todas las capas que no cumplían estos requisitos, que no estaban en el censo no votaban. Esa igualdad que ahora parece que es un dogma de fe, de capitalismo igual a democracia, es una falacia histórica. Ha sido el proletariado quien ha defendido la democracia y no el capitalismo. El capitalismo se siente muy inseguro en la democracia. Eso es un análisis que estaba ya en Engels y en Kautsky en los años 20.

También es muy interesante la teoría del partido. En primer lugar, insiste mucho en la independencia política del partido tanto respecto a los sindicatos como a los partidos burgueses, como a los campesinos, la exterioridad de la teoría y de la organización. En cuanto a lo de la democracia en el partido es muy interesante, lo que ya decía Kautsky por allá por el año 1911, cuando le acusan "vosotros los que queréis llevar la democracia fuera y no sois demócratas en el partido".

Kautsky aquí da diez o doce argumentos. Es curioso cómo los partidos de la II y de la III Internacional se parecen a veces tanto, porque todas estas cosas que decía Kautsky se dicen por ahí también muy a menudo. Dice por ejemplo "La demagogia de nuestros enemigos especula en su agitación con esa equiparación entre el estado y los partidos, intentan demostrar que traicionamos nuestros principios fundamentales ya que las exigencias que nosotros planteamos al Estado, no siempre nosotros lo cumplimos en nuestro propio partido. También existen camaradas nuestros, que desde un diferente enfoque tienen idéntica posición. La realidad es que el Estado y los partidos son instituciones muy diferentes". "El Estado y los partidos se distinguen sobre todo porque el individuo nace dentro del Estado, mientras su pertenencia a un partido es fruto de una elección voluntaria. La pertenencia a un partido es sólo una condición material de vida para los políticos de profesión, mientras que el hombre no puede vivir al margen del Estado. Un partido es a priori, una asociación de correligionarios; mientras que el

Estado es una comunidad de individuos con ideas diversas, lo que se explica ya con la diferencia de intereses entre ellos".

Esto es muy interesante porque había una cosa que yo la he oído hace poco tiempo, esto es: "Sea cual fuera la forma como está organizado un partido, su esencia no implica en modo alguno que sus dirigentes lo utilicen como un órgano de explotación y de represión de una parte contra otra. Al contrario, un tal comportamiento por parte de los dirigentes estaría en contradicción con la propia esencia y con los objetivos del partido". "Dentro de un partido no pueden existir antagonismos de clase, si realmente el partido debe tener eficacia. El partido es fuerte y estable cuando representa una clase única". "Su situación, la situación de la dirección del partido ante los afiliados, es muy distinta a la de un gobierno frente a los ciudadanos, incluso cuando este gobierno es democrático, en tanto el Estado se componga de una sociedad basada en la mayoría, en los antagonismos de clase. En el partido existen, efectivamente, una mayoría y una minoría, ésta debe someterse a aquella, siendo la dirección del partido el órgano ejecutivo de la mayoría. No obstante, es ridículo ver en este simple hecho una tiranía dentro del partido. Entre la mayoría y la minoría no existen, normalmente, una auténtica pugna de intereses, ni antagonismos clasistas, sino mera diversidad de opiniones sobre la vía más adecuada a seguir, con la consumación del bien común". Acaba diciendo: "No existe nada más erróneo que pretender atribuirnos la intención de introducir, en la Constitución del Estado, principios que tenemos como modelos en nuestro partido. Lo que sí es cierto es que en ambos casos defendemos los mismos intereses y aspiramos a los mismos fines; pero las tareas que tenemos que realizar en ambas instituciones y las que cada una de ellas han de cumplir, son muy diferentes". Dice: "Lo que yo digo aquí del Estado, no se puede aplicar al partido". Porque la cuestión es que él defendía aquí una teoría democrática. Le dicen que por qué no pasa eso en el partido, y, entonces, él dice: "Aquí no hay divergencias, aquí todos somos de la misma clase".

También hay un artículo, en *Teoría* 4, donde un compañero socialista hace un estudio, precisamente, de la teoría del partido en la II Internacional, y ahí se ven muchos elementos que han pasado a la III Internacional, hay una serie de vicios kautskystas metidos, incluso, en los partidos tercerinternacionalistas, muy fuerte. No hubo tanta ruptura en ese sentido.

La defensa de la vía democrática hacia el poder es algo fundamental. Aquí dice las típicas frases, que luego han sido retomadas totalmente por los partidos eurocomunistas, la idea de que la democracia y el socialismo no son el medio para el fin, sino que son dos fines en sí mismos: Que no puede haber democracia sin socialismo. Y, con esto entró en el último punto que voy a tratar, que es el problema de la crítica del bolchevismo, al cual le dedicó tres libros fundamentales que son: *La dictadura del proletariado* (del cual voy a intentar leer algunas cosas); segundo, *Terrorismo y comunismo*; tercero, *De la democracia a la esclavitud de Estado*, del año 21. Como veis, Kautsky va pasando a las críticas, y luego, os leeré unas auténticas joyas de los años 20, donde ya la crítica es violentísima al bolchevismo. Del libro *La dictadura del proletariado*, que está traducido en la Editorial Ayuso, dice: "La democracia y el socialismo no se diferencian en que la una sea medio y el otro fin, ambos son medios para el mismo fin. Así es que para nosotros el socialismo no es pensable sin democracia. Por socialismo moderno no entendemos sólo organización social de la producción, sino también organización democrática de la sociedad; por consiguiente, para nosotros el socialismo está indisolublemente ligado a la democracia. No hay socialismo sin democracia". La cuestión fundamental es que dice "Claro, en la república burguesa ya se ha logrado que las clases dominantes respeten los derechos conseguidos por la lucha de las clases trabajadoras, y, entonces hay que respetar las leyes. Ahí es donde tiene sentido una vía parlamentaria hacia el socialismo". Dice "Premisas para la implantación del socialismo. Primero: la voluntad de lograr el socialismo". Ahí yo veo una ruptura muy clara, por ejemplo en el programa de Bad Godesberg, pues ya ahí se abandona la voluntad de ir hacia el socialismo, o al menos la voluntad queda, en los partidos socialdemócratas, totalmente difuminada. Yo creo que esa podría ser una de las diferencias fundamentales entre las dos vertientes del socialismo democrático, que serían: la tradición socialdemócrata y la tradición eurocomunista. El eurocomunismo aún mantiene la voluntad de ir hacia el socialismo y de romper con el capitalismo. Pero, segundo, y aquí está la importancia del marxismo, dice: "Pero es necesaria también la posibilidad material de su realización, y eso solamente es posible con un capitalismo avanzado". Aquí veremos luego la crítica a Rusia. "Hace falta también la materia prima del socialismo, y la fuerza que lo realizará; es decir, el proletariado. El proletariado no sólo ha de tener interés por el socialismo,

voluntad de lograr el socialismo, primer punto; no sólo ha de encontrar dadas sus condiciones materiales, esto es un desarrollo capitalista suficiente, y tener la fuerza para apoderarse de ellas, ha de tener también la capacidad para mantenerlas y emplearlas correctamente. Aquí viene esa noción tan importante que utiliza aquí Kautsky, de la madurez del proletariado. "Para conseguir el socialismo es necesario un proletario maduro, un proletariado que tenga suficiente madurez no para tomar el poder, sino para mantenerse en él y desarrollarlo". Esa será una crítica fundamental al poder que en aquel momento están haciendo los soviéticos, que empezaban a hacer, es el período del 18-19. "En la lucha por los derechos políticos surge la democracia moderna, madura el proletariado. Pero con ella surge también un nuevo factor: la protección de las minorías". El dice que "la democracia es el dominio de la mayoría, pero con la protección de las minorías". "El poder absoluto de la burocracia lo que hace es eliminar ese respeto de las minorías. La democracia supone dominio de la mayoría, entonces las mayorías cambian". El aquí parece aludir a una cierta alternancia, dice: "Una mayoría gobernante si se equivoca debe de ceder su puesto, cosa que evidentemente un gobierno dictatorial no considera, que la mayoría pueda cambiar". Era interesante la ingenuidad que tenía esta gente, en estos años. Lo mismo prácticamente también lo decía Bernstein. Guesde, por ejemplo, dice: "Basta que tengamos una semana el gobierno proletario, para derrocar al capitalismo". Es realmente ingenua la idea. Kautsky esto lo mantenía. Decía: "En el mismo momento en el que el proletariado, dirigido por su partido, mediante un procedimiento democrático, parlamentario, etc., tenga la mayoría, en ese mismo momento empezará a derrocar al capitalismo". También Kautsky tenía esa fe casi religiosa, de que cuando el proletariado por fin consiguiera el poder, automáticamente la cosa estaba hecha, ya era coser y cantar cambiar el sistema económico. Solamente Bernstein decía, cuando empezaban a hablar de la nacionalización: "Es casi imposible, porque si ustedes nacionalizan se van a encontrar miles y miles de empresas porque en Alemania hay ciento veinticinco mil empresas ¿cómo van a controlar ustedes desde el Estado tantas empresas?" Quitando a Bernstein, que se empezaba a dar cuenta de lo difícil que sería nacionalizar, o dirigir la economía desde el Estado, aunque ya estuviera el poder político en manos de la clase obrera, los demás tenían una cierta ingenuidad con respecto a esto.

Sobre la crítica dirigida al problema de la dictadura dice: "Una clase puede dominar, pero no gobernar, pues una clase es una masa amorfa, y gobernar es algo que sólo puede hacer una organización". Decir que la clase obrera gobierna, no es posible, pues el que gobierna es el partido que dirige a la, clase obrera. En esta época él ya dice: "pero partido y clase no necesitan ser idénticos. Una clase puede dividirse en varios partidos, un partido puede estar compuesto por miembros de diversas clases". Esto es de un Kautsky del año 10 o del 9, antes él había dicho ahí en lo del 90: "una clase, un único partido, partido socialdemócrata". También hay que tener en cuenta que a principios del siglo, los primeros años de la socialdemocracia, eran muy liberales. Bernstein, a pesar de haber sido condenado en tres congresos, mociones que él mismo aceptaba y que incluso votó una vez, pues a nadie se le pasó por la cabeza expulsar a Bernstein del partido. Cuando Vollmar en Baviera, apoyó al partido cristiano en una serie de leyes sobre los campesinos, a nadie se le ocurrió echarle del partido. Se escribían cartas muy violentas, eso sí. Ya aquí, en el año 10, empezaba ya a verse las luchas, sobre todo en el partido ruso; en el 18 ya veían lo que estaban haciendo con los mencheviques, entonces vieron que aquello empezaba ya a resquebrajarse. Pero, el Kautsky de los primeros años no veía esta pluralidad de partidos dentro de la clase. Sobre el problema de la dictadura del proletariado dice, y esto es muy curioso, porque cuando aquí se habló de la dictadura del proletariado se retomaba esto de Kautsky. Dice: "Marx no consideraba la dictadura del proletariado un *forma de gobierno*, sino un *estado de cosas*, que tendría que presentarse necesariamente en todas partes, donde el proletariado hubiese conquistado el poder político". Hay una dictadura digamos que burguesa ¿Por qué? Porque la sociedad está organizada desde el punto de vista burgués. Puede ser desde un gobierno militar hasta una república democrática, eso es lo de menos, no es una forma de gobierno. Lo importante es una estructura social, política y económica capitalista burguesa. La dictadura del proletariado, el dominio político del proletariado no es una forma concreta de cómo gobierna el proletariado, de si hay elecciones, o no hay elecciones, de si hay partido único o no; sino que cambiaría el modo de producción, cambiaría la sociedad, cambiaría la forma completa de vida. No es solamente la forma de gobierno. "Cuando hablamos de dictadura como forma de gobierno no podemos hablar de la dictadura de una clase, pues una clase, como habíamos dicho antes, sólo puede dominar, no gobernar. Si se quiere entender por dictadura no solamente el simple

estado de dominio, sino una determinada forma de gobierno, entonces hay que hablar únicamente de la dictadura bien de un individuo, o de una organización, pero no del proletariado, sino de un partido proletario". La dictadura para Kautsky aquí solamente puede ser dictadura de un partido. Luego dice del camino parlamentario: "Hay que diferenciar entre revolución "social, revolución política y guerra civil. La revolución social es una profunda transformación de todo el edificio social, provocada por la fundamentación de un nuevo modo de producción. Esto representa un largo proceso que puede representarse por décadas, y cuyo fin no puede ser delimitado con precisión. Tendrá tanto más éxito, cuanto más pacíficas sean las formas en que se desarrolle. Sus enemigos mortales son las guerras, tanto internas como externas. Una revolución social va precedida, por regla general, por una repentina desviación de las relaciones de poder entre las clases en el Estado; con lo cual, una clase, hasta entonces excluida del poder político, se apodera del aparato gubernamental". Es decir, que "la revolución social es un proceso muy largo, que normalmente ha sido precedida por una revolución política, que la revolución política puede ser un corte instantáneo, o casi instantáneo, pero que la revolución social no, y, sobre todo, que no hay que confundir ni revolución social, ni revolución política, con guerra civil". Ahí hay una lucha totalmente distinta. Que la guerra podía ser utilizada como mecanismo para desarrollar la revolución, aquí queda rechazado. "La guerra siempre es peligrosa para la revolución, y puede destruir a la clase obrera". Esta relación entre la revolución social y la revolución política es realmente interesante.

Los franceses, que son bastante hábiles para vender cosas ya viejas con un nuevo ropaje, están vendiendo ahora las últimas investigaciones sobre la revolución francesa y sobre la revolución proletaria. Ellos dicen que hasta ahora han sido dominados por un nuevo modelo de revolución, la revolución francesa. La revolución proletaria la tenemos que calcar sobre la revolución francesa, que ha sido una revolución burguesa. Los nuevos historiadores como Furet dicen que hay que buscar otra cosa, porque el modelo de la revolución francesa no vale. Eso ya lo decía Kautsky. Kautsky dice: "nos tenemos que liberar de considerar la revolución proletaria como una nueva edición de la revolución burguesa y, especialmente la revolución burguesa francesa". Esta ha sido casi la más atípica, pues también ha habido la inglesa, cien años antes; es la primera revolución burguesa que ha existido.

La crítica del bolchevismo va avanzando bastante, al final del libro. Porque él luego hace un análisis y dice, en el legado de la dictadura, al final del libro, empieza a analizar la agricultura y la industria "ustedes no han logrado lo que perseguían". Incluso hace un análisis del nuevo Estado que estaban haciendo los bolcheviques y que, además, ha sido bastante profético. El aplica la teoría marxista y dice: "Como ustedes son muy pocos proletarios dentro de un mar de campesinos, lo que están ustedes haciendo no es una dictadura proletaria, sino una dictadura campesina". Define al gobierno bolchevique, al nuevo Estado, como una dictadura campesina, lo cual es verdaderamente interesante; "y, aparte, ustedes no solamente hacen eso, sino que hacen una teoría de eso, y nos la quieren vender a todos los demás". Tiene un capítulo titulado "una nueva teoría". "Ustedes han retomado la palabreja (esa palabreja de la dictadura del proletariado) que Marx dijo tres veces, perdida por ahí, y la han convertido en una nueva forma de gobierno, en lugar de en un estado de cosas y, encima dicen que eso es lo que tenemos que aceptar todos los demás. "Para Marx, dictadura no es la abolición de la democracia". La dictadura de los bolcheviques contradice la tesis marxista de que un pueblo, por ley natural, no puede saltarse etapas de su desarrollo, o abolirías por decreto. Los bolcheviques entienden la dictadura del proletariado como una forma de gobierno, más que como un estado político, precisamente como la forma de gobierno surgida por el poder de los soviets". Acaba diciendo "...La dictadura no se manifiesta como un medio de un partido socialista que llega al poder en un Estado, en contra de la mayoría del pueblo, y la utiliza para asegurar su poder, sino como un medio para imponerse tareas que están por encima de sus fuerzas, y en cuya solución se agota y se desgasta; por lo cual no hace más que comprometer fácilmente la idea de socialismo, no fomentar sus progresos, sino frenarlos". La crítica que le hace Kautsky a Lenin es "ustedes no solamente se están poniendo ahí unas tareas que no resuelven, sino que además nos manchan la idea de socialismo". Esta ha sido la crítica típica al bolchevismo.

En cuanto a justificar su teoría del paso parlamentario al socialismo, tiene que plantear de otras formas la teoría del Estado. En *La cuestión agraria*, marginalmente habla de que una de las tareas fundamentales que tiene que hacer el Partido Socialdemócrata es transformar el Estado policiaco en un Estado civilizador, un estado de cultura. "El Estado moderno al igual que todos los estados conocidos hoy en día, es

principalmente una institución de dominio. Lo que centraliza en sus manos son los medios de dominación; las tareas de la cultura las abandona en manos de la sociedad, de las iglesias, de las comunidades, de la familia...". "La lucha del proletariado por la conquista del poder no es simplemente una lucha por la conquista de los medios de dominación, sino que aspira a transformar también la monarquía absoluta, o la oligarquía en democracia. Aspira a eliminar de las tareas del Estado, las que se refieren al dominio de clase, para llevar a primer plano la tarea de elevar la sociedad a un nivel más alto; aspira a transformar el *estado policiaco y militar* en un estado civilizador". Esta idea está totalmente retomada por el eurocomunismo.

Plantea la famosa diferencia gramsciana, entre la guerra de Casamatas y la guerra de Movimiento que está planteada también por Kautsky cuando distingue "La estrategia de desgaste y la estrategia de aniquilamiento". Kautsky exactamente igual que Engels y que Gramsci eran realmente apasionados de los movimientos militares y del Ejército. A Engels le llamaban los amigos, popularmente, "el general" y tiene una serie de escritos sobre militarismo. En un pequeño artículo de 1909-1910, que se llamaba por cierto ¿qué hacer? K. dice: "La ciencia militar moderna distingue dos tipos de estrategia: La estrategia del desgaste se diferencia de la estrategia del aniquilamiento, sólo por el hecho de que la primera no tiende directamente a la batalla decisiva, como hace la segunda, sino que la prepara largamente y se dispone a librar esa batalla cuando considera que el enemigo está suficientemente debilitado". Esto iba directamente contra Rosa Luxemburgo. Rosa L. seguía teniendo el síndrome de las barricadas del año 5. Dice: "Por estrategia de desgaste, entiendo el conjunto de prácticas que ha llevado a cabo el proletariado socialdemócrata, a partir de los años 60 (—del siglo XIX—). Pertenecen a ella, no sólo el parlamentarismo, sino también los movimientos salariales, y las manifestaciones callejeras llevadas felizmente a término". Lo que él defendía era la idea de que la huelga y las manifestaciones, la lucha, tenía que ser una lucha ordenada, llevada por el sindicato, organizada y decía que eso le quitaba mucha espontaneidad. El decía que la huelga espontánea no valía para nada, porque se desmadra, es imposible de controlar, y además esta puede salir en cualquier momento, y quizás no es el momento adecuado. El problema de una huelga organizada, es que lo sabe todo el mundo, con lo cual pierde eficacia. Por lo tanto, la huelga general no parece un método muy útil. Comparando esto con la cuestión rusa, (pues hay que tener en

cuenta que la cuestión fue fundamental ya desde el 5), había una contradicción clara entre la Rusia revolucionaria del 5, y la Europa Occidental parlamentaria, y presenta una diferencia respecto la huelga política de masas. Dice: "Presentamos el importante papel que la huelga política de masas ha desempeñado en la revolución rusa, como un producto del atraso económico y político de Rusia". La teoría es la siguiente: cuando el pueblo está fuera del gobierno, cuando no puede participar, no le queda más remedio que la huelga general, y podía ser la línea rusa. Como Rusia no ha tenido sistemas democráticos, lo ha tenido vía parlamentaria, pues entonces no le queda más remedio que luchar en la calle. Nosotros en Alemania como tenemos un sistema parlamentario y, además, somos una minoría bastante fuerte en el Parlamento, no necesitamos hacer eso.

Voy a acabar con unos textos ya virulentos de los años 20, sobre el bolchevismo: Este se llama "Sobre socialdemocracia y comunismo", dice: "Los comunistas han intentado en diversas épocas, con medios ilícitos y con toda clase de maniobras de camuflaje, introducirse en el movimiento obrero, con el sólo objeto de someter a las organizaciones obreras a la voluntad de Moscú, o de producir una escisión en sus filas". "La ira de los comunistas no se dirige en primer lugar contra los capitalistas sino contra los trabajadores organizados en los partidos obreros socialistas y en los sindicatos. La meta principal de los comunistas de todos los países no es la destrucción del capitalismo, sino la destrucción de la democracia y de las organizaciones políticas y económicas de los trabajadores. Mussolini debe en gran parte su éxito a los comunistas, que posibilitaron también el triunfo de Hitler en Alemania". Cuando en aquellos momentos se estaba empezando a lanzar la táctica de Frente Único dice: "En realidad el Frente Único no significaría la colaboración entre trabajadores, que actúan libremente dentro del movimiento obrero, sino la colaboración entre los socialistas democráticos, con la dictadura más fuerte del mundo". Más adelante dice: "El enemigo que imposibilita todo frente único se halla en Moscú, el conflicto entre Moscú y los partidos obreros socialistas no se basa en un mal entendido, sino que tiene sus raíces en la naturaleza respectiva de ambos, y es tan insoluble como el antagonismo entre dictadura y democracia. Los comunistas defienden sólo la democracia allí donde están en minoría, anulan y reprimen cruelmente toda forma de libertad popular, allí donde se hayan en el poder". Esto está publicado en el año 48, pero es anterior. Acaba diciendo: "El restablecimiento del movimiento socialista y obrero único es imposible, mientras Rusia esté

regida por una dictadura, que aspira a sojuzgar a la clase trabajadora y al mundo entero".

Como resumen último, daría en una especie de tabla los puntos que a mí me han parecido importantes de existencia de relación entre la teoría y la práctica. La importancia concedida a la organización política, pues la organización política es absolutamente indispensable para tomar el poder, y además la organización política tiene que hacer madurar al proletariado. La unión indisoluble entre democracia y socialismo, que eso es algo que hemos retomado completamente en el movimiento comunista. Por último, un análisis de la revolución rusa, bastante lúcida "ustedes sólo son campesinos, y no pueden hacer socialismo. Lo que tienen ustedes que hacer es una república democrática, burguesa, es decir, la línea menchevique. Entonces se industrializa mediante un procedimiento democrático, avanzado, etc., y, luego ya pasarán al socialismo. Esta es la línea menchevique, y la línea de Bujarin, que ahora se está recuperando cómo el gran teórico de una vía alternativa al stalinismo. Esa vía no era la de Trotsky, porque lo que hizo Stalin es lo que había dicho Trotsky, esto es militarización y soviétización de los campesinos. Hizo una dictadura del proletariado sobre los campesinos. Lenin lo dulcificó diciendo "dictadura proletaria y campesina", pero la línea al final que hizo Stalin fue la de Trotsky, es decir: militarización del país, y dictadura fuerte. Es decir, que la alternativa a Stalin no es Trotsky, la alternativa a Stalin es Bujarin. Esto por cierto lo retomó en cierta manera Mao. Hay que andar con dos pies. Es decir, una industria basada en la agricultura, y una agricultura basada en la industria. Y, como nosotros lo que tenemos es mucha agricultura, hay que hacer un proceso de industrialización lento. Ahí Bujarin da esa línea de posibilidad de una alternativa al stalinismo, que también fue destruida.

Voy a tratar algunos problemas: Primero, no se plantea el problema campesino y, sobre todo, el de las clases medias. El dice: "Las clases medias están condenadas a desaparecer". Insiste demasiado en la independencia política de la clase obrera, al menos en la primera parte. Luego, ya habéis visto que dice "bueno, puede haber un partido interclasista, incluso dentro de la clase obrera puede haber varios partidos". Sumisión al determinismo cientifista, de cuño darwinista. Eso le ha acompañado a lo largo de toda su vida, la idea de unión de ciencia natural y ciencia social. Su último gran mamotreto teórico, en los años 27-28, "*La concepción materialista de la historia*" era

una especie de enciclopedia universal, donde habla de todo, y hace una recopilación de todo el contenido de la ciencia, especialmente natural, de su época. Esa idea de hacer una síntesis, una suma científica, le acompaña hasta su muerte.

Por último, la ambigüedad política. Por un lado Bernstein le decía "tu estás convirtiendo la teoría en una pura ideología, porque si somos revisionistas, ¿por qué no lo aceptamos y abandonamos esas ideas que tenéis vosotros de la revolución, la ruptura y todo esto?. Por otro lado, Rosa Luxemburgo y Lenin le decían: "Bueno, la revolución, muy bien ¿pero cómo?, ¿cómo se hace?, ¿a qué ritmo vas? ¿cuándo se hace?. La línea centrista, lo que luego se llamó el centrismo, quedó vendida. Actualmente se ha visto claramente que Bernstein ha tenido juego, y está teniendo juego. Lenin también en cierta manera, tiene algo, al menos en algunas partes del mundo. Pero, evidentemente, el pobre Kautsky ha quedado laminado. El centrismo ha sido totalmente eliminado. Incluso aquí, Heleno Saña dice, como dato anecdótico, "mientras que los alemanes han seguido reeditando continuamente a Bernstein, la reedición de las obras de Kautsky fue en el año 76". Con esto da a entender que Kautsky había quedado abandonado. El otro día, buscando yo compañeros socialistas, que vinieran a hablar de lo suyo al fin y al cabo, me dijeron que no; que ellos ya se basaban en Dahrendorf o en Bobbio, en su línea liberal, Kautsky ya no les vale.

BIBLIOGRAFÍA

- G.D. Cole, *Historia del pensamiento socialista.III. La Segunda Internacional. 1889-1914.Iª parte*. FCE, México, 1959.
- K. Kautsky, *Parlamentarismo y democracia*, Ed. Nacional, Madrid, 1982.
- La dictadura del proletariado*, Ayuso, Madrid, 1976.
- La cuestión agraria*, Ruedo Ibérico, París, 1970.
- V. I. Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Ayuso, Madrid, 1976.
- M. Salvadori, "Kautsky, entre ortodoxia y revisionismo" en *Historia del Marxismo*, 4, *El marxismo en la época de la II Internacional*, (2), Bruguera, Barcelona, 1980.

LUKACS: DEL LUXEMBURGUISMO AL STALINISMO

Durante los primeros años de este siglo la intelectualidad centroeuropea se debatía en una crisis profunda que se encauzará en una lucha entre la *Kultur* burguesa en decadencia y la ascendente *Zivilisation*. Todo un mundo de valores y formas de vida se venía abajo junto con la economía. El período de crisis general que se avecinaba es detectado por estos finos intelectuales, conscientes de su triste futuro; la civilización industrial con una concepción niveladora de la vida y su gran industria de masas amenazaba con arrasar toda la escala de valores en la que la intelectualidad centroeuropea reposaba pacíficamente después del período revolucionario de los años 40 del siglo XIX. Los valores cuantitativos introducidos por una industrialización reciente se enfrentaban con los valores de tipo cualitativos, de raíz feudal, burguesa de que estas leyes se nutrían; la irrupción de las masas en la historia ponía en reflejo la agradable vida de estos intelectuales. Una cultura positivista y materialista, cientifista en suma, irrumpía en el ámbito dominado hasta entonces por la cultura humanista y literaria (*Kultur*)¹⁰⁷.

En este período el paso de la *Kultur* a la *Zivilisation* imponía a la intelectualidad burguesa, una dura elección. O bien se unían a este torrente arrollador, abandonaban su humanismo o lo dejaban sólo para los días de fiesta, y se convertían al materialismo positivista, o bien se oponían a este cambio, ofreciendo una dura resistencia de marcado tinte romántico; o bien caían en un pesimismo radical ante la situación sin salida.

Los intelectuales más válidos del período, reacios a convertirse al positivismo, desarrollaron una especie de anticapitalismo romántico centrado en la filosofía vitalista e historicista (Simmel, Dilthey) o bien cayeron en el pesimismo resignado al ver caer uno tras otro todos los puntales en que se sujetaba hasta entonces su vida: Max Weber, Thomas Mann.

Nuestro autor eligió el camino del anticapitalismo romántico más vitalista ante esta situación. Este neoromanticismo se nutrió de varias fuentes: de la filosofía vitalista de Simmel; del misticismo religioso tanto cristiano como judío (Kierkegaard, Buber); del rigorismo ético expresado por los personajes de Tolstoi y Dostoievski, del radicalismo político de Szabo (a través del cual llegaban las ideas sindicalistas de

¹⁰⁷ .- Cf. M.-Lówy: *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (La evolución política de Lukács 1909-1929)*, Siglo XXI. México 1978 especialmente el capítulo I, pág. 17-96.

Sorel), por último, aunque no menos importante, del rechazo a todo compromiso del poeta E. Ady¹⁰⁸. Todas estas influencias hacían que el joven Lukács se debatiera en una actuación ética y política desesperada: ante un mundo que no le gustaba, y en el que rechazaba cualquier compromiso oponiéndole como ideal una vida plena y auténticamente verdadera y sin ver ninguna salida posible.

A nivel personal, dentro de las alternativas expuestas por él mismo en un diálogo: "La pobreza de espíritu"¹⁰⁹: la vida de la *bondad* recibida como gracia del más allá, y la objetivación de la vida en la obra, en la forma, Lukács eligió éste último destino. O mejor se sintió lanzado a él, ya que estas formas de vida, corresponderían según su visión de entonces a distintas castas, a la que se pertenecía aunque no se quisiera. Frente a la vida insincera, la objetivación cultural de la vida, frente a la fugacidad de la vida, la cuasi-eternidad de la obra. Esta es la elección realizada por el joven Lukács. Pero si a nivel personal esta solución le sirvió para no acompañar a su amiga Irma Seidler, al suicidio, sin embargo no le ayudaba a resolver el problema colectivo, es decir, político.

Aquí hay que tener en cuenta que además de los problemas comunes con la intelectualidad centroeuropea de la época, los intelectuales húngaros, cercanos en esto a los rusos, debían moverse en un país, al que el atraso económico y social mantenían aún en un régimen casi feudal, en el que la burguesía es débil y asustadiza ya que el débil proletariado aparecía ya organizado, cuando la propia burguesa aún no lo estaba. Sin embargo la organización del proletariado húngaro basado en un partido socialdemócrata muy derechizado tampoco ofrecía a los intelectuales radicales como Lukács una alternativa consecuente.

En esta situación estalló la Primera Guerra Mundial, a la que Lukács como otros intelectuales húngaros, se opuso con todas sus fuerzas sin admitir las excusas que algunos socialistas europeos daban respecto a la probabilidad de utilizar esta fuerza para

¹⁰⁸.- Endre Ady, es un poeta húngaro que sirve de bandera a toda la generación de Lukács con una mezcla de religiosidad mística y la lucha por el progreso social. Su lenguaje simbolista elevó al máximo las potencialidades expresivas del lenguaje húngaro. El deseo de la revolución es en él tan fuerte como la desesperanza por la lejanía en la que se veía, este aspecto desesperanzado, pero al mismo tiempo combatiente, es lo que le permitirá a Lukács identificarse con él hasta el punto de dedicarle dos obras una al principio de su carrera en 1908-1909 y otra al final en 1969. "The importance and influence of Ady". *NHQN*⁰ 35, volumen X 1969. Cf los artículos de Miklós Vajda, Robert Anty y Erzsebet Vezar sobre E. Ady en *NHQN*" 73 1979, pág. 91-106 especialmente el último y M. Lowy, opus cit, pág. 79 y 84.

¹⁰⁹.- Cf. "De la pobreza del espíritu, un diálogo del joven Lukács" en Agnes-Heller *Crítica de la Ilustración*, Península. Barcelona-84, pág. 215-225.

destruir los gobiernos más reaccionarios de la Europa de entonces, entre los que se encontraban el Imperio de los Ausburgo y el zarismo ruso. La pregunta que si hizo Lukács en estas fechas es "aunque la guerra nos libere de las monarquías reaccionarias, ¿Quién nos puede librar de la civilización occidental?". Como vemos la radicalidad de Lukács en esta época no se satisface con una simple solución política de los problemas de la Europa de entonces ya que exigía una solución radical de su problemática que trascenderá la situación histórica y adquirirá un carácter ontológico-existencial. Esta radicalidad que no pudo encontrar ni en los círculos políticos de su patria que intentaban modernizarla, la revista Occidente, la revista Siglo XX, órgano de la Sociedad Científico-social, el círculo Galileo, etc; ni en el partido socialdemócrata húngaro, creyó encontrarla al finalizar la guerra en el bolchevismo. En esta introducción previa, vemos como la decisión de Lukács, intelectual burgués, dedicado a la crítica literaria y teatral, hijo de un burgués ennoblecido de origen judío, estudioso de la filosofía y del derecho, que frecuentaba círculos místicos y esotéricos, la decisión, repetimos, de entrar en el Partido Comunista húngaro a las pocas semanas de su formación, no se nos muestra como algo incomprensible o, a lo más, caprichoso.

La radicalidad lukacsiana sólo se podía satisfacer temporalmente al menos, con una solución radical, y esta solución la descubrió en el triunfo bolchevique sobre la Rusia zarista y en la edificación consiguiente de una nueva sociedad que rompía radicalmente con la civilización occidental, tan odiada por el joven Lukács.

Los pasos de esta conversión radical son más o menos conocidos y se pueden seguir a través de una conferencias y artículos de estos meses, así como por sus posteriores declaraciones acerca de las conversaciones mantenidas con Bela Kun, revolucionario húngaro, prisionero de guerra en Rusia, que se había hecho bolchevique y que volvía a Hungría para organizar allí la revolución.

A principios de 1918 en la Sociedad Científico-social dio Lukács una charla con el título "Idealismo conservador, idealismo progresista" réplica a otro del mismo título pronunciado por Bela Fogarasi en el que Lukács afirmaba que habrá dos formas de acción: la ética y la política; la primera apunta a transformar el alma de los hombres directamente, la otra pretende esta transformación a través de la creación de las instituciones que favorecen dicha transformación y la destrucción de las instituciones que le impiden; una política está completamente subordinada a la ética y hay que evitar que las

instituciones creadas por la política se autonomicen y adquieran vida propia y tiene un texto clarividente del peligro a que nos puede conducir la autonomía de las instituciones políticas respecto de las ideas éticas; "Toda institución convertida en fin en sí tiene un carácter conservador y esto no sólo explica la política reaccionaria de la iglesia sino también el estancamiento de movimientos originariamente muy progresistas, desde que las instituciones creadas por ellos como medios adquieren autonomía"¹¹⁰.

En otro artículo titulado "El bolchevismo como problema moral" (15-XII-1918) se mantenía crítico respecto a la revolución, argumentando en la línea del rigorismo ético de E. Ady y los novelistas rusos, es decir, de una oposición radical entre el ideal ético, utópico y la empiria, que el bien no se puede conseguir a través del mal y que quizás la revolución bolchevique no hiciese más que cambiar Satán por Belcebú al reemplazar la dominación de las clases precedentes por la dominación del proletariado y al no ser capaz de resolver su dilema moral, que se expresa de la siguiente manera: "¿es posible llegar a lo bueno por procedimientos malos, es posible alcanzar la libertad por la vía de la opresión?"¹¹¹.

Sin embargo disipadas sus últimas dudas por la precipitación de los acontecimientos políticos en Hungría que dada la rapidez y el carácter incruento de los mismos le da la posibilidad de pensar un paso no violento al socialismo y por sus entrevistas con Bela Kun a finales de 1918¹¹² se decide y entra en el Partido Comunista húngaro, donde sufrió ya las primeras críticas por su origen burgués e intelectual. Este paso, como dice Lówy, "no es sólo del toltoismo y el dostoiewskismo al bolchevismo, sino también del Kantismo al marxismo, del pensamiento trágico al pensamiento dialéctico: en una palabra el paso de una visión del mundo a otra".

El paso al comunismo de Lukács supone la superación del problema planteado por la relación entre los fines y los medios, como ya hemos visto en "El bolchevismo como problema moral", y en resolver el problema del papel de la violencia en la historia.

¹¹⁰.- "Idealismo conservador e idealismo progresista" apéndice al libro de M. Lówy, ya citado, pág. 272 y también en "La vie intellectuelle hongroise avant 1919" (Documents) preparado por Farkasjózsef en *Nouvelles eludes hon-groises* 1979, pág. 107.

¹¹¹.- *El bolchevismo como problema moral*, apéndice al libro de M. Lówy, ya citado, Pág. 279.

¹¹².- Cf. entrevista con Andrés Kovacs (2-10-1969) en "G. Lukács, *Revolución socialista y parlamentarismo*, Siglo XXI. México 1978, pág. 137.
M. Lowy, opus cit. pág. 147

Una solución al menos provisional se encuentra en "Táctica y ética" de 1919 escrito antes de la República de los Consejos. Aquí vemos cómo Lukács supera su Kantismo inicial en dirección a un hegelianismo marxistizado: "Como el objetivo último no es categorizado como utópico sino como *realidad* que *se tenía que alcanzar*, la fijación del objetivo último no puede significar una abstracción de la realidad, (...) un intento de imponer por la fuerza a la realidad ciertos ideales, más bien implica el reconocimiento y la activación de aquellas fuerzas que se dirigen u operen dentro de la realidad social, esto es de aquellas fuerzas que se dirigen a la realización del objetivo último"¹¹³. Para Lukács en este artículo, el patrón de la táctica es el sentido histórico universal de la acción y son buenos todos los medios que se ajustan a ese patrón. Pero el seguimiento de esta táctica correcta puede llevar a cometer actos que desde un punto de vista ético sean reprobables, lo que Lukács soluciona recordando *Iajudith* de Hebbel: "Y si Dios hubiese puesto al pecado ante mí, la acción que se me ha impuesto, ¿quién soy yo para sustraerme al pecado?". A veces hay que optar por medios malos que a pesar de no justificarse moralmente deben emplearse. Este principio, una vez, adquirido no abandonará jamás a Lukács en toda su actuación política, y es un ejemplo de una hegeliana reconciliación (*Versöhnung*) con los hechos. El problema de la violencia es analizado en artículos como "El terror como fuente del derecho" en el que aparece la violencia como elemento necesario para el surgimiento de lo nuevo, sin que se olvide el aspecto de la responsabilidad ética individual en relación con los resultados de esta violencia.

Esta problemática remite a los análisis realizados para el estudio sobre Dostoieski, cuya introducción fue *La Teoría de la Novela* y que se centran en el estudio de los héroes del novelista ruso para los que por una causa justa todo está permitido¹¹⁴.

Lukács se vio arrojado muy pronto en la vorágine política, y como consecuencia de la detención del CC del partido fue nombrado miembro del Comité Central suplente que comenzó a organizar la sublevación que dio origen a la República de los Consejos Húngaros de 1919 en la que Lukács ocupó el puesto de adjunto al ministro de cultura socialdemócrata Fungi y después de la dimisión de éste, el propio ministerio. La labor

¹¹³ .- G. Lukács "Táctica y Ética" en *Socialismo y Ética: Textos para un debate* edición de Virgilio Zapatero. Debate - Pluma. Bogotá 1980, pág. 309. Verse también la introducción a dicho volumen de V Zapatero "Marxismo y ética", opus cit. pág. 78-84.

¹¹⁴ .- Cf. M. Lówy, opus cit, pág. 125.

desarrollada por Lukács en este puesto durante los breves meses que duró fue muy amplia, organizando el acercamiento de la cultura a la clase obrera y promoviendo todo lo que fuese en el sentido de desarrollar una cultura lo más completa posible, independientemente de su origen de clase. En su declaración de intenciones al frente del ministerio expuso lo que iba a ser su programa cultural durante toda la vida: promover la cultura que capta la totalidad del proceso social e histórico, con la mayor perfección técnica posible por encima de toda tendencia política, y sea cual sea su origen de clase: "El Comisariado del Pueblo para la Educación no apoyará oficialmente ninguna tendencia ni ningún partido. El programa cultural comunista diferencia tan sólo entre la buena y la mala literatura y no está dispuesto a condenar a Shakespeare y a Goethe porque no fueran escritores socialistas, como no está dispuesto a prostituir el arte al diletantismo en nombre del socialismo. El programa cultural comunista es hacer llegar al proletariado el arte más puro y elevado y el Comisariado no permitirá que se estropee el buen gusto con poesía editorialista estropeada con medios políticos. El objetivo es la cultura, la política es sólo el medio"¹¹⁵.

Una vez caída la República de los Consejos Lukács salió del país y se refugió en Viena, de donde no fue devuelto a Hungría gracias al apoyo de una serie de intelectuales centroeuropeos entre los que se encontraba T. Mann. En Viena dirigió la lucha del partido húngaro y a través de la revista *Kommunismus*, participó en las controversias teórico-políticas de la III Internacional adoptando una postura izquierdista que contrastaba con el realismo con el que llevaba a cabo su tarea política cotidiana en el partido húngaro dentro de la facción Lander. Esta oposición entre la teoría y la práctica lukacsiana era una de las contradicciones en las que incurrió el gran pensador y político húngaro a lo largo de toda su vida como iremos viendo. Lukács en estos artículos publicados en *Kommunismus* de 1919 a 1921, desarrolló una serie de temas algunos de los cuales serán luego retomados en HCC, la postura general es izquierdista, como ya dijimos, y en especial un artículo: "Sobre la cuestión del parlamentarismo" en el que decía que el parlamentarismo implicaba la admisión de la imposibilidad de la cercanía de la Revolución fue criticado por el propio Lenin que aconsejaba utilizar todas

¹¹⁵ .- En *Nouvelles eludes Hongroises*, Volumen 4-5, 1969-1970, pág. 121.

las esferas del trabajo, todas las instituciones donde la burguesía manifiesta un ascendente en las masas."¹¹⁶

En "La misión moral del Partido Comunista" se considera éste, al modo luxemburguista, como "la expresión de la voluntad revolucionaria del proletariado"¹¹⁷, y se insiste en que el partido comunista debe ser la primera encarnación del reino de la Libertad. En "Oportunismo y putchismo", critica ambas tendencias por su incapacidad para concebir la revolución como proceso y por su falsa valoración de la organización para el movimiento revolucionario¹¹⁸, aquí también se retiene la conversación con Rosa Luxemburgo para la que el partido y "la organización no es un presupuesto de la acción, sino una continua trama de condición y efecto durante la acción".

Este enfoque se retoma en el artículo sobre "El Congreso del Partido Comunista Alemán" en que se afirma: "En los hechos la organización revolucionaria de las masas es posible solamente en la revolución; la posibilidad de una organización es a la vez causa y consecuencia de la situación extremadamente revolucionaria de las clases en lucha"¹¹⁹.

En cambio en el artículo "Ante el tercer congreso" defiende la visión leninista que insiste en el papel activo del partido en la revolución y niega la idea luxemburguista de que la situación objetivamente revolucionaria debe por fuerza producir una madurez revolucionaria subjetiva del proletariado. Asimismo se reconoce la preponderancia del partido ruso en la Internacional hasta que el proletariado mundial esté a la par, por decisión revolucionaria, por perspicacia y por exigencias revolucionarias¹²⁰.

Para Lukács es la conexión con la totalidad del proceso revolucionario, lo que da carácter revolucionario a las luchas cotidianas; aquí se anticipa la aplicación política de la categoría de totalidad que veremos de nuevo en HCC, también se anticipa aquí el carácter dinámico del proletariado como clase que se constituye como clase revolucionaria a través de la lucha de clases. La noción de totalidad vuelve a aparecer en "Vieja y nueva Kultur" como la expresión de la totalidad social. En este artículo también se insiste en el tema de la mercantilización inhumanizadora de la vida moderna inherente a la producción capitalista. La Kultur burguesa decae porque el capitalismo

¹¹⁶.- Lenin, "Kommunismus" en *Revolución socialista y parlamentarismo*, ya citado, pág. 151.

¹¹⁷.- *Revolución socialista y parlamentarismo*, pág. 35.

¹¹⁸.- *Revolución socialista y parlamentarismo*, pág. 49.

¹¹⁹.- *Revolución socialista y parlamentarismo*, pág. 88.

¹²⁰.- *Revolución socialista y parlamentarismo*, pág. 100 y 104.

impide que se extienda a todas las clases y especialmente al proletariado sus ideas más progresivas de igualdad y libertad. Esta crisis de la Kultur se manifiesta por la imposibilidad de una conexión armónica entre ideología y conducta de vida y entre forma y contenido de las obras de arte. El comunismo hace posible el resurgimiento de una nueva Kultur que crea los medios para el dominio de la sociedad como la Zivilisation burguesa ha dado los medios para el dominio sobre la naturaleza.

Sólo en el comunismo se puede realizar el presupuesto sociológico de la Kultur, es decir, "el hombre como fin en sí" en su totalidad y en la realización de su humanidad de su ser hombre¹²¹. Para Lukács este ideal de la cultura burguesa del siglo XIX, no llevada a cabo por ella, es retomado por el comunismo que lo hará realidad. Esta defensa de la continuidad del ideal humanista de la cultura burguesa y la cultura comunista no ha sido abandonada nunca por Lukács y pasó de él a sus discípulos de la escuela de Budapest¹²².

En estos años se gestó la obra más importante del joven Lukács, HCC, en la que oscilaba entre el luxemburguismo y el leninismo en los problemas organizativos y en la que desarrolló las nociones claves de reificación, totalidad y mediación y unión entre el sujeto y el objeto en base a una lectura hegeliana de Marx. Precisamente este paso por el hegelianismo tuvo una importancia fundamental para su conversión al comunismo.

En efecto, frente al rechazo romántico (Kierkegaard, Dostoievski, etc) de la reconciliación con la realidad, cuyo principal exponente es Hegel, propio de sus primeros años, a partir de 1916, en la *Teoría de la Novela*, aparece la categoría hegeliana de totalidad¹²³ y poco a poco se va produciendo un acercamiento a la reconciliación hegeliana con la realidad.

En estos años la oposición Kant/Hegel en el interior del movimiento comunista adoptaba la forma de la oposición revisionismo y austromarxismo que consideraba al marxismo como una sociología y una teoría de la historia de cuño economicista, que descubre las leyes necesarias de la evolución social y que por tanto debía de buscar el objetivo final, es decir, el socialismo como un ideal moral exterior a la propia historia,

¹²¹ .- *Revolución socialista y parlamentarismo*, pág. 74-86.

¹²² .- Cf. especialmente las obras de G. Markus sobre antropología y ética. *Marxismo y antropología*. Grijalbo. Barcelona-74 y A. Heller en *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Grijalbo. Barcelona-74, *Historia y vida cotidiana* Grijalbo 1970.

¹²³ .- Sobre este concepto Cf. Martín Jay: "The concept of totality in L. and Adorno" En *Varieties of Marxism*, Martinus Nijhof. The Hague 1977.

escisión esta fruto de la oposición neokantiana entre hecho y valor; al marxismo de cuño hegelienizante que veía el objetivo final como algo que se podía descubrir como tendencia objetiva en los propios hechos actuales y que por tanto no debía de añadirse desde fuera. Esta dualidad entre raíz kantiana-fichteana y raíz hegeliana es permanente en el marxismo y envuelve dos problemáticas que conviene separar. Por un lado tenemos el problema de si el socialismo, es decir, el objetivo final, es algo que se puede descubrir como tendencia en los hechos o si se debe añadir desde fuera a manera de un ideal kantiano, y, por otro, tenemos el problema del factor subjetivo en la historia, es decir, la pregunta acerca de si el propio desarrollo del capitalismo tiene al socialismo como fin necesario lo que nos lleva al atentismo kaustkiano, o por el contrario, el desarrollo del capitalismo y especialmente sus crisis proporciona sólo las posibilidades objetivas del socialismo y que éste se produzca o no depende de la actuación revolucionaria de las masas (posturas de Lenin, Lukács y Luxemburgo). Vemos pues que en Lukács como por otra parte en todo el marxismo revolucionario se combinan de una forma *sui generis*, la idea de matriz hegeliana de un desarrollo necesario del capitalismo en dirección al socialismo, con la idea de cuño kantiano-fichteano de que es necesaria la actividad revolucionaria del proletariado y en última instancia del partido, para convertir en realidad la probabilidad objetiva que el desarrollo capitalista proporciona al socialismo.

En HCC se matiza un problema que sólo después de la publicación de los manuscritos de Marx de 1844 se ha hecho famoso: el problema de la alienación que Lukács llamaba reificación y que expresa, a partir de los análisis de Marx Weber sobre el capitalismo, el hecho de que en la sociedad burguesa moderna, las cosas y las personas están reificadas, solidificadas en unas relaciones que impiden ver que la sociedad es una interrelación entre personas y que es necesariamente histórica y evolutiva y que por tanto las categorías capitalistas que se nos muestran en la economía burguesa como naturales y por tanto eternas, tienen un origen y por lo tanto tendrán un final. Este análisis del dominio que las cosas, productos humanos, ejercen sobre sus propios productos, incorpora los análisis marxistas a los producidos por los anticapitalistas románticos caros al joven Lukács. Asimismo, el problema de la comprensión de la totalidad del proceso histórico, que se habían planteado tanto Max Weber como Mannheim, puede resolverse, al descubrir que el proletariado, por su

situación en el proceso de producción, es el sujeto-objeto de la historia. Aquí Lukács sigue a Vico qué restringe el conocimiento por parte del hombre, a aquello que éste produce, es decir, la historia. Asimismo, el proletariado, al ser la única clase que obtendrá beneficio del fin del capitalismo, posibilidad objetiva abierta por el propio capitalismo, puede captar conscientemente dicho fin, va que esta conciencia no sólo no se opone a sus propios intereses de clase, sino que los apoya. En cambio, tanto las clases intermedias, pequeños burgueses, debido a su falta de concreción y su oscilación continua entre el proletariado y la burguesía, como ésta misma, no pueden captar el sentido del desarrollo capitalista, es decir, no pueden elevarse a la comprensión de la totalidad, porque sus intereses son particulares y, además se ven puestos en peligro por el fin hacia el que marcha el capitalismo. Como vemos aquí, Lukács combina la noción hegeliana y marxista de la identificación sujeto-objeto que tiene lugar en el proletariado con los análisis de la sociología del conocimiento que explicaba el conocimiento social de las distintas clases en base a la mediación que la posición de la propia clase ejerce sobre dicho conocimiento del conjunto de la sociedad. Es en este sentido, en el que el proletariado, como clase universal, es el auténtico heredero de la filosofía alemana, como decía Engels.

La autoconciencia de la humanidad pasa para Lukács a ser patrimonio del proletariado, única clase de la sociedad que puede captar la realidad de dicha sociedad en su conjunto, y además la única clase en la que este conocimiento está ineluctablemente unido a una praxis transformadora de dicha sociedad.

En el proletariado no se da sólo, pues, la unión del sujeto y el objeto del conocimiento social, sino también la unión del conocimiento teórico y de la praxis revolucionaria. Esta unión mística y milenarista, producto de un época de gran ímpetu revolucionario, es algo que nosotros, hundidos en una época de crisis del movimiento obrero y asistentes, mitad atónitos y mitad desesperados, al espectáculo del alejamiento, quizás para siempre, de la perspectiva revolucionaria, consideramos como uno de los elementos más débiles, visto desde nuestra triste actualidad, de su teoría.

Pero el elemento realista vuelve a Lukács. el cual nos recuerda que para que el proletariado sea capaz de llevar a cabo esta misión, es necesario que desarrolle una conciencia de clase atribuida que no coincide con la conciencia de clase real, media, de los proletarios individuales y aquí, precisamente como medio para ayudar al

proletariado a que adquiriera esta conciencia de clase, que la convierta en clase revolucionaria y universal, Lukács introduce al partido, es decir, Lukács introduce el problema organizativo. En cuestiones de organización, Lukács oscila entre el polo luxemburguista, según el cual la organización es producto y no condición de la lucha revolucionaria de la clase obrera, y el polo leninista, que sigue en esto al kautskismo, según el cual, la organización revolucionaria, es decir, el partido, es una condición imprescindible para la acción revolucionaria del proletariado. Entre el espontaneismo luxemburguista y el dirigismo bolchevique y leninista, se mueve Lukács en estos años, decantándose, en los artículos finales de HCC ("Legalidad e ilegalidad": "Observaciones de método acerca del problema de la organización") y, sobre todo en *Lenin: La coherencia de su pensamiento* de 1924, hacia el modelo leninista, que con matices¹²⁴ no abandonó nunca más, siguiendo en esto, como tantas otras veces, el sentimiento mayoritario del movimiento obrero, punto fundamental de referencia para Lukács a lo largo de toda su vida, aún en los momentos en que esta corriente mayoritaria del movimiento obrero siguiese una línea que él personalmente, estimaba equivocada.

Prueba de esto lo tenemos, cuando al ser conocido ampliamente HCC, tanto los teóricos de la II Internacional como los dirigentes de la III, Bujarin y Zinoviev¹²⁵ criticaron dicha obra. Lukács hizo una autocrítica, en base, como luego explicó a Víctor Serge de su deseo de no ser expulsado del movimiento comunista y, reducido por tanto, a la esterilidad política, como le sucedió a su congénere K. Korsch, cuyo libro *Filosofía y marxismo* fue condenado también por la III Internacional. Korsch, lejos de retractarse, publicó una segunda versión donde respondía a las críticas.

¹²⁴.- En su libro sobre Lenin de 1924, Lukács intentó sintetizar las posiciones de Rosa Luxemburgo, y de Lenin, ya que por una parte el partido aunque tiene por misión preparar la revolución, es a la vez "productor y producto, supuesto y fruto de los movimientos revolucionarios de masas". El partido no debe imponer a las masas un determinado tipo de comportamiento, sino aprender de las masas, por último Lukács dice: "No se trata de actuar en representación de la clase obrera sino de una culminación de la actividad de la clase misma". Cf. G. Lukács *Lukács sobre Lenin 1924, 1970*, Grijalbo. Barcelona-74, pág. 46-53. Respecto al criterio último de la lucha revolucionaria ésta reside como en HCC en la relación dialéctica que la táctica concreta tenga en la totalidad del proceso revolucionario, opus cit. pág. 128.

¹²⁵.- La condena filosófica de HCC estuvo a cargo de Deborin, filósofo soviético que dirigió la polémica que tuvo lugar en estos años entre dialéctica y tendencia positivista dentro de la filosofía soviética. Las críticas de Deborin a HCC se centraban en el rechazo por parte de Lukács de la dialéctica de la naturaleza, la separación que hacía Lukács entre el método marxista y el contenido restringiendo la ortodoxia al proceso y a la identidad entre sujeto y objeto defendida por Lukács. Cf. L. Kolakowski *Las principales corrientes del-marxismo* III. *La crisis*, Alianza 198?, pág. 80.

Lukács aceptó, en cambio, las críticas con resignación, esperando tiempos mejores, y no deseando nunca, que, por su culpa, el movimiento comunista sufriese ningún quebranto. Lukács es un ejemplo paradigmático de intelectual orgánico, que una vez que ha elegido el partido del proletariado no desea separarse de su línea mayoritaria, aunque a veces tenga que renegar o silenciar sus propias posturas; ejemplo esto de su reconciliación (hegeliana) con los hechos, y que constituye uno de los blancos favoritos de los intelectuales marxistas, que no renunciaron a la crítica del movimiento obrero, cuando estimaban que éste se descarriaba por caminos equivocados. En última instancia, la elección entre ser un intelectual orgánico o no, está abierta a los intelectuales individuales y es complejo decidir en la cuestión. Aunque Brecht, a través de su análisis del caso de Galileo, nos muestra, que más vale conservar la vida, y por lo tanto, la capacidad de pensamiento y de trabajo, aunque uno tenga que someterse en espera de tiempos mejores, en los que el fruto de su trabajo escondido puede salir a la luz y fructificar. El heroísmo idealista de tanto intelectual, quizás ha sido estéril, y más hubiera ganado el movimiento e incluso ellos mismos con una autocrítica resignada a tiempo, pero repito que esto es opinable y cuestión de libre elección. El propio Lukács decía que la cuestión de la legalidad o la ilegalidad de los comunistas no es cuestión de principio, sino de táctica, y aplicando esta teoría aquí podemos -decir que es cuestión táctica saber cuando hay que doblegarse a la crítica y cuando rechazarla.

Unos años después, en 1928, Lukács volvió a tener ocasión de intervenir decisivamente en la vida política de su partido, mediante la elaboración de las tesis para el II Congreso del Partido Comunista Húngaro, las llamadas "Tesis de Blum"¹²⁶, que también desataron una fuerte polémica, tanto en el seno del partido húngaro, como en la III Internacional que mandó una carta abierta criticando esta postura¹²⁷. Las tesis no sólo significaron un fuerte giro en la postura política de Lukács, sino que sentaron las bases de su desarrollo teórico posterior, hasta su muerte. Lukács parte de la constatación de

¹²⁶.- Cf. W. Miltenzwei "La evolución de la postura de G. Lukács en teoría literaria" en AAVV *Diálogos y controversia con G. Lukács. La controversia de los escritores socialistas alemanes*. Akal. Madrid-79, pág. 28-34 y M. Lówy, opus cit. pág. 209.

¹²⁷.- La Internacional además de recordar al PC húngaro que no debía abandonar el problema campesino reconocía que la alianza con los campesinos no podría referirse a todos ellos, sino sólo al proletariado agrícola y a los pequeños campesinos. Asimismo exigía del PC húngaro que la consigna republicana sea entendida como un paso intermedio hacia la dictadura del proletariado y no en el sentido de Blum, como una dictadura democrática de los obreros y de los campesinos, posición ésta que magnificaba la democracia burguesa a los ojos de los trabajadores, como el mejor terreno de lucha. Acababa la carta pidiendo la denuncia de la socialdemocracia y una autocrítica del equipo dirigente. Cf. Aldo Agosti: *La Terza Internazionale, Storia Documentaria* Ed. Riu-niti Roma, tomo III, pág. 160-165.

que el capitalismo ha entrado en un período de relativa estabilización, y que la perspectiva revolucionaria de los años anteriores se aleja; además, en Hungría, no basta con el empuje del proletariado para derribar la dictadura, sino que hace falta abrirse en un amplio frente democrático, cuyo objetivo no puede ser la dictadura del proletariado, sino una nueva forma de gobierno que Lukács denomina "Dictadura democrática", y en la que recupera la democracia política como eje fundamental. Este tipo de gobierno, propuesto por Lukács, no se concebía como una forma de transición hacia la dictadura del proletariado, sino como una "realización" perfecta de la "democracia burguesa", como la cesión por parte de la burguesía de una parte del poder a los trabajadores. La dictadura democrática era un gobierno de transición en la que la revolución burguesa se convierte en la revolución del proletariado. Con esta noción, Lukács pretende esbozar una política capaz de oponerse al creciente fascismo, y en este sentido, sus tesis se adelantan a las doctrinas del frente popular que adoptará el VII Congreso de la Internacional; pero cuando fueron expuestas, la Internacional estaba defendiendo la doctrina del socialfascismo, y otra vez Lukács se encontró a contracorriente. Lukács no abandonó esta concepción política, aunque se retractase, y además utilizó la misma como base teórica de sus escritos de crítica literaria, en el sentido de establecer la continuidad dentro del realismo entre el gran realismo crítico burgués y el buen realismo socialista y además en el rechazo de cualquier intento prematuro de establecer una cultura proletaria en ruptura radical con la tradición progresista burguesa y en esto Lukács se separó de su compañero en la visión hegeliana del marxismo K. Korsch que negaba cualquier tipo de relación del marxismo y de la cultura proletaria naciente con la tradición burguesa. La concepción política subyacente a las tesis de Blum fue mantenida, pese a las dificultades por Lukács y por sus discípulos de la Escuela de Budapest, e incluso resuena en la concepción de la "Gran República", como utopía política radical, defendida por A. Heller recientemente.

Los años siguientes hasta el final de la Segunda Guerra Mundial Lukács vive en Moscú, Berlín y después otra vez Moscú, y su obra básicamente dedicada a la crítica literaria y filosófica, abandonó los temas directamente políticos. Esta etapa, en la que Lukács vive en relación directa con el stalinismo fue una etapa fecunda en obras aunque las limitaciones políticas implícitas pesan sobre sus escritos; contra lo que piensa M. Lowy, las obras de este período no son despreciables a nivel teórico, y tampoco reflejan

un total sometimiento a las concepciones estalinistas. Lukács fue siempre mucho más que un defensor del estalinismo, como dice Kolakowski, un crítico cauto y enmascarado del mismo, que a pesar de su silencio no pudo evitar ser detenido en 1941, y que fue puesto en libertad gracias a la intervención directa de Dimitrov, secretario general de la Internacional.

De esta época es su obra sobre *El joven Hegel*, que le sirvió como tesis doctoral en el año 1938, aunque por oponerse a las doctrinas oficiales del momento no fue publicada hasta más tarde.

También en estos años Lukács se vio envuelto en diferentes polémicas literario-políticas. La primera de ellas tuvo lugar en 1938 y su tema central es el expresionismo. En este debate Lukács defenderá su noción del realismo contra los vanguardistas y fundamentaba la conexión que él estableció con el realismo crítico burgués en la necesidad de la lucha común contra el fascismo. Su concepción realista adquirirá un marcado carácter nacional sobre el que fundamentar un auténtico frente popular compenetrado con la tradición histórica de los distintos pueblos¹²⁸.

El apoyo a la política de frente popular fue fácil para Lukács porque su propia concepción de la "Dictadura democrática" del 28 ya había esbozado dicha política, si no tenemos en cuenta algunos matices secundarios.

Un buen ejemplo de la postura lukacsiana en este período es un ensayo "¿Tendencia o partidismo?" publicado en *Die Linkskurve* en 1932. En dicho ensayo Lukács rechazó una vez más que el proletariado tenga que realizar un ideal moral o estético, exterior al propio proceso histórico. Esto significa que el artista no debe mostrar ninguna tendencia en la representación de la realidad, sino limitarse a describir el proceso histórico objetivo en su complejidad, analizando las tendencias evolutivas propias del mismo. El auténtico partidismo en literatura como en política "no se halla como tendencia, como representación tendenciosa, en contraposición a la objetividad en la representación y estructuración de la realidad, es al contrario la premisa para la objetividad verdadera-dialéctica"¹²⁹.

¹²⁸ .- Los artículos fundamentales de este debate fueron por parte de Lukács "Grandeza y decadencia del expresionismo" de 1934 y "Lo que importa es el realismo" de 1938. Ambos en *Problemas del Realismo* FCE, México 66. De esta época es una relación epistolar con Anna Seghers en torno a este último artículo y la polémica indirecta, porque no fue manifiesta, con Brecht. Sobre estos temas Cf. *Diálogos y controversias con G. Lukács* ya citado.

¹²⁹.- Cf. G. Lukács *Sociología de la literatura*, Península. Barcelona-68, pág. 115.

Esta postura de Lukács que le permite entroncar con los grandes realistas como Balzac, Tolstoi o Walter Scott a pesar de sus posiciones políticas reaccionarias fue criticada posteriormente como "objetivista".

Otra polémica en la que fue Lukács el tema principal se desarrolló en la URSS de noviembre de 1939 a marzo de 1940 centrada en las cuestiones acerca de la línea que la revista "*Crítica literaria*" había llevado y que acabó con la clausura de la misma en 1940. Los temas abordados en dicha polémica fueron: la desigualdad en el desarrollo intelectual y material, la relación entre el método de la producción artística y la ideología, la apropiación por el artista socialista de la tradición cultural burguesa y la cuestión del partidismo en arte y literatura, o sea, la parcialidad del intelectual, entre otros¹³⁰.

En esta época como vemos, Lukács forma los cimientos de una estética marxista que luego desarrolló de forma sistemática a partir de los conceptos fundamentales elaborados en estos años: el concepto de realismo, la noción de catarsis, el concepto de reflejo, etc.

Ya en Moscú en 1940 desarrolla, apoyándose en Lenin, una velada crítica de la burocratización en su artículo "¿Tribuno del pueblo o burócrata?" contenido en los *Problemas de realismo*. Retornando a la crítica del *¿Qué hacer?* de Lenin, al economicismo y al espontaneismo, Lukács relaciona el burocratismo y la espontaneidad, diciendo que la glorificación de la espontaneidad del conocimiento del proletariado, la insistencia excesiva en lo "proletario puro", "abandona los grandes terrenos de la transformación democrática de la sociedad a la burguesía liberal y renuncia de hecho, por supuesto, pero no en la fraseología, a su transformación socialista"¹³¹. Lukács presenta el burocratismo como "forma básica de la evolución de la cultura capitalista", retomando los análisis de Marx Weber dice que "este elemento importante e incluso imprescindible en el capitalismo es en el socialismo un cuerpo extraño que hay que eliminar". Dada la conexión entre burocracia y espontaneismo, la planificación socialista al eliminar la espontaneidad y anarquía del mercado capitalista, se enfrenta como un enemigo mortal con la burocracia. Otro elemento que hay que combatir en el burocratismo es un falso optimismo que oculta las dificultades objetivas y subjetivas con que se encuentra el proceso de la edificación del socialismo. Frente a

¹³⁰.- Artículos de Lukács relacionados con esta polémica: "Niebla londinense" y "La victoria del realismo vista por los representantes del progreso". Cf. *Diálogos y controversias con G. Lukács*, pág. 373-374.

¹³¹.- *Problemas del realismo*, pág. 355. FCE, México 1969.

todos estos errores Lukács repropone el ideal leninista del tribuno del pueblo, como aquel dirigente, artista o político, que se sitúa en el punto de vista de la totalidad, reconoce las dificultades del proceso y pretende dirigirlo captando su desarrollo objetivo.

Después de la Segunda Guerra Mundial vuelve a Hungría donde goza de un corto período de tranquilidad e incluso de exaltación oficial ya que recibe la cátedra de Estética en la Universidad de Budapest, es miembro de la Academia Húngara de Ciencias y del Parlamento. En estos años se ocupó fundamentalmente de temas relacionados con la cultura húngara, además analizó más a fondo la literatura rusa y soviética y desarrolló una polémica con el existencialismo¹³². En 1948 participa en el Congreso Mundial de trabajadores para la salvaguardia de la paz con un discurso sobre "La responsabilidad de los intelectuales", en el que destaca que los intelectuales se encuentran ante una encrucijada en la que deben elegir ser promotores y defensores de un viraje universal progresista o bien cómplices involuntarios de una bárbara reacción.

Este período de calma se interrumpió en 1949 con el llamado "debate Lukács" en el que los dirigentes culturales húngaros como L. Rudas, apoyados desde Moscú, dirigen un ataque a Lukács tildándole de "revisionismo", "derechismo", "objetivismo", "cosmopolitismo" etc. El ataque se centra en una serie de artículos publicados en Hungría en los años 1945-48 "Literatura y democracia" y "Por una nueva cultura húngara".

Los dirigentes piden a Lukács que abandone su postura desligada del partido, del pueblo y su desprecio hacia las fuerzas culturales ascendentes, así como que se deshaga de sus amigos y se una al partido y al pueblo. Lukács vuelve a autocriticarse, cada vez con menos fe, pero no engaña a sus censores. En esta polémica Lukács es acusado de no defender la lucha por el socialismo, sino el de limitarse a la idea del frente unitario literario con los escritores democráticos, cosa que él aceptó en su autocrítica¹³³. En estos años se reconcilia con Brecht y publica *El asalto a la razón* crítica de la filosofía irracionalista europea que fundamenta teóricamente el nazismo.

¹³² .- El debate con el existencialismo, especialmente centrado en el análisis de algunos artículos publicados por Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty en *Les Temps Modernes*, está recogido en *La crisis de la filosofía burguesa*. La Pléyade. Buenos Aires 1975. El núcleo del debate consiste en el rechazo de una tercera vía entre idealismo y materialismo, entre racionalismo e irracionalismo y anticipa elementos que se desarrollarán en *El Asalto a la Razón*.

¹³³ .- La polémica queda recogida en Hansloch (ed) *Lukács und der Revisionismus* Berlín 1960.

A partir de 1953 la posición de Lukács mejora y desde este años hasta 1956 Lukács se coloca como la cabeza teórica del revisionismo húngaro. Estas tendencias que surgieron a partir de la muerte de Stalin, en los países socialistas estaban formados por personas cercanas al poder, que manejaban información reservada, que utilizaban el lenguaje marxista y que pretendían la reforma del sistema desde su interior, es decir, a partir del partido y las instituciones estatales. Según Kolakowski sus reivindicaciones se referían a una democratización de la vida política y especialmente en el interior del partido y de los sindicatos; por otra parte abogaban por una mayor independencia en la política exterior, en relación con la URSS y por último por una liberalización de la dirección de la economía¹³⁴.

En Hungría los revisionistas se reunían en torno al círculo Petőfi al cual asistía regularmente Lukács; precisamente allí Lukács dio una conferencia el 15 de junio del año 1956, poco tiempo antes de la sublevación de dicho año¹³⁵.

Durante la contrarrevolución de 1956 (según la denominación oficial de los acontecimientos) Lukács fue ministro de cultura del Gobierno Imre Nagy aunque parece ser que dimitió cuando se planteó la retirada de Hungría del Pacto de Varsovia. Fue detenido al abandonar la embajada de Yugoslavia y deportado a Rumania donde permaneció hasta 1957, pero al contrario que el resto de los dirigentes de su época, no fue asesinado, aunque se mantuvo alejado del partido reconstituído hasta 1967. Durante estos años se vuelve a desatar otra virulenta campaña contra Lukács en los medios culturales y políticos no sólo de Hungría y de la URSS sino también en la RDA en lo que hasta entonces había gozado de cierta popularidad y sus obras se habían difundido profusamente gracias a los esfuerzos de W. Harich al frente de la revista "*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*" de 1954 a 1956¹³⁶.

En estos años escribe su monumental *Estética*, en la que sistematiza las teorías que venía desarrollando, especialmente sobre teoría literaria desde los años 30, y comienza la *Ontología*, que será su última obra inconclusa por su muerte en 1971. En

¹³⁴.- Kolakowski, opus cit. pág. 440-443.

¹³⁵.- Respecto de los sucesos de 1956, aparte de la valoración testimonial del dirigente del PCI, J. C. Pajetta: *Le crisi che vissuto Budapest, Praga, Varsovia*. Ed. Riuniti. Roma 82. El propio Lukács en su autobiografía de 1971 *Gelebtes Denken* (pensamiento vivido) en *NHQ* n.º 89, primavera de 1983 sitúa su posición entre los que deseaban una reforma inminente al régimen y aquellos que aspiraban a una reforma burguesa liberal. Su apoyo a Nagy se basaba en el convencimiento de ser el único dirigente capaz de mantener el movimiento dentro de un marco socialista.

¹³⁶.- Sobre la recepción en la RDA, de la obra de Lukács. Cf. Cesare Cases: *Crítica del marxismo liberal*, pág. 90. Península Barcelona-70 especialmente el capítulo I.

los últimos años de su vida especialmente después de su reincorporación al partido, desarrolla a través de una serie de entrevistas una moderada crítica del stalinismo que él como buen hegeliano considera siempre como algo necesario debido a la falta de alternativas reales dentro del partido soviético, y además como la única defensa frente a la amenaza nazi; Lukács nunca discutió la idea stalinista del "socialismo de un sólo país" después del fracaso de las revoluciones en Europa Occidental, y aunque rechazó la solución draconiana y terrorista que dio Stalin a las disputas con la oposición interior, Lukács compartía en gran medida las opiniones que triunfaron. En una entrevista con Andrés Kovacs de 1969 Lukács dice: "Creo que según un objetivo juicio histórico, Stalin es un revolucionario convencido, es un hombre muy inteligente y de talento, un táctico extraordinario y, diré, privado de cualquier sensibilidad ideológica". Su error estribó en invertir el método de Lenin, al "adecuar la decisión estratégica y la teoría a la decisión táctica". En este sentido "en una cantidad de cuestiones esenciales Stalin no ha sido el sucesor de Lenin, sino más bien su opuesto"¹³⁷ (opinión esta no compartida por Kolakowski, dicho sea de paso).

Otra crítica dirigida a Stalin por Lukács estriba en el hecho de haber empleado métodos justificados al inicio de la revolución, en los años posteriores, especialmente los métodos represivos propios de una guerra civil en una situación pacífica¹³⁸.

Lukács no aceptó el concepto oficial del "culto a la personalidad" como explicación del fenómeno stalinista, cuestión esta en que coincide con Althusser. Detrás del individuo estaba un aparato burocratizado que funcionaba de manera autónoma y aquí podemos recordar su conferencia "Sobre idealismo conservador e idealismo progresista" ya citada.

El análisis llevado a cabo por N. Tertulian de la correspondencia inédita de los últimos años de Lukács nos muestra "una voluntad sincera de desestalinización auténtica junto con una preocupación perpetua por no comprometer la causa del socialismo"¹³⁹.

En sus cartas a E. Fischer de 1967 Lukács vislumbra en la reconsideración de su propio caso, el signo de un tímido proceso de regeneración ideológica. En 1965 escribe

¹³⁷ .- Parte de la entrevista en G: Lukács *Revolución socialista y antiparlamentarismo* ya citado, pág. 148-149.

¹³⁸ .- Cf. *Postscriptum de 1957 a "Mi camino hacia Marx"* y la carta de 1962 a Alberto Carocci.

¹³⁹ .- Cf. N. Tertulian: "Nota sull'ultimo Lukács (leggendo la sua corespondenza inédita)" en *Crítica Marxista* n° 5, 1979, pág. 166.

a Adam Schaff sobre el hecho de que los marxistas verdaderos deberán ser en estas circunstancias impopulares pues "representamos un tertium datur frente a la traición stalinista y a los perjuicios filosóficos occidentales" (22-XI-1965).

Lukács en sus últimos años pretende contribuir con su *Estética* y su *Ontología* a un renacimiento del marxismo, que lo saque del dogmatismo staliniano, como se comprueba en su correspondencia, según Tertulian, junto a esta crítica al stalinismo desde las posiciones de un verdadero marxismo según su opinión, podemos encontrar en los análisis políticos del último Lukács después de una cierta adhesión a lo que significó la reforma de Jruschov en la URSS, una defensa de la coexistencia pacífica entre los dos sistemas: el capitalismo y el socialismo¹⁴⁰: así como una crítica incansable de la sociedad de consumo occidental, y un cierto acercamiento, según Lowy, a algunas posiciones de la izquierda radical surgida a partir de 1968 en Occidente, como consecuencia de la revuelta estudiantil, la guerra de Vietnam, la revolución cultural china, la invasión de Checoslovaquia y el rechazo del consumismo propio de las sociedades occidentales¹⁴¹.

Respecto al tema de la democracia en los países occidentales, Lukács afirma que la socialdemocracia no ha insistido lo suficiente sobre la capacidad de una democracia real, como requisito previo para el paso al socialismo olvidando las posturas de Jaurés en este tema, por ejemplo. Esta actitud abandonista respecto al tema de la profundización de la democracia ha permitido a la ideología capitalista, la reconciliación del liberalismo y la democracia y la identificación de esta última con el sistema de mercado; uniendo de manera ideológica dos posturas que siempre se han combatido como muestra el desarrollo de la revolución francesa¹⁴².

¹⁴⁰ .- "Problemas de la coexistencia cultural" 1964.

¹⁴¹ .- Respecto a las críticas a la sociedad de consumo occidental. Cf. Holz, Abendroth y Kojeev, *Conversaciones con Lukács*, Alianza. Madrid-71. Aquí Lukács constata que "los procedimientos capitalistas se han extendido a todas las industrias de consumo" y paralelamente la explotación se basa en la extracción de plusvalía relativa más que de plusvalía absoluta, (pág. 71). El problema fundamental de estas sociedades estriba en cómo "dar pleno sentido a la vida" para escapar a la manipulación del consumo (pág. 73). Un problema central para el movimiento obrero occidental consiste en conseguir la autonomía cultural respecto a la ideología capitalista, y aquí desempeñan un papel central los intelectuales (pág. 113-118). Lukács no ve factible el surgimiento en Europa Occidental de un partido político radical, aunque si ve posible el surgimiento de un movimiento amplio de oposición que se enfrenta a la manipulación capitalista, y que busque más allá de la "democracia sobre el papel una democracia de facto".

¹⁴² .- Sobre el debate entre China y la Unión Soviética. *Conversaciones con Lukács*. pág. 147-148. A. Vigorelli *aut-aut* 157-158. Enero-abril 1977.

En cuanto a la coexistencia pacífica y la competencia entre los dos bloques reducido al campo económico, Lukács reconoce que no basta con un mejor desarrollo económico, cosa que además no ha sucedido, para afirmar la superioridad de un sistema sobre el otro, sino que es en la solución de la pregunta al sentido de la vida, es decir, en el plano ético-humanista donde se deberá situar la superioridad del campo socialista, cosa que hoy se nos muestra también bastante lejano.

La coexistencia pacífica le parece a Lukács la apertura de la posibilidad de un paso "al socialismo sin guerra, y sin guerra civil" para los países del tercer mundo que no sólo reciben la ayuda de los países socialistas, sino que se ven favorecidos por la ayuda de los países capitalistas que sería menor sin la existencia de aquellos. Aquí se puede comprobar cierto optimismo ingenuo de Lukács en relación a la problemática que ahora llamamos Norte-Sur¹⁴³.

En los últimos años Lukács escribió un largo trabajo sobre la democratización en los países socialistas del que sólo se ha publicado un fragmento bajo el título: *"Lenin, los problemas del periodo de la transición"*¹⁴⁴. En este fragmento se mantiene la democracia socialista como "el origen de la autoeducación del hombre", educación que debe abarcar también a la clase dirigente, ya que éste no posee un conocimiento superior que le permite abolir todos los problemas; la solución de los males no se desprende de forma espontánea y necesaria del desarrollo de la producción, sino que supone una reflexión y una toma de conciencia teórica de dichos problemas.

Esta democracia socialista defendida por Lukács no es una simple ampliación de la democracia burguesa, sino que consiste en penetrar de un modo real la entera vida material de todos los hombres, en expresar su socialidad como producto de la actividad propia de todos los hombres, desde la vida cotidiana, hasta las cuestiones decisivas de la sociedad¹⁴⁵.

La democratización socialista es un proceso antiburocrático, ya que pretende el dominio consecuente del presente sobre el pasado, frente a la burocracia que debido a su rutina, impone el dominio del pasado sobre el presente.

Otro tema obsesivo de las últimas entrevistas de Lukács, según Lówy, lo constituye el tema de la democracia socialista, entendida como una democracia de la

¹⁴³.- Cf. "A crítica del socialismo burocrático" en *Teoría della vita quotidiana nella scuola* de Lukács.

¹⁴⁴.- En *Lukács sobre Lenin 1924-1970*. Grijalbo. Barcelona-74.

¹⁴⁵.- *Ibid*, pág. 165.

vida cotidiana "alejada tanto de la dominación burocrática como de la democracia burguesa". Es una democracia real, ampliada, que no es sólo política sino social y que abarca todos los aspectos de la vida humana. No podemos por menos de señalar algunas concomitancias de estas teorizaciones lukcsianas, con el concepto de democracia avanzada o democracia económico-social elaborada por algunos partidos comunistas occidentales como un elemento imprescindible del socialismo.

Es precisamente en este tema de la democracia de la vida cotidiana; por donde le van a seguir sus discípulos de la *Escuela de Budapest*, aunque algunos de ellos, a esa democracia le han quitado ya el adjetivo socialista y la conciben cada vez más en un sentido liberal¹⁴⁶.

En cuanto al proceso de reformas llevado a cabo en los países del Este, a partir del XX Congreso del PCUS Lukács retiene que es una desestalinización llevada a cabo con métodos stalinistas, y que por tanto no rompe realmente con el estalinismo. Lukács ve la reforma económica de Hungría como positiva, pues cambia la situación y

¹⁴⁶ .- Los discípulos de Lukacs especialmente han desarrollado un análisis crítico de las sociedades del Este que les ha conducido a posiciones cercanas al liberalismo. A partir de los análisis de Hegedüs sobre estratificación social en dichos países y el papel que en ellos desempeña la burocracia, los alumnos de Lukacs han exigido el surgimiento de un contrapoder que controla el estado desde la sociedad, es decir, el surgimiento de una esfera pública de libre discusión sobre las grandes alternativas políticas y económicas. Para Feher, los países del Este están sometidos a lo que él denomina la "dictadura sobre las necesidades", en la cual la élite gobernante retoma el viejo sueño del despotismo ilustrado y un profundo pesimismo antropológico decide qué necesidades deben ser satisfechas y de qué manera, constituyéndose en una "dictadura elitista hiperracionalista". Para Agnes Heller, los países del Este, aunque han roto con el fetichismo de la mercancía, siguen sometidos a la alienación. Para salir de este estado Agnes Heller propone iniciar un proceso largo y complejo de desalienación que suponga: el aumento de la riqueza social y su apropiación por el individuo y la generalización de la propiedad; la abolición gradual de la división social del trabajo, la liquidación gradual de las relaciones de subordinación y jerarquía; la relación reflexiva y consciente con los esquemas de conocimiento y conductas existentes y la universalización de la personalidad no alienada. Como modelo concreto A. Heller habla de lo que ella denomina "La Gran República" consistente en un modelo social utópico, pero lo menos utópico posible. Esta república constituirá una sociedad socialista con un sistema democrático representativo y multipartidista donde estuviese garantizados constitucionalmente los derechos humanos. En esta sociedad existirá una estructura de doble poder, que compaginará la estructura representativa con otra de democracia directa y asimismo junto a las esferas estatales, A. Heller propone la existencia de un área cooperativa, autogobernada, y ambas compitiendo con áreas económicas de propiedad privada en un mercado regulado, distinto del mercado capitalista y del existente actualmente en los países del Este. Como vemos, la concepción de la democracia que tiene A. Heller y sus compañeros, se ha alejado bastante de la "dictadura democrática" de Lukacs aunque reconoce en ella su origen; las dificultades más evidentes del modelo residen en el aspecto económico, al hacer demasiado hincapié en el mercado, como institución central tanto económica como social. Respecto a estos temas, puede consultarse mi trabajo *Filosofía, ética y política en la Escuela de Budapest*. FIM. Madrid 1985, especialmente el capítulo VII, y también F. Feher. A. Heller y G. Markus *La dittadura sui bisogni*, Sugar Co, Milano 1984. A. Hegedüs, *Socialismoy Burocracia*, Península, Barcelona-79 y *La strutture sociale dei paesi dell'Europe Orientale*, Milán 1977. M. Vajda Sistema di potere e società *aut-aut* n.º 170-171 Marzo-Junio 1971. F Feher *La Strutture della dittature sui bisogni* A. Heller "Fetichismo o Alineación" *Argumentos* 38, octubre 1980 y "The Great Republic" conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, invitada por la FIM el 18-9-84.

posibilita la democracia y la vuelta al marxismo, pero esta actitud positiva se ve acompañada en el filósofo de una polémica constante contra el continuismo stalinista que sólo pretende reformarlo y no sustituirlo de manera radical. Igualmente defiende la importancia de sindicatos independientes del estado retomando la postura de Lenin frente a la de Trotsky, y respondiendo a los sucesos de 1970 en Polonia dice: "Polonia es un peligro simbólico para todas las democracias populares". El problema real es: la transición hacia la democracia real, la democracia socialista (democracia de la vida cotidiana) o crisis permanente. Lukács ve la alternativa indecisa y reconoce en esta decisión la importada fundamental de la postura soviética y por último sitúa al marxismo crítico como palanca esencial del proceso de cambio en los países socialistas "la ideología marxista como criticismo de la existente, como soporte para la reforma, se hace cada vez más necesaria"¹⁴⁷.

Por último podemos recordar que en esta última fase de su vida, Lukács vuelve a la vertiente fichteana de su pensamiento juvenil abandonando, en parte al menos, la preponderancia hegeliana de sus años stalinistas. Esta vuelta a nociones fichteanas se presentan como un hincapié puesto en la praxis ética destacando sus aspectos de elección y de elaboración de alternativas frente a una realidad histórica no revolucionaria y en cierta manera detenida¹⁴⁸. Esta vuelta a su juventud la relaciona Lowy con el retorno de Lukács hacia E. Ady al que alaba como "Poeta revolucionario consecuente", del cual se pueden sacar grandes enseñanzas para la elaboración de un socialismo vivo y con el que Lukács siempre habrá compartido el rechazo de la reconciliación hegeliana con la realidad (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*)¹⁴⁹.

Como valoración última, podemos decir que Lukács ha sido un insigne filósofo marxista que ha elaborado una obra ingente en campos que van de la teoría literaria a la política pasando por la ontología con la que ha contribuido a desarrollar el marxismo en un sentido revolucionario y que a nivel personal siempre ha tenido una actitud honesta, incluso en las situaciones más comprometidas; él nunca quiso renegar del movimiento comunista, aunque tampoco transigió realmente tampoco con sus adversarios políticos, a los que pensó siempre en convencer mediante la discusión racional y no mediante

¹⁴⁷ .- Conversaciones con Lukács. pág. 87 y pág. 138-139. "Gelebtes Denken" en *The New Hungarian Quarterly* n° 89, Primavera 1983, pág. 90-91.

¹⁴⁸ .- Cf. Laura Boella. "Il rapporto di teoria e prassi nell'ontologia dell'essere sociale. Notte sul marxismo dell'ultimo Lukács" en *aul-aut* n.º 157-158 Enero-abril 1977 dedicado a "La Escuela de Budapest".

¹⁴⁹ .- Entrevista de Lukács en la *New Left Review* n.º 68, julio de 1971.

medidas burocráticas, con lo que nos da ejemplo de gran intelectual y de gran comunista.

LUKACS COMO PRECEDENTE Y CRITICO DEL EXISTENCIALISMO

Según la interpretación de Lucien Goldmann, Lukács a principios de los años 10, y de los años 20, desarrolló una serie de puntos que luego iban a ser fundamentales en el pensamiento existencialista de los años 20; incluso hasta los años 40 con Sartre. A partir de la conversión al marxismo, la entrada en el partido comunista y, sobre todo, los años pasados en Moscú durante el nazismo y la guerra, Lukács tuvo que hacer cuentas con el stalinismo, y en ese sentido modificó bastante —en este caso concreto, casi completamente— sus posiciones, y escribió, en los años 47-48, un texto que se llamaba *Marxismo o existencialismo*, o *La crisis de la filosofía burguesa* (tiene dos títulos distintos). En esta obra hace una crítica muy virulenta del existencialismo, no sólo del existencialismo de Heidegger, sino fundamentalmente del existencialismo francés, de Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty. Al mismo tiempo en la gran obra en la que Lukács se enfrenta con la filosofía burguesa, *El asalto a la razón*, también hay un par de capítulos dedicados a criticar, por un lado a Kierkegaard, (el origen del existencialismo), y luego a Heidegger y Jaspers.

Voy a empezar viendo algunos de estos elementos en el joven Lukács, en el Lukács premarxista, del año 9, del 12, hasta el 16, luego pasaré a la crítica que hace al existencialismo, el Lukács que podemos llamar maduro, el Lukács stalinista o marxista, en estos textos además bastante dogmático.

Los temas fundamentales que, según Goldmann, son comunes a la reflexión del joven Lukács y del existencialismo, son las relaciones entre individuos porque el existencialismo, es en cierta manera un individualismo, parte del individuo concreto; luego la relación que tiene ese individuo con la vida, especialmente con la vida auténtica o inauténtica, el problema de la autenticidad de la vida o de la sinceridad, como decía Kierkegaard. Este tipo de problemas también es fundamental en el joven Lukács.

Otro de los temas también fundamentales en el existencialismo es el problema de la muerte, el problema de la finitud del hombre, y su muerte, ¿de dónde le viene al joven Lukács la preocupación por estos temas? Fundamentalmente, de la misma fuente que luego retomarían los existencialistas clásicos, es decir, de Kierkegaard. En esta época Lukács estaba muy influido por Kierkegaard; él mismo lo reconoce en el prólogo que hace en el 62 a *La teoría de la novela*: habla en tercera persona del autor de *La teoría de la novela*: "ese pesimismo con coloración ética no significa, no obstante, ningún retorno general de Hegel a Fichte, sino más bien una kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana". En su segunda gran obra, *La teoría de la novela*, que por otra parte es su primera gran obra hegeliana, a pesar de todo seguiría teniendo aún una gran influencia kierkegaardiana. También tiene gran influencia en su pensamiento durante esta época la filosofía de la vida, especialmente Simmel y el historicismo.

Todo este magna de pensamiento: Kierkegaard, la filosofía de la vida, y el historicismo, habían reconstruido el sujeto individual; Lówith (con el cual discute Lukács en *El asalto a la razón*) en su libro *De Hegel a Nietzsche* que, frente a Hegel surgen tres líneas críticas, tres rupturas con la filosofía hegeliana, que han dado lugar a las tres principales corrientes de la filosofía contemporánea. Por un lado, rompe Comte con el positivismo, reconociendo una ciencia irreductible a la filosofía, y al mismo tiempo defensora de un pensamiento positivo, que intente reconstruir una nueva ideología burguesa, después de los traumas de la revolución. En ese sentido el positivismo, según las últimas interpretaciones, es un intento restaurador; de restaurar una nueva ideología, que pueda sustituir a la religión para organizar a la burguesía, sacudida por la revolución francesa, especialmente en la versión jacobina.

El segundo nivel de ruptura fue Kierkegaard, que intentó recuperar el individuo frente a la totalidad hegeliana, frente a ese espíritu absoluto que va por encima de todos los individuos. Kierkegaard reivindica el individuo concreto, el individuo aislado como elemento fundamental.

La otra gran ruptura, que es a la que luego se va a apuntar Lukács, es Marx. Marx que convierte la dialéctica de cuño idealista hegeliano en una dialéctica materialista, y además también con su concepción materialista de la historia transforma esa noción idealista de la historia, de que la historia la hace un espíritu absoluto, en una concepción materialista, la historia la hacen los hombres... Esta triple ruptura da lugar a

las tres grandes corrientes de la filosofía contemporánea: la filosofía de la ciencia, hija del positivismo; la corriente existencialista fenomenológica, hermenéutica, que es típica en la filosofía continental, franco alemana, hasta nuestros días; y, luego, la corriente marxista. Todas en clave antihegeliana.

Para ver concretamente estas ideas fundamentales de cuño existencialista en el pensamiento del joven Lukács, voy a comentar algunos textos de artículos contenidos en *El alma y las formas*, son escritos entre el año 7-8, y publicados en el 11, especialmente un artículo dedicado a Kierkegaard, y otro artículo dedicado a la concepción trágica de la vida.

El texto sobre Kierkegaard trata un tema en apariencia sencillo, un detalle histórico de la vida de Kierkegaard, mediante el cual él se había comprometido con Regina Olsen y llega un momento en el que rompe su compromiso. Entonces Lukács interpreta esa ruptura como un gesto que viene a ser la condensación de la oposición en Kierkegaard entre una vida inauténtica, o no auténtica del todo, que para Kierkegaard sería lo que él llamaba el estadio ético, el estadio de lo general, el estadio social, simbolizado para Kierkegaard en el matrimonio; una relación entre personas, una relación social, un nivel ético de la generalidad, y una vida auténtica, una vida que va más allá de lo general, que supera el estadio ético y que se abre a una dimensión religiosa. Esta apertura a la dimensión religiosa la ejemplifica con la noción de Abraham, que es el único que sabe la ley y que tiene relación con Dios, y que los demás no comprenden cómo puede matar a su hijo, sus motivos son incomprensibles literalmente. Esta idea la resume muy bien Kierkegaard hablando del "caballero de la fe": "el estado religioso es un estado de soledad absoluta, pero al mismo tiempo es el estado superior, es el estado en el cual es posible la vida auténtica". El precio mediante el cual consigue Kierkegaard su vida auténtica, la apertura a la dimensión trascendente de la religión, es el gesto de romper su compromiso con Regina Olsen. Dice: "el valor vital de un gesto, dicho de otro modo, el valor de la forma en la vida, el valor de las formas que crea vida y la exalta. El gesto es sólo el movimiento que expresa claramente lo inequívoco, y la forma es el único camino de lo absoluto en la vida; el gesto es lo único que es consumado en sí mismo, una realidad, y más que mera posibilidad. Sólo el gesto expresa la vida. ¿Pero se puede expresar una vida?" Esta pregunta hay que inscribirla también dentro de una temática fundamental del joven

Lukács, que también van a retomar luego los existencialistas. Es el problema de cómo puedo superar la vida ésta inauténtica, cómo puedo pasar a una vida auténtica. Lukács, y para eso retomo una obra también de esta época, que es *El diálogo de la pobreza del espíritu*, es un artículo, escrito en forma de diálogo en el que el filósofo da su respuesta teórica, a un problema vital que había tenido, que es que uno de sus primeros amores, Irma Seidler, a la cual estaba dedicado *El alma y las formas*, se había suicidado; él reconstruye un diálogo entre el héroe y la heroína, y en ese diálogo se distinguen tres posibles vidas, una vida inauténtica, la vida cotidiana, la vida de todos los días, la vida de la gente normal; una vida auténtica, que es lo que él llama la bondad. Pero esta vida auténtica, es un regalo divino, es el regalo que Dios le había dado a esta mujer, Dios le había dado el regalo de la bondad. La bondad es un regalo, es un don, y entonces no se puede conseguir por uno mismo.

En esta escisión, entre la vida cotidiana inauténtica, y un regalo que cae del cielo y que se expresa en la bondad, Lukács busca un camino intermedio que será: ¿hay una posibilidad de superar la vida inauténtica? Y esta posibilidad es objetivizar esta vida en una obra. Es decir, lo que aquí ha llamado la forma. Yo puedo superar la inautenticidad de mi vida, construyendo formas, es decir, construyendo arte, o construyendo literatura, construyendo filosofía en última instancia. Esta vida me permite superar la inautenticidad de mi vida cotidiana. (La noción de forma es de Simmel)

Lukács en esta dialéctica entre vida y obra elige, ya aquí desde su juventud, la obra; la única forma de superar nuestra vida inauténtica es la obra, ya que la vida auténticamente perfecta, es un don, y ese a lo mejor nos lo dan, o a lo mejor no nos lo dan; nos queda pues, la obra en el sentido de construcción de formas. Esto es la expresión de una vida. ¿Se puede expresar una vida? El contesta que sí, "se expresa a través de formas". Sigue diciendo "Kierkegaard ha dicho una vez que la realidad no tiene ninguna relación con las posibilidades, y a pesar de eso ha construido toda su vida sobre un gesto —el gesto de la ruptura—. Todo escrito, toda lucha, toda la aventura de Kierkegaard es de un modo u otro trasfondo de ese gesto, ocurrió, tal vez, sólo para que ese gesto destacara con más pureza de las desordenadas multiplicidades de la vida. El gesto es el trampolín, mediante el cual el alma pasa de un estadio o a otro, el salto con el que abandona los hechos siempre relativos de la realidad para alcanzar la eterna certeza de las formas". Este gesto le permite, como ya he dicho, abandonar lo que él define

como los hechos siempre relativos de la realidad, la vida cotidiana, la vida inauténtica, para pasar a la obra, la eterna certeza de las formas. El gesto es, dicho con una palabra, "el salto único con el que lo absoluto se transforma en posible en la vida"; es decir, el gesto es el mecanismo mediante el cual conecto con lo absoluto. Lo absoluto es la eternidad, es la obra. Lo absoluto para Kierkegaard era Dios, para el existencialismo y para Lukács lo absoluto serán los valores, será la obra, será la eternidad; pero no ya la dimensión divina. Pero se parece a ésta en que sigue siendo un absoluto. "El gesto es la gran paradoja de la vida, pues sólo en su rígida eternidad tiene lugar todo instante fugaz de la vida y se convierte en verdadera realidad. Gracias a este gesto, nuestra vida inauténtica se transforma en la verdadera realidad". Sigue diciendo: "La única diferencia esencial entre vida y vida consiste en que una sea absoluta, o meramente relativa". La absoluta es la vida auténtica, la relativa es la inauténtica. La única diferencia consiste en que los opuestos excluyentes estén separados por líneas claras y para siempre, o no lo estén. Esta es la diferencia entre que los problemas vitales se planteen en la forma de, "o lo uno o lo otro", o que la expresión real cuando los caminos parecen separarse sea: "tanto el uno, cuanto el otro". Aquí Lukács adopta —esto lo veremos luego en la postura trágica— de Kierkegaard la siguiente postura: "o lo uno o lo otro", es imposible pasar de un elemento al otro. No hay mediación. O tenemos vida auténtica, o tenemos vida inauténtica. O tenemos una moral rígida, o no tenemos moral. Le faltaba la mediación hegeliana.

En esta primera etapa Lukács —por eso la abandonó luego— está metido en una ética de tipo kantiano, rigorista, rigurosa, que excluye las componendas. Precisamente cuando cambia al hegelianismo, aceptará la mediación. En este momento Lukács no acepta la mediación. Sus valores son los valores que hacen la vida digna de ser vivida, que eran los valores de la gran "Kultur" burguesa, los valores del individuo burgués como la libertad, la creatividad, un mundo de arte, cultura, de valores cualitativos, de riqueza espiritual, de autodesarrollo de la propia personalidad; que empezaron por Grecia, pasaron por el Renacimiento y la Ilustración y llegan hasta finales del siglo XIX en Alemania, y cuyo último epígono ha sido Tomás Mann. El ve que estos valores son absolutamente inviables ya en una sociedad, que además, como muy bien dice Lucien Goldman, detectó cinco años antes de que estallara la guerra, como se hundía; es decir, en este momento en que toda Europa se organizaba para la guerra, en el que el

capitalismo estaba entrando en Alemania, y en el que todos esos valores culturales burgueses se venían a pique, él se ve absolutamente desgarrado. De ahí la concepción trágica. "Yo para vivir necesito estas condiciones, y estas condiciones el capitalismo creciente me las impide. Entonces mi vida queda absolutamente desgarrada". Esta situación luego la superará a nivel hegeliano y, sobre todo, a nivel marxista, introduciendo mediaciones entre esa vida inauténtica y la vida auténtica. La mediación va a ser una mediación de tipo político, una mediación de tipo colectivo. Las soluciones que a nivel individual no se pueden conseguir, quizás se puedan conseguir a nivel político, mediante la revolución. Esto será en el año 18, cuando haya pasado la revolución soviética y cuando él esté ya dentro del partido y, entonces, ya haya colectivizado el sujeto. Ya no es un sujeto kierkegaardiano desgarrado ante esta dualidad, sino un sujeto hegeliano-marxista colectivo, y con una misión que hacer, que es la revolución.

Aquí se ve este aspecto desgarrado que os decía: "En esto pues consiste la sinceridad de Kierkegaard, en verlo todo tajantemente separado; el sistema de la vida, un hombre de otro, un estadio de otro. "Ver lo absoluto en la vida, no superficiales compromisos". Este es el núcleo del kierkegaardismo del joven Lukács.

Esto es lo que está en Heidegger y lo que está en Sartre. Ver lo absoluto en la vida, sin compromisos superficiales.

Otro texto alude a la salida que inventa Lukács a través de las formas, a través de la cultura, de la creación. "En el poeta se hace consciente (—el poeta en un sentido amplio, en el sentido de creador—) lo que constituye la vida como tal. El poeta real no conoce limitación alguna frente a la vida, y no se hace ninguna ilusión sobre su vida propia. Por eso la vida es sólo materia prima para el poeta". El poeta no vive, lo que hace es recrear su vida creando. La vida es sólo una materia prima que él transforma. "Sólo sus manos pueden dar formas". Lo define como "límites y significaciones a lo múltiplemente ramificado y fluido". "El heroísmo de Kierkegaard consistió en esto: quiso crear formas con la vida. Su sinceridad vio encrucijadas y recorrió hasta el final el camino por el cual se había decidido". Una vez que rompió con Regina siguió hasta el final su camino. "Su tragedia quiso vivir lo que no se puede vivir". En vano escribe: "Pierdo el suelo bajo los pies, no sale de mi vida más que una existencia de poeta". Esto es el primer texto sobre Kierkegaard.

Ahora voy a leer también algún elemento del segundo texto sobre la metafísica y la tragedia. El tema es el mismo. El tema de la vida y el tema de la autenticidad e inautenticidad de la vida. "La vida es una anarquía en el claroscuro, nada se cumple del todo en ella y nada llega a su fin. Siempre se mezclan nuevas voces que todo lo confunden en el coro de las que sonaban antes. Todo fluye y se mezcla sin inhibiciones en mezcla impura. Todo se destruye y derriba, jamás florece nada hasta la vida real. Vida es poder vivir algo hasta el final. En la vida, nunca se vive nada completamente hasta el final. La vida es el ser más irreal y menos vivo de todo lo imaginable, sólo se puede describir mediante negociaciones; siempre aparece algo perturbador por el medio. La vida verdadera es siempre irreal, siempre imposible para la envidia, para la empiria de la vida. Hay que recaer en lo sordo, hay que negar la vida para poder vivir". Aquí hace una especie de resumen, incluso a nivel estilístico. Es un análisis de que la vida esta cotidiana es una vida que no es vida.

Plantea la cuestión de la tragedia. "Esta es pues la paradoja del drama y de la tragedia. ¿Cómo puede hacerse viva la esencia?" ¿Cómo podemos, esos valores absolutos, esos valores de libertad, de igualdad, de justicia, hacerlos vivos? ¿Cómo podemos saltar entre, hacer un puente, entre la vida auténtica y la vida inauténtica?" "La tragedia es un intento de esto, pero un intento fallido". El héroe trágico griego, pero exactamente igual el héroe alemán o el héroe trágico de Shakespeare, intenta poner en contacto su vida con la vida de lo absoluto, desafía a los dioses, y su intento fracasa. Solamente vive en el instante. Lo trágico es un instante en el que el héroe trágico ve lo absoluto, pero pronto se le desvanece, y el castigo es la muerte. "El ser perfecto es el existir de los hombres de la tragedia. La esencia de estos grandes instantes de la vida es la pura vivencia de la dignidad. En la vida corriente sólo nos vivimos periféricamente, nuestros motivos y nuestras relaciones; nuestra vida no tiene aquí ninguna necesidad real, sino sólo la de la presencia empírica, sólo la de la intrincación con mil hilos en mil vinculaciones casuales y relaciones casuales." Lo trágico, en cambio, es el instante.

"Este instante (—el instante en el que el héroe clásico desafía a los dioses—) es un comienzo y un principio, nada puede seguir a eso y de eso, nada puede unirlo con la vida; es un instante. No significa la vida, es la vida, otra vida, contrapuesta excluyentemente a la corriente, la vida auténtica. Este es el fundamento metafísico de la concentración temporal del drama, de la exigencia de la unidad del tiempo. Surge el

deseo de acercarse lo más posible a la lejanía de toda temporalidad en el que está ese momento, que es el mismo tiempo de toda la vida. Lo trágico es sólo un instante".

"La sabiduría del milagro trágico es la sabiduría de los límites". Es decir, en la tragedia, el hombre griego, experimenta su finitud. El ha desafiado a los dioses, pero siempre es derrotado por los dioses. Entonces, la tragedia es el reconocimiento de la finitud del ser humano, de los límites del ser humano. De ahí sacará su grandeza el existencialismo. La grandeza del ser humano. De ahí las novelas de Simone de Beauvoir, en las que plantea el tema de la inmortalidad. Hay un ser humano que sería inmortal. La conclusión de la novela es que un ser inmortal es un sin sentido, que la grandeza del ser humano estriba en su finitud, en su mortalidad. Nuestra vida tiene sentido porque está limitada, porque tenemos a la muerte ahí como un elemento presente continuamente. Una vida infinita no tendría ningún sentido. Ya daría lo mismo hiciéramos lo que hiciéramos, se volvería a repetir todo, la vida quedaría vacía. La intensidad de la vida reside en su finitud. Este tema de Simone de Beauvoir aparece ya a nivel filosófico en Lukács. "La sabiduría del milagro trágico es la sabiduría de los límites. La vida trágica es la más excluyentemente cismundana, más allá del mundo, de todas las vidas. Por eso su límite vital se funde siempre con la muerte. La vida real no alcanza nunca el límite, y no conoce la muerte más que como algo espantosamente amenazador, sin sentido, que corta repentinamente su curso. Lo místico ha saltado ya el límite, y por eso ha abolido toda la realidad de la muerte. Para la tragedia la muerte, el límite en sí, es una realidad siempre inmanente, indisolublemente unida con cada uno de los acontecimientos. No se trata sólo de que su ética tiene que afirmar, como un imperativo categórico, el llevar hasta la muerte todo lo empezado, ni tampoco de que su psicología es una simple noticia a instantes de muerte. La vivencia del límite es la vivencia del despertar del alma a la consciencia; a la autoconsciencia. Es por su limitación, es sólo porque y en la medida en que es limitada". Esto es literalmente lo que dirá luego Simone de Beauvoir.' Es sólo porque y en la medida en que es limitada. Citando aquí un verso del Paul Ernst que es al que está dedicado este ensayo, dice: "Hemos de tener límites de nuestro poder, porque si no vivimos en un desierto muerto, vivimos sólo por lo no alcanzable. El doble sentido del límite consiste en ser a la vez cumplimiento y fracaso".

En estos textos hemos visto el problema de la finitud, el problema del límite, el problema de la vida auténtica e inauténtica, y la concepción trágica, kantiana y kierkegaardiana, también de los héroes de Dostoievski, por ejemplo de el príncipe de *El idiota*, o de Aliosha Karamazov, esos hombres que no admiten compromiso, esos hombres que han apostado por una vida auténtica, independientemente de las consecuencias. Ellos han apostado por autentificar su vida, sin establecer ninguna mediación con la realidad. Kierkegaard, Kant y Dostoievski son los tres elementos fundamentales, aparte de los que ya dije a nivel teórico, que explican este protoexistencialismo, este preexistencialismo de Lukács.

Goldmann dice que esta dualidad entre las vidas que he leído aquí, se traduce luego, en el año 27, en el *Ser y Tiempo* de Heidegger, en la oposición entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica. Luego, en su análisis de las primeras obras de Lukács, Lucien Goldmann establece la siguiente progresión entre *El alma y las formas*, *La teoría de la novela* e *Historia y conciencia de clase*. El dice: "En estas tres obras, Lukács ha recorrido todo el arco de la filosofía burguesa. Empieza por ' Kant, *El alma y las formas*; pasa por Hegel, *La teoría de la novela*; y, llega hasta Marx, en *Historia y conciencia de clase*. En *El alma y las formas* la noción fundamental, como os he dicho ya, es la noción trágica, expresada en el todo o nada, y el héroe trágico es un héroe solitario, y, al mismo tiempo, que niega la vida en su muerte. El héroe trágico está condenado a muerte. Está muerto antes de empezar la obra.

Como nivel intermedio en la novela, en cambio, se ha pasado ya de esa dualidad, digamos polarizada y sin mediaciones, kantiana, kierkegaardiana, a la mediación hegeliana. *La teoría de la novela* está escrita en los años 16-17, como prólogo a un ensayo más grande sobre Dostoievski, que fue paralizado por la guerra. *La teoría de la novela* es una obra ya hegeliana. Ahí ya entonces no hay esa polaridad, sino que hay una mediación. Ya no es "todo, o nada," sino "sí y no". En la novela nada es unívoco. El héroe novelesco está solo, pero está solo en una comunidad. Ya empieza a aparecer una relación con la comunidad. Tiene una cierta esperanza en el porvenir, hay un antagonismo pero, al mismo tiempo, una comunidad entre el héroe y el mundo. El héroe novelesco, (el primero que trata es Don Quijote), es un ser problemático, es un ser límite, es un ser que tiene una relación con lo absoluto, pero no una relación positiva, sino una relación demoníaca. "Es un loco o un criminal". Al mismo tiempo la novela,

como análisis de un héroe novelesco, es, por una parte, —esto alude a la dimensión individual— una biografía y, por otro lado, —esto alude a la visión comunitaria— un fresco social, una crónica social. Esto estaba completamente ausente en la tragedia. La tragedia es algo de un héroe único y solo. Aquí ya aparece una relación con la sociedad.

En *Historia y conciencia de clase* ya el sujeto no es un individuo, es la comunidad, es fundamentalmente el proletariado revolucionario. Ya hay un porvenir y hay una esperanza. Es decir, la desesperanza de la tragedia, e incluso de la novela, se ve superada en una esperanza fundada en la posibilidad objetiva de la revolución.

Aquí en esta interpretación de Goldmann se ven las tres obras integradas dentro de un desarrollo del pensamiento de Lukács.

El libro postumo de Goldmann, que eran resúmenes de sus análisis, hace una comparación que voy a retomar brevemente, para luego pasar a la crítica que hará al existencialismo. Es una comparación entre Lukács y Heidegger. Dice, en primer lugar, que tanto Lukács como Heidegger retoman la tradición hegeliana, la idea de una dimensión colectiva y además mediadora, frente a la dualidad polarizada kantiana. Por otra parte, rechazan el sujeto transcendental. El sujeto ya no es un sujeto común intersubjetivo, sino que los sujetos son sujetos individuales, somos cada uno de nosotros. No hay un sujeto superior que fuera el que nos ordena todo, sino que los sujetos son individuales.

Por otra parte, tanto Lukács como Heidegger consideran al hombre como inseparable del mundo. Hombre y mundo ya no están enfrentados como en la etapa del pensamiento clásico, en Descartes por ejemplo, en donde está aquí la conciencia y ahí el mundo; o sea, un hombre frente al mundo. En Heidegger y en Lukács el hombre es una parte del mundo, está dentro del mundo. La totalidad global que constituye el mundo tiene como una parte suya al hombre, no hay una relación exterior entre hombre y mundo, sino que es interior; el hombre es una parte del mundo que reflexiona y piensa sobre la totalidad.

También hay bastantes diferencias. Lukács, que pasó de una filosofía trágica (esta que hemos visto) a una filosofía marxista de la historia, en *Historia y conciencia de clase*, lo hizo mediante una ruptura. En cambio Heidegger intenta hacer una síntesis con el aspecto trágico, —Heidegger siempre mantiene esa noción trágica, esa noción de desesperación, esa noción de reconocimiento de la nada que somos—, pero, al mismo

tiempo admite la historicidad, y ahí está la influencia hegeliana, incluso lukacsiana; y, sintetiza este aspecto trágico con la historicidad en lo que denomina Goldmann una filosofía romántica de la historia.

Otro de los temas en los cuales no hay semejanza, es en la noción del progreso. Cuando Lukács acepta el marxismo, incluso con el hegelianismo, con el marxismo admite un progreso; es decir, que el hombre, mediante el trabajo, va transformando la realidad y progresa. En cambio en Heidegger la visión es siempre nihilista, siempre es pesimista. Pues Heidegger más que un progreso, ve una decadencia. Es decir que, el ser humano, en el preciso instante en el que inauguró la metafísica occidental separando el ser, —lo absoluto—, de los entes, las cosas, —lo relativo—, lo inauténtico—, etc., en ese mismo momento, que él sitúa nada menos que en el siglo VI antes de Cristo, con el surgimiento de la filosofía, en ese momento empieza la decadencia; solamente hubo un pequeño momento de alborear de la razón occidental con los presocráticos, en el que ser y ente estaban más o menos unidos. Pero inmediatamente, al poco tiempo, con la filosofía clásica ya se separó. Ahora, a partir del siglo XVI, XVIII, XX, la técnica, ya es una absoluta transformación del mundo. Pero, en ese sentido, Heidegger no solamente no admite un progreso, sino que se podría ver en él una especie de concepción degeneracionista, hay una especie de degeneración en la historia.

Otra cuestión que separa a Lukács de Heidegger es precisamente el tema de la ciencia y de la técnica. Para Heidegger hay una ruptura radical entre un pensamiento, que sería calculador, manipulador, que sería el que utilizamos en la ciencia y en la técnica, un pensamiento cuyo objetivo es transformar el mundo, y un pensamiento que él retoma en los poetas, en Holderlin por ejemplo. Es decir, un pensamiento que no transforma los objetos, sino que los mima, que los relata, que los deja tal cual; que no transforma, sino que se limita a narrar, a describir. Es un pensamiento no manipulador, sino un pensamiento poético. Una palabra que no transforma, sino que acaricia las cosas, que no destruye las cosas, sino que busca su sentido. Este tipo de pensamiento, que es lo que estudia por ejemplo en *¿Qué significa pensar?*, oponiendo el pensamiento clásico del siglo XVI y XVIII, el pensamiento occidental transformador, a ese otro pensamiento que sólo aparece en los poetas. Lukács no, Lukács como marxista piensa que no hay auténtica oposición entre filosofía y ciencia, y que en realidad los problemas se pueden abordar tanto por la filosofía como por la ciencia. Filosofía y ciencia son dos

armas, incluso el arte también, son tres armas para transformar y, al mismo tiempo, conocer, la realidad. O sea que esta separación radical que establece Heidegger entre un pensamiento técnico transformador y un pensamiento narrante, un pensamiento poético, Lukács no la acepta.

El sujeto, el hombre, para Heidegger siempre permanece individual. Heidegger y, veremos que el primer Sartre también, no logran superar al individuo. El individuo sigue estando aislado, separado, no logra establecer contacto. Esto Lukács no lo aceptará. Para Lukács, a partir de *Historia y conciencia de clase* es posible la construcción de un sujeto colectivo.

Como ya he dicho antes, Lukács, en la I Guerra Mundial, se convierte al marxismo, entra en el Partido Comunista, luego fue ministro de educación, en la República de los Consejos del 19, inmediatamente después cuando Horthy llegó al poder mediante un golpe de Estado que derribó la República de los Consejos, él fue al exilio y ya, a partir de entonces, estuvo en Moscú, luego en Berlín y luego de nuevo en Moscú durante toda la guerra; solamente en el año 45, cuando las tropas rusas tomaron Hungría, se le ofreció la posibilidad de ir o bien a Alemania, o bien a Hungría, y decidió volver a su patria. En este ámbito de los años 40, en un momento en que empezaba la postguerra, un momento muy duro, pero, al mismo tiempo, en las llamadas democracias populares, es un momento de relativa apertura, en el sentido de que había gobiernos de coalición, los comunistas habían ganado por los votos, inmediatamente antes de cortar y de convertirse en sistemas más o menos de corte soviético. En ese momento Lukács — también estaba empezando a surgir la guerra fría — lanza un libro que se llamaba *Marxismo y existencialismo*, en el cual hace una crítica virulenta al pensamiento existencialista francés. Hace una crítica a los artículos publicados en *Les Temps Modernes*, por Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau — Ponty. El libro que en la edición castellana se llama *Crisis de la filosofía burguesa* y en la edición francesa *Existencialismo o marxismo*, es una crítica al existencialismo. Esto es curioso porque luego esta idea de la tercera vía la retomará para otro tema político, pero aquí critica al existencialismo como un intento de establecer una tercera vía entre el idealismo y el materialismo. Hace un análisis del desarrollo de la filosofía burguesa y se da cuenta de que es absolutamente imposible mantener, por una parte, la filosofía burguesa tal y como se ha desarrollado, es decir el idealismo objetivo, eso ya no funciona; pero por

otra parte el materialismo clásico, el materialismo dieciochesco, tampoco explica ya nada. Entonces aparece un intento intermedio que es la fenomenología de Husserl y el existencialismo.

La crítica que hace a este intento es que es fallido, porque al final cae —eso se ve perfectamente en el propio Husserl—, en el solipsismo ontológico. El problema de toda la fenomenología y especialmente el problema del pensamiento luego existencialista, que lo retoma en cierta manera, es que son filosofías de la conciencia. Filosofías en las cuales es muy difícil salir de la clausura de la conciencia. Sartre lo logrará en *La crítica de la razón dialéctica* abrazando al marxismo, y quizá como resultado de las experiencias de la Resistencia. Ahí, gracias a su experiencia en los grupos revolucionarios, se da cuenta de que es posible superar el aislamiento del individuo. Quitando a Sartre en esta época, todo el pensamiento existencialista, especialmente Heidegger, cae en un solipsismo ontológico, en una clausura en la conciencia.

Otra de las críticas fundamentales que hace Lukács al existencialismo es que la situación concreta del hombre europeo en la época del existencialismo la convierte en una esencia y la extiende a la constitución humana de todas las épocas. Lo que para Lukács es una situación histórica, determinada histórica, política y social y económicamente, de desarraigo, de destrucción del individuo, de imposibilidades de establecer conexiones con otros, etc., de aislamiento, de soledad, de sensación de angustia, los existencialistas lo transforman en una condición humana; en una condición ontológica humana. Ser hombre consiste en ser esto. Lukács rechaza y critica el concepto de nada de Heidegger. La nada es el elemento fundante de la subjetividad en Heidegger que, por cierto, luego retoma Sartre en *El ser y la nada*.

El ser es lo inerte, lo físico, lo muerto, lo no vivo; y en cambio, la nada es la conciencia, la subjetividad, es el hombre. Es decir, este concepto de nada alude a esta sensación de falta de fundamentos, de angustia, de pesimismo, de nihilismo.

Lukács dice: "vosotros eternizáis una situación histórica concreta, que es el hombre en la época del imperialismo".

Lukács critica también la moral existencialista por ser una moral de intenciones y no una moral de resultados. La moral existencialista es una moral formal. Cuenta Sartre que, durante la guerra, se le presentó un discípulo y le dijo: maestro, ¿qué debo de hacer? ¿Debo de quedarme con mi madre enferma, o debo de unirme a la

resistencia?; se enfrentaban dos imperativos. Un imperativo familiar, individual, y un imperativo político colectivo. Sartre la respuesta que le da es: "elija, no hay códigos, usted tiene que crear en cada momento y tomar sus decisiones, mi código no le vale a usted". Cada individuo en cada circunstancia concreta, tiene que inventarse sus reglas, no hay una moral universal. Esto, por cierto, entronca con una ética de las castas del diálogo que he aludido sobre la pobreza del espíritu. Una moral según la cual cada casta, cada grupo, cada persona incluso, tiene una ética particular. Lo que llamaba Ortega la idea del *dharma*, es literalmente lo mismo, la idea de que cada uno de nosotros tiene un *dharma*, una moral rígida, que consiste en desarrollar nuestro proyecto de vida; lo que él llamaba "el proyecto", otra noción existencialista ortegiana. Nuestro fondo insobornable, la idea de que nosotros venimos al mundo a hacer algo. Entonces, si nos ajustamos a eso, somos auténticos, y si no nos ajustamos somos inauténticos. Esta idea del *dharma*, de la moral de las castas, e incluso de la moral individual, es común a Heidegger, a Ortega, a Sartre, y al joven Lukács. El dice que esta moral de la intención reside en que lo fundamental es lo que yo intento hacer, independientemente de los resultados —la de Aliosha Karamazov— yo no admito compromisos pase lo que pase; yo cumplo con mi obligación, cumplo con mi deber, pase lo que pase. Los marxistas están más atentos a lo que se puede llamar una ética de los resultados. No, usted tiene que tener en cuenta también los resultados, no le vale sólo la intención. Cosa en la cual, curiosamente, se aproximan a la concepción de Max Weber, de una ética de la convicción, o una ética de la responsabilidad. La ética de convicción sería la moral de intenciones; yo me convengo de que esto es lo que debo de hacer, y lo hago. En cambio, la ética de la responsabilidad tendría que ver con la moral de los resultados, ¡cuidado! tengo que ver las consecuencias de mi acción. Quizás a veces sea conveniente actuar mal, (contra mi código), para evitar males mayores.

La crítica a Sartre es a su vez crítica de la crítica que hace Sartre del materialismo. Este formula la acusación clásica de que el materialismo elimina la subjetividad y la libertad. Es uno de los temas fundamentales en los que Sartre pone el dedo en la llaga. En los años 60 dice: "yo estoy totalmente de acuerdo con el marxismo, lo que pasa es que yo creo que el marxismo como teoría de la historia, necesita una teoría del hombre, que no tiene, y una ética —que tampoco tiene— y eso es lo que le aporta el existencialismo" Sartre veía que el existencialismo era una ideología, que se

debía de unir a la ciencia marxista. Aquí dice que, a pesar de todo, ese materialismo elimina la subjetividad y la libertad. Eso es lo que tendría que añadir el existencialismo al materialismo marxista.

Lukács critica también que Sartre sólo reconoce como historia la de la humanidad. Es curioso como en esta crítica que hace Lukács a los existencialistas, en muchos casos son autocríticas. Porque, uno de los principales puntos de autocrítica que hizo Lukács contra su libro *Historia y conciencia de clase*, era precisamente que en él había despreciado *La dialéctica de la naturaleza*, de Engels. El había dicho: "No, no, dialéctica sólo hay en la historia". Aquí dice lo mismo, cuidado Sartre, tú has negado también la dialéctica de la naturaleza, y dices que la dialéctica solamente existe en la historia. Aquí Lukács critica en Sartre su propio pecado juvenil.

En relación al problema del proyecto existencialista, la idea de que el hombre es un ser que está condenado a ser libre, que tiene que organizar su vida, y que su vida se organiza mediante un proyecto, lo que dice Lukács es que Sartre en esta época tiene una concepción idealista del proyecto que no tiene en cuenta las condiciones reales, las situaciones reales, en las cuales se tiene que dar ese proyecto.

Frente a la idea de libertad como algo absolutamente fundamental, como algo completamente autónomo, sin traba ninguna, que defienden los existencialistas, Lukács piensa que la libertad en sentido hegeliano e incluso en alguna versión marxista tiene que suponer el reconocimiento de la necesidad. Pone el ejemplo, que luego retomará en su última obra *La ontología del ser social* el ejemplo del trabajo. En el trabajo se unen, por un lado, nuestra libertad, asertos ideológicos, (yo quiero hacer esto) con la necesidad de las leyes naturales, si yo quiero construir una carretera, tengo que aplicar las leyes de la física, etc., si yo quiero hacer esto, necesito aplicar las leyes de la materia. Aquí Lukács, mediante el ejemplo del trabajo, dice que la libertad existencialista es una libertad ideal, es una libertad que no reconoce la necesidad; por eso es una libertad irreal, no tiene sentido.

Respecto a Simone de Beauvoir, le critica algunos aspectos morales. Dice que Simone lo que hace es hacer desaparecer todo elemento concreto de las situaciones históricas. Deshistoriza, y desocializa al ser humano. Lo saca un poco del contexto.

Por otra parte, Simone de Beauvoir también, según Lukács, establece una oposición demasiado exagerada entre la revolución y el continuum histórico. Lukács

establecía, muy helegianamente, que la filosofía marxista de la historia es una filosofía dialéctica; que pone en relación lo continuo con lo discontinuo. Los saltos revolucionarios no son saltos gratuitos sino que son saltos que responden a un desarrollo continuo del proceso. O sea que la discontinuidad está en una relación dialéctica con la continuidad.

Uno de los temas fundamentales que tuvo gran importancia para Lukács especialmente para su incorporación al Partido Comunista, es el tema de la violencia. El tema de la violencia lo Lukács expone en un artículo, inmediatamente anterior a su paso al Partido Comunista, que se llama "El problema moral del bolchevismo", en el que él colocándose frente a la revolución dice: Saludamos la revolución, pero ¿no estaremos cambiando Satán por Belzebú? ¿Es posible construir el bien, la revolución, a través del mal, la violencia, manchándose las manos de sangre? La respuesta se la da él mismo unos meses después con el artículo "Táctica y ética", del 19, en el cual asume una figura que él utilizaba siempre para este problema, que es la "*Judit*" de Hebbel, el gran romántico alemán, Judit tiene que cortar la cabeza al gran Holofernes para salvar a su pueblo. Entonces, lo que dice la "*Judit*" es ¿qué culpa tengo yo? ¿Qué le voy a hacer yo, si Dios ha puesto la violencia y el crimen en mi vida? Si en mi trayecto histórico han puesto el crimen, tengo que asumirlo. De todas formas hay que tener en cuenta que Lukács, frente a este problema de la violencia, yo ahí creo que se distingue de Lenin, y de Stalin y de toda la tradición stalinista. La diferencia fundamental es la siguiente: Aunque Lukács reconoce en "Táctica y ética" que a veces tenemos que mancharnos, tenemos que actuar mal éticamente, para conseguir un bien político, la diferencia con Lenin y con Stalin es sobre todo que Lukács no limpia la mancha. Es decir, Lukács reconoce que el mal es mal siempre, aunque a veces sea necesario para producir otro bien, no se limpia. No como Lenin que dice que lo bueno para el partido es bueno, y ya está. Y ya queda limpia la mancha, ya no hay responsabilidades. Lukács esto lo mantiene durante toda su vida, pues piensa que el mal, la violencia, el asesinato, el crimen, siguen manchando, lo que pasa es que a veces puede ser necesario para desbloquear una situación. Es un matiz importante, no desde el punto de vista político, pues tanto Lukács como Lenin justifican a veces la violencia, pero desde el punto de vista ético es un matiz importante; porque una cosa es admitir la violencia como mal necesario, y otra cosa es eliminar su carácter de mal y admitirlo como bien.

Pasando al artículo de Merleau-Ponty, que él tituló "Ética existencialista y responsabilidad histórica", en relación al problema de la violencia, aquí ve que Merleau-Ponty hila más fino. Merleau-Ponty no oponía abstractamente la violencia a la no violencia, sino que decía que la opción no era entre violencia y no violencia, sino que había que optar entre diferentes clases de violencia. En la situación realmente grave —ellos acababan de salir de la resistencia— de la sociedad contemporánea no hay una elección pura, sino que hay que elegir entre diferentes formas de violencia. Esto lleva al problema de la responsabilidad. Entronca con la problemática weberiana de la ética de la responsabilidad. Aquí el problema de la violencia se puede plantear en lo siguiente: bien es verdad que una revolución produce víctimas, pero los que por miedo a producir víctimas no participan en ella, no se libran de la sangre, cae sobre ellos la sangre correspondiente al fracaso de la revolución. O sea, hay que optar entre una violencia de tipo revolucionario, o una violencia de tipo reaccionario: pero no es posible escaparse de esa dualidad. El lo había sufrido en el 1919, como después de la revolución hubo una reacción, un terror blanco brutal.

Al final acaba en una metáfora defendiendo al socialismo. Es curioso porque dice que la alternativa en estos años era muy clara, había que elegir entre el socialismo o el nihilismo; entre el nihilismo agnóstico de los existencialistas, o el socialismo, que en aquella época era el único que había, el socialismo soviético. Pone un ejemplo realmente curioso al decir que: buenos, es que los intelectuales que dicen que ellos quieren el socialismo, pero que no quieren el socialismo este que hay, son como una madre que dice que ella es un derroche de amor materno, que ella es una madre perfecta, pero que no quiere a su hijo porque tiene las orejas deformadas. Este argumento lo utiliza en los años 40, precisamente para criticar esa separación de los existencialistas respecto del socialismo soviético. Acabará con un resumen muy breve de algunos aspectos que en *El asalto a la razón* Lukács critica de Kierkegaard y de Heidegger, fundamentalmente. En Kierkegaard critica que se separa de Hegel y que al separarse de Hegel cae en una dialéctica subjetivista. Lo que hace Kierkegaard es aislar al individuo de la sociedad y de la historia y analizarlo en sí mismo, con lo cual cae en el subjetivismo. Al mismo tiempo, considera a la historia como un puro fatalismo. Al romper la relación dialéctica entre individuo y sociedad, historia y naturaleza, los individuos se enfrentan con la naturaleza como con algo que desde fuera les cae, o con la

historia como con algo que ellos no hacen. La concepción solipsista, individualista de la historia, reduce la historia a un mecanismo fatalista que me agrede desde afuera. Si yo no me reconozco a mí mismo como sujeto de la historia, entonces la historia es algo que me pasa. La historia es algo fatalista que en realidad no puede ser entendida y, muchísimo menos dominada. Por eso, la única salida del individuo, al no tener una salida en este mundo, la única salida es Dios. Dios es el único con el que me puedo relacionar. Este es un punto de crítica. También él dice que en la crítica que hace Kierkegaard a Hegel, los polos que en Hegel estaban mediados, por ejemplo individuo y sociedad, contemplación y acción, historia e individuo, Kierkegaard los separa, los aísla rigurosamente en los estadios a los que he aludido antes, el estadio estético o erótico, Don Juan, el estadio ético, o moral, por ejemplo el matrimonio, y el estado religioso, Abraham. Son estadios completamente separados. El paso de un estadio a otro es un milagro. No hay continuo dialéctico hegeliano, hay bruscos saltos kantianos de una postura a otra.

Dentro de estos polos que aísla, Kierkegaard escinde fundamentalmente lo absoluto y lo relativo. Esto pasará a Heidegger. La acción y la contemplación, la ética como esfera del deber y además como una ética de las intenciones, no de los resultados; es decir, que la ética sartriana y heideggeriana tiene una influencia decisiva de la ética de Kierkegaard. Por último, el paso a la religión, al caballero individual de la fe, perdido en su soledad y en su incomunicación, Abraham, como estadio final y superior.

Respecto a Heidegger y a Jasper, los sitúa en el epígrafe que tiene como título terrorífico *el miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario*, que recuerda que somos carne y que volveremos a la tierra; al mismo tiempo al subjetivismo, la misma crítica que al individualismo. Dice que esta tónica de la desesperación frente a la crisis es paralela a Kierkegaard. "Kierkegaard vive en una situación de crisis económica, de crisis social, crisis religiosa y responde con la desesperación. Heidegger y Sartre responden exactamente igual a una situación igual". A una situación de hundimiento, una situación de desesperación, de guerra, de barbarie, responden con lo mismo, con la desesperación, con la angustia, con el nihilismo. A nivel teórico dice que de todas formas el existencialismo de Heidegger, como ontología, transforma las categorías subjetivas en categorías objetivas; se presenta como una metafísica cuando en realidad

es una antropología; objetiviza las categorías antropológicas del yo, esa es la crítica a Heidegger.

Un aspecto que es interesante es la idea de que para Heidegger, —y en este sentido se parece completamente al Lukács primero, pero se separa del Lukács éste, de los años 50— la existencia inauténtica del hombre en sociedad se expresa con la palabra —man en alemán— "el uno"; es decir, es la impersonalidad. Nuestra vida cotidiana es una vida de cualquiera, de uno, del individuo masificado, no individualizado. Una vida impersonal. Para Heidegger la vida cotidiana es siempre una vida inauténtica. Es curioso que cuando Lukács, y especialmente los discípulos de Lukács, Agnes Heller por ejemplo, retoma el análisis de la vida cotidiana, ahí Agnes Heller dice: "aquí nos separamos de Heidegger, nosotros creemos que es posible la vida cotidiana hacerla auténtica mediante el establecimiento de relaciones personales, mediante una ética del compromiso, mediante una ética de lo que ellos llaman 'del coraje civil' es decir actúa en todas partes como si estuvieras en una democracia perfecta (esto le salió bastante mal por cierto)". Esta ética y esta actuación política, esta vida en común (ellos tenían unas teorías de las comunas y las practicaron con amigos, etc.) permite autenticar la vida cotidiana. Una de las aportaciones fundamentales del pensamiento de la Escuela de Budapest a la teorización marxista es la teoría de la revolución de la vida cotidiana. Los miembros de la Escuela de Budapest, a partir de los años 60, después de la crisis brutal que sufrieron en el 56, se dieron cuenta que el principal problema de las repúblicas populares del sistema soviético, era que no había revolucionado la vida cotidiana. La revolución socialista es una revolución de la vida cotidiana. De nada nos vale cambiar quien manda o quien es el dueño de la fábrica, si la fábrica sigue funcionando igual; de nada nos vale decir que el proletariado es el que manda, si sigue habiendo una casta parasitaria; de nada nos vale haber hecho la revolución si seguimos con la familia burguesa, la ética sexual burguesa, el egoísmo burgués, la salarización, la jerarquización, el control de los que saben sobre los que no saben, etc., etc. Esta aportación fundamental la hicieron los miembros de la Escuela de Budapest contra Heidegger y al mismo tiempo contra el socialismo real, contra el stalinismo que allí les oprimía. La revolución de la vida cotidiana es posible, y además es el auténtico criterio para ver si hay una revolución. El socialismo es una revolución de la vida cotidiana y mientras que no se revolucione la vida cotidiana no estaremos en el socialismo;

estaremos en un mecanismo no capitalista, pero no en el socialismo. Además un mecanismo no capitalista con sistemas de opresión específicos, distintos del capitalismo, pero opresivos también, y, por lo tanto, no socialistas.

Lukács hace un análisis crítico de la noción de la historia en Heidegger, porque, la historicidad del Dasein, del existente en Heidegger, es una historicidad individual; es una dimensión mediante la cual el individuo, se desarrolla en el tiempo, pero el sujeto sigue siendo el mismo. Exactamente igual que en Kierkegaard, incluso igual que en el primer Sartre, el de *El ser y la nada*. Esta crítica se basa en que el individuo no relacionado con una clase social, no actuando como un sujeto colectivo, no tiene sentido, no es el sujeto de la historia. La historización que hace Heidegger es una historización parcial, incompleta, subjetivista; hay que sustituir el individuo aislado por el sujeto colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

- L. Goldmann, *Lukács y Heidegger*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1975. *Recherches dialectiques*, Gallimard, París, 1959.
- G. Lukács, *El alma y las formas*, Grijalbo, Barcelona, 1968. *La teoría de la novela*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- La crisis de la filosofía burguesa. Existencialismo o marxismo*, La Pléyade, Buenos Aires, 1975.
- M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Siglo XX, Buenos Aires, 1975.

LOS FILÓSOFOS MARXISTAS INGLESES. J. LEWIS Y M. CORNFORTH

Hay que advertir que los autores que vamos a tratar aquí, aunque se forman en los años 30, es en los años 40 y 50 cuando producen sus mejores obras. Estos autores desarrollan una visión humanista y liberal del marxismo, en continuidad con la tradición inglesa en la que se encuentran insertos, y que contrasta vivamente con el marxismo continental de estos años, mucho más cercano a la tradición democrática-revolucionaria (jacobina) por un lado, y mucho más positivista y cientifista, por otro. (Los casos de Althusser y Della Volpe, son paradigmáticos a este respecto). Pero, también estos autores son hijos de su tiempo, y se puede constatar el hecho de que, antes del XX Congreso del PCUS, utilizan como fuentes marxistas fundamentales las obras de Stalin, y especialmente el famoso capítulo sobre la dialéctica de *La Historia del Partido Bolchevique*; y sólo muy posteriormente, se atreven a criticar a Stalin, como veremos que hace Cornforth al estudiar las relaciones entre la ética y la política. Un punto común a estos marxistas ingleses lo constituye la precisión y la fidelidad con la que utilizan los textos, tanto los propiamente marxista como los pertenecientes a los filósofos burgueses criticados. Por último es de destacar su estilo claro y directo y su terminología nada rebuscada, puntos estos en los que aventajan a los filósofos marxistas continentales contemporáneos suyos.

El primer autor considerado es J. Lewis, conocido entre nosotros gracias a la polémica que mantuvo con Althusser en el año 1972, pero que, como veremos a continuación, es un pensador brillante y que, además ha tratado temas poco estudiados en la tradición marxista, como el problema de la religión en sus relaciones con la revolución social; la construcción de una antropología marxista; el problema de los individuos en el marxismo; la importancia de la filosofía desde el punto de vista socialista, etc.

Por otra parte, J. Lewis como director de revistas marxistas prestigiosas como *The Modern Quarterly* en los años 40 y *The Marxist Quarterly*, en los años 50, ha sabido rodearse de colaboradores eficaces, entre los que se encuentran casi todos los pensadores analizados en este ciclo: Cornforth, Haldane, C. Hill, etc.

Una de sus aportaciones más importantes la constituye su libro sobre la obra y la vida de Marx, en el que pese a su brevedad, da una serie de informaciones muy

detalladas sobre este tema. Para Lewis, el marxismo no es ni un determinismo ni un voluntarismo, como tampoco es importante sólo como medio para construir el socialismo, sino que proporciona una completa visión del mundo, al ser una teoría de la historia y de la sociedad con una base filosófica que le da su coherencia última. En esta teoría compleja del mundo tiene una gran influencia la dialéctica de origen hegeliano; elemento éste que opondrá a Lewis y Althusser, posteriormente. Además del método dialéctico, Hegel aporta al marxismo, según Lewis, los elementos para construir una teoría de la alienación. Aparte de Hegel, Lewis concede gran importancia en la formación del pensamiento de Marx a la lectura que éste llevó a cabo en el año 1844, de clásicos políticos como Rousseau, del que toma la idea de la incompatibilidad radical de la sociedad moderna con los deseos e intereses individuales de sus miembros; Montesquieu, según el cual no hay un sistema de leyes único que gobierna siempre la actuación de los hombres en sociedad, idea que Marx retomará en su rechazo de la eternidad del capitalismo; y Maquiavelo, el cual destaca, por una parte, la autonomía de la política respecto de la ética, para, al mismo tiempo establecer una relación muy estrecha entre la política y la sociedad, elemento éste que lo hace mucho más aprovechable para la tradición marxista que Hobbes, por ejemplo, dado que este último, padre de la tradición individualista anglosajona en política, destaca excesivamente la autonomía de la política respecto del cuerpo social.

Destaca Lewis, que Marx ya en esta primera etapa de su formación, nunca fue un utópico, al contrario que Engels, y vio siempre la llegada del socialismo en estrecha dependencia de la emergencia en el seno del capitalismo de las condiciones de posibilidad de aquel. Este rechazo de la utopía va aparejado en Marx con el rechazo de la idea, propia de los miembros de la Izquierda hegeliana, de que bastaba una crítica teórica, para lograr la emancipación humana. Marx destacó siempre los aspectos materialistas de esta emancipación y sus raíces económicas y sociales. Esta concepción materialista no cae, sin embargo, en el determinismo, ni geográfico, ni tecnológico, propio de la época, sino que acentúa el papel de los factores sociales conscientes, en la emancipación humana. Para Lewis, el marxismo no es una teoría a priori, ni una visión intelectual de la realidad, ni una construcción utópica de un nuevo mundo, sino un método de investigación, y en esto sigue a Lukács, que debe ser verificado por los hechos históricos. El marxismo tampoco es un economicismo, ya que, según Lewis, lo

que le interesa a Marx no son los aspectos económicos de la sociedad, sino la sociedad global, tomada en su conjunto. Por último, la concepción del marxismo de Lewis es historicista, ya que considera que Marx en *El Capital* no lleva a cabo un análisis sincrónico, estructural en el sentido de Althusser, de la economía capitalista, sino una demostración del dinamismo interno del capitalismo que lo conduce a su propia destrucción.

Respecto a la polémica con Althusser, recordemos que Lewis escribió en los números correspondientes a enero y febrero de 1970, de la revista del PC inglés, *Marxism Today*, un artículo que, bajo el título "El caso Althusser", constituía un virulento ataque al filósofo francés, al que acusaba de "dogmatismo agudo", además de desconocer la filosofía de Marx y la historia de la formación de su pensamiento. Althusser contestó en octubre y noviembre del mismo año con un artículo titulado "Respuesta a John Lewis", publicado más tarde como libro. Frente a las tres tesis de Lewis: "El hombre hace la historia"; "El hombre hace la historia rehaciendo la historia ya hecha, trascendiendo por la negación de la negación la historia ya hecha" y "El hombre conoce sólo lo que hace", Althusser opone otras tres tesis en las que defiende una postura materialista antihumanista, y que son: "Las masas hacen la historia"; "La lucha de clases es el motor de la historia" y "Sólo se conoce lo que es". La respuesta de Althusser, replantea el problema de la historia, poniendo en cuestión el sujeto de la misma, que no sería ya el hombre, sino las masas organizadas en clases; pero estas clases no preexisten a la propia lucha de clases, como en las versiones sociologistas del marxismo, sino que son un efecto de la propia lucha de clases, que aparece como el motor, impersonal, de la historia. Frente al humanismo de las tesis de Lewis Althusser nos dice que "no se puede *partir* del hombre porque significaría partir de una idea burguesa de "el hombre", y porque la idea de partir del hombre, dicho de otra manera, la idea de un punto de partida absoluto (= de una "esencia") pertenece a la filosofía burguesa". (RJL, 37). Esto no quiere decir, que Althusser pierda de vista los hombres reales, sino que destaca que hay que desprenderse del concepto burgués de "el hombre", entendido como el sujeto de la historia, para poder analizar la actuación real, de los individuos reales como integrantes reales de las masas que hacen, impulsadas por el motor de la lucha de clases, la historia.

Por otra parte, Althusser, frente a la tercera tesis de Lewis, propone un realismo materialista basado en que "no se puede conocer sino lo que existe, el principio de toda existencia es la *materialidad* y toda existencia es *objetiva*, es decir, anterior a la "subjetividad" que la conoce e independiente de ella". (RJL, 39). Althusser reprocha a Lewis su sumisión al humanismo burgués y el que su posición sea una versión diluida del existencialismo sartriano, (cosa muy dudosa desde mi punto de vista), y además hace ver los perniciosos efectos, científicos y políticos, de esta posición humanista.

En cuanto al tema de la formación del pensamiento de Marx, Althusser reconoce algunos de sus errores y hace una autocrítica, ya que él había considerado en *La Revolución teórica de Marx y Para leer el Capital*, que en 1845, "Marx operó una *doble* ruptura "científica y filosófica", y ahora ve que, por una parte, hay que distinguir la evolución científica y la filosófica, y por otra parte, que en el caso de Marx, ésta última domina a la primera y se ve dominada, a su vez, por su evolución política. Althusser reconoce que la revolución filosófica es anterior a la ruptura epistemológica (revolución científica), y además que aquella revolución no es una ruptura. Es decir, que la ruptura científica que dio lugar a la Historia como ciencia no fue comprendida completamente a nivel filosófico consciente por Marx; y éste siguió viendo su propio descubrimiento a través de la rejilla epistemológica y filosófica, propia de su época, es decir, el hegelianismo y el feuerbachismo.

Como resumen final de esta polémica podemos decir que la oposición fundamental entre Lewis y Althusser, reside en la concepción hegelianizante e historicista de aquél que se enfrenta con el antihumanismo teórico y el antihegelianismo de Althusser.

En cuanto a Maurice Cornforth, podemos decir que nació en Londres de 1909, se licenció en Filosofía y perteneció a la Sección de Lógica del Departamento de Ciencias Morales del Trinity College de Cambrigde, famoso por ser uno de los reductos del marxismo y del comunismo británicos. Fue discípulo de Wittgenstein y se unió al PC británico en 1931. Sus aportaciones fundamentales al pensamiento marxista consisten en: su gran labor como divulgador del marxismo a través de libros de gran calidad y altura teóricas, a pesar de sus objetivos modestos; su discusión con el pensamiento neopositivista y analítico anglosajón en todas sus vertientes, y la elaboración de una

ética marxista, dentro del enfoque humanista y liberal del marxismo que comparte con Lewis.

Cornforth ha popularizado el marxismo en lengua inglesa, gracias a una trilogía de obras repetidamente editadas y que en conjunto constituyen un tratado completo de filosofía marxista. Los tres volúmenes se dedican, respectivamente al materialismo dialéctico, al materialismo histórico y a la teoría del conocimiento. En el primer libro, se destaca la importancia que tiene para el pensamiento filosófico, la contraposición entre el materialismo y el idealismo, temática en la que el autor sigue el camino trazado por Engels y Lenin. El idealismo sería aquella postura filosófica que defiende las tres tesis siguientes: el mundo material depende del espiritual; el espíritu puede existir separadamente de la materia y existe algo desconocido e incognoscible que nunca puede ser alcanzado por la ciencia. Frente a esta postura surge el materialismo que niega la existencia separada del espíritu y afirma la dependencia del mismo respecto de la materia, y además defiende una postura epistemológica de carácter realista que afirma el conocimiento completo, al menos de manera tendencial, de todo lo real por métodos científicos. A continuación Cornforth critica las debilidades del materialismo mecanicista, consistentes en la necesidad de un ser supremo que dé origen al mundo; la falta de explicación del desarrollo, tanto natural como cultural y social, y la imposibilidad de dar cuenta del surgimiento de lo nuevo. Estas debilidades se apoyan en una serie de asunciones dogmáticas que lleva a cabo este tipo de materialismo, como son, por ejemplo, el hecho de suponer que los sujetos de los cambios son cosas estables con propiedades definidas de una vez por todas; la idea de que todo cambio proviene de causas exteriores; el considerar que la forma básica de acción de la materia es el movimiento de partículas bajo la acción de fuerzas exteriores, y por último, el considerar que estas partículas materiales tienen una estructura fija independiente del contexto. (MDM, 28-45).

Frente a este materialismo mecanicista, el autor propone una concepción dialéctica que, considera las cosas interconectadas entre sí y no de una manera aislada; que supone un cambio continuo de dichas cosas, un cambio que no es un simple crecimiento, sino que contempla saltos cualitativos y discontinuidades bruscas y que además se basa en la interna contradicción que anima las cosas mismas. Es interesante recordar que hoy la teoría de sistemas reinterpreta algunas de estas propiedades dialécticas en su concepción del mundo, especialmente al considerar la interrelación de los sistemas con su entorno, que unas veces conduce al equilibrio y otras no, como nos indican los trabajos de Prigogine. Por otra parte, la teoría de las catástrofes de R. Thom, trata también en nuestros días, de analizar matemáticamente el hecho de las discontinuidades y de los bruscos saltos cualitativos que se producen en los sistemas biológicos y sociales, así como de predecir los estados de equilibrio estable de dichos sistemas.

Volviendo a Cornforth, podemos decir que considera la dialéctica como un método y no como una fórmula general, o como un sistema filosófico abstracto que se superpone al resultado de las ciencias: "el diamat no es sólo una generalización de los resultados de la ciencia sino un arma para la autocrítica y el avance de la ciencia". (MDM, 126). Este arma es cada vez más necesario dada la crisis que se debate la ciencia, incluso en la época de Cornforth. Es importante destacar que el autor detectó dicha crisis en una época de amplio optimismo cientificista y tecnológico. La crisis de la ciencia para el marxista inglés, se debía, por un lado, a su subyugación a los intereses de los monopolios y del militarismo, y por otro, al hecho de que los nuevos conocimientos son interpretados a la luz de las viejas metafísicas idealistas, como se puede ver en la polémica desatada respecto de la interpretación de los "resultados de la mecánica cuántica. Aquí Cornforth se adelantó a su tiempo captando problemas de la ciencia y de la filosofía de la ciencia, que sólo hoy son del dominio público. Por último, Cornforth concluye diciendo que el diamat es una concepción consistente y razonada que intenta resolver los problemas de nuestro tiempo desde un punto de vista de clase, en lucha con las escuelas filosóficas burguesas contemporáneas. Este enfoque tiene un alcance práctico, y debe ser juzgado según su efectividad para ayudar a superar los problemas derivados de la crisis capitalista y de la guerra, para llevar al poder a la clase obrera y para construir una sociedad socialista. (MDM, conclusiones).

En cuanto al materialismo histórico, Cornforth considera que sus principios generales son: la sociedad en su desarrollo está regulada por leyes objetivas descubribles por la ciencia; la superestructura se basa en el desarrollo de la vida material de la sociedad y las ideas e instituciones juegan un papel activo en el desarrollo de la vida material, (HM, 20). Como vemos nuestro autor parte de la visión del último Engels, que concede un papel activo a la superestructura, la cual deja de ser un mero epifenómeno de la base material, como sucede en las versiones economicistas de la teoría. En esta obra el autor, sin embargo da una definición de socialismo que hoy, por la crisis ecológica, debemos poner entre paréntesis: "socialismo es la organización de la plenitud", (HM, 136). Hoy, quizás, a lo más que podamos aspirar sea al establecimiento de un "comunismo homeostático", en el sentido de Harich, al menos en su sentido económico, y esto si logramos superar el riesgo de la guerra nuclear. Los rasgos característicos de este socialismo, tan lejano aún, consisten en: la propiedad social de los medios de producción, el gobierno de la clase obrera, la eliminación de la explotación y una producción cuyo objetivo último sea la satisfacción de las necesidades sociales. Junto a este reparo inicial decimos que hoy también tenemos serias dudas sobre la visión que tiene Cornforth del paso del socialismo al comunismo, basada en la expansión de la producción, expansión que hoy sólo se puede aceptar como una expansión de tipo cualitativo y no cuantitativo, y además en la dirección de un ahorro máximo de las energías no renovables y de una recuperación máxima de los residuos; la sustitución del mercado por el control de la producción por un único centro programador, parece que tampoco puede ser aceptada completamente, dado que hoy nos dirigimos a una descentralización de la programación económica, que sea democrática y flexible, y que se vea acompañada de la máxima ampliación posible de la participación popular en la toma de decisiones; esta concepción económica tiene en cuenta la permanencia de una cierta estructura de mercado, al menos para algunas mercancías, de forma que la idea de un mercado socialista regulado, como parte de la programación democrática de la economía se va abriendo paso entre nosotros, en sustitución de una programación centralizada y única, de la misma. En cambio estamos totalmente de acuerdo con el tercer tipo de medidas que el autor ve como necesarias para el paso al comunismo, y que son, el acortamiento de la jornada de trabajo, la educación politécnica universal y la elevación de los niveles culturales.

El tercer volumen de este tratado aborda el tema de la producción de conocimientos, y especialmente la relación entre ciencia e ideología. Para Cornforth, las ideas no son el producto de un mero proceso intelectual, ni una respuesta automática a estímulos externos, sino que son productos de la actividad social humana en su conjunto. En cuanto a la ideología, esta se presenta como el producto de unas relaciones de producción determinadas; tiene un carácter espontáneo, es decir, que nunca se derivan de una manera consciente de sus fuentes materiales, (aspecto éste destacado también por Agnes Heller en sus estudios sobre la vida cotidiana); dado su carácter ilusorio y el desconocimiento de su verdadero origen, las ideologías parecen provenir del puro pensamiento, y además proporcionar una imagen invertida de la realidad, según la cual, más que ser las ideas los productos de la sociedad, esta aparece producida por aquellas. (TK, 81-85). La ciencia en cambio es, para Cornforth, la descripción y clasificación sistemática de los objetos y procesos naturales, la formulación de principios y leyes que permiten la explicación y predicción de dichos objetos y procesos. Las ciencias pueden ser naturales y sociales, por sus objetos, ya que por su origen la ciencia es siempre social. Aquí el autor se opone al planteamiento neopositivista que niega la especificidad de las ciencias sociales, y enumera las principales diferencias entre ambos tipos de ciencias: los intereses de clase impiden investigaciones en las ciencias sociales de manera distinta a como lo hacen en las ciencias naturales; además, mientras que las ciencias naturales han contribuido al dominio colectivo de los hombres sobre la naturaleza, y sobre los propios hombres dicho sea de paso como nos lo recuerdan Adorno y Horkheimer, las ciencias sociales han sido incapaces de ayudar a los hombres en el objetivo de establecer un dominio colectivo y racional sobre la organización social; por otra parte, el nivel explicativo alcanzado por algunos sectores de las ciencias naturales, no se ha visto conseguido por ninguna ciencia social, los logros más ambiciosos de las cuales no han pasado de la descripción y, en algunos casos como la sociología electoral por ejemplo, de la predicción, pero que no han llegado a establecer modelos explicativos del acontecer social; por último, las clases dominantes han mantenido más rígidamente bajo su control las ciencias sociales que las naturales. (TK, 104-108). Cornforth analiza la función social de la ciencia en sus dos aspectos principales de asistir a la producción mediante la tecnología, y de perfeccionar la vida humana al aumentar el control sobre la naturaleza.

Pero esa función social de la ciencia cambia según el sistema económico y social en que se desarrolla, y en este sentido, el autor dice que aunque el contenido de los descubrimientos científicos no está determinado por intereses de clase o por la base económica, y en este sentido su postura no es un reduccionismo de clase ni un economicismo, el desarrollo del trabajo científico concreto sí está condicionado de manera diferente según las distintas sociedades, y así, la ciencia burguesa que ha obtenido grandes logros en el conocimiento y control de la naturaleza, por su sumisión a la lógica del beneficio, que separa la ciencia de los trabajadores y del pueblo y la somete a los intereses del capital, permanece limitada en su desarrollo y en su aprovechamiento general por esta sujeción. En cambio, en el socialismo, la ciencia estará unida con el trabajo, sujeta a una planificación racional, poseída por el conjunto del pueblo y además libre de preconcepciones ideológicas. Es en este sentido en el que se puede hablar de la superioridad de la ciencia socialista sobre la ciencia burguesa, y no en el sentido en que lo hacía Lysenko, referente más a los propios contenidos científicos, que a las condiciones específicas del trabajo de los científicos, la proyección social de sus logros y la fijación social de sus programas de investigación.

La segunda aportación importante de Cornforth al marxismo consiste en la crítica que realizó de la filosofía anglosajona contemporánea, tanto en su corriente neopositivista como en la analítica, y no sólo en la filosofía de la ciencia sino también en la filosofía moral. La crítica del positivismo y del pragmatismo la lleva a cabo en *Science versus Idealism* de 1962; la disputa con la filosofía analítica y la filosofía moral inglesa tiene lugar en *Marxism and the linguistic philosophy* de 1965; a estas obras puede añadirse el libro en que polemiza con K. Popper, *The Open Philosophy and the Open Society. A Reply to Dr. K. Popper's Refutation on Marxism*, Londres 1968. En estas obras, el autor lleva a cabo una detallada crítica de los autores aludidos mediante una lectura minuciosa de sus obras, con lo que se sitúa en una corriente no muy amplia del marxismo, al menos en nuestro país, que está al corriente de la filosofía de la ciencia y del lenguaje contemporáneas condición imprescindible para realizar una crítica no ideológica de las mismas.

En su ataque al positivismo, Cornforth vuelve sus ojos al surgimiento de la filosofía materialista y cientifista inglesa del siglo XVII, analizando su posterior conversión al idealismo subjetivo en las obras de Berkeley y Hume, y su caída final en

el agnosticismo kantiano, que prepara la obra de Mach, ya en nuestro siglo. También analiza las aportaciones del atomismo lógico de Russell y Wittgenstein, y las de Carnap y el Círculo de Viena, a los que considera culpables de haber empobrecido de manera radical el pensamiento de nuestro siglo. Las conclusiones de su análisis, relacionan la filosofía positivista y fenomenista de nuestro siglo con las teorías de Berkeley, punto éste en que sigue a Lenin en *Materialismo y Empiriocrítica*; además critica el agnosticismo del positivismo, que niega la posibilidad de conocer el mundo, y por ello se opone al materialismo; por otra parte, el positivismo se presenta como un producto del imperialismo, como el reflejo de la desintegración intelectual y moral de la sociedad capitalista; asimismo y a pesar de aprovechar el prestigio de la ciencia contemporánea, para presentarse como una filosofía científica, su concepción de la ciencia y de la metodología de la misma, imposibilita que la ciencia se pueda usar como un instrumento válido al servicio de la ilustración y el progreso de la sociedad en su conjunto, y deja a la propia ciencia indefensa frente a las actuales corrientes anticientíficas defensoras de mitos y dogmas religiosos irracionales. (SVI, 455 y sig.).

Un aspecto importante de esta crítica del positivismo reside en el destacar que éste abandona el objetivo fundamental de la ciencia y de la filosofía, que consiste en entender la naturaleza del mundo y nuestro lugar en él. Por otra parte, el marxismo que Cornforth opone al positivismo dista mucho de ser dogmático y mecanicista, ya que aunque admite la determinación de las concepciones filosóficas por el desarrollo económico de la sociedad y por los puntos de vista de la clase dominante en dicha sociedad, también tiene en cuenta, que esta determinación general se ve mediatizada y corregida por una serie de factores como: la propia personalidad de los filósofos, las ideas preexistentes que éstos han recibido de sus predecesores, el complejo medio moral, legal y político de la sociedad en la que se desenvuelven, el desarrollo de la ciencia y de la técnica de su tiempo y las peculiaridades del desarrollo nacional de su país. (SVI, 250) Este análisis de los factores que influyen sobre el pensamiento filosófico, como vemos, no es nada esquemático ni unilineal.

En su lucha contra el idealismo subjetivo que domina la filosofía de la ciencia contemporánea, Cornforth reconoce como aliados a los defensores norteamericanos del realismo crítico, como base de una ética humanista y a G. Ryle que ha contribuido a destruir el mito que entiende al espíritu como una especie de "fantasma en la máquina",

como un ser no material que controla un cuerpo material, y con ello ha puesto las bases de una filosofía materialista de la mente.

Cornforth polemizó también con Popper respondiendo a las críticas que éste lanzó contra el marxismo. El marxista inglés pregunta si es indispensable para justificar la confianza en las leyes marxistas, que los propios marxistas se afanen en facilitar una posible falsación experimental de dichas leyes, lo que supondría apoyar el capitalismo, para ayudarlo a salir de la crisis predicha por Marx. Cornforth se responde que no es necesario esto, y que la experimentación presente sobre el pasado se puede hacer en negativo, pero que la experimentación que versa sobre el presente o el futuro, debe hacerse en positivo, es decir, intentando verificar las predicciones y no falsarías. Por otra parte, el autor afirma también contra Popper, que mientras que las predicciones de las ciencias empíricas miden el grado de probabilidad de que se verifiquen un fenómeno, dados ciertos fenómenos antecedentes y una o más leyes universales, las predicciones en las ciencias sociales marcan la posibilidad de que un acontecimiento se produzca o no dadas ciertas condiciones. Según nuestro autor, las predicciones en ciencias sociales son, pues, posibles, a pesar de que los sistemas sociales sean abiertos y dinámicos y se encuentren normalmente lejos del equilibrio, con lo que no se cumplen las exigencias de estacionalidad, clausura y periodicidad que, según Popper, son necesarias para poder hacer predicciones científicas. (Recordamos aquí los trabajos de Prigogine sobre sistemas abiertos, lejos del equilibrio y discontinuos). En resumen vemos que Cornforth por un lado defiende la existencia de leyes en las ciencias sociales que permiten la predicción y además rechaza el criterio de falsabilidad, propuesto por Popper para sustituir al criterio de verificabilidad neopositivista, como el criterio de cientificidad de las ciencias humanas (CPOS, 21-141).

La crítica de las posiciones neopositivistas y popperianas, van seguidas de una crítica de la filosofía lingüística también denominada filosofía analítica, y que tiene su origen en el segundo Wittgenstein, es decir, en el autor de las *Investigaciones Filosóficas*, como el neopositivismo recibió la inspiración de algunos elementos del *Tractatus*, la primera obra de Wittgenstein, en los años veinte. Cornforth basa su crítica a la filosofía analítica, en el hecho de que ésta piensa que los problemas planteados por la filosofía tienen su origen exclusivamente en errores lingüísticos, es decir, en un mal uso de las palabras, y que, por tanto, la solución de dichos problemas se puede obtener

mediante un análisis del lenguaje que corrija dichos usos incorrectos del mismo. Como el positivismo, tampoco la filosofía analítica da respuestas a los problemas reales que tiene el hombre y la sociedad; se limita a describir el uso actual de los términos lingüísticos y a detectar los posibles errores en dicho uso, y rechaza toda explicación, y con más motivo, toda solución real de dichos problemas. El carácter conservador del enfoque analítico en filosofía se puede comprobar en base al hecho de que los criterios utilizados para analizar el lenguaje están extraídos del uso común, ordinario del mismo, que se da por bueno y correcto, sin más explicación y sin tener en cuenta que en el lenguaje ordinario está condensada la visión del mundo propia de la clase dominante. Los discursos de los grupos oprimidos no tienen un lugar reconocido en el lenguaje ordinario y neutro y su reconocimiento exige una fuerte lucha. El lenguaje es escenario de una lucha de clases que por ser pacífica no deja de ser virulenta, y el lenguaje ordinario, medio, estadístico, está expurgado de toda esta lucha entre el lenguaje dominante y los dialectos o idiolectos marginales. Pues bien, esta relación entre lenguaje y poder, entre lenguaje dominante y lenguajes dominados, siendo aquel el que utilizamos como norma y éstos las anomalías que hay que corregir y eliminar, queda completamente ignorada o diluida en el enfoque de la filosofía analítica.

A pesar de esta crítica el autor ve un cierto avance de la filosofía analítica respecto del neopositivismo, consistente en el intento de superar las dificultades que habían llevado a aquel a caer en el idealismo subjetivo. Además se ha producido una disciplina lógica y lingüística, que casi se ha independizado de la filosofía y se ha convertido en una ciencia. Pero estos avances innegables los ha conseguido a costa de negar el valor de la filosofía como instrumento de comprensión del mundo y como guía de la vida práctica y de reducirla a una jerga elitista altamente especializada; además su crítica del idealismo no ha desembocado en la elaboración de un materialismo consecuente. Frente a la filosofía lingüística el marxismo no se pone como objetivo último el análisis de los usos del lenguaje, sino el desarrollo de una teoría general de la vida humana y de los fines humanos como medio para conseguir la emancipación real y no sólo teórica de los hombres. (MLP, 375-378).

Como ejemplo del diferente enfoque de la filosofía lingüística y del marxismo, veamos el análisis que Cornforth realiza de las concepciones de Haré sobre el lenguaje moral y los fines de la ética. Haré frente al emotivismo de los neopositivistas y

siguiendo en esto a Toulmin, pretende conceder un puesto a la razón en la ética, y esto en base a dos consideraciones: en primer lugar porque los principios morales guían las acciones, no mediante imperativos arbitrarios, sino dando razones por las cuales se refiere la elección moral concreta a un principio moral universal; y además, porque los principios morales admiten una confrontación con la experiencia y pueden ser cambiados si se demuestra que sus consecuencias son negativas. (MLP, 215). Haré dice que el razonamiento moral establece una especie de exploración, en el curso de la cual los principios morales se ensayan, se afinan, se perfeccionan o se abandonan. Para Haré los fines de una moral racional consisten en prescribir un arbitraje y una conciliación entre los diversos intereses en juego, en promover la tolerancia mutua entre los distintos ideales o principios universales últimos y, para poder conseguir los dos objetivos anteriores, en eliminar las ideas fanáticas que chocan con dicha tolerancia. (MLP, 221). La crítica de Cornforth a estas posiciones de Haré, parte del hecho de que no todos los intereses son reconciliables, ya que en las sociedades actuales se da una incompatibilidad real entre los intereses de las distintas clases sociales enfrentadas. Por otra parte, el ideal de universalizabilidad que Haré prescribe para los juicios morales, y que encuentra su plasmación más conocida en la llamada regla de oro: "actúa con los demás como quisieras que los demás actuaran contigo", se basa en una concepción abstracta del hombre, en "el hombre en tanto que hombre", como el mismo Haré dice, y no tiene en cuenta la realidad concreta de los hombres, tal como éstos viven en las sociedades reales. A pesar de la identidad biológica de los hombres y de la igualdad de sus necesidades vitales, el modo de satisfacer dichas necesidades comunes varía según las distintas sociedades; los deseos, inclinaciones, capacidades, intereses e ideales humanos dependen de la estructura material de la sociedad en la que se vive. La crítica que hace Cornforth a Haré es que en las concepciones de éste subyace una visión liberal o individualista de la sociedad, según la cual, lo primordial son los individuos (individualismo metodológico), y además la sociedad no es intrínsecamente conflictiva sino que constituye una colectividad armónica, (enfoque funcionalista). Sólo a partir de tales presupuestos se puede llegar a las conclusiones de Haré. En cambio el marxista inglés parte de una noción conflictiva de la sociedad y del primado de los aspectos sociales, comunitarios, sobre los individuales, lo que le impide aceptar las conclusiones del filósofo analítico. Cornforth opone a la moral individualista del ¿qué debo hacer?, la

moral comunitaria del ¿qué debemos hacer?. (MLP, 232): y para esta moral comunitaria lo fundamental reside en establecer unos principios que regulen la vida en sociedad, punto éste en que nuestro autor coincide con Kautsky; (Cf. *Ética y concepción materialista de la historia*). La cuestión moral primordial para Cornforth la constituye la "deseabilidad de las diferentes formas de asociación social", (MLP, 240), y para poder fundamentar la elección entre las diferentes sociedades, hay que partir de una antropología, es decir, de una concepción general del hombre. Vemos de nuevo la concepción humanista de nuestro autor, el cual reconoce que tanto la filosofía lingüística como el marxismo, pertenecen a la tradición humanista, además de pertenecer también a la tradición empirista. Más aún, Cornforth interpreta el marxismo como la respuesta más adecuada a la pregunta con la que Kant resume toda su filosofía: ¿Qué es el hombre?. Pero aunque Cornforth recoge la pregunta kantiana, no admite la respuesta de éste basada en el Imperativo categórico, ya que la sociedad moderna es una sociedad asimétrica, dividida en clases y sometida a la alienación, en la que las relaciones personales están mediadas por relaciones impersonales, económicas, y en la que los individuos se encuentran rebajados al estatuto de cosas. En una sociedad tal, no es posible aplicar el imperativo categórico, sino sólo una moral de clase que tenga en cuenta los intereses de clase (MLP, 357), y en esto se retoma la línea de Lukács que en *Táctica y Ética*, hace depender la ética de la conciencia de clase la cual permite captar cual es la táctica más adecuada que nos permite pasar de la situación actual al objetivo final: el socialismo, el cual figura como un elemento inmanente de la realidad, aunque aún no exista de manera actual. Cornforth considera que el marxismo establece a la vez, juicios fácticos, científicos, sobre el carácter de las fuerzas productivas, juicios políticos sobre lo que hay que hacer y cómo y juicios de valor sobre la deseabilidad de los distintos fines perseguidos. Esta mezcla de juicios de diversos géneros no cae en la famosa falacia naturalista, ya que no se derivan ilegítimamente unos de otros, sino que se postulan a la vez, y además esta mezcla sui generis, otorga un carácter mixto, descriptivo-evaluativo, a los análisis sociales de Marx. El marxismo utiliza como criterio de valor y de justicia, la idea del modo humano de existencia; es decir, que, como vimos antes, el marxismo de Cornforth tiene una base antropológica y humanista, como sucede también en los discípulos de Lukács, Agnes Heller y G. Markus.

La combinación de elementos evaluativos y descriptivos en el marxismo no cae en la falacia naturalista, por otra parte, porque no trata de definir lo bueno a partir de elementos fácticos; el principio de la humanidad, clave del edificio ético marxista, no se basa en criterios utilitaristas, ni siquiera en el interés de clase, sino en "razones suficientes", (MLP, 338); al cumplir estos requisitos se acerca al cumplimiento de la exigencia de universalidad, característica de la teoría moral. Lo anterior, no excluye, sin embargo, que este criterio de universalidad, válido en la teoría y como ideal, sea imposible de aplicar en la práctica en nuestras sociedades de clase, por lo que en estas sociedades no es posible una moral propiamente dicha, que cumpla los requisitos de racionalidad, libertad y universalidad, que Kant, Haré y Cornforth exigen. Sólo en el comunismo será posible la moral como tal, ya que las principales asimetrías sociales se habrán abolido y entonces la moral podrá ser universal. Aquí esta universalidad sólo aparece con carácter virtual, tendencial, pero nunca actual. Por otra parte en nuestra sociedad, la moral es vivida por los individuos como algo impuesto exteriormente, como una coacción social que viene de fuera, y además como un ámbito contradictorio, falta de inteligibilidad y de racionalidad, debido al carácter asimétrico, deshumanizado y alienado de dichas sociedades.

Por último veamos cómo se relaciona el proceso histórico real con el ideal comunista en la obra de Cornforth. Este comienza constatando que los ideales sólo son deseables si son practicables y esto exige que respondan a los intereses de los que luchan por ellos, (MLP, 339). Ahora bien, la lucha de clases no se basa sólo en un mero interés de clase, sino que el desarrollo histórico a la vez que se ve impulsado por los intereses de las clases emergentes, va acercándose, y aquí se supone la existencia del progreso, hacia las necesidades objetivas de la humanidad; es decir, que los intereses de clase son tanto más legítimos, cuanto más universalizables sean, es decir, cuanto más generales, cuanto más se aproximen a las necesidades objetivas humanas. Cómo vemos, aquí el valor fundamental es el de humanidad, el de esencia humana, entendida como un ideal. Esta concepción humanista y universalista de la lucha por el socialismo rompe con cualquier maquiavelismo egoísta, y aquí Cornforth lleva a cabo una crítica de la política estalinista, que ha reificado e hipostatizado abstracciones que han adquirido más importancia que los individuos y la propia sociedad, como el Estado, el Partido, etc., instituciones y aparatos que, en la perspectiva de nuestro autor, son sólo medios para

alcanzar la felicidad del hombre y no fines en sí mismos. El ideal comunista, no es pues, algo añadido al proceso histórico real de forma voluntarista, como sucede en la obra de Bernstein, por ejemplo, sino que es un elemento necesario e inmanente al propio proceso histórico, que actúa como un factor social dinámico más, junto a los proporcionados por la economía y la política, postura esta que se acerca a la concepción austromarxista de Adler. Este ideal comunista no está definido de antemano, sino que se va creando sobre la marcha, y es utópico en el sentido de que sólo está posibilitado y nunca predeterminado por el proceso histórico.

Por otra parte, Cornforth como Haré, concede gran importancia a la creatividad moral, tanto a nivel personal como colectivo, y a la imaginación moral como una facultad que permite explorar las distintas posibilidades que ofrecen las situaciones concretas de la vida. El comunismo es económicamente posible y por ello hay buenas razones para apostar por él con cierto realismo, además es la idea que se acerca más a nuestra idea de humanidad transmitida por el pensamiento ilustrado y progresista, y el valor más universal: todo lo anterior hace que sea razonadamente deseable y que valga la pena luchar por él, a pesar de las dificultades y contradicciones del proceso que conduce hasta él. Con esta profesión de fe humanista y comunista de Cornforth, acabamos nuestra rápida exposición de un filón teórico y práctico, que aún nos puede enseñar muchas cosas, a pesar del desconocimiento casi general en el que se encuentra sumido y abandonado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- J. Lewis, *The Life & Teaching of K. Marx*, International Publisher, New York, 1965.
M. Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method*, ínter. Publis. New York, 1960. (MDM). *Historical Materialism*, Intern. Publis, NeW York, 1954. (HM). *The Theory of Knowledge*, Intern. Publis. New York, 1963. (TK). *Science versus Idealism. In defence of Philosophy against positivism and Pragmatism*, .Intern. Publis, New York, 1962, (SVI). *Marxism and the Linguistic Philosophy*, ínter, Publis. New York, 1967, (MLP). *The Open Philosophy and the Open Society. A. Reply to Dr. K. Popper's Refutation on Marxism*, London, 1968. (OPOS).
K. Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos Pasado y Presente, n.º 58, Buenos Aires, 1975.
V. Zapatero (ed.), *Socialismo y Ética: textos para un debate*, Debate y Pluma, Bogotá 1980.
L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuestas a J. Lewis*. Siglo XXI, Madrid 1974.

LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO COMO SOCIEDAD DE LA MISERIA (SOBRE LA INTERNACIONAL SITUACIONISTA)

Asistimos a la recuperación de las obras más significativas de la IS: los escritos de Vaneigem y Debord, ya son asequibles en castellano, y se nos anuncia la pronta aparición en Castellote de las doce revistas *Internationnale situationniste*, que constituyeron, desde 1958 a 1969 el órgano de expresión central de los situacionistas. Su director fue Debord y las oscilaciones de su Consejo de Redacción nos habla de la agitada vida organizativa de la IS, en la que escisiones y expulsiones eran continuas, para mantener la coherencia monolítica del grupo, centrado en torno a Debord y Vaneigem.

El movimiento situacionista nace en 1957, en el clima de deshielo postestalinista y su raíz más próxima la constituyó la Internacional Letrista, movimiento literario con reminiscencias surrealistas, que buscaba un nuevo estilo de vida y sobre todo superar el arte al realizarlo.

La primera parte de la vida del grupo, (1957-1962) se centró en la superación del arte y en la crítica, teórica y práctica, de la vida cotidiana. Las formas que desarrollaron para llevar a cabo su propósito, para reintegrar el arte a la vida, y de convertir ésta en realmente humana (no olvidemos que en estos momentos se descubría al joven Marx, y los temas de la alienación y su negación-superación por el humanismo marxista estaban al orden del día), consistían en: la construcción de situaciones, la práctica de la deriva, la descripción psicogeográfica, la construcción de un urbanismo unitario, el *detournement* (transformación-inversión), la pintura industrial, etc.

Para explicar estas variadas prácticas transformadoras del arte y de la vida cotidiana, nos valemos de las definiciones que aparecen en el n.º 1 de IS: "Situación construida: momento de la vida, concreta y deliberadamente construido por la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos". La situación, pues, está integrada en la vida, lo que la da una duración específica, consiste en organizar, colectivamente, un espacio concreto con carácter de totalidad, de adecuación, de perfecta compenetración con los que lo realizan. La idea de la reconciliación de la naturaleza y del ser humano en sociedad, a través de una actividad que, por una parte realiza y objetiva a dicho ser humano, y por otra parte transforma y

humaniza la naturaleza, está tomada directamente de los Manuscritos del 44, de Marx. Esta reconciliación entre naturaleza y sociedad (cultura) por la actividad humana práctica (el trabajo, pero no un trabajo escindido, parcial, sino integrado de forma total con las necesidades) está en la base de la construcción de situación.

Otro aspecto importante del situacionismo primero lo constituye la psicogeografía "estudio de los efectos precisos del medio geográfico, conscientemente preparado o no, al actuar directamente sobre el comportamiento afectivo de los individuos." Antes de proponer transformaciones concretas del medio geográfico, especialmente el urbano, los situacionistas estudiaron los efectos de este medio sobre el ser humano. Así la psicogeografía es una condición para el urbanismo unitario¹⁵⁰.

La psicogeografía descriptiva se lleva a cabo mediante la práctica de la deriva, "técnica del paso a través de espacios variados", que encuentra su plasmación teórica en "Teoría de la deriva", Debord, (IS, nº 2). Los situacionistas planearon varias derivas colectivas, la más ambiciosa de las cuales tuvo lugar en Amsterdam en 1959.

Pero el proyecto más englobante y totalizador de los situacionistas en estos años, era la propuesta de un urbanismo unitario, total, que actuaba a la vez como crítica del urbanismo que se estaba realizando y como proyecto de una ciudad nueva, que favoreciera la construcción de situaciones y la deriva continua de sus habitantes. Este nuevo urbanismo se define como "la teoría del empleo del conjunto de las artes y de las técnicas de forma concurrente en la construcción integral de un medio en relación dinámica con experiencias de comportamiento"¹⁵¹.

Pasamos ahora a la práctica del "detournement": "se emplea como abreviatura de transformación de producciones actuales o pasadas de las artes en una construcción superior del medio." Consiste en una *transformación* de elementos artísticos que *invierte* su sentido. El detournement fue llevado a la práctica al confeccionar comics en los que se cambiaban los textos por otros políticos, o simplemente provocadores, o al fabricar versiones transformadas de cuadros clásicos, (El Cubrí o Equipo Crónica, entre nosotros), etc.

¹⁵⁰ .- Khatib, "Ensayo de descripción psicogeográfica de las Halles" (IS, 2) Khatib, "Ensayo de descripción psicogeográfica de las Halles" (IS, 2)

¹⁵¹ .- "Formulario para un urbanismo nuevo", Ivain, IS, nº 1; "El urbanismo unitario al fin de los 50" (IS, 3); "Posiciones situacionistas sobre circulación", Debord (IS, 3); "Otra ciudad para otra vida", Constant, (IS, 3); "Crítica del urbanismo" (IS, 6); "Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario", Kotanyi, Vaneigem, (IS, 6); "Comentarios contra el urbanismo", Vaneigem, (IS, 6)

Esta práctica transgresora del arte tiene dos leyes principales, "la pérdida de importancia —hasta la desaparición de su sentido primero —de cada elemento autónomo transformado", y "la organización de otro conjunto significativo, que confiere a cada elemento su nuevo alcance"¹⁵².

Por último aludiremos a la pintura industrial de Gallizio, quien, utilizando resinas coloidales, elabora rollos de tela pintada, que se fabrica a máquina y que se vende por metros, con objeto de destruir el mito de la obra única y del arte como trabajo artesanal, opuesto a la producción industrial. Este arte no estaría destinado a guardarse, sino a ser destruido en gigantescos potlach, de esta manera sólo podría ser objeto de un uso momentáneo y simbólico y no podría adquirir valor de cambio, no se haría mercancía, de esta manera se minan los negocios montados sobre el arte.

Esta producción teórica se exponía en numerosos escritos programáticos¹⁵³ de los que aquí sólo vamos a recordar "La Declaración de Amsterdam" (nov. 58), y el "Manifiesto" de mayo del 60.

Los 11 puntos de Amsterdam proclaman la construcción de situaciones y el urbanismo unitario; se afirma la oposición de los situacionistas a toda ideología retrógrada, y a todo intento de renovación de las artes individuales que ya se están descomponiendo; se busca la experiencia de nuevos ambientes, se estimula el espíritu de creación, que debe ser colectiva; se exige la coordinación de los medios artísticos y científicos que debe llevar a su fusión futura, etc.

El Manifiesto del 60, proclama la necesidad de superar la antigua división del trabajo; la necesidad de realizar situaciones, como parte de un juego, de una actividad lúdica, integral y no escindida; y la necesidad de una nueva cultura: "contra el espectáculo, la cultura situacionista realizada introduce la participación total. Contra el arte conservado, es una organización del momento vivido directamente. Contra el arte parcelado será una práctica global, que actúa a la vez sobre todos los elementos empleados. Contra el arte unilateral, la cultura situacionista será un arte de diálogo, un arte de la interacción." Su objetivo último es que "todo el mundo al convertirse en

¹⁵² .- "El detournement, como negación y como preludio", (IS, 3).

¹⁵³ .- "Tesis sobre la revolución cultural", Debord, (IS, 1). "Sobre nuestros medios y nuestras perspectivas", Constant.I (IS, 2); "La declaración de Amsterdam" Constant, Debord, (IS, 2); "El sentido de la desaparición del arte" (IS, 4); "Manifiesto" (IS, 4)

artista en un estadio superior, es decir inseparablemente productor-consumidor de una creación cultural total, se asistirá a la disolución rápida del criterio lineal de novedad".

Aparece aquí el concepto de "espectáculo", que será fundamental en la teoría situacionista¹⁵⁴. Se debe a Debord y describe el carácter pasivo de esta sociedad, en la que la representación, en el doble sentido de algo mostrado que se contempla pasivamente y de sustitución, de estar en lugar de, constituyen la mayor parte de la vida del individuo. Igualmente la noción de "Sociedad mercantil-espectacular", recoge el carácter de signo, de velo, que tiene la mercancía, al ocultar que está constituida por trabajo humano condensado, y denuncia la ocultación de las relaciones sociales que están detrás de la mercancía y que la constituyen.

Nos hemos detenido tanto en esta primera etapa, porque estos presupuestos se mantienen a lo largo de toda la vida de la IS, estando asegurada la coherencia ideológica por la sistemática exclusión de los disidentes. La segunda época nace, precisamente, cuando los "artistas" son expulsados por los "intelectuales", que continúan las críticas a la vida cotidiana. Esta época se dedica a la profundización teórica, hasta 1968-69 en que la IS se disuelve al realizarse en los movimientos de ocupaciones de fábricas y universidades.

La IS ha influido decisivamente en la teoría y la práctica de lo que Corbin llama el izquierdismo; las críticas al trabajo, la defensa del juego, la crítica de la miseria en los medios estudiantiles, obreros, y populares; las luchas por una ciudad nueva en la que se puedan instaurar unas relaciones no antagónicas entre los hombres, etc. son parte de los programas reivindicativos de las masas y, a la vez, cuestiones teóricas claves de la nueva teoría revolucionaria. (Comprobar la influencia mutua sobre Lefebvre, sobre Baudrillard —teoría de las necesidades—, sobre Deleuze, —la fuerza del deseo, la crítica de la representación—, etc.)

En el aspecto organizativo, la IS confluyó con los movimientos consejistas¹⁵⁵, en la crítica de la burocracia y en la búsqueda de nuevas formas organizativas.

Agradecemos, según se ve merecidamente, a Castellote y Anagrama, por poner a nuestro alcance las obras de los situacionistas, de cuya meditación, no sólo obtendremos

¹⁵⁴ .- "La separación acabada", (IS, 12). Debord.

¹⁵⁵ .- "Contribución al programa de los Consejos Obreros en España", (IS, 10). "Preliminares sobre los consejos y la organización consejistas", Riesel, (IS, 12); "Aviso a los civilizados en relación a la autogestión generalizada" Vaneigem, (IS, 12).

una mejor comprensión de las revueltas contemporáneas, sino lo que es más importante, una guía para el desarrollo de nuevas y más avanzadas formas de llevar a cabo la crítica en acto de la vida cotidiana, objetivo final de toda política.

DE LA PRODUCCIÓN A LA SEDUCCIÓN (UNA LECTURA DE BAUDRILLARD)

Recientemente la editorial Pre-Textos de Valencia ha publicado la obra de Baudrillard, *Olvidar a Foucault*. Este autor francés, como Lyotard, Delacampagne y otros, no han tenido en España la suerte editorial y de crítica de que gozan, por ejemplo, los llamados nuevos filósofos. Sus primeras obras publicadas por Siglo XXI, pasaron completamente desapercibidas y la recientemente publicada corre el riesgo de que le suceda igual. Baudrillard, en sus primeras obras¹⁵⁶, parte de un estudio sobre la sociedad consumidora de objetos, en la línea de Bataille y otros que proponen una economía generalizada, que tenga en cuenta el valor y el significado económico del consumo y de los signos y, que al hacerlo, complete el análisis marxista centrado básicamente en la producción.

En *El sistema de los objetos*, se lleva a cabo un análisis sociológico empírico, que poco a poco conduce a una generalización de la economía política marxista, con objeto de ampliar su ámbito a una economía política del signo, y por otra parte introduce el consumo como fuerza productiva que se añade a la máquina, al capital y a la fuerza de trabajo.

El sistema global de los objetos aparece dividido en varios sistemas parciales: el *sistema funcional*, centrado en las categorías de ambiente y de lo funcional; el *sistema no funcional*, basado en los objetos antiguos, marginales de colección, etc. que constituyen un discurso subjetivo de las relaciones personales con los objetos; los *sistemas metafuncionales y disfuncionales*, centrados en los gádgnet y los robots; por último está el *sistema socio-ideológico* de los objetos de consumo. Baudrillard analiza también las relaciones entre objetos modelo y las series, la publicidad como "discurso-objeto" sobre los objetos, como un nuevo lenguaje que propone un nuevo humanismo. El crédito como una ética nueva que desliga el concepto de propiedad del concepto de

¹⁵⁶ .- Obras de Baudrillard: *Le système des objets*, Gallimard, 1967. *La société de consommation*, Denoël 1970. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972. *Le miroir de la production*, Casterman, 1973. *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976. *Oublier Foucault*, Galilé, 1977.

consumo, etc. La sociedad de consumo aparece como una "sociedad alegórica", ya que la forma de los objetos no hace más que *significar* la idea de la función, y no la realiza realmente, debido a que los elementos que predominan en la forma son elementos superfluos, no estructurales, innecesarios para la función específica del objeto. De esta sociedad, "funcional no califica lo que está adaptado a un fin, sino lo que está adaptado en un orden o en un sistema: la funcionalidad es la facultad de integrarse en un conjunto", en un sistema de objetos¹⁵⁷.

El sistema funcional subvierte el sistema tradicional en sus tres aspectos fundamentales: "función primaria del objeto — pulsiones y necesidades primarias— relación simbólica entre uno y otro"¹⁵⁸ donde simbólico significa global, total, adaptada.

Después del análisis empírico, se propone una definición del consumo como: "un modo de relación activo (no sólo con los objetos, sino con la colectividad y con el mundo), un mundo de actividad sistemática, y la respuesta global sobre la que se funda todo nuestro sistema cultural¹⁵⁹. El consumo es también: "una práctica idealística total que no tiene nada que ver (más allá de cierto umbral) con la satisfacción de necesidades y con el principio de realidad."

En esta obra Baudrillard concede una cierta realidad a las necesidades primarias, concepto que después será criticado, al retomar los análisis de Mauss del potlach del intercambio simbólico, así como los de Veblen y Goblots sobre la clase improductiva y la noción de gasto improductivo de Bataille. En su obra actúan categorías antropológicas obtenidas en el análisis de las sociedades primitivas, para explicar aspectos de la sociedad capitalista avanzada, dentro del intento por formar una economía política generalizada al que aludíamos al principio.

Igualmente nociones freudianas, pasadas algunas por Lacan, están presentes en el discurso de Baudrillard, por ejemplo la noción de carencia; es una carencia fundamental la que basa el consumo y por ello es irrefrenable. En esta obra primera, aun los signos son carencia de algo "natural", primario, a lo que sustituyen y a lo que rechazan, este "sustancialismo naturalista", será abandonado posteriormente. También la noción de lo simbólico, que aquí actúa connotando la totalidad y la adecuación

¹⁵⁷ .- *Système des objets*, pág. 77.

¹⁵⁸ .- o.c. pág. 78.

¹⁵⁹ .- o.c. pág. 232.

perfecta entre el objeto y la necesidad colmada por ese objeto, sin perderla la ampliará al retomar la connotación de don, de intercambio (Mauss), y de transgresión (Bataille).

La sociedad de consumo retoma los estudios anteriores, pero los completa con una teorización más rica. Propone un análisis del consumo a dos niveles, *análisis estructural*: "como *proceso de significación y de comunicación*, fundado sobre un código donde las prácticas de consumo van a inscribirse y a tomar su sentido." *Análisis estratégico*; "como *proceso de clasificación y de diferenciación social*, donde los objetos-signos se ordenan no sólo como diferencias significativas en un código, sino como valores estatutarios en una jerarquía"¹⁶⁰.

Por su parte se constata que cada vez más, los gastos de tipo no directamente productivo, van tomando el papel de la locomotora en el proceso económico, gastos de reproducción y de mantenimiento del sistema por medios no directamente productivos.

Frente a las sociedades capitalistas avanzadas se colocan las sociedades primitivas en las que no existe pobreza, porque ésta no depende del número de bienes, sino que es una relación entre los hombres. Aquí hay una transparencia mayor de las relaciones sociales y no hay acumulación que es la fuente del poder; sus economías se basan en el intercambio simbólico de bienes entre personas, de manera permanente. El intercambio simbólico será lo que Baudrillard opone al reino de los signos que constituye nuestra sociedad de consumo; la oposición fundamental es: signo-valor/lo simbólico.

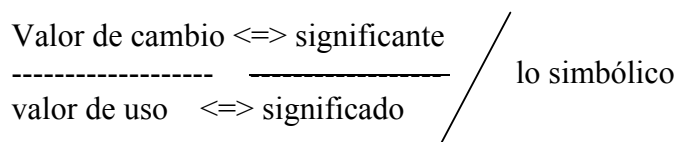
En su siguiente obra se recogen varios artículos; entre ellos "La génesis ideológica de las necesidades" en el que se retoma el análisis de Marx del consumo. Marx distingue entre *consumo productivo*, que es a la vez el consumo de los medios de producción inertes y de la fuerza de trabajo del obrero en el proceso de la producción, y el *consumo individual*, que está constituido por los medios de vida que el obrero utiliza para conservarse. Marx se refiere a los bienes de consumo imprescindibles para el mantenimiento de la clase obrera, pero también dice que este nivel mínimo es histórico, y por lo tanto cambiante, con lo cual se niega a reconocer un sistema de necesidades vitales fijas o iguales para todos los pueblos y todas las épocas de la humanidad.

Baudrillard amplía el análisis marxista y estudia las cuatro lógicas diferentes que operan en el MPC:

¹⁶⁰ .- *La société de consommation*, pág. 79.

log. funcional del valor de uso	— operaciones prácticas —	utilidad
log. económica del valor de cambio	— equivalencia	— mercado
log. del cambio simbólico	— ambivalencia	— regalo
log. del valor-signo	— diferencia	— estatus

De estas lógicas sólo la última, define el campo específico del consumo, en el que consumimos signos buscando la diferenciación como muestra de estatus. Estas cuatro lógicas aparecen combinadas en una teoría general que produce doce tipos de intercambios distintos, de los cuales el dominante se expresa diciendo: "el valor signo es al intercambio simbólico, como el valor de cambio es al valor de uso", los cuales aparecen respectivamente como el significante y el significado. La alternativa de Baudrillard consiste en oponer el campo de lo simbólico al campo del signo y del valor:



El análisis de las cuatro lógicas anteriores nos lleva a que la existencia de un sujeto real que se lanza al consumo movido por unas necesidades es un espejismo, algo inexistente y articulado desde el propio consumo como necesidad interna del desarrollo del sistema. La teoría de las necesidades se basa en la existencia de un mínimo vital antropológico de subsistencia, pero esto no es válido, porque en nuestras sociedades a nadie le es posible alimentarse de lo que quiera, sino que este mínimo vital está regulado e impuesto por la sociedad. Las necesidades se definirán como "función inducida en los individuos por la lógica interna del sistema, (...) más exactamente como fuerza productiva requerida por el funcionamiento del propio sistema por su proceso de reproducción y de supervivencia. Dicho de otra manera: sólo hay necesidades porque el sistema las necesita"¹⁶¹.

Después de la crítica de las necesidades, en *Le miroir de la production* se intenta destruir la base de la economía política clásica gracias a una contraeconomía simbólica. Trabajo que se desarrolla en su última obra, en la que se propone el cambio de la *producción* por la *seducción*, la cual aparece como forma de resistir y atacar al poder,

¹⁶¹ .- *Pour une critique de l'économie politique du signe*, pág. 64. *La génesis ideológica de las necesidades*, Anagrama, pág. 68.

como desafío, como negatividad, reversión simbólica, fuerza del vacío, como transgresión, no-producción, no-lugar del valor y de la significación. La seducción retiene, esconde y camufla siempre algo del orden de lo visible, es un proceso con ribetes de ritual que escapa de la realización inmediata, frente a la producción que pretende erigir un mundo de evidencias, transparente, en nombre de la eficacia¹⁶².

¹⁶² .- Oublier Foucaulí, pág. 28 y sig.

UN EPILOGO CATASTRÓFICO

MATERIALISMO, DETERMINISMO Y TEORÍA DE LAS CATÁSTROFES

En los últimos años se ha producido en la filosofía de la ciencia una rehabilitación de la idea de causa, coincidiendo con la decadencia del positivismo que sustituía dicha noción por la de ley. Mientras que la noción de ley tiene su sede en la filosofía de la ciencia y es, fundamentalmente, una noción epistemológica y lógica que afirma la deducibilidad de unos enunciados a partir de otros enunciados, la noción de causa tiene un alcance ontológico referido a la relación realmente existente entre hechos de la naturaleza. Por otra parte, mientras la noción de ley, al menos en sus versiones más positivistas de origen humeano, se limita a *describir* la conexión constante entre fenómenos, la noción de causa pretende *explicar* cómo un fenómeno produce otro. Las leyes descriptivas estarían sujetas al principio del determinismo, mientras que las leyes causales se basarían en el principio de causalidad. Este último principio es más fuerte que el primero, ya que mientras que el determinismo exige sólo *sucesiones* constantes, la causalidad exige *interacción* entre los diversos fenómenos, que llamamos causa y efecto. Con la causalidad abandonamos la lógica para entrar en la ontología.

Esta resurrección de la noción de causalidad la detectamos en autores tan distintos como M. Bunge y R. Thom. Bunge afirma que en los últimos veinticinco años asistimos a un renacer de trabajos sobre el tema de la causalidad que desde principios de siglo hasta los años sesenta se había abandonado, debido por un lado al desarrollo de la física cuántica, que parecía contradecir las ideas deterministas, y el predominio en filosofía de la ciencia del neopositivismo antes aludido.

Los libros de Hart y Honoré, *Causation and the Law* de 1959, y el propio de Bunge, *Casuality. The place of de Causal Principie in Modern Science* del mismo año, son los primeros hitos de este resurgir.

La teoría de la causalidad de Bunge, que está de acuerdo con lo dicho anteriormente, se resume en las siguientes afirmaciones: 1) la relación causal es una relación entre sucesos, no entre cosas; 2) la relación causal no es exterior a los hechos mismos, como lo son las de sucesión o conjunción; todo efecto es producido (generado) por sus causas; 3) la generación causal de sucesos es legal, no arbitraria; 4) las causas

pueden modificar propensiones pero no son propensiones (probabilidades); 5) el mundo no es estrictamente causal aunque es determinado. No todo determinismo es causal, como dijimos antes. La ciencia sólo requiere legalidad, no exige causalidad¹⁶³.

En cuanto a R. Thom, ha destacado la importancia de la causalidad en la ciencia en varias intervenciones recientes¹⁶⁴. Según Thom, los objetos que analiza la ciencia son morfologías naturales que aparecen en un espacio substrato, que generalmente es el espacio-tiempo de cuatro dimensiones. Las morfologías se prestan a la observación porque presentan formas que se separan del fondo gracias a sus contornos netos. Esta capacidad que tienen las formas de destacarse del entorno al ser percibidas de forma aislada, es lo que Thom denomina relevancia (*saillance*). La primera tarea de la ciencia consiste en describir y clasificar en taxonomías, estas formas relevantes que aparecen destacándose del continuo espacio-temporal que les sirve de substrato. El programa estructuralista consiste, para Thom, en buscar las formas elementales y a partir de ellas generar, mediante combinaciones de las mismas, el conjunto de formas relevantes que constituyen un campo científico dado. Es en este sentido en el que la Teoría de las Catástrofes (TC) puede considerarse estructuralista ya que parte de que, dadas unas sencillas condiciones, las morfologías presentes en los fenómenos pueden generarse a partir de un número reducido de morfologías simples, arquetipos, denominadas catástrofes elementales y que se reducen a siete para un espacio de cuatro dimensiones, como el espacio-tiempo, a través de lo que podría denominarse una sintaxis de catástrofes. El programa estructuralista de la TC es pues, fenomenológico y no reduccionista porque se mantiene al nivel de los fenómenos que analiza de forma independiente del substrato en que estos fenómenos se dan y de la naturaleza de las fuerzas que los generan. Los fenómenos se supone que son producidos por una dinámica, oculta en general, en un espacio substrato, pero la TC, en lugar de partir del análisis previo, generalmente muy difícil, de esta dinámica subyacente, surge del análisis fenomenológico de los sistemas, destacando especialmente sus singularidades, es decir, aquellos valores de los parámetros que rigen el desarrollo del sistema en los que se producen saltos, discontinuidades, en la apariencia del mismo. El conjunto

¹⁶³.- Cf. M. Bunge, *Racionalidad y Realismo*, Alianza Madrid, 1985, pp. 109-110.

¹⁶⁴.- Cf. R. Thom, "L'interprétation des morphologies spatio-temporelles: Reductionnisme ou platonisme" en *Helvética Physica Acta*. Vol. 57, 1984 pp. 202-210. (RP) y en "La causalidad en la ciencia", contribución al *III Congreso de Teoría y Metodología de las ciencias*, Gijón, 23-28 de septiembre de 1985.

de estos valores se denomina *conjunto catastrófico* del sistema. Cuando los parámetros que rigen dicho sistema alcanzan puntos de este conjunto, se produce un cambio brusco en la apariencia del mismo; este cambio brusco de la apariencia observable de los sistemas, lo llama Thom *morfogénesis*, ya que consiste en la destrucción de una forma y el surgimiento de otra nueva.

LA TC no parte de la dinámica subyacente a estos cambios sino precisamente del examen macroscópico de la morfogénesis del sistema y elabora hipótesis acerca de dichas dinámicas ocultas. Lo importante aquí son las singularidades del proceso, las discontinuidades que se presentan en el desarrollo de los fenómenos. A estos cambios bruscos es lo que Thom denomina *catástrofe* y su logro esencial ha consistido en lograr una clasificación de estos accidentes locales de la morfogénesis que son las *catástrofes elementales*¹⁶⁵.

El programa estructuralista de la TC no es reduccionista prima facie, aunque no renuncia a descubrir las dinámicas ocultas de los fenómenos; lo que le interesa es el análisis de la morfogénesis. La TC va más allá del estructuralismo en el sentido en que no se limita a elaborar taxonomías de formas elementales que luego se completan con una sintaxis de las configuraciones más probables, sino que plantea el problema, ajeno al estructuralismo estricto, del cambio de la forma y de su evolución temporal. La introducción del cambio temporal supone plantear el problema de la causalidad. Tiempo y causa son los grandes ausentes en el estructuralismo estricto. La TC introduce la causalidad en el estructuralismo y de esta manera no se limita a la descripción sino que pasa a la explicación. Explicar según Thom, es "reducir lo arbitrario de la descripción", y esto exige la posibilidad de prolongar lo que sabemos de una morfología dada en un ámbito restringido a un dominio más amplio. La predicción es un caso privilegiado de esa prolongación. En las ciencias hay dos tipos principales de prolongación: la *generatividad geométrica*, como la que prolonga en recta infinita un segmento dado, y la *prolongación analítica*, que permite el paso de lo local a lo global en los sistemas de ecuaciones diferenciales que describen el comportamiento de los sistemas" dinámicos.

La TC ha introducido una forma cualitativa y no cuantitativa de prolongación analítica que consiste en el despliegue universal de una singularidad aislada. Esta extensión ligada a un punto singular es local y no global. El despliegue o des-

¹⁶⁵.- Cf. R. Thom, *Stabilité strudurelle el morfogénesis*, (SSM), Inter-Editions, Paris, 1977, pp. 7-8.

doblamiento universal de un punto singular es uno que es estructuralmente estable y además tiene el mínimo número de parámetros posible. Un desdoblamiento es un polinomio tal que estabiliza mediante la adición de los términos necesarios a un polinomio no estable estructuralmente. Se define un polinomio estructuralmente estable como aquel cuyos polinomios cercanos, es decir, obtenidos a partir de él mediante pequeñas perturbaciones son del mismo tipo, o sea tiene la misma configuración de puntos críticos o singulares en las cercanías del origen.

La TC reconsidera pues la aplicabilidad de la noción de causa en la ciencia, y Thom la relaciona con la noción de *pregnancia*. Mientras que las formas relevantes (saillantes) no dejan rastro al incidir sobre los sentidos de los animales y del hombre, hay formas que Thom denomina *pregnantes*, que reciben una interpretación biológica por parte del organismo que las percibe y que producen en dicho organismo un efecto duradero. La *pregnancia* es móvil y se comunica a través de mecanismos parecidos a los que Frazer utiliza para su clasificación de los distintos efectos de la magia: la semejanza y la contigüidad. "La *pregnancia* se conoce como un fluido erosivo que penetra toda la realidad por las figuras que constituyen las formas relevantes"¹⁶⁶.

Thom interpreta la noción de causalidad, a partir de su noción de *pregnancia*, como una influencia oculta que va de la causa C al efecto E, como una entidad que emana de C y va a E. De esta manera se reduce la causalidad a distancia a una causalidad contigua, de forma parecida a como la noción de campo en física explica las acciones a distancia por acciones locales. Para Thom sólo tenemos explicación científica y no mágica cuando tenemos explicaciones locales. La TC explica las discontinuidades, es decir las formas relevantes, basándose en contigüidades ocultas o *pregnancias*. Las formas *pregnantes* atraen y contaminan por contigüidad a las formas relevantes. Para Thom si queremos fundamentar en la realidad el determinismo meramente legal, expresado por ejemplo en la fórmula de Bayes (si hay dos fenómenos A y B, B posterior a A, tales que la probabilidad de que aparezca B cuando se ha producido A es mayor que la probabilidad de B, entonces podemos decir que A es la causa de B), tenemos que admitir un lazo entre -A y B, formado por la propagación de "agentes mensajeros" que parten de A y favorecen la aparición de B .

¹⁶⁶ .- RP, p. 204.

Con esta interpretación de casualidad basada en la noción de pregnancia, podemos ahora analizar la recuperación que lleva a cabo Thom de las cuatro causas aristotélicas en relación con la ciencia moderna¹⁶⁷.

La causa formal es la central en el enfoque matematizante de Thom, y también en el formalismo estructuralista y su taxonomía de formas. Las formas matemáticas se encarnan en la materia a la que estructuran y explican. La causa material está relacionada con la permanencia del objeto y con la presencia misma de las formas relevantes. Thom recoge aquí la visión dinamicista del hilemorfismo aristotélico, propio de la escuela de Avicena, al decir que "toda materia anhela su forma"¹⁶⁸, y que su teoría del substrato indiferenciado se aproxima a la noción de materia prima aristotélica en la que se destacan las formas.

Respecto a la causa eficiente, Thom dice que no tiene un modelo matemático preciso aunque se puede aproximar por la implicación, y la explica, como vimos antes, por la pregnancia que se transmite desde una forma que actúa de fuente a una forma inducida.

Por último la causa final, clave según algunas interpretaciones de la explicación de los organismos vivos, Thom dice que se puede reducir a la causa formal, según los análisis de Von Newman que establecen la equivalencia entre la descripción de un sistema a partir de las ecuaciones de Lagrange o de Hamilton y la llevada a cabo a través de un principio variacional global como el principio de mínima acción de Maupertuis. En un caso tenemos una descripción determinista y en otro una descripción finalista equivalentes entre sí. En este sentido Thom está de acuerdo con los filósofos de la ciencia que, contra los biólogos como Monod, piensan que el finalismo puede ser eliminado de la descripción de los fenómenos naturales y sustituido por el análisis de las condiciones que posibilitan la subsistencia de los seres vivos¹⁶⁹.

Nagel, por ejemplo, afirma que "un enunciado teleológico de la forma la función de A en un sistema S de organización C es permitir a S en el medio E realizar el proceso P, puede ser formulada más explícitamente así: todo sistema S de organización C y en el

¹⁶⁷ .- RP, p. 207.

¹⁶⁸ .- Cf. Thom, *Parábola e catastrofi*, Il Saggiatore, Milano, 1980, p. 102.

¹⁶⁹ .- Cf. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Tusquet, Barcelona, 1931; M. Bunge, *Materialismo y Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1981, Cap., 5 y *Racionalismo y Realismo*, cit. cap. 7.4; E. Nagel, *La estructura de la ciencia*, Paidós Barcelona, 1981, Cap. X-II. 1.

medio E, realiza el proceso P; si S de organización C y en el medio E no tiene A, entonces S no efectúa P; por lo tanto, S de organización C debe tener A"¹⁷⁰.

Volviendo a la causalidad eficiente Thom nos dice que ésta se expresa en forma de verbos en la frase y que la TC se encuentra muy adaptada para analizar la causalidad de este tipo. Ha sido E. C. Zeeman el que ha estudiado algunos ejemplos de aplicación de la TC como modelos de la relación causa-efecto. Nos dice Zeeman, supongamos que tenemos un conjunto de acontecimientos entre los que queremos establecer una relación de causa y efecto. Lo primero que debemos hacer es ver si forman un gráfico que se ajuste al canónico de causa-efecto que vamos a ver a continuación. C describe la causa, X el efecto y $f(C, X)$ es la probabilidad de que la causa C produzca el efecto X. Los efectos más probables vienen definidos por los picos de la función probabilidad que tenemos cuando el gradiente de la misma se anula y su Hessiano es negativo:

$$\nabla_x f = 0 \quad \text{y} \quad \nabla_x^2 f < 0$$

G es el gráfico causa-efecto deseado en el espacio $C \times X$. Los acontecimientos se representan por una nube de puntos cerca de G.

Un caso importante sobre todo por sus aplicaciones, lo constituye la catástrofe en cúspide en la que la distribución de probabilidad es bimodal. El caso típico es el que Zeeman analiza a partir de los estudios de K. Lorenz sobre la agresión. Según este biólogo el miedo y el furor son los factores conflictivos que influyen en la agresión. Se denominan factores conflictivos aquellos que cuando domina uno de ellos se obtiene una respuesta, cuando domina el otro la respuesta contraria, y cuando actúan ambos se produce un conflicto y la conducta es impredecible¹⁷¹. Fig. 1.

¹⁷⁰ - Cf. Nagel, op. cit. p. 367.

¹⁷¹ - Cf. E. C. Zeeman, *Catastrophe Theory*, Addison-Wesley. Massachusset, 1980, pp. 66-67. (CT).

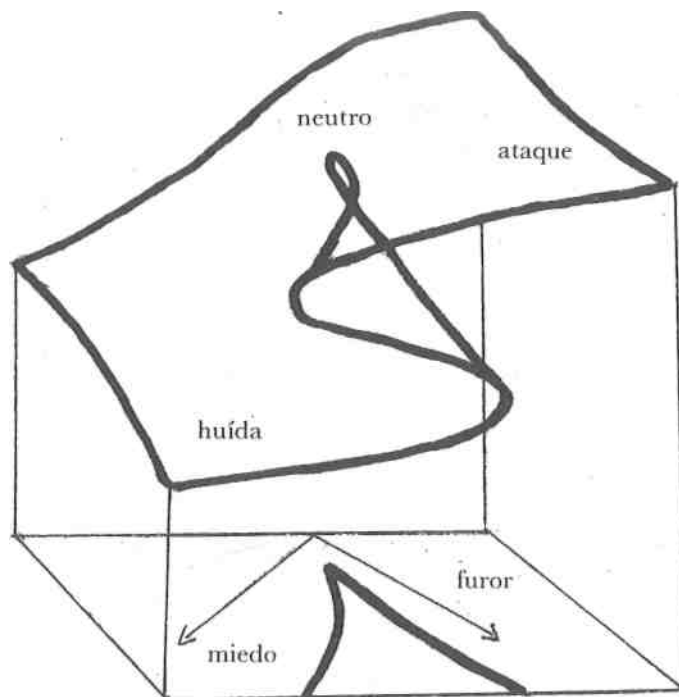


Figura 1

Los factores del modelo en lugar de ser conflictivos pueden ser denominados factor normal y factor de división (splitting factor), debido a que el dominio del factor normal permite un aumento continuo de la respuesta, mientras que el surgimiento de un factor de división, nos lleva a la bimodalidad de respuestas ya que aparecen dos hojas distintas en la gráfica¹⁷². La diferencia en la gráfica entre factores conflictivos y la pareja del factor normal y el factor de división se manifiesta en que mientras que en el primer caso los ejes contienen en su interior la cúspide, en el segundo caso el eje del factor de división es el eje de la cúspide y el eje del factor normal es perpendicular a éste. Fig. 2.

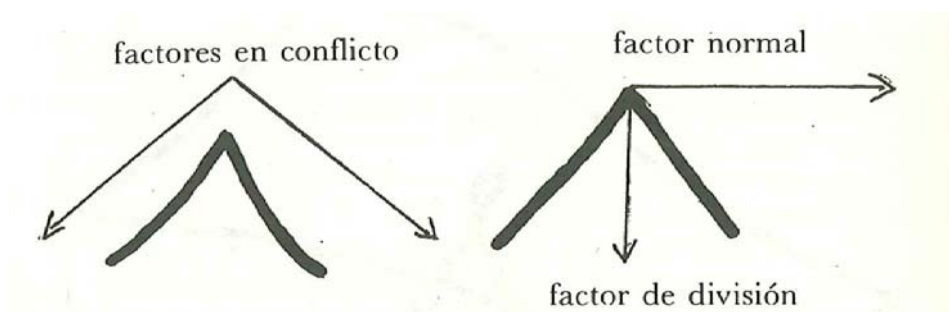


Figura 2

¹⁷² .- CT, p. 19.

El modelo se puede complicar si pasamos de la cúspide que representa la acción de dos factores causales en el comportamiento, al modelo de la mariposa que emplea cuatro factores actuantes. Al factor normal y al de división (o al par de factores en conflicto) se añaden el factor al de sesgo (bias) que refleja el talante del sistema y el factor de mariposa que expresa la posible consecución de compromisos. En la gráfica el factor de sesgo indica la inclinación que tendrá la cúspide y el factor de compromiso, o factor mariposa, se percibe por la aparición de una hoja intermedia o "bolsillo"¹⁷³ Fig. 3.

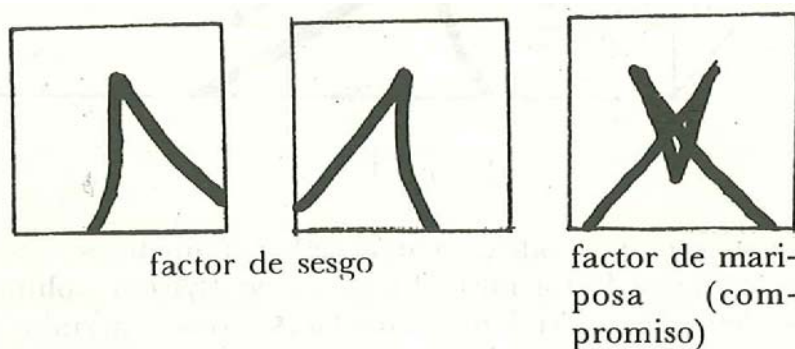


Figura 3

Si el comportamiento formalizado por la catástrofe en cúspide es bimodal, el formalizado por la catástrofe en mariposa es trimodál, por la aparición de un posible compromiso. Mientras que el modelo en cúspide nos permite explicar cómo actitudes de agresión, por ejemplo, pasan de modo inmediato y gracias a una pequeña variación a una huida y viceversa, debido al salto catastrófico de una de las hojas que representa la respuesta del sistema a la otra, el modelo mariposa nos permite explicar la consecución de compromisos'que sin embargo no son siempre posibles, por lo que el tiempo aparece como un buen candidato para ser el factor mariposa o de compromiso. Los dos modelos analizados son los más empleados en explicaciones causales en las ciencias sociales.

Estos modelos catastróficos nos ponen de relieve que la TC es una teoría general de modelos que pretende explicar cómo puede surgir la discontinuidad en la conducta de ciertos sistemas a partir de variaciones continuas de los factores que determinan dichas conductas. O lo que es lo mismo, cómo la variación continua de las causas puede producir una variación brusca, discontinua, de los efectos. Siempre que en un fenómeno natural o social se presenten las siguientes características podemos intentar modelizarlo mediante una catástrofe en cúspide¹⁷⁴: *discontinuidad* o saltos repentinos; *histéresis*, o

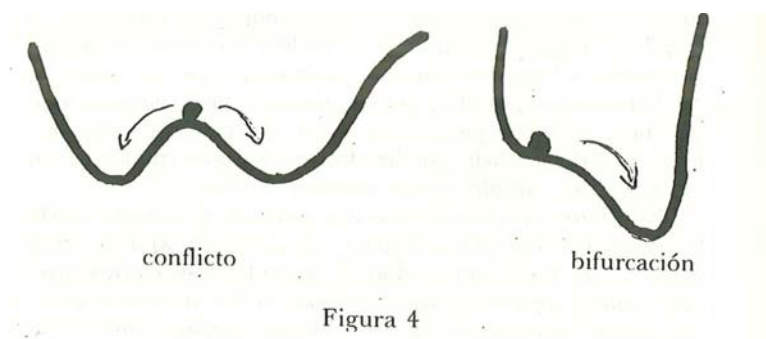
¹⁷³ .- CT, p. 30-31.

¹⁷⁴ .- CT, p. 18.

asimetría entre el camino de ida y el de vuelta en la respuesta del sistema; *divergencia*, trayectorias muy cercanas en el espacio de las causas producen trayectorias muy distintas en el espacio de los efectos; *bimodalidad*, a una sola causa le corresponden varios efectos, al menos dos; *inaccesibilidad*, no todos los efectos son posibles.

El salto brusco de comportamiento en los casos de bimodalidad, es decir de oposición entre posibilidades excluyentes, se puede explicar mediante la noción de cambio de un atractor a otro. Un atractor es una situación de equilibrio estable en la que permanece el sistema. Se llama atractor porque todas las situaciones de equilibrio inestable acaban por desaparecer en beneficio de situaciones estables que "atraen" a las otras posiciones.

Las catástrofes o saltos bruscos de un estado a otro, con surgimiento de nuevas formas (morfogénesis), pueden ser de conflicto o de bifurcación, según se expliquen por el conflicto entre dos atractores distintos o por la destrucción de un atractor (conflicto de un atractor consigo mismo), respectivamente. Thom nos dice que la "bifurcación engendra la catástrofe" y que el conflicto, o la lucha es el padre de todo, como ya sabía Heráclito. Fig. 4..



Para Thom el mundo es un cosmos más que un caos; el universo nos ofrece el espectáculo de un movimiento incesante de nacimiento, desarrollo y destrucción de formas. El objeto de toda ciencia es la de prever esta evolución de las formas y, si es posible, explicarla¹⁷⁵. Thom distingue entre previsión y comprensión. Para él la previsión está ligada a la actuación sobre lo real, en cambio la comprensión es el objetivo de toda ciencia que se sitúe en continuidad con la noción griega de *theoria*, o sea contemplación racional de los fenómenos. Mientras que la acción eficaz sobre la

¹⁷⁵.- SSM, p. 1.

realidad exige una ampliación de nuestro conocimiento que pase de lo local a lo global, lo que nos proporcionan los métodos de propagación como la prolongación analítica de las funciones que aparecen en las ecuaciones dinámicas como las de Newton o las de Maxwell, la inteligibilidad y comprensión exige la concentración de lo no local en una estructura local, y aquí en lugar de la prolongación analítica utilizamos el análisis de las singularidades. La acción sobre la realidad exige métodos cuantitativos, mientras que la comprensión se ve facilitada por los métodos cualitativos, entre los que destacan, aparte de la geometrización, la analogía y el lenguaje natural. Precisamente la TC nos permite superar en parte la escisión que la ciencia moderna ha supuesto entre lenguaje natural y formalismo matemático, mediante la construcción de una matematización, o mejor dicho una geometrización de la analogía que se aproxima al lenguaje natural más que los abstractos formalismos matemáticos propios de los métodos cuantitativos¹⁷⁶. Como vemos Thom rompe la simetría que el modelo clásico de la explicación científica, el de Hempel, introduce entre explicación y predicción, o entre comprensión de los fenómenos y actuación sobre ellos. Hay fenómenos que comprendemos y sobre los que no podemos actuar y muchas veces actuamos eficazmente sin comprender las causas de nuestro éxito, como en medicina o en la sociología electoral. (Aquí se podría recordar las funciones descubiertas por Kolmogorof en las que un conocimiento exhaustivo del pasado no nos facilita el conocimiento del futuro que se nos presenta como si fuera completamente aleatorio. Igualmente las funciones que representan la llamada transformación del panadero a pesar de ser deterministas no nos permiten prever el futuro porque a las pocas aplicaciones de la transformación la evolución no se distingue en nada de una evolución puramente estocástica. Tenemos lo que se denomina un "caos determinista").

Para Thom, más importante que medir para prever y poder actuar eficazmente sobre la realidad, para lo que bastan las leyes cuantitativas, es comprender dicha realidad para lo que debemos establecer modelos y arriesgar, hipótesis causales, de carácter ontológico, acerca de la estructura oculta de la realidad, reencontramos aquí de nuevo la oposición entre ley y causa de la que partimos antes.

El mundo es un cosmos más que un caos y esto lo expresa Thom en su postulado del determinismo o postulado El que dice así: "El carácter más o menos determinado de

¹⁷⁶ .- Cf. R. Thom, "Matematización y teorización científica" en *Pensarla matemática*, Tusquet, Barcelona, 1984, pp. 139-134.

un proceso está determinado por el estado local de dicho proceso". Con este postulado Thom se sitúa más allá de la oposición entre determinismo macroscópico e indeterminismo cuántico (microscópico). Para que sea posible un determinismo riguroso será necesario que los modelos empleados sean locales y además que el proceso sea estructuralmente estable. Thom sustituye la noción de determinismo que es incontrastable empíricamente por la de estabilidad estructural que sí se puede comprobar de forma experimental, ya que no hay forma de distinguir en la práctica entre un fenómeno estructuralmente inestable aunque dependa de leyes deterministas rigurosas y un fenómeno no determinista. Lo que hace decir a Thom que hay fenómenos más o menos deterministas y no que hay fenómenos deterministas y fenómenos no deterministas. En todo proceso hay regiones en los que dicho proceso está bien determinado y es estructuralmente estable, (creodos o islotes de determinismo) y zonas de inestabilidad o de indeterminación que separan dichas zonas estables. Las zonas inestables son el lugar de catástrofes generalizadas de muy difícil o casi imposible formalización matemática¹⁷⁷.

Los objetos fractales cuya teoría ha desarrollado B. Mandelbrot, son ejemplos de objetos enormemente complicados cuya determinación matemática teórica no facilita su utilización práctica. Algunos de estos objetos aparecen como atractores extraños (strange) en modelos utilizados en meteorología por ejemplo, y su determinación rigurosa no impide la dificultad de predicción debido a su enorme complejidad. De nuevo vemos aquí que comprensión e incluso determinismo riguroso no supone capacidad de previsión y de acción eficaz.

Por otra parte es posible en sistemas complejos abiertos que actúen lejos del equilibrio y sometidos a leyes no lineales que se produzca orden a partir del caos, mediante una estabilización de fluctuaciones, caóticas en principio y, a la inversa, que en un sistema completamente determinado se produzca un colapso repentino debido aparentemente al azar, que amplifica fluctuaciones procedentes bien del interior (ruido interno) o del exterior del sistema (ruido externo).

Todos estos casos nos permiten decir que caos y orden no se oponen sino que se complementan y nos inducen a hablar más de estabilidad estructural que de determinismo. Un sistema estructuralmente estable responde a las fluctuaciones de una

¹⁷⁷ .- SSM, pp. 122-123.

manera reactiva que le permite a mantener los valores de sus variables de estado cerca de sus valores de equilibrio; en cambio un sistema no estable estructuralmente, puede responder a una pequeña fluctuación con una variación apreciable, finita y brusca, imprevisible, de los valores de sus variables de estado. Sin embargo un sistema inestable puede llegar a estabilizarse gracias a sus fluctuaciones (orden mediante fluctuaciones). En los puntos críticos las fluctuaciones no son equiprobables y por ello pueden estabilizarse algunas que produzcan orden en lugar de más caos. Creemos que puede hablarse aquí de complementariedad de enfoque más que de oposición entre Thom y Prigogine, aunque a primera vista parezca que Thom pone más el acento en el orden y Prigogine en la importancia de las fluctuaciones azarosas. Prigogine, en efecto no considera el azar como absoluto, como hace Monod por ejemplo, sino que piensa que el azar se limita a elegir entre varias posibilidades predeterminadas. El azar permite la exploración de distintas posibilidades pero sólo la necesidad determinista estabiliza dichas fluctuaciones y permite surgir al orden a partir del caos. El orden determinista inestable es azaroso (basta el aleteo de una mariposa para destruir la previsión meteorológica más exacta) y el azar estabilizado es determinista (orden a partir del caos).

Analizado sucintamente el planteamiento que la TC ha proporcionado a la cuestión del determinismo y la causalidad pasamos, para terminar, a la cuestión del materialismo presente en las posiciones de Thom.

En una visión apresurada y superficial de la obra del matemático francés y en base a su explícita defensa del platonismo con su teoría de la causa formal y de los logoi o arquetipos (estructuras algebraico-geométricas, anteriores a los fenómenos y que se encarna en ellos), se podría definir su postura de idealista y esto es lo que hace Bunge, el cual critica a Thom por desinteresarse de los mecanismos de los procesos que estudia y por limitarse al análisis de las formas ideales, platónicas, que aparecen en dichos fenómenos¹⁷⁸. Dicha crítica ignora que la distinción entre arquetipo y su realización fenoménica es puramente metodológica, así como la prelación de aquél respecto a ésta, y tampoco tiene en cuenta que para Thom, las ciencias no son invenciones puramente espirituales sino el desvelamiento de estructuras implícitas en el psiquismo humano que reproducen las estructuras últimas de la realidad, debido a que el

¹⁷⁸ .- Cf. Bunge, *Racionalidad y Realismo*, p. 114.

propio cerebro humano es una parte y un producto de dicha realidad natural y material: "la formación de nuestro esqueleto y de nuestros músculos supone un conocimiento implícito de las leyes de la mecánica, la organogénesis del ojo testimonia un conocimiento implícito de las leyes de la óptica"¹⁷⁹. Aquí Thom recupera la noción platónica de anamnesis, según la cual conocer es recordar cosas que sabemos de manera implícita y las nociones psicoanalíticas según las cuales, conocer, supone eliminar obstáculos represores y permitir el desvelamiento de lo que ya estaba ahí, aunque oculto.

Por otra parte, el que la TC posibilite analizar la morfogénesis en general sin acudir a las fuerzas que la producen o al substrato en el que se dan, no significa que sea posible dicha morfogénesis sin ese substrato o sin dichas fuerzas causantes, sino simplemente que la TC es una teoría matemática que puede aplicarse a todos los procesos de surgimiento de formas en general, independientemente del substrato o de las fuerzas que causen dichas morfogénesis. La forma siempre surge en una materia, es decir, en un espacio substrato al que determina y concreta: "una morfología está descrita por un conjunto de discontinuidades cualitativas sobre el espacio substrato"¹⁸⁰.

Thom se enfrenta con sistemas reales que son distintos de los sistemas formales lógicos y matemáticos que definen la estructura del sistema real pero no lo sustituyen. El acuerdo entre una morfología empírica y una estructura matemática admite, según Thom, tres respuestas posibles: una armonía preestablecida de tipo platónico; la que atribuye "la aparición de la estructura matemática a un fenómeno de equilibrio local y la que atribuya la aparición de dicha estructura al hecho de que la "naturaleza realiza la morfología local *menos-compleja* compatible con los datos iniciales locales"¹⁸¹ (subrayados de Thom). Thom defiende la última hipótesis introduciendo así la matemática en la naturaleza de la realidad.

Además la postura de Thom puede denominarse materialista en el sentido de que admite que el lenguaje y las estructuras matemáticas no son productos de una mente separada de la materia, sino "imágenes relativamente fieles de los procesos de interacción entre seres naturales. El lenguaje ofrece un espejo del mundo, no por un milagro de

¹⁷⁹.- CT. R. Thom, "La science malgré tout" en *Enciclopedia Universalis*, tomo XVII, p. 9.

¹⁸⁰.- Cf. R. Thom, *Modeles mathématiques de la Morphogénese*, (MMM), B. Ch. Bourgois, París, 1980, p. 140.

¹⁸¹.- MMM. p. 143-144.

armonía preestablecida, sino, de alguna manera, por construcción"¹⁸². El realismo materialista de Thom no se basa en una teoría simple del reflejo, sino más bien en un constructivismo geométrico.

Este materialismo es una especie de monismo emergentista, en el sentido en que está abierto a la novedad y al pluralismo. La morfogénesis es el surgimiento de la novedad y las nuevas formas realizan de manera inédita el espacio substrato común. Los esquemas catastrofistas se refieren a un "realismo del espacio" y son antirreduccionistas en el sentido en que admiten la necesidad inevitable de una aproximación holística autónoma apropiada a cada nivel¹⁸³. Sin embargo estas novedades nunca son radicales ya que no puede haber nunca un comienzo absoluto, la discontinuidad surge sobre un fondo continuo. Aquí se puede recordar la discusión clásica en biología entre preformación y epigénesis; para los preformistas el animal adulto y todos sus descendientes estaban contenidos ya en el embrión. Hoy se puede, decir que lo que está contenido en el embrión es un conjunto de virtualidades que se realizarán en parte dependiendo del ambiente el cual puede producir también novedades radicales (mutaciones), que se estabilizarán o no según leyes deterministas.

Este materialismo emergentista es, en cierta manera, dialéctico al recuperar la noción de Heráclito de que al conflicto está en el origen de la morfogénesis. Las formas surgen de un conflicto entre atractores.

El propio Thom afirma que sus teorías "son las primeras que ofrecen un modelo rigurosamente monista del ser vivo, disolviendo la antinomia del alma y el cuerpo en una entidad geométrica única", por otra parte dichos modelos "absorben causalidad y finalidad en una pura continuidad topológica, percibida en sentidos diferentes"¹⁸⁴. Tenemos aquí un monismo contrarriorista geometrizar y determinista, que excluye sin embargo el mecanismo universal de un Laplace como un simple wishful thinking. Por otra parte el carácter dialéctico de dicho monismo, permite también una última unificación entre las ciencias naturales y sociales debido a que "las situaciones dinámicas que rigen la evolución de los fenómenos naturales son fundamentalmente las

¹⁸² .- MMM, pp. 298 y SSM, pp. 309-313, sobre el origen biológico del lenguaje y las matemáticas. Cf. R. Thom, "Sur le problème de l'innovation" en *Enciclopedia Universalis*, Suplemento Les Enjeux. París, 1985, pp. 81-82. sobre la emergencia de novedades.

¹⁸³ .- RP, pp. 209-210.

¹⁸⁴ .- SSM, pp. 326-327.

mismas que rigen la evolución del hombre y las sociedades"¹⁸⁵. Como vemos la unificación de las ciencias no se lleva a cabo aquí, como en el neopositivismo postulando la adopción de un único lenguaje, el fisicalista dentro de una perspectiva reduccionista, sino más bien en base a una filosofía de la naturaleza dinamicista que descubre el mismo tipo de evolución en los fenómenos naturales y sociales.

Por todo lo anterior acabamos definiendo el materialismo de Thom como un constructivismo fenomenológico, dialéctico y emergentista, dirigido a explicar, de manera no reduccionista, el surgimiento de lo nuevo a través de construcciones geométricas locales que den cuenta de los fenómenos y los expliquen a partir de una teoría conflictual, dialéctica y dinamicista de los procesos naturales¹⁸⁶.

¹⁸⁵ .- SSM, p. 327.

¹⁸⁶ .- Cf. Francisco José Martínez Martínez, "Teoría de las Catástrofes" en *Terminología científico-social*, Anthropos. (En prensa) e *Implicaciones ontológicas y epistemológicas de la TC de R. Thom*, ponencia presentada al III Congreso de Teoría y Metodología Ciencias, Gijón, Septiembre, 1985.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

i

- "El problema de la fundamentación metodológica en las ciencias sociales", Ponencia presentada en la FIM, Curso 1982-83.
- "Crítica de la inducción y falsacionismo metodológico: La filosofía de la ciencia de K. Popper". Ponencia presentada en la FIM, Curso 1981-82.
- "La filosofía social de K. Popper: Crítica del naturalismo y del historicismo." Ponencia presentada en la FIM, Curso 1982-83.
- "La problemática de la teoría del conocimiento". Memoria de oposición, 1985.
- "Las Luces contra el Racionalismo". Ponencia presentada en el XVIII Congreso de Filósofos Jóvenes. Córdoba 1981.
- "Imagen y Símbolo". Conferencia pronunciada en el CAUM en Marzo de 1979.
- "La crisis de fundamentos de la matemática y la lógica." — Ponencia presentada, en la FIM, Curso 1981-82.
- "La crisis del paradigma newtoniano: Física cuántica y Teoría de la relatividad". Ponencia presentada en la FIM, Curso 1981.-82.
- "Una aproximación al análisis de la crisis actual." — Trabajo inédito, escrito en colaboración con Ana Lucas en 1980.
- "Acerca de algunas cuestiones de ética". Trabajo inédito de 1979,
- "Ética y programa emancipatorio". Ponencia presentada en el XVII Congreso de Filósofos Jóvenes. Murcia, 1980, en colaboración con Ana Lucas.
- "El joven Marx y el Estado". Trabajo inédito de 1979.
- "El marxismo en la II Internacional: Bernstein". Ponencia presentada en la FIM, Curso 1983-84, en un Seminario sobre Marxismo del Siglo XX.
- "El marxismo en la segunda Internacional: Kautsky". Ponencia presentada en la FIM. Curso 1983-84, en el mismo Seminario anterior.
- "Lukács del luxemburguismo al stalinismo". Ponencia presentada en la FIM, Curso 1984-85 en el Seminario dedicado al Centenario del filósofo.
- "Lukács como precedente y crítico del existencialismo". Conferencia pronunciada en la FIM,- dentro del homenaje a G. Lukács, el 13 de Diciembre de 1984.
- "Los filósofos marxistas ingleses: J. Lewis y M. Cornforth". Conferencia pronunciada en la FIM, dentro del Ciclo "Los marxistas ingleses de los años treinta", el 9 de Mayo de 1984.
- "La sociedad del espectáculo como sociedad de la miseria. (Sobre la Internacional Situacionista)". Trabajo inédito de 1978.
- "De la producción a la seducción. (Una lectura de Baudrillard)". Trabajo inédito de 1978.
- "Materialismo, determinismo y teoría de las catástrofes". Conferencia pronunciada en el Centro Asociado de la UNED en Pamplona, dentro del Ciclo: "La evolución I. La materia", el 29 de Abril de 1986.