

Colección **NOVA**POLIS

Mauro Luis Iasi

El proceso de **conciencia**

Ensayos sobre
conciencia y emancipación



SEPTIEMBRE

ARANDURÁ
EDITORIAL

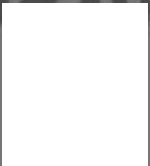
EL PROCESO DE CONCIENCIA

Colecti3n **NOVA POLIS**

Mauro Luis Iasi

El proceso de conciencia

Ensayos sobre conciencia y emancipaci3n



ARANDURÁ
EDITORIAL

Con el apoyo de:



© Mauro Luis Iasi 2007

© Editora Expressão Popular, 2007

Traducción: Camilo Soares y María Eugenia Insaurralde

© Novapolis

© Arandurã Editorial

Novapolis

Revista Web de Estudios Políticos Contemporáneos

www.novapolis.pyglobal.com

e-mail: novapolis@pyglobal.com

Arandurã Editorial

Telefax (595 21) 214 295

www.arandura.pyglobal.com

e-mail: arandura@telesurf.com.py

Diseño: Cecilia Rivarola

Impreso en QR Producciones Gráficas

Edición de 1.000 ejemplares

Noviembre 2008

Queda hecho el depósito que establece la ley

ÍNDICE

Prefacio a la segunda edición en español	7
Prefacio a la primera edición en portugués	13
Prefacio a la segunda edición en portugués	21
1. Reflexión sobre el proceso de conciencia	25
2. El problema de la emancipación humana	61
3. Ideología... ¿quieres una para vivir?	95
4. La semilla del olmo: reflexiones sobre el prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política	109
5. El concepto y «no concepto» de clases en Marx	123
6. Trabajo doméstico y valor	145
7. «Credo quia absurdum»	165
8. Conciencia y metodología de la educación popular: contribución a la discusión metodológica	179



Prefacio a la segunda edición en español

**La persistencia de la
conciencia socialista**

*«Alerta, alerta,
alerta que camina
la lucha socialista por
América Latina».*

El continente se mueve bajo nuestros pies. No son simples temblores de la tierra, sino latidos de un gran corazón que pulsa vivo y resiste a los siglos de saqueo, sangre y explotación. Desde los barrios pobres, las fábricas, los campos, desde la cordillera hasta las planicies, corre el rumor de los militantes y nuestras apasionadas banderas.

La lucha socialista parecía olvidada, diluida en la hipocresía neoliberal, posmoderna, neohipócrita, velada por la aceptación tácita del orden del capital. Después del impacto de la disolución de la URSS, de la contraofensiva mundial del capitalismo unipolar del Imperio Estadounidense, parecía que el objetivo socialista pasaría a los libros de historia como un fenómeno restringido a los siglos XIX y XX. Sin embargo, el siglo XXI se inicia con la más clara revitalización de las luchas anticapitalistas, con la resistencia contra la barbarie neoliberal que poco a poco se transforma en lucha socialista.

¿Cómo entender la siempre renovada persistencia de la militancia socialista?

Para los que estudiamos el proceso de conciencia, este fenómeno sólo puede ser explicado por las contradicciones del propio orden capitalista que agoniza como forma de sociabilidad. Los seres humanos, sometidos a las relaciones capitalistas deshumanizadas y extrañadas, entran en choque con esas relaciones, primero en la forma de una revuelta, después en diversos contextos grupales que a través de una fusión los llevan a la posibilidad de una superación del sentido común y la emergencia del ser social colectivo que puede llegar hasta una conciencia de clase en sí que se pone en lucha por una infinidad de motivos específicos, hasta que, en determinadas condiciones históricas, puede dar el salto hasta una fusión de clase que se ve como sujeto histórico, como portadora de un proyecto independiente de sociedad contra y más allá del orden del capital, un proyecto socialista.

Lo que alimenta esta alternativa, en un primer momento, no son militantes y organizaciones socialistas, sino las propias contradicciones de una sociedad fundada en la transformación de todos los productos del trabajo en mercancía y del ser humano mismo en no más que una mercancía subordinada al reino del mercado y sus leyes. Las organizaciones socialistas y sus militantes son, por decirlo así, producto de ese proceso, pero que se transforman en sujetos de la transformación de las luchas específicas de los trabajadores asalariados, de los campesinos, de los jóvenes, de las mujeres y de todos los innumerables sectores explotados o dominados por el orden del capital, en una lucha universal por una nueva sociabilidad. Productos que se transforman en sujetos, he aquí el secreto de la emancipación humana.

La lucha por la emancipación humana hoy ya es mundial, gracias al carácter específicamente capitalista de la economía mundial, sin embargo, como afirmó Marx, este modo de producción todavía opera en un terreno nacional en el cual produce la subordinación de la clase trabajadora al mismo tiempo en que va produciendo un nuevo ser universal. Los ritmos de esos dos procesos, el

dominio nacional y el carácter mundial del sistema, no siempre sintonizan de forma que las luchas sociales maduran más por motivos nacionales que por la dinámica internacional del capitalismo. Los siglos XIX y XX estuvieron marcados por el hecho de que las luchas sociales maduran más rápidamente en los llamados ejes débiles de la cadena imperialista, esto es, en aquellas formaciones sociales localizadas fuera del eje central del modo de producción capitalista que se universalizaba, por eso las revoluciones Rusa, China, Cubana y otras.

La ortodoxia de la II Internacional afirmaba que los revolucionarios localizados fuera del eje central no podrían osar una revolución socialista, repitiendo como un mantra la afirmación de Marx según la cual ninguna sociedad nueva surge antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que ella contiene, ni surgen nuevas relaciones antes de que las condiciones materiales para ello maduren en el seno de la sociedad antigua. Sin embargo, sucede que el proceso de conciencia de militantes socialistas no obedece a las órdenes de ninguna ortodoxia, las contradicciones colocan a las personas en lucha, la lucha produce fusiones grupales y de clase, las clases en lucha se organizan y encuentran en las banderas socialistas la forma de una sociabilidad alternativa al desarrollo hegemónico del capital, sin pedir permiso, rebelde y subversivamente viva.

Como decía Sartre, el cambio se da cuando la imposibilidad es ella misma imposible, no da para esperar, fluye como la vida en movimiento. Eso nos lleva al hecho, aprendido en las duras lecciones del siglo XX, de que el proceso de transición socialista se combinará a través de ensayos e intentos de las más diversas formas particulares, explotando ortodoxias y certezas, balanceando el verde árbol de la vida y echando por tierra las teorías hechas ceniza.

Es por eso que son siempre los jóvenes los que marchan al frente de cada ciclo renovado, de los lugares más inesperados, entre las naciones indígenas, en las filas del bolivarianismo, en la nueva generación de obreros todavía explotados por el capitalismo renovado, entre las mujeres discriminadas, en las villas, en los barrios pobres,

incomodando con su juventud todo lo que está esclerosado y muerto, todo lo que es deshumano y cruel.

Esta nueva edición en español promovida por los amigos de *Germinal* es la coronación de un largo trabajo, desde las luchas específicas de la juventud paraguaya, pasando por el intenso trabajo de formación política hasta la organización de las luchas sociales y su transformación en expresión política. Nuestros camaradas en Paraguay no solamente publicaron estos estudios, sino que están ayudando a escribirlos, cada día, en cada nueva turma¹ de educadores que se forma como un puñal clavado en la carne del viejo orden, en cada conciencia nueva que germina en las entrañas de la vieja alienación.

Por eso, es un privilegio ofrecerles algunos textos más para que se agreguen en esta nueva edición. Este libro ha sido un buen ejemplo de un texto que se rehúsa a ganar una forma final. Compuesto de ensayos que giran alrededor del tema de la conciencia y de la emancipación humana, está, como la vida y los conceptos de la dialéctica, en constante movimiento. El movimiento de la vida no pasa por los estrechos límites de centros y márgenes, sino que pulsa allí donde la vida se manifiesta y la vida pulsa donde los socialistas renacen.

*São Bernardo do Campo,
Brasil, 05 de abril de 2007*

¹ Nota del Traductor: **Turma** es una palabra en portugués que significa «grupo» y que en *Germinal* hemos adoptado para llamar a cada grupo de monitores que se va formando. De esta manera ya contamos con tres turmas formadas y una Cuarta Turma en proceso de formación.

**Prefacio a la
primera edición
en portugués**

La principal función del texto sobre el Proceso de Conciencia que ahora se publica, ha sido la de servir de apoyo a un seminario del Programa de Formación de Monitores del «**Núcleo de Educação Popular 13 de Maio**», y más recientemente al Programa de Formación de Formadores de la Secretaría Nacional de Formación del PT.

El texto sobre metodología que le sigue, fue el producto de nuestros debates en el **13 de Maio** y en el **Colectivo Nacional de Entidades de Formación**, constituido a iniciativa del PT en el año 1989. Este debate está en el centro de una polémica sobre las formas más adecuadas de estructurar un programa de formación y confronta principios asumidos por la CUT y el PT, la llamada «*Concepción Metodológica Dialéctica*» con algunas formulaciones del «**NEP 13 de Maio**». Como nuestra concepción sobre la naturaleza del proceso de conciencia está íntimamente ligada a una determinada forma de hacer educación popular, creemos que sería útil acrecentar la discusión metodológica en esta publicación.

Las reflexiones del Equipo del **13 de Maio** y los múltiples seminarios, permitieron la forma final del texto sobre conciencia. Algunos puntos, debido a la continuidad del estudio, podrían ser reescritos de forma más precisa, como, por ejemplo, una mejor y más detallada definición del «*sentido común*», el pasaje fundamental de la «*conciencia en sí*» para la «*conciencia para sí*», así como una reflexión teórica más profunda, a partir de las concepciones de Marx y de otros teóri-

cos que desarrollaron el tema. Sin embargo, optamos por mantener la actual forma debido a la utilización didáctica de este texto, dejando así las profundizaciones para otros esfuerzos de elaboración.

Hablar de Proceso de Conciencia en los días de hoy es enfrentar algunas cuestiones centrales para el movimiento de los trabajadores. La forma como se dio nuestra historia reciente, podría llevarnos a la falsa impresión de un movimiento en ascenso constante, desde la reorganización de los sindicatos, la formación de la CUT y del PT y la consolidación de un movimiento nacional. En el interior de este proceso, volverse «*consciente*» equivalía a asumir un papel militante en algún punto del movimiento.

Las dificultades que hoy enfrentamos, expresadas en la defensiva de la lucha de los trabajadores, la burocratización de las organizaciones sindicales, en las administraciones «democrático populares», nos llevan a repensar de manera más amplia sobre la militancia y nuestros objetivos transformadores.

La falsa visión de linealidad ha hecho que muchos de aquellos que veían de manera triunfalista el camino de la concientización, ahora caigan en un pesimismo desmovilizador. Los mitos modernos del «*fin de las clases*», de un mundo «*pos industrial*», de la historia que sólo se resuelve dentro de los límites de la democracia liberal burguesa y de la economía de mercado, llevan a muchos a una razón inmovilizadora. No hay nada que hacer, a no ser amoldarse a los límites del orden, preferentemente en un punto institucional que le garantice al individuo una existencia diferente a aquella en la cual la gran mayoría estará condenada a sobrevivir.

Mientras tanto, el mundo estalla en contradicciones. Nunca estuvimos más cerca de aquello que **Marx** llamó «*modo de producción propiamente capitalista*». El triunfo del mundo de las mercancías llevó a puntos nunca antes vistos la deshumanización, la miseria de las masas, la prepotencia de los monopolios y la concentración de capitales. La era de la prosperidad prometida al final de la década de los '80 se transformó en una pesadilla. Los ideólogos, apurados en enterrar al marxismo como un cadáver insepulto, se espantaron con la manifestación de las viejas crisis cíclicas y de la lógica inquebran-

table del capital. La guerra, con su cortejo de miserias y sufrimientos, se esparce y la tecnología de una supuesta «guerra limpia» no consigue esconder el viejo drama humano de dolor e insensatez.

Nuevamente la humanidad se coloca delante de la alternativa: «¿Socialismo o Barbarie?». ¡¡Barbarie!!... grita la realidad, gritan los ojos sin brillo de las víctimas del holocausto capitalista. ¡¡Barbarie!!... dice el eco de los millones de desempleados que se pudren como mercancías sin uso, desde el centro del sistema hasta el África hambriento en medio de la opulencia mundial de alimentos, o América Latina «tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos».

Los valores liberales se disuelven en pura hipocresía, en falsificación consciente, se abre el foso entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción; y las ideas de la clase dominante, que hasta hace poco parecían corresponder a la realidad, se vuelven ahora no correspondientes. Y en medio de la barbarie brota la vida. Un grito todavía mudo germina en el pecho de quien tiene hambre, cambia el brillo en los ojos de quien no espera más.

En su brillante novela, **John Steinbeck** describe un pasaje que ilustra de forma magistral este nacimiento. Dos personas al costado del camino, dos familias expulsadas de la tierra acampan en sus improvisadas carpas de lona, dos vidas destruidas se sientan frente a frente y se miran:

*«Aquí está la cuestión, ¡eh! Tú que odias cambios y temes revoluciones. Mantén a estos hombres separados; haz que ellos se odien, que se recelen, que desconfíen el uno del otro. Porque ahí comienza aquello que temes más. Ahí está el germen. Porque ahí se transforma el **Yo perdí mis tierras**; una célula se rompe y de esa célula rota brota aquello que tú tanto odias, el **Nosotros perdimos nuestras tierras**. Y de ese **nosotros** nace algo más peligroso todavía. **Yo tengo un poco de comida y Yo no tengo nada de comida**. Cuando la solución a ese problema es **Nosotros tenemos un poco de comida**; allí la cosa toma un rumbo diferente, ahí el movimiento ya tiene un objetivo. Apenas una pequeña multiplicación y... ese tractor, esas tierras son nuestras (...). Sí, es ahí que tú debes lanzar tu bomba. Es ese el comienzo... del **Yo para el Nosotros**».*¹

¹ STEINBECK, J. *Las uvas de la ira*, 1939, Editorial Record, pág. 149, 150.

El difícil pasaje del **Yo** para el **Nosotros**. La capacidad de ver en el otro su propia angustia, de ver en el otro algo más allá que la extensión del opresor, algo humano que nos vuelve humanos y descubrir las energías insospechadas de la acción colectiva. Y el grito toma forma en la acción que se confronta con el orden de las mercancías, con la lógica del capital, con la prepotencia de los que se juzgan invencibles. Y el germen del futuro toma forma contra la barbarie; en los campamentos de los sin tierra, en la opresión de las fábricas, en la mujer agredida, en el joven al que se le niega el futuro, el futuro renace con rabia.

Tuvimos en nuestras actividades el placer de compartir la sensación de que al discutir el proceso de conciencia se vislumbraba como posibilidad práctica una nueva identidad, un sentimiento de pertenencia de clase que nos conectaba a los esfuerzos de todos aquellos que resisten, a todos aquellos que, vivos o muertos, construyeron el camino por donde viaja nuestro deseo de transformación. **Marx**, al hablar de la posibilidad de que los seres humanos libremente asociados transformen la sociedad vista antes como un «*medio*» en un «*fin*» a ser alcanzado, nos dice con relación a un grupo de trabajadores que se reúne:

*«Es posible contemplar este movimiento práctico en los más brillantes resultados, al ver agrupamientos de trabajadores socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., ya no son simplemente medios para juntar personas. La sociedad, la asociación, el entretenimiento, que de nuevo tiene a la sociedad como su objetivo, es lo suficiente para ellos; la fraternidad de los hombres no es una frase vacía, sino una realidad, y la nobleza de la humanidad irradia sobre nosotros a partir de las figuras endurecidas por el trabajo».*²

Hoy más que nunca, es preciso renovar nuestro compromiso militante, no por la fe en cualquier «*esencia*» del ser humano. Sino por la certeza de que es necesario superar esta fase mezquina del desarrollo de la humanidad, encerrar la prehistoria e inaugurar el pasaje para la aventura de los seres humanos libremente asociados.

² MARX, K. *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, Editorial 70, Lisboa, 1993, pág. 216.

Agradezco aquí a la gente del **Centro de Pesquisa Vergueiro «CPV»**, Leonor, Carol, Pati, Cida y todos, por la fuerza en la iniciativa de esta publicación, a los compañeros de los sindicatos que se asociaron para viabilizarla, y a todos los que en estos 14 años participaron de las reflexiones en los seminarios basados en este texto. Un abrazo a Emilio Gennari y Paulo Tumolo por las indicaciones en la elaboración del texto y al camarada Luis Carlos Scapi por el cariño siempre presente en el Programa de Monitores y sin el cual el fondo verdadero de lo que se expresa en las palabras no podría emerger jamás.

São Bernardo do Campo, junio de 1999

**Prefacio a la
segunda edición
en portugués**

La historia de esta segunda edición comienza de manera significativa. Los compañeros y compañeras del Colectivo de Formación Sur, que engloba el esfuerzo conjunto de las Secretarías de Formación del PT de Rio Grande do Sul, Santa Catarina y Paraná, y los compañeros del MST y su programa nacional de formación, adoptaron el libro exigiendo una nueva publicación. Para nosotros, nada podía ser mejor recompensa que la utilización de nuestro trabajo por un público militante y preocupado con la transformación social de nuestro país.

En tiempos como estos, de indiferencia y abandono de los principios elementales de dignidad, continuamos viendo con alegría que la militancia mantenga encendida la llama de nuestra certeza de que el futuro de la humanidad puede y debe ser algo construido contra y más allá del orden del capital y de la sociedad de las mercancías. La recepción del texto sobre el Proceso de Conciencia, primero en el Programa de Formación de Monitores del **Núcleo de Educación Popular 13 de Mayo**, en el Programa de Formación de Formadores del PT y, a partir de ahí, en innumerables iniciativas de formación y organización popular, incluso recientemente consiguiendo una traducción al castellano para ser utilizada en el programa de formación de la Casa de la Juventud de Paraguay, nos da la certeza de que nuestras palabras encontraron los oídos certeros y los corazones abiertos.

Resolvimos aprovechar la oportunidad e incluir en esta segunda edición algunos textos que siguieron la reflexión sobre el tema de la

conciencia, de la ideología y de las clases sociales con la intención de promover el debate y motivar preguntas que creemos esenciales para aquellos que viven en los tumultuosos años del nuevo milenio. En el mismo sentido que el texto sobre el tema de la conciencia, no son más que reflexiones puntuales, muchas de ellas emergieron en nuestras actividades de formación, en esta increíble actividad de colocar delante de nuestras certezas, dudas que nos lleven a nuevas aventuras prácticas y conceptuales.

Espero que esta nueva edición cumpla el destino de la primera, fomentando el debate, orientando a nuestros militantes y contribuyendo a la construcción paciente del futuro. Agradezco a Fernanda, del Colectivo Sur y a todos los compañeros que continúan insistiendo en mantener el Programa Nacional de Formación Política del PT contra aquellos que lo abandonaron, a la compañera Gorete del MST por la indicación de nuestro trabajo en el programa de formación de los educadores del movimiento, de nuevo a los compañeros del CPV por la obstinada confianza en los libros y a todos los compañeros y compañeras que fueron cómplices del éxito de la primera edición.

Finalmente quería dedicar esta reedición al compañero Toninho, del Sindicato de los Radialistas, que fue brutalmente asesinado en septiembre de este año. Pensando en él y en nuestro dolor, quería reafirmar que nuestra «tarea exige un nuevo individuo capaz de comprender su temporalidad más allá de los límites de sí mismo, comprender este esfuerzo como esfuerzo colectivo de su clase y más allá de ella». Compañero Toninho, recuerda que, como decía Brecht, cuando aquel que no lucha sólo es golpeado, el enemigo todavía no venció.

São Paulo, septiembre de 2001

- 1. Reflexión sobre el proceso de conciencia**

«¿Hasta qué punto la clase (...) realiza 'conscientemente', hasta qué punto 'inconscientemente', hasta qué punto una conciencia 'falsa', las tareas que le son impuestas por la historia?».

George Lukacs

INTRODUCCIÓN

Este texto fue producido originalmente para un estudio del Programa de Psicología Social de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo en el año 1985. Fue basado en una investigación sobre la vida de la militancia de algunos compañeros y compañeras, y posteriormente incorporado como texto de apoyo a un seminario del **Curso de Monitores del 13 de Mayo – NEP**.

A partir de esta inserción en el curso de monitores, esta reflexión fue ganando forma con los testimonios de los diferentes participantes, que contaban cómo se desarrolló su proceso de conciencia, la forma de pensar anterior, los pasos de su militancia y las dificultades vividas en las formas de comprender el mundo y la lucha de los trabajadores.

Partiendo de una comprensión marxista, el proceso de conciencia es visto, de manera preliminar e introductoria, como un desarrollo dialéctico, donde cada momento trae en sí los elementos de su superación, donde las formas ya incluyen contradicciones que al madurar remiten la conciencia hacia nuevas formas y contradicciones,

de manera que el movimiento se expresa en un proceso que contiene avances y retrocesos.

También es importante resaltar que este estudio sobre el proceso de conciencia nos dio la base para la reflexión de nuestra propia concepción de la formación, permitiéndonos una mirada crítica sobre el nivel de las formulaciones sobre educación popular hasta entonces desarrolladas, sobre la formación y sus relaciones con el proceso de conciencia de los trabajadores.

LA CONCIENCIA COMO UN PROCESO

Hablamos de proceso de conciencia y no solamente de conciencia porque no la concebimos como una cosa que puede ser adquirida y que, por lo tanto, antes de su adquisición, podríamos suponer un estado de «no conciencia». Así como para Marx, no nos interesa el fenómeno y sus leyes en cuanto tienen forma definitiva, lo más importante es la ley de su transformación, de su desarrollo, las transiciones de una forma para la otra¹.

En este sentido intentaremos entender el fenómeno de la conciencia como **un movimiento** y no como **algo dado**. Sabemos que sólo es posible conocer algo si lo insertamos en la historia de su formación, o sea en el proceso por el cual el fenómeno se volvió lo que es, así es también con la conciencia, ella no «**es**», «**se vuelve**». Madura por distintas fases que se superan, a través de formas que se rompen, generando nuevas que ya indican elementos de sus futuros obstáculos y superaciones. Lejos de cualquier linealidad, la conciencia se mueve trayendo consigo elementos de fases superadas, retomando aparentemente, las formas que abandonó.

Este proceso es al mismo tiempo múltiple y unitario. Cada indivi-

¹ «Para Marx sólo una cosa importa: descubrir las leyes del fenómeno que él investiga. No solamente le importa la ley que lo rige, en cuanto tiene forma definida, y lo liga a relaciones observadas en un período histórico dado. Lo más importante de todo para él es la ley de su transformación, de su desarrollo, esto es la transición de una forma para otra, de un orden de relaciones para otro». Comentario de un reseñista con relación al método empleado por Marx contenido en el Prefacio de la 2ª Edición de *El Capital*, pp. 14. Editora Civilização Brasileira.

duo vive su propia superación particular, transita de ciertas concepciones de mundo hasta otras, vive subjetivamente la trama de relaciones que componen la base material de su concepción de mundo. ¿Cómo hablar entonces de un «proceso» como un todo? Creemos que a partir de la diversidad de manifestaciones particulares podemos encontrar nítidamente una línea universal cuando hablamos de conciencia de clase.

Esta conciencia no se contrapone a la conciencia individual, sino que forman una unidad donde las diferentes particularidades derivadas del propio proceso de vida de cada uno, sintetizan pues, bajo algunas condiciones, un todo que podemos llamar conciencia de clase. Veamos entonces, cómo se forma la conciencia y su proceso de desarrollo.

LA PRIMERA FORMA DE CONCIENCIA

Partiendo de la forma elemental en la cual se presenta el fenómeno de la conciencia, podemos decir que toda persona tiene alguna representación mental de su vida y de sus actos. Como afirma Gramsci:

*«Todos son filósofos, aunque sea a su modo, inconscientemente, porque incluso en la más simple manifestación de una actividad intelectual, el lenguaje, está contenida una determinada concepción del mundo».*²

¿Cómo se formaría esta representación que todos poseen? Nos parece que se constituye a partir del medio más próximo, en el espacio de inserción inmediato de la persona. Como menciona Marx:

*«La conciencia es naturalmente, antes que nada, mera conexión limitada con las otras personas y cosas situadas fuera del individuo que se vuelve consciente».*³

Esta exterioridad de la conciencia, el proceso por el cual ella parte de afuera hasta interiorizarse, parece ser confirmado también por

² GRAMSCI, A. *Concepción dialéctica de la Historia*. pág. 11. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

³ MARX, K. E ENGELS, F. *La ideología alemana*. Pág. 43. Ciencias humanas, São Paulo, 1979.

Freud que, buscando comprender el fenómeno por la aproximación psicológica, nos afirma:

*«El proceso de que algo se vuelva consciente está, por sobre todo, ligado a las percepciones que nuestros órganos sensoriales reciben del mundo externo».*⁴

En este sentido, inicialmente, la conciencia sería el proceso de representación mental (subjetiva) de una realidad concreta y externa (objetiva), formada en este momento, a través de su vínculo de inserción inmediato (percepción). Dicho de otra manera, una realidad externa que se interioriza.

La materialidad de este movimiento no debe ser buscada apenas en su aspecto físico/orgánico, a pesar de que nadie todavía haya conseguido formar cualquier representación sin cerebro o sin sistema nervioso central, sino en el hecho que la conciencia es generada a partir de y por las relaciones concretas entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, y el proceso por el cual, a nivel individual, son capaces de interiorizar relaciones formando una representación mental de ellas.

La cuestión se vuelve compleja en la medida en que esta representación no es un simple reflejo de la materialidad externa que se representa en la mente, sino antes que cualquier otra cosa, la captación de un concreto aparente, limitado, una parte del todo y del movimiento de su entificación⁵.

El nuevo individuo, al ser insertado en un conjunto de relaciones sociales que tiene una historia que antecede a la del individuo y va más allá de ella, capta así un momento abstraído del movimiento. A partir de ahí busca comprender el todo por la parte –ultra generalización– lo que consistirá, como veremos, en uno de los mecanismos básicos de su primera forma de conciencia.

⁴ FREUD, S. «Esbozo del psicoanálisis», in *Os Pensadores*, pág. 210. Abril Cultural, São Paulo, 1979.

⁵ «Entificación» es un término filosófico que designa al proceso de algo que se vuelve lo que es.

Otras informaciones llegan al individuo no por la vivencia inmediata, llegan ya sistematizadas en forma de pensamiento elaborado en la forma de conocimiento, que busca comprender o justificar la naturaleza de las relaciones determinantes en cada época. Tales manifestaciones de la conciencia sólo actuarán en la formación de la concepción de mundo del individuo algún tiempo después y, como intentaremos argumentar, sobre una base sólida para que sean aceptadas como válidas.

Si la conciencia es la interiorización de las relaciones vividas por los individuos, debemos buscar las primeras relaciones que alguien vive al insertarse en una sociedad. La primera institución que coloca al individuo delante de relaciones sociales es la familia⁶. Al nacer el nuevo ser está en dependencia de otros seres humanos, en el caso del estadio cultural de nuestra sociedad: sus padres biológicos.

Después del nacimiento, el niño vive una fase que, en términos psicológicos, es llamada «pre-objetal», donde no distingue entre lo que sería él y lo que no sería él. Viene de nueve meses de gestación donde se confundía orgánicamente con el cuerpo de la madre, percibe todavía precariamente el mundo como un complemento de sí mismo. El pecho materno es visto como parte de la anatomía de su propio cuerpo y, luego el bebé descubre el medio de activarlo: el llanto. No podemos decir en este momento que el niño tenga conciencia, aunque sí tiene percepciones básicas, ya que por no concebir algo que sea otro, no establece una «relación» propiamente dicha. Sus acciones son todavía determinadas más por el universo pulsional y orgánico que por el social.

En un determinado momento de su proceso de maduración, el niño percibe que no puede controlar parte de lo que supone ser su propia anatomía. Solamente a partir del descubrimiento de la existencia de algo externo es que pasa a tener sentido la noción de «YO». Dadas estas condiciones, podemos hablar de una relación.

⁶ Cuando hablamos de la familia como determinación de las relaciones primeras a ser vivenciadas por el individuo en formación no podemos olvidar que esta misma familia es a su vez, determinada por el estadio histórico en que se encuentra, siendo por tanto su subjetividad ya educada.

Es en la interacción con el mundo externo que se forma la «psiquis», la estructura básica del universo subjetivo del individuo. Llegamos al mundo provistos apenas de nuestro cuerpo orgánico y de sus instintos, o sus impulsos básicos (lo que Freud llama «**ELLO**»⁷: instintos que se originan en la organización somática). La vivencia de las relaciones en la familia permite que se interioricen estas relaciones construyendo el universo interiorizado. Freud describe de manera sintética tal proceso:

*«Bajo la influencia del mundo externo que nos rodea, una parte del **ELLO** sufre un desarrollo especial (...) que actúa como intermediario entre el **ELLO** y el mundo externo, el **YO**»⁸.*

El mecanismo principal de esta intermediación, entre el «**YO**» y el mundo externo, es el llamado principio de placer: Buscando el placer e intentando evitar lo desagradable, el «**YO**» busca realizar las exigencias del «**ELLO**», teniendo en cuenta la realidad que limita las condiciones de esta satisfacción. La acción de los padres mediatiza las exigencias sociales, histórica y socialmente determinadas y se presenta al «**YO**» en formación como una fuerza a ser tenida en cuenta en la búsqueda del equilibrio y la adaptación. Esto «trae consigo», dice Freud, «como acelerada, la formación de un agente especial en el cual se prolonga la influencia paterna», el «**SUPERYÓ**». Lo externo se interioriza, una relación entre el «**YO**» y el mundo externo se interioriza, formando una parte constitutiva del universo subjetivo del individuo. Lo que es introyectado no es apenas la conducta de los padres. Como complementa el mismo Freud:

«Esta influencia paterna, incluye en su proceso no solamente la personalidad de los padres, sino también la familia, las tradiciones raciales y nacionales transmitidas por ellos, así como las exigencias del medio social inmediato que representan»⁹.

⁷ **Nota del Traductor:** En la edición en portugués los conceptos de ELLO, YO y SUPERYÓ se presentan como ID, EGO y SUPEREGO respectivamente.

⁸ FREUD, S., op. cit., pp. 199 y 200.

⁹ Ídem, pp. 200.

Sucede que aquello que es visto por la persona en formación como mundo externo, como objetividad incuestionable, por lo tanto como realidad, es apenas una forma particular históricamente determinada de la organización de las relaciones familiares. Pero ese carácter particular no es captado por el individuo que pasa a asumirlo como natural¹⁰. Así, el individuo interioriza estas relaciones, las transforma en normas, y está condicionado como para reproducirlas en otras relaciones a través de la asociación.

Todavía en esta fase, se desarrolla un pasaje decisivo para la formación de la personalidad: el llamado «*complejo de Edipo*». A pesar del riesgo de las generalizaciones y de conclusiones no siempre exactas que derivan de esta concepción freudiana, podemos considerar que su mecanismo básico representa, en nuestra sociedad, un elemento fundamental que compone la personalidad y la conciencia de los individuos.

En la lucha del **YO** por administrar las exigencias pulsionales del **ELLO** frente a las condiciones establecidas por el mundo externo, los instintos se diferencian en dos grupos fundamentales, **la alimentación** (ligada a la sobrevivencia física inmediata) y **el sexo** (ligado a la afectividad y al deseo, que se vinculan a la reproducción). Estos impulsos se diferencian por su grado de maleabilidad. El impulso de la alimentación es inexorable y poco maleable, esto es, exige su satisfacción inmediata y amenaza la continuidad de la existencia. Pero el impulso sexual es más maleable, puede ser dislocado o reprimido. Esto no ocurre sin consecuencias, a veces muy serias, pero de cualquier modo no compromete la sobrevivencia inmediata de la persona.

Todo niño elige un objeto de deseo y fantasea su perfecta integración afectiva con él. En la estructura triangular de la familia monogámica (padre – madre – hijo/a), esta acción es interrumpida por la presencia de una tercera persona. El niño, con la misma intensidad que fantasea su deseo, fantasea la eliminación de su competidor. No obstante, la plena realización del deseo colocaría en riesgo la

¹⁰ ARISTÓTELES. *La Política*, Párrafos 10, 12 y 13 págs. 15 a 16. Ediouro, São Paulo.

supervivencia de la relación que garantiza la existencia física del niño. Por una serie de mecanismos, el niño desarrolla un sentimiento de impotencia y culpa que el YO siente como un desagrado y busca eliminarlo. La forma encontrada es dada por la propia naturaleza de los impulsos, se reprime el deseo para garantizar la sobrevivencia inmediata.

A cada paso, el nuevo ser va creando la base sobre la cual se estructurará su psiquis y su personalidad, al mismo tiempo en que se amolda a la sociedad de la cual está interiorizando las relaciones y formando, a partir de ellas, la conciencia de sí y del mundo.

Es evidente que aquello que queda interiorizado no son las relaciones en sí, sino sus valores, normas, patrones de conducta y concepciones. En esta fase, todavía embrionaria, se adhiere a la propia constitución del aparato psíquico una concepción del mundo. Diríamos que aquí ya están presentes todos los principales elementos que constituirán las características de la primera forma de conciencia. Veamos:

1. La vivencia de relaciones que ya estaban preestablecidas como realidad dada;
2. La percepción de la parte por el todo, donde lo que es vivido particularmente como una realidad puntual se vuelve «*la realidad*» (ultra-generalización);
3. Por este mecanismo, las relaciones vividas pierden su carácter histórico y cultural para volverse NATURALES, llevando a la percepción de que «*siempre fue así y siempre será*»;
4. La satisfacción de las necesidades, sea de supervivencia o de deseo, debe respetar la forma y la ocasión que no son definidas por quien siente, sino por el otro que tiene el poder de determinar el cuándo y el cómo;
5. Estas relaciones no permanecen externas, sino que se interiorizan como normas, valores y patrones de comportamiento, formando con el SUPERYÓ un componente que el individuo ve como propio, como un auto-reclamo, y no como una exigencia externa;

6. En la lucha entre la satisfacción del deseo y la sobrevivencia, reprime o disloca sus deseos;
7. Así el individuo se somete a las relaciones dadas e interioriza los valores como suyos, velando por su aplicación, desarrollo y reproducción.

Las relaciones familiares, por mayores influencias que tengan en la formación de la personalidad, no tienen el monopolio de las relaciones humanas. Las relaciones desarrolladas a partir de la familia son complementadas, reforzadas e incluso revertidas por la inserción en las demás relaciones sociales por las cuales transcurre la vida del individuo: en la escuela, en el trabajo, en la militancia, etc.

Estas otras relaciones son potencialmente diferentes a las relaciones asumidas en la formación de la personalidad, fundamentalmente por el hecho de que ahora el individuo asume un papel menos dependiente, pudiendo así asumir el papel de sujeto activo en las relaciones. Sin embargo, no siempre este potencial se manifiesta. En la mayoría de los casos estas vivencias secundarias terminan reforzando las bases desarrolladas en la familia.

Veamos entonces, si cada nueva relación, posteriormente asumida, revierte o refuerza los siete elementos que componen la primera forma de conciencia.

Parece que en *la Escuela*, por ejemplo, al insertarnos en relaciones preestablecidas, no conseguimos visualizar que ella es tan sólo «*una forma de Escuela*», sino que la asumimos como «*La Escuela*». Pasamos a creer que ésta es la forma natural y terminamos sometiéndonos. En la Escuela, las reglas son determinadas por otros que no somos nosotros, otros que tienen el poder de determinar lo que puede y lo que no puede ser hecho y nuestro deseo se somete delante de la sobrevivencia inmediata. Las normas internas se interiorizan: la disciplina se convierte en ciudadanos disciplinados.

Lo mismo ocurre en el trabajo. Aquí, de modo todavía más claro, las relaciones ya se encontraban predeterminadas, otros determi-

nan lo que se puede y lo que no se puede hacer, el capital determina el cómo y el cuándo hacer. Vender su fuerza de trabajo al patrón a cambio de un salario no es visto como algo absurdo, sino como algo perfectamente «natural». Siempre fue así... siempre será... Nuestro deseo se somete a la sobrevivencia inmediata, tenemos que trabajar para vivir, por eso nos sometemos. La lógica impuesta por el capital (externa), se interioriza y somos nosotros mismos los que nos llevamos al mercado para ser explotados, y nos alegramos cuando algún capitalista se dispone a comprar nuestra fuerza de trabajo. Predicamos de manera alegre y convencida las ideas del capital como si fuesen nuestras.

Así formada esta primera manifestación de la conciencia, el individuo pasa a comprender el mundo a partir de su vínculo inmediato y particularizado generalizándolo. Tomando la parte como el todo, la conciencia se expresa como alienación.

En el nivel del sentido común, la alienación es tratada como si fuese un estado de no-conciencia. Después de este análisis preliminar percibimos que ella es la forma de manifestación inicial de la conciencia. Esta forma será la base, el terreno fértil, en donde será plantada la ideología como forma de dominación.

IDEOLOGÍA Y ALIENACIÓN

La alienación no es lo mismo que la ideología, y de ella se diferencia substancialmente. La alienación que se expresa en la primera forma de conciencia es subjetiva, profundamente enraizada como carga afectiva, basada en modelos e identificaciones de fondo psicológico. La ideología actuará sobre esta base y se servirá de dos características fundamentales para ejercer una dominación que, actuando de afuera hacia adentro, encontrará en los individuos un soporte para que se establezca subjetivamente.

La ideología no puede ser comprendida apenas como un conjunto de ideas que a través de los más diferentes medios (medios de comunicación de masas, escuela, iglesia, etc.) son introducidas en la cabeza de los individuos. Esto llevaría al equívoco de concebir una

acción anti-ideológica como el simple cambio o trueque de «viejas» por «nuevas» ideas.

Cuando en una sociedad de clases una de ellas detenta los medios de producción, tiende a detentar también los medios para universalizar su visión de mundo y su justificación ideológica con respecto a las relaciones sociales que garantizan su dominación económica. «Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes».¹¹

Esta universalización de la visión del mundo de la clase dominante se explica no solamente por la posesión de los medios ideológicos y de difusión, sino también y fundamentalmente por la correspondencia que encuentra en las relaciones concretas asumidas por los individuos y las clases. No son «simples ideas», como afirma **Marx**:

*«Las ideas dominantes nada más son que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por lo tanto, la expresión de las relaciones que vuelven una clase la clase dominante, las ideas de su dominación».*¹²

Las relaciones sociales determinantes, basadas en la propiedad privada capitalista y en el asalariamiento de la fuerza de trabajo, generan las condiciones para que la actividad humana aliene en vez de humanizar¹³. La vivencia de estas relaciones produce una alienación que se expresa en tres niveles¹⁴.

Al vivir el trabajo alienado, el ser humano se aliena de su propia relación con la naturaleza, pues es a través del trabajo que el ser humano se relaciona con la naturaleza, la humaniza y así puede comprenderla. Viviendo relaciones donde él mismo se cosifica, don-

¹¹ MARX, K. e ENGELS, F. *La ideología alemana*, pág. 72. Ciencias Humanas, São Paulo, 1979

¹² Ídem, ídem.

¹³ MARX, K. *Manuscritos económicos e filosóficos* Edições 70, Portugal, 1993.

¹⁴ MÉSZAROS, I. *Marx: A teoria da alienação*, pág. 16 y sgtes. Zahar, Rio de Janeiro, 1981

de el producto de su trabajo le es algo extraño y que no le pertenece, la naturaleza se distancia y se fetichiza.

En un segundo aspecto, el ser humano se aliena de su propia actividad. El trabajo se transforma, deja de ser la acción propia de la vida, para convertirse en un «medio de vida». Él trabaja para otro, constreñido; el trabajo no genera placer, es la actividad impuesta que genera sufrimiento y aflicción. Alienándose de la actividad que lo humaniza el ser humano se aliena de sí mismo (auto-alienación).

Esto nos lleva al tercer aspecto. Alienándose de sí mismo como ser humano, volviéndose «cosa» (el trabajo no me vuelve ser humano, sino que es algo que yo vendo para vivir), el individuo se aleja del vínculo que lo une a la especie. En vez de que el trabajo se vuelva la conexión del individuo con la humanidad, la producción social de la vida, se metamorfosea en un medio individual de garantizar la propia sobrevivencia particular.

En resumen podemos describir así estos tres aspectos de la alienación:

- a) El Ser Humano está alienado de la naturaleza;
- b) El Ser Humano está alienado de sí mismo;
- c) El Ser Humano está alienado de su especie.

La materialidad de estas relaciones productoras de la alienación se expresa en el universo de las ideas como ideología. Son, en las palabras de Marx, las relaciones materiales concebidas como ideas.

La ideología encuentra en la primera forma de la conciencia una base favorable para su aceptación. Las relaciones de trabajo ya tienen en la acción previa de las relaciones familiares y afectivas los elementos de su aceptabilidad¹⁵. Antes incluso de que el niño reciba cualquier información sistematizada, ya posee un conjunto de valores interiorizados que para él son verdaderos y naturales, pues establece con ellos profundos vínculos afectivos y percibe una correspondencia con las relaciones concretas en que está

¹⁵ SARTRE, J.P. *Crítica de la razón dialéctica*, págs. 56 y 57. 3ª Ed., Losada, Buenos Aires, 1979.

inserto. Para ilustrar esta constatación, veamos un trabajo escolar de un niño de diez años, que busca responder una pregunta de historia sobre los comerciantes portugueses, en la época de las Grandes Navegaciones:

*«El portugués se levanta muy temprano y va a su panadería a vender cosas. Él vende pan, leche, café y otras cosas más. Y cuando termina, agarra su dinero, alquila un barco, llama a unos amigos y va, de continente en continente, descubriendo cosas para comercializar. Pero un día, ellos tomaron el mismo camino para comercializar y el camino estaba cerrado, entonces buscaron otros caminos y encontraron muchas cosas para comercializar como seda, clavo de olor, canela y cosas de lujo. Las llevaron de vuelta para su tierra y sólo los más ricos les compraban y así ellos se convirtieron en ricos e importantes. Es así el día a día de los portugueses; buscando es que se encuentra».*¹⁶

Este texto es ilustrativo no sólo por evidenciar valores y nociones ideologizadas presentes en la concepción de mundo del niño, sino también por darnos una muestra de la forma como actúa su conciencia para responder una cuestión que para él era desconocida. En primer lugar él solamente puede juzgar algo que desconoce utilizando un referencial que él domina, va a re-interpretar los hechos a partir de la realidad y de los parámetros de que dispone en su vivencia inmediata. Es evidente que los artífices de la expansión marítima de los siglos XIV y XV no eran panaderos, aunque un panadero es lo más real y próximo que el niño dispone para identificar a un «portugués».

De esta manera se explicará sobre el tema propuesto buscando referenciarse en modelos y en un sistema de valores que él interiorizó en su formación. En este sentido la afirmación «agarra su dinero», «buscando es que se encuentra», la relación «vender sólo para los ricos» y volverse «rico e importante», aparece como natural en el discurso del niño y él se espantaría si acaso se le cuestionara si son

¹⁶ Recopilado de un estudiante de la EEPSP Palmira Graciotto, en São Bernardo do Campo en el año de 1985. **Obs. del Traductor:** Es importante señalar que esta cita tiene sentido en el contexto brasilero, pues los portugueses juegan allí el papel que en el Paraguay los coreanos de las esquinas.

ideas de él mismo o no. Más que eso, son verdaderas. Las relaciones en las que está inserto refuerzan y aparentemente comprueban la validez de los juicios formulados. En su barrio pobre, los pequeños quioscos y puestitos que sólo venden cosas para pobres no le convierten a nadie en rico, mientras que los grandes shoppings centers, con sus sofisticados productos para ricos, dan la impresión de hacer fortunas en las manos de sus propietarios.

La percepción generalizada de la vivencia particular no solamente se demarca en valores, como en la deformación de la realidad por la transposición de juicios presos en la particularidad. ¿A quién llamar para participar de una gran aventura como aquella? Es evidente que «a los amigos», con quién más. No se podría imaginar marineros, condenados y esclavos embarcados a la fuerza. ¿Cómo conseguir algo tan grande como un barco? Con seguridad no a costa de la Corona Portuguesa, de la práctica secular de expropiar campesinos, o con guerras de rapiña, sino a través del «dinero» para que se pueda «alquilar un barco».

Los valores y conceptos que aparecen como propios del niño no fueron interiorizados por el contacto perceptivo con las «relaciones sociales determinantes» en la sociedad en que él vive. Los valores son mediatizados por personas que sirven de vehículo de valores, son modelos. No se trata de la identificación con «la sociedad», «las relaciones capitalistas», o las ideas, son las relaciones de identidad con los otros seres humanos, sus modelos, a través de los que la persona asume valores de los otros como siendo suyos.

El Ser Humano es modelo del Ser Humano¹⁷. Nuestra concepción de mundo y de nosotros mismos, la formamos a partir del otro. En una nota al pie de *El Capital*, Marx afirma que:

«Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichtiano, 'yo soy yo', el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo

¹⁷ «Quien descubre quién soy, descubrirá quién es». Pablo Neruda.

*mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el **genus** (género) hombre».¹⁸*

Así el individuo va construyendo una visión del mundo que juzga como si fuese suya. A pesar de su utilidad práctica, de su aparente coherencia, esta visión se caracteriza, como afirma Gramsci, por ser ocasional y desagregada. Esto significa que no llega a formar un todo unitario y coherente, sino que suma sus aspectos componentes de forma arbitraria y bizarra. Esta visión acrítica, ahistórica, sin beneficio de inventario¹⁹, Gramsci la llama «sentido común».²⁰

El pensador italiano afirma que todos los seres humanos se moldean sobre la base de algún tipo de conformismo, no en el sentido de pasividad, sino por el hecho de amoldarse a algún tipo de forma, y cuando esto ocurre de manera no-crítica nuestra personalidad acaba por ser compuesta de manera bizarra, encontrándose en ella «elementos de los hombres de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y progresista; prejuicios de todas las fases históricas pasadas, groseramente localistas e intuiciones de una futura filosofía».²¹

Este conjunto, que une desordenada y contradictoriamente elementos del sentido común e instituciones de un pensamiento crítico, es la base de lo que llamamos la primera forma de conciencia. Ella se presenta como alienación no porque se desvincula de la realidad, sino por el hecho de naturalizarla, por desvincular los elementos componentes de la visión de mundo de su contexto y de su historia.

LAS CONTRADICCIONES DE LA PRIMERA FORMA DE CONCIENCIA

La relación dialéctica entre las relaciones concretas asumidas y sus representaciones ideales, nos permite superar la visión mecánica

¹⁸ MARX, K. *El capital*, Nota 18; pág. 65. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, s/d.

¹⁹ GRAMSCI, A. *Concepción dialéctica de la Historia*, pág. 12. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

²⁰ Ídem, pp. 11, 12 y 13.

²¹ Ídem.

que busca una comprensión del universo ideológico como un reflejo, cayendo en caminos sin salida del tipo: ¿es la familia la que determina la alienación o las relaciones de trabajo?

Como vimos, la familia, que antecede en el tiempo su acción en el individuo con relación a las actividades económicas de producción, es a su vez determinada por estas relaciones, en verdad las media-tiza. Aquello que determina es determinado. Al mismo tiempo, en este ámbito, reproduce y refuerza las relaciones sociales de producción, dando la base necesaria para que la ideología se desarrolle y garantice la reproducción de éstas.

Aquellos que se sirven de una visión mecánica del mundo y del proceso histórico cerrarán aquí el círculo de la dominación. La ideología corresponde a las relaciones concretas que comprueban y refuerzan esta ideología al mismo tiempo que ésta las justifica y las refuerza. No hay salida. Esto constituye uno de los principales mitos de nuestro tiempo: la dominación ideológica perfecta, así como anuncian las ficciones de George Orwell y de Huxley²².

Sin embargo, el hecho es que la ideología y las relaciones sociales de producción forman un todo dialéctico, o sea, no establecen simples relaciones de complementariedad, sino una unión de contrarios. Por más elaborada, sofisticada o eficiente que sea una ideología, ella es todavía la representación mental de un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas históricamente determinadas.

Una vez interiorizada una visión de mundo no se transforma en una «inevitabilidad», pues transcurre la continua transformación de la estructura productiva y de las relaciones que la originaron y que le sirven de base. Esta transformación constante de las condiciones materiales es vital para los propios intereses dominantes y constituye una de las características centrales del modo de producción capitalista.

²² Se refiere aquí a los libros de estos dos autores ingleses que tratan en sus romances de situaciones donde la dominación ideológica sería perfecta. Los romances son «1984» de George Orwell y «Admirable mundo nuevo» de Aldous Huxley.

He aquí una contradicción indisoluble de la sociedad capitalista: mientras las fuerzas productivas deben desarrollarse constantemente, las relaciones sociales de producción y su manifestación y justificativo ideológico deben permanecer estáticas en su esencia. Con el desarrollo de las fuerzas productivas termina por ocurrir una disonancia entre las relaciones interiorizadas como ideología y la forma concreta como se efectivizan en la realidad cambiante. Es el germen de una crisis ideológica.

Los autores de La ideología alemana, describen de esta manera el proceso:

*«Cuanto más la forma normal de las relaciones sociales y, con ella, las condiciones de existencia de la clase dominante acusan su contradicción con las fuerzas productivas más avanzadas; cuanto más nítido se vuelve el pozo cavado en el seno de la propia clase dominada, más natural se vuelve, en estas circunstancias, que la conciencia que correspondía originalmente a esta forma de relaciones sociales se vuelve inauténtica, dicho en otras palabras, esa conciencia deja de ser una conciencia correspondiente y las representaciones anteriores, que son tradicionales de este sistema de relaciones, aquellas en que los intereses personales reales eran presentados como interés general, se degradan progresivamente en meras fórmulas idealizantes, en ilusión consciente, en hipocresía deliberada».*²³

¿Cómo viviría esta contradicción el individuo entre ideas y la realidad cambiante? Sabemos que su conciencia inicial está formada por la interiorización de valores, normas, juicios y comportamientos a partir de las relaciones inmediatas que establece. Con esta concepción de mundo, el individuo sigue su vida y produce. El mecanismo que provocará la contradicción en la primera forma de conciencia no es otro sino el mismo que le volvió posible su existencia. Las nuevas relaciones vividas tienen el mismo potencial de interiorización que las anteriores, de la misma forma que generan nuevos valores, juicios y son la base para nuevas conductas y comportamientos.

²³ MARX, K. Y ENGELS F. *La ideología alemana*.

El individuo vive las nuevas relaciones, juzgándolas y buscando comprenderlas, con el mismo instrumental de valores (interiorización de nuevas relaciones) coexisten con viejos provocando una contradicción que es vivida por el individuo como un conflicto interno y subjetivo.

La primera forma de manifestación de esta contradicción no es todavía la superación de la alienación, es más una forma transitoria que se expresa de manera más nítida en un estado de revuelta.

Alguien, por ejemplo, que crea que trabajando se consigue todo lo que se quiere, pero vive una situación en donde a pesar de trabajar mucho no consigue lo mínimo para vivir, vivencia una contradicción que puede llevarlo a la revuelta. Las relaciones actuales pasan a no corresponder al valor interiorizado, pero antes de hacer saltar toda la concepción del mundo, esta percepción es vivida como un conflicto subjetivo, individual, que es comprendido teniendo como base la misma estructura de la primera forma de conciencia.

Las relaciones pueden no ser más idealizadas, son vividas ahora como injustas, existe la predisposición a no someterse, pero todavía aparecen como inevitabilidad: «siempre fue así». Se cambia apenas el juicio valorativo: «siempre fueron injustas», preparándose la sentencia... «siempre serán injustas». La primera forma de conciencia puede entonces ser recreada y representada. Es apenas en ciertas condiciones que la revuelta puede volverse un pasaje para una nueva etapa del proceso de conciencia.

LA SEGUNDA FORMA DE CONCIENCIA: LA CONCIENCIA EN SÍ

En determinadas condiciones, la vivencia de una determinada contradicción entre antiguos valores asumidos y la realidad de las nuevas relaciones vividas, puede generar una inicial superación de la alienación. La pre-condición para este pasaje es el grupo. Cuando una persona vive una injusticia solitariamente, tiende a la revuelta, pero en ciertas circunstancias puede ver en otras personas su propia contradicción. Este también es un mecanismo de identificación

de la primera forma, pero aquí la identidad con el grupo produce un salto de cualidad.

Una mujer, por ejemplo, sometida a condiciones de opresión en la casa, condenada a los trabajos domésticos y al cuidado de los hijos, puede vivir esto toda su vida como algo natural, por lo tanto, inevitable. Incluso el desmoronamiento de la idealización de la familia delante de las condiciones reales de lo cotidiano, puede generar como mucho la revuelta, la constatación de un terrible «destino». Sin embargo, esta misma mujer, en un grupo donde pueda ver en otras compañeras el mismo destino, que juzgaba solamente suyo, puede comenzar a desarrollar una acción contra lo que considera injusto²⁴.

Esta vía de superación es todavía más clara al tratarse de la clase obrera y es la huelga su más didáctica manifestación. La injusticia vivida como revuelta es compartida en una identidad grupal, lo que posibilita la acción colectiva.

La acción colectiva coloca las relaciones vividas en un nuevo nivel. Se vislumbra la posibilidad no sólo de revuelta contra las relaciones predeterminadas, sino de alterarlas. Se cuestiona el carácter natural de estas relaciones y, por lo tanto, de su inevitabilidad. La acción se dirige, entonces, a la movilización de esfuerzos del grupo en el sentido de la reivindicación, de la exigencia para cambiar la situación de injusticia.

Es la llamada conciencia en sí, o la conciencia de la reivindicación. La forma más clásica de manifestación de esta forma de conciencia es la lucha sindical y su forma de organización más típica es el sindicato, pero podemos incluir en esta forma las luchas populares, los movimientos culturales, el movimiento de mujeres y otras manifestaciones de luchas colectivas de sectores, grupos y categorías

²⁴ Sartre desarrolla en su trabajo «Crítica de la razón dialéctica», un estudio sobre la evolución del grupo que sería útil a la comprensión de este proceso. Habla de una etapa «pre-grupo», la serie de pasajes de fusiones y demás, hasta la constitución del grupo. En la continuidad del grupo, en su desarrollo, pasa por la definición de metas, juramento y organización.

sociales de las más diversas. Lo que hay de común en estos casos particulares es la percepción de los vínculos y de la identidad del grupo y de sus intereses propios que lo confrontan con los grupos que se le oponen.

LAS CONTRADICCIONES DE LA SEGUNDA FORMA Y LA CONCIENCIA REVOLUCIONARIA

La conciencia «en sí» representa todavía la conciencia que se basa en la vivencia de las relaciones inmediatas, no más desde el punto de vista del individuo, sino que ahora desde el grupo, de la categoría y puede desarrollarse hasta la conciencia de clase. Ella es parte fundamental de la superación de la primera forma de conciencia, por tanto, de la alienación, aunque su pleno desenvolvimiento todavía evidencia trazos de la antigua forma no superados.

El proceso de negación de una parte de la ideología por la vivencia particular de las contradicciones del modo de producción, pese a toda su importancia, no va a destruir las relaciones anteriormente interiorizadas y sus valores correspondientes de una sola vez. Esto significa que a pesar de «consciente» de una parte de las contradicciones del sistema (por ej.: de los bajos salarios, de la opresión de la mujer, del racismo, etc.) la persona todavía trabaja, actúa, piensa bajo las influencias de los valores anteriormente asumidos, que a pesar de ser parte de la misma contradicción, continúan siendo vistos por la persona como naturales y verdaderos.

En su lucha contra el capital, el proletariado, en un primer momento, niega la pretensión del capitalismo en suponer una igualdad entre capital y trabajo, asumiéndose como una clase distinta y particular. La principal afirmación del capitalismo, y de su ideología liberal, es que todos son libres propietarios de distintas mercancías. El proletariado se afirma como clase con intereses distintos y antagónicos a los del capital cuando se organiza para buscar mayores salarios o mejores condiciones de vida y trabajo.

Sin embargo, el proletariado al asumirse como clase, afirma la existencia del propio capital. Reclama de éste una parte mayor

de la riqueza producida por él mismo y se alegra cuando consigue una parte un poco mayor de lo que recibía antes. La conciencia todavía reproduce el mecanismo por el cual la satisfacción del deseo le corresponde al otro. Ahora ella manifiesta el inconformismo y no la sumisión, reivindica la solución de un problema o injusticia, pero quien reivindica, todavía reivindica de alguien. Todavía es el otro quien puede resolver por nosotros nuestros problemas.

Además, tenemos que someternos a las formas y condiciones establecidas por otros para manifestar este inconformismo. La materialización de estos límites no podría tener un ejemplo más adecuado que la permanencia de la estructura sindical en su esencia idéntica desde los años '30 hasta hoy. Estos no son, como vemos, límites de una cierta forma de conciencia solamente, sino también, el límite de los instrumentos políticos que corresponden a esta conciencia: las huelgas y el sindicato.

No se trata de disminuir la importancia de estos instrumentos de la lucha de la clase trabajadora, sino más bien de concebirlos dentro de sus límites. No se trata de analizar los límites de las huelgas, por ejemplo, cuando ellas no son victoriosas, cuando los militantes más destacados son identificados y colocados en las listas de los patrones y no consiguen más trabajo; sino, fundamentalmente, cuando las huelgas son victoriosas es que podemos percibir los límites de esta segunda forma de conciencia.

Cuando un sector de la clase trabajadora se confronta con la patronal exigiendo, por ejemplo, mejores salarios, mejores condiciones de trabajo y otras reivindicaciones, da muestra de que desarrolló en parte el carácter de la contradicción fundamental entre la producción social y la acumulación privada, y sabiendo esto, exige al capitalista una parte mayor de aquello que él produjo y que le fue retirado. El proletariado se da cuenta de su fuerza, de ser un elemento clave para el proceso de producción, percibe su poder de negociación y lo usa contra el capital, adquiere conciencia de su fuerza, de su unión en cuanto clase. Pero,

digamos que esta lucha alcance sus objetivos, que la huelga sea victoriosa. Los trabajadores regresan al trabajo con sus reivindicaciones atendidas. Están nuevamente aptos para revalidar las relaciones de explotación, el trabajo alienado, o sea, el propio capitalismo.

Esto porque al asumirse en cuanto clase, el proletariado niega el capitalismo afirmándolo. Se organiza como cualquier vendedor que quiere alcanzar un precio mayor por su mercancía. Por lo tanto, en su lucha revolucionaria, no le basta al proletariado asumirse en cuanto clase (conciencia en sí), sino más allá de sí mismo (conciencia para sí). Concebirse no sólo como un grupo particular con intereses propios dentro del sistema capitalista, sino colocarse delante de la tarea histórica de superación de este orden.

La verdadera conciencia de clase es fruto de esta doble negación: en un primer momento el proletariado niega al capitalismo asumiendo su posición de clase, para después negarse a sí mismo en cuanto clase, asumiendo la lucha de toda la sociedad por su emancipación contra el capital.

El mismo mecanismo puede ser visto en diferentes luchas específicas como las que caracterizan el movimiento de mujeres, por ej.: lo que lleva a la diferenciación entre lo que podemos llamar genéricamente «movimiento de mujeres», movimiento feminista y feminismo socialista.

En el ámbito de la conciencia individual, este pasaje evidencia una difícil transición, donde no siempre el movimiento se completa con la superación que llevaría a la conciencia a un nivel superior.

¿Cuáles serían las consecuencias de un estancamiento en esta etapa de la conciencia? Son muchas las manifestaciones, como el corporativismo, la burocratización. La conciencia vuelve a ser espectadora pasiva de las fuerzas que no controla, vive una realidad de la cual desconoce las raíces y el desarrollo, acabando así sometida por ella, aunque mantenga en la forma los elementos cuestionadores de la segunda forma de conciencia. Veamos este pasaje de Gramsci de 1919, sobre este fenómeno:

«Los obreros sienten que lo complejo de 'su' organización se ha convertido en un aparato tan enorme que ha terminado por obedecer a leyes propias, implícitas en su estructura y en su complicado funcionamiento, pero extrañas a la masa que conquistó conciencia de su misión histórica de clase revolucionaria. Sienten que su voluntad de poder no logra expresarse, en un sentido neto y preciso, a través de las actuales jerarquías institucionales. Sienten que también en su casa, en la casa que construyeron tenazmente, con esfuerzos pacientes, cimentándola con sangre y lágrimas, la máquina oprime al hombre, la burocracia esteriliza el espíritu creador y el diletantismo banal y verbalista trata en vano de ocultar la ausencia de conceptos precisos sobre la necesidad de la producción industrial y la total incompreensión de la psicología de las masas proletarias. Los obreros se irritan por estas condiciones de hecho, pero son individualmente impotentes para modificarlas; las palabras y la voluntad de cada hombre son muy poca cosa frente a las leyes férreas inherentes a la estructura funcional del aparato sindical».²⁵

El proceso de la conciencia no es lineal, puede y muchas veces retrocede hasta etapas anteriores. Si analizamos bien el planteamiento de Gramsci, y no precisaríamos ir hasta 1919 para tomar un ejemplo, podemos ver que vuelven a presentarse elementos de la primera forma de conciencia. Otros determinan las normas, el cómo, el cuándo: las relaciones son predeterminadas y no podemos hacer nada individualmente, a no ser someternos. Lo más complicado es que ahora una parte de la propia clase pasa a tener un *status*, una estabilidad y un poder que no tenía para someternos. Antes vivíamos para denunciar la miseria... hoy vivimos de ella. Renunciamos a nuestros deseos para rendirnos a la satisfacción de la supervivencia inmediata. Algunos ganan muy bien con esto...

La conciencia en esta fase todavía está prisionera de las apariencias, todavía se alimenta de la vivencia particular y de las insercio-

²⁵ GRAMSCI, A. «Sindicatos y consejos», en *Escritos Políticos*, Volumen II. Seara Nova, Portugal, 1977.

nes inmediatas y no encuentra en este ámbito los elementos necesarios para su superación. Cristalizada en esta fase acabará por reforzar aquello que inicialmente pensaba estar negando. Lukacs en su estudio sobre la conciencia de clase afirma que:

*«En verdad estas dudas y hasta incertidumbres son un producto de la crisis de la sociedad burguesa. En cuanto producto del capitalismo, el proletariado está sometido a las formas de existencia de su productor. Estas formas de existencia son la deshumanización y la cosificación²⁶. El proletariado es, por su existencia, la crítica, la negación de estas formas de vida. Pero hasta que la crisis objetiva del capitalismo esté consumada, hasta que el propio proletariado haya conseguido discernir completamente esta crisis de la cosificación, y como tal, sólo negativamente asciende encima de una parte de lo que niega. Cuando la crítica no sobrepasa la simple negación de una parte, cuando por lo menos, ella no tiende a la totalidad, entonces no puede sobrepasar lo que niega, como por ejemplo, nos muestra el carácter pequeño burgués de la mayor parte de los sindicalistas».*²⁷

La conciencia en sí, cuando «no sobrepasa la simple negación de una parte», acaba distanciándose de su meta revolucionaria, busca nuevamente, mecanismos de adaptación al orden establecido²⁸. Ella trabaja con los efectos, con síntomas y no con causas. Esta contradicción puede llevar al individuo en su proceso de conciencia a un nuevo nivel: la búsqueda de la comprensión de las causas, el develar de las apariencias y el análisis de la esencia del funcionamiento

²⁶ **Cosificación** es el proceso complementario a la fetichización. Mientras la **fetichización** atribuye poderes y características humanas a las cosas, la **cosificación** convierte en cosas a los seres humanos.

²⁷ LUKACS, G. – *Historia y Conciencia de Clase*, Escorpião, Porto, Portugal, 1978.

²⁸ Diríamos que la conciencia patina en el mecanismo de la reivindicación. Un ejemplo muy ilustrativo de este fenómeno nos fue dado por una declaración de Lula, entonces candidato para las elecciones presidenciales de 1989, donde afirmaba: «Nosotros reivindicamos nuestros derechos como trabajadores, y reivindicamos nuestro derecho de organizarnos en sindicatos libres. Después reivindicamos el derecho de organizar un Partido político que organizase a los trabajadores y hoy reivindicamos el derecho de ser presidente de este país». **Nota del traductor: Hace referencia a declaraciones del líder del Partido de los Trabajadores del Brasil (PT). Pero en el caso paraguayo no nos faltarian ejemplos de sindicalistas que se convirtieron en Intendentes de la capital y siguieron reivindicando ser Vice Presidentes, etc.**

de la sociedad y sus relaciones. Buscar saber cómo funciona la sociedad para saber cómo es posible transformarla.

Es en la propia constatación de que la sociedad precisa ser transformada que se supera la conciencia de la reivindicación por la de la transformación. El individuo trasciende el grupo inmediato y el vínculo precario con la realidad dada, busca comprender las relaciones que se distancian en el tiempo y en el espacio, toma como suya la historia de la clase y del mundo. Pasa a concebir al sujeto colectivo e histórico como agente de la transformación necesaria.

LAS CONTRADICCIONES DE LA CONCIENCIA REVOLUCIONARIA Y EL INDIVIDUO

*«Hoy el movimiento se hace imperceptible.
Los hijos están muertos. El pueblo adormecido».*

Pedro Tierra

*«Ernesto Che Guevara ha llegado tu hora
y el pueblo ignoraba si por él luchabas».*

Ferreira Gullar

En la etapa anterior, incluso suponiendo el sujeto colectivo, el motor básico de las reivindicaciones es la satisfacción de algo para el propio individuo. Quien lucha por vivienda, lucha por un lugar donde vivir, por ejemplo, lucha para tener dónde vivir, si fuera posible en el más corto espacio de tiempo. Ahora la transformación de la sociedad exige otro sujeto: la Clase.

En el pasaje de la conciencia en sí para la conciencia revolucionaria o para sí, se abre una importante contradicción. A pesar de que las alteraciones de la conciencia sólo pueden ser vivenciadas en el nivel individual, el proceso de transformación que las realizará es necesariamente social, envolviendo más que la acción individual, la de la clase. La maduración subjetiva de la conciencia de clase revolucionaria se da de forma desigual, dependiendo de factores ligados a la vida y la percepción singular de cada individuo. Se

coloca así la posibilidad de que haya una disonancia, que puede o no prolongarse de acuerdo con cada período histórico, entre el individuo y su clase, surgiendo la cuestión del individuo revolucionario inserto en un grupo que todavía forma parte del nivel de la conciencia alienada. Las mediaciones políticas consisten, en parte, en el esfuerzo de superar esta distancia.

El aislamiento de la persona dentro de su grupo de inserción social está acompañado por un intenso conflicto interno. Dentro del individuo la conciencia nueva ocupa, por decir así, un «área liberada» que hace frontera con sectores fuertemente ocupados por el enemigo, o sea, las antiguas relaciones sociales interiorizadas como valores, juicios y normas. Psicológicamente, el YO se debilita delante de las siempre presentes exigencias de los impulsos básicos, y de un SUPERYÓ que fue creado por la interiorización de normas y patrones anteriores. El individuo afirma algo nuevo que aspectos de su propio universo subjetivo contestan.

La toma de conciencia, o la maduración de su conciencia, no siempre es acompañada por las condiciones objetivas de realizar las tareas que la historia le impone. Afirma Lukacs:

*«Esta conciencia no es ni la suma ni la media de lo que piensan, sienten, etc., los individuos que forman la clase, tomados uno por uno. Y, sin embargo, la acción históricamente decisiva de la clase como totalidad es determinada, en última instancia, por esta conciencia».*²⁹

La conciencia asume una dimensión que no tiene cómo realizarse dentro de los límites del pensamiento, desarrollándose necesariamente por el campo de la práctica.

En verdad, la vida exige de la persona una postura para la cual no fueron internalizadas estructuras previas para su realización. Por el contrario, todo el bagaje psíquico, cultural y moral está estructurado para actuar contra la postura exigida por la nueva conciencia, que intenta imponerse. El individuo está apto para aceptar la realidad y asumir su impotencia delante de las relaciones establecidas y

²⁹ LUKACS, G. op. cit., pp. 64 y 65.

predeterminadas. Por eso el individuo que se vuelve consciente es, antes que nada, un individuo en conflicto.

Es común escuchar por parte de militantes que, pasando por procesos semejantes, piensan en «disfrutar de la vida». Producimos algo como una tentación de rendirnos al principio del placer, negando las exigencias de una nueva conciencia, que antagoniza con un mundo que se rehúsa a cambiar y de un SUPERYÓ que todavía nos impone viejas normas. «Pensar en mí mismo» es el grito de guerra del YO contra el mundo.

La sociedad capitalista, por más hipócrita que esto pueda parecer, se autoproclama la «sociedad de la armonía». El individuo en conflicto es aislado como si no expresara una contradicción, sino como si fuera él mismo la contradicción, más que esto; es culpado por su existencia. Mientras tanto el alienado recibe el rótulo de «normal».

El individuo bajo esta contradicción, con el grado de comprensión alcanzado y delante de la realidad objetiva que no reúne condiciones materiales para una superación revolucionaria, tiene diferentes caminos a seguir. Puede buscar mediaciones políticas que construyan junto a la clase los elementos que Lenin denominaba «condiciones subjetivas»³⁰, o delante de intentos frustrados, caminar hacia la ansiedad y la depresión.

Su conciencia regresa a niveles anteriores, como la revuelta aislada o la misma alienación. Es evidente que nunca se regresa al mismo punto, y el pasaje por la conciencia de clase deja marcas, como por ejemplo, una justificación más elaborada, el discurso, tal vez algu-

³⁰ «La revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solamente en los casos en que, los cambios **objetivos** (...), se juntan a un cambio **subjetivo**, a saber: la capacidad, en lo que concierne a la clase revolucionaria, de conducir acciones revolucionarias de masa bastante vigorosas para destruir completamente (o parcialmente) el viejo gobierno». Conviene decir que al hablar de condición o **cambio subjetivo**, Lenin no está haciendo alusión a aspectos del individuo, sino de la clase, o sea, confrontando elementos de la realidad objetiva (histórica y de la lucha de clases) a elementos propios de la acción de los sujetos históricos, de ahí que se los llama subjetivos. LENIN, V. I. «Situação revolucionaria» in *A questão do partido*, Obras Completas, volumen XXI, pág. 47.

nas posturas. Puede manifestarse por otro lado como escepticismo, hipocresía u otras manifestaciones.

La primera fase de la conciencia guarda correspondencia con algunos comportamientos infantiles. Delante de las tareas que se anuncian para la conciencia que buscaba asumirse como revolucionaria, el individuo puede traer incluso esos elementos primarios que bien caracterizan esta encrucijada entre la ansiedad y la depresión, o como en el caso de los niños, la omnipotencia y la impotencia«. Así, dice Lukacs, o la conciencia se vuelve espectadora enteramente pasiva del movimiento de las cosas sujeto a leyes y en el cual no se puede de ninguna manera intervenir, o se considera como una fuerza que puede dominar a su antojo, subjetivamente, el movimiento de las cosas, en sí desprovisto de sentido».³¹

Estos estados psicológicos aparecen interconectados de manera que la depresión sigue a la ansiedad, o viceversa. La forma de lidiar con una u otra manifestación guarda relación con los trazos de la personalidad de cada uno, sin embargo, en el aspecto que nos interesa, evidencia la vieja contraposición entre la voluntad y la materialidad.

Los seres humanos hacen su propia historia, pero no la hacen de la forma en que quieren, pues actúan bajo circunstancias que están dadas por el desarrollo histórico anterior³². La contradicción entre la intención subjetiva y la materialidad en la cual la voluntad deberá actuar, estalla en el individuo aislado como algo que parece infranqueable. El problema es que para la tarea en cuestión y, tratándose de individuos aislados, en verdad se trata de una barrera infranqueable.

³¹ LUKACS, G., op. cit. pp. 92.

³² «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como quieren; no la hacen bajo circunstancias de su elección, sino bajo aquellas con que se confrontan directamente, legadas y transmitidas por el pasado». MARX, K. 18 *Brumário e Cartas à Kulgelman*, pág. 17 4ª ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

CONCIENCIA Y TEMPORALIDAD

«Siento que el tiempo
sobre mí golpea su mano pesada.
Arrugas, dientes, calvicie...
Una aceptación mayor de todo,
El miedo a nuevos descubrimientos».
Carlos Drummond de Andrade

«Más de una mano en lo oscuro me conforta
y más de un paso siento marchar conmigo.
Pero si no tuviera no importa:
Sé que hay muertos que alumbran los caminos».
Silvio Rodríguez

Aquí entra en cuestión un importante factor en la discusión de los límites personales frente a la tarea de transformar la sociedad: la concepción que el individuo tiene, o al menos, aquella que la sociedad le legó como válida, de su temporalidad.

En la sociedad capitalista el foco y el núcleo es el individuo, como célula aislada y autosuficiente, en perfecta armonía con la concepción de ser abstracto, trabajo alienado y propiedad privada. La vida de la persona se da en un campo definido de tiempo, donde ella debe luchar lo máximo posible para vencer y acumular para sí y para su familia. La muerte cierra este ciclo y la vida puede convertirse en material para innumerables películas y biografías de grandes hombres y sus trayectorias individuales.

La religión entra en escena para solucionar este final tan sin perspectivas para el individuo de la sociedad burguesa. Él tiene mucha dificultad para continuar en el otro, en cuanto ve desvanecer su embalaje individual, consumido por la inexorabilidad de la muerte. La religión resuelve este problema afirmando que la trascendencia se da a través de la continuación del individuo en «su» alma privada, salvando así al individuo burgués del infierno colectivo, o de la irreversible descomposición de la materia.

¿Cómo se sentiría una persona delante de la enorme tarea de destruir una sociedad y construir una nueva, en la medida en que este tipo de idea sobre la temporalidad se impusiera en las cabezas de la clase trabajadora?

Hasta ahora la conciencia se había movido en el campo individual. Incluso tratándose de la conciencia en sí, donde la satisfacción del deseo no depende más del otro, sino de nuestra propia acción, tendemos a buscar soluciones para nosotros. Queremos una revolución que libere a todo el pueblo, pero en lo íntimo la queremos para *nosotros*, queremos estar allá para oír los gritos de la victoria, beber en la gran fiesta de la liberación, participar directamente de los hechos, y si fuera posible en una posición de destaque para ser recordado por la Historia³³.

Cuando la conciencia era regida por el principio del placer, ella quería todo y ¡ya! Cuando nos organizamos para reivindicar algo, sabemos que no será de inmediato, pero el movimiento sólo se mantiene en cuanto perdura la esperanza de alcanzar la victoria lo más rápido posible. Así como cuando ya se presenta la conciencia de la necesidad de constituir niveles de organización más permanentes, imaginamos las posibilidades de realización dentro de los límites de nuestra temporalidad. Ahora, sin embargo, la conciencia nos apunta una tarea que trasciende nuestra vida individual.

A partir del momento en que el trabajador percibe el carácter de las relaciones sociales en las que está inserto, se coloca la necesidad de buscar una transformación. Sin embargo, en este momento del proceso de conciencia, ya no es suficiente saber que es necesario cambiar la sociedad, destruir el capitalismo, sino cómo hacerlo y qué colocar en su lugar. La concepción de la potencialidad de la clase, la conciencia de la posibilidad de victoria³⁴, es parte integrante de la conciencia de clase. Esta tarea exige otro tipo de

³³ «¿Por qué debería mi nombre ser recordado?»; es un poema de Bertold Brecht que ilustra magistralmente esta cuestión.

³⁴ GUEVARA, E. Coleção Grandes Pensadores Sociais N° 19, pág. 52. Ática, São Paulo, 1981.

individuo, no el moldeado por los valores burgueses y liberales, correspondientes a las representaciones ideológicas de las relaciones de explotación de la sociedad capitalista, o sea, el individualismo pequeño burgués y todos sus matices. Esta tarea exige un nuevo individuo capaz de comprender su temporalidad más allá de los límites de sí mismo, comprender este esfuerzo como esfuerzo colectivo de su clase y más allá de ella. La conciencia que al hacer la segunda negación, expresa el movimiento esencial de la clase al superarse como clase.

*«A mi partido...
me hiciste indestructible
porque contigo
no termino en mí mismo»
Pablo Neruda*

Aquí, como en otros momentos, la tarea no es fácil. El sentido que nuestra sociedad y su cultura atribuyen a la muerte es bastante contundente. Lo que se exige es un esfuerzo del individuo capaz de concebir, al mismo tiempo, la debilidad de la persona, su carácter transitorio y la percepción del otro, la continuación de la obra colectiva que es la historia. En la dificultad de esta trayectoria es natural que muchos terminen reculando, es muy tentadora y reconfortante la posibilidad de seducción que el orden ofrece a los que se rinden.

*«Si en esta hora el enemigo te busca,
rechaza la cena que te ofrece.
Rechaza la paz, la vida que te ofrece.
La cena te daría un asiento a la mesa de la noche.
Esta paz es tu esclavitud.
Y si ahora el enemigo te propone la vida,
ha llegado la hora de tu muerte».*

Pedro Tierra

LA NUEVA CONCIENCIA

En la sociedad capitalista no podemos alcanzar una nueva conciencia, a no ser de forma embrionaria. Somos, a lo sumo, individuos de la sociedad burguesa dispuestos a destruirla. Es cierto que ya se

presentan, en germen, elementos de esa nueva conciencia, sin embargo, ella presupone un nuevo orden de relaciones para que la base se vuelva viable.

Esto no debe llevar a la comprensión de que la transformación revolucionaria se da materialmente y sólo después es que el universo de las ideas se va transformando automáticamente. Estas esferas se combinan, aunque preservada la determinación material, de manera que la lucha de las ideas y la capacidad de que una clase revolucionaria presente sus concepciones y valores como los valores del conjunto de la sociedad, se anticipan y preparan el terreno para transformaciones revolucionarias.

Fue lo que de hecho ocurrió con la propia revolución burguesa. El pensamiento burgués se anticipó a la revolución burguesa. No obstante, esto no supone el fin de la determinación material. Las ideas revolucionarias burguesas, entre ellas la ilustración y el liberalismo, sólo pudieron constituirse teniendo como base la propia gestación material de las bases objetivas del modo de producción capitalista y, con ellas, el desarrollo de nuevas clases sociales que buscaban expresar, en el nivel de las ideas, sus intereses materiales.

Gramsci, al tratar la cuestión, afirma que:

*«La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras, como 'dominación' y como 'dirección intelectual y moral'. Un grupo social domina a los grupos adversarios que tiende a 'liquidar' o a someter valiéndose también de la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso, debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (y esta es una de las principales condiciones para la propia conquista del poder); en seguida, cuando ya está ejercitando el poder, y aunque lo mantenga firmemente en sus manos, el grupo social se vuelve dominante, pero debe continuar siendo 'dirigente'».*³⁵

³⁵ GRAMSCI, A. *Quaderni del cárcere*, pp. 2010 y 2011. mimeo.

Es muy cierto que muchos confunden estos principios, que constituyen la base de la teoría *gramsciana* con hegemonía, de tal forma que se pierde un valioso tiempo intentando ser «dirigente» de nuestros adversarios, mientras, por diversos medios, se intenta imponer una «coacción» sobre nuestra propia clase y los grupos sociales aliados.

La lógica indicada por el revolucionario italiano, y que debe ser rescatada, es que toda clase es una manifestación particular de la sociedad. En los momentos revolucionarios, una clase reúne condiciones de expresar, a través de su particularidad, las ansias universales, sintetizando los intereses particulares de otros sectores sociales en la lucha. Volverse «dirigente» de estos sectores implica una lucha de ideas, juicios y valores, y más, una lucha teórica. Significa dar unidad y coherencia a su concepción de mundo en lucha contra la del adversario de clase que tiene su propia unidad y coherencia, que por las contradicciones objetivas con la realidad, se vuelve cada vez más moral e hipócrita.

La cuestión de fondo aquí no puede ser discutida sin encarar el hecho que el proceso de conciencia se inserta en un momento mayor, que es la transición de un modo de producción hacia otro. En la medida en que se operen transformaciones revolucionarias, en que se pase a establecer nuevas relaciones, podemos estar iniciando la construcción de un nuevo estadio de la conciencia humana.

*«La conciencia no está más allá de la evolución histórica real. No es el filósofo que la lanza en el mundo; el filósofo no tiene el derecho, por lo tanto de lanzar una mirada arrogante sobre las pequeñas luchas del mundo y de despreciarlas».*³⁶

Por lo tanto, la transformación de las conciencias no está más allá de la lucha política y de la materialidad donde ésta se inserta. Es al mismo tiempo un producto de la transformación material de la sociedad y un medio político de alcanzar tal transformación.

³⁶ GEORGE LUKACS, op. cit., p. 92.

CONCLUSIÓN

Es muy difícil determinar la línea que separa lo viejo que caduca de lo nuevo que germina. Brecht decía, en un poema, que las eras no comienzan de una vez, nuestros abuelos ya vivían en un nuevo tiempo y nuestros nietos aún vivirán, tal vez, en el viejo. En los momentos de *pasajes*, de transición, las conciencias captan contradictoriamente este momento y los individuos repletos de sueños nuevos, a veces, parecen «a las orillas del mañana».

No debemos juzgarlos. Un comunardo que huía de París en llamas en 1871, viendo a sus camaradas siendo fusilados en el frío muro de Péro Lachaise, tiene el derecho de blasfemar contra la humanidad. Los trabajadores rusos, que con bravura y sinceridad construían el sueño soviético, tienen el derecho delante de la barbarie stalinista de creer por un momento que la humanidad no merece nuestro sacrificio.

La historia sigue su curso indiferente a nuestras miserias y heroísmos. Nuestra conciencia no puede hacer lo mismo. Estamos atados a la vida y a su trama cotidiana, en ella recogemos los materiales que componen nuestra conciencia y, no siempre, este cotidiano permite vislumbrar algo más allá de la injusticia y de la indignidad que marcan el presente. Tenemos entonces, que recoger la revuelta y la inquietud de quien no se somete y osar dar forma a las semillas del futuro aunque sea en tiempos donde el futuro parece haber sido abolido.

*«Pero es en ellas (bocas y manos,
sueños, huelgas y denuncias)
que te veo pulsando,
mundo nuevo,
aunque todavía en estado de sollozo y esperanza».*

Ferreira Gullar

2. El problema de la emancipación humana*

* Este artículo fue presentado inicialmente como trabajo final de la disciplina Teoría Política Clásica bajo la responsabilidad del profesor Dr. Gabriel Cohn en el año 2000 y modificado en esta oportunidad para su publicación.

«Toda emancipación constituye una restitución del mundo humano y de las relaciones humanas al propio hombre».

Karl Marx

La discusión del tema de la «emancipación humana», en contraposición a los límites de una «emancipación política», vuelve a colocar una cuestión central: ¿los límites de la sociedad actual y de las instituciones del orden burgués representarían la forma definitiva finalmente encontrada por la humanidad para su sociabilidad?

Comentando críticamente esta posición, Perri Anderson afirma que se habría desarrollado, a partir de la derrota del nazifascismo en la Segunda Guerra y la crisis actual de la alternativa socialista, la idea de que «el progreso de la libertad tiene ahora un único camino», y este camino sería la democracia liberal¹.

En el momento actual, de restauración y crisis de la alternativa socialista, acompañado de una defensiva teórica del pensamiento de iz-

¹ “Con la derrota del socialismo, la democracia liberal occidental se destacó como la forma final de gobierno humano, llevando a su término el desarrollo histórico” ANDERSON, P. *O fim da história (de Hegel a Fukuyama)*, p. 12. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

quierda, sería útil que retomemos el concepto de Marx sobre la emancipación humana, no en el sentido de un ejercicio de ortodoxia en el cual las respuestas ya estaban dadas desde siempre, sino por el hecho de que tal concepto puede ser una herramienta importante en nuestro esfuerzo por comprender el tiempo presente y sus desafíos.

La idea de emancipación humana es presentada por Marx en contraposición a lo que llama «emancipación política» y aparece destacada, por ejemplo, en la crítica que hace del trabajo de Bruno Bauer sobre la «Cuestión Judía» (Marx, 1993). Para Bauer, la búsqueda de la emancipación de los judíos se encontraría en el hecho que, en el caso de Alemania, nadie estaría políticamente emancipado. Por lo tanto, la lucha específica por la emancipación del judío debería expresarse, de hecho, como lucha general por la emancipación política de los alemanes.

Afirma Bauer, citado por Marx:

*«El judío no debe ser emancipado por ser judío, en virtud de poseer un excelente principio humano y una moralidad universal; el judío debe colocarse primero detrás del ciudadano y ser un ciudadano, aunque sea y desee permanecer como judío».*²

Marx va más allá de la crítica de Bauer afirmando que no basta con preguntar quién sería emancipado, sino «qué especie de emancipación está en juego»³. Bauer parece centrar su afirmación en el hecho que si un Estado realizara la emancipación política, en el tema específico significando no asumir en cuanto Estado una orientación teológica (como Estado cristiano, por ejemplo), la cuestión judía se resolvería en el conjunto de las cuestiones relativas a la libertad. Los individuos sin la coacción de una religión oficial, asumirían en igualdad la condición de ciudadanos, sin que ningún código religioso les impidiera cumplir con sus «deberes para con el Estado y para con los conciudadanos» en el ámbito de la vida pública. Nada impediría, incluso según

² MARX, K. *A questão judaica en: Manuscritos econômicos e filosóficos*, p. 37. Lisboa, Edições 70, 1993.

³ Ídem, p. 39.

Bauer, que «algunos o muchos, o incluso la aplastadora mayoría, se sintieran obligados a cumplir con los deberes religiosos», pero tal hecho sería admitido como «asunto absolutamente privado»⁴.

Marx, a su vez, afirma que es en esta forma de Estado que encontramos el límite de la emancipación política. Una fase que no se completa con el mero desarrollo y perfeccionamiento de un Estado exento de las convicciones religiosas, de un Estado que ampliaría progresivamente el espacio de libertad volviendo inevitable la emancipación, como creía Kant⁵. Este límite se expresa exactamente en aquello que Bauer afirma como «público» y «privado».

Como argumento, Marx cita tres situaciones posibles: Alemania, donde todavía prevalecería un «Estado cristiano»; Francia, en la cual tendríamos una «insuficiencia de la emancipación política», ya que todavía subsistía la fórmula de una religión de la «mayoría»; y en los «Estados libres de América», donde no habría «una religión de Estado o una religión propiamente dicha de la mayoría, ni el predominio de una religión sobre otra», siendo el Estado allí «extraño a todos los cultos». Para Marx, el límite de la emancipación política no podría ser buscado en su inexistencia, como en Alemania, o en su incompletud, como en Francia, sino exactamente donde ella estuviera en su forma más pura y desarrollada.

Esto porque, según Marx, no se trata más de la relación entre la religión y la emancipación política, sino de algo mayor. Sabemos que el pensador alemán comparte la crítica a la religión realizada por Feuerbach (1997) y, en este sentido, concuerda con este filósofo cuando afirma que:

⁴ Bauer, *Die Judenfrage*, p. 64 en MARX, K. *A questão judaica em: Manuscritos econômicos e filosóficos*, p. 39. Lisboa, Edições 70, 1993.

⁵ KANT. I. «Resposta à pergunta: o que é 'Esclarecimento?'», en *Textos Seletos*, 2ª edição, p. 102. Petrópolis, Vozes, 1985.

*«El hombre transporta primero su esencia fuera de sí antes de encontrarla dentro de sí. Su propia esencia es para él objeto primeramente como otra esencia».*⁶

Por lo tanto, el problema de fondo en el pensamiento marxiano se encuentra en el hecho de que el ser humano no se reconoce como humano, atribuyendo su sociabilidad a algo más allá de sí; no reconocerse en el otro, en su género, sino a través de una mediación. La religión sería una de estas mediaciones, una forma particular que impide que los seres humanos se encuentren a sí mismos como sujetos de la historia humana⁷ dislocando el sentido de la existencia para algún tipo de providencia extra-humana. Por eso, Marx concluye que:

*«La cuestión de la relación entre la emancipación política y la religión se vuelve para nosotros el problema de la relación entre emancipación política y emancipación humana».*⁸

Volvamos al ejemplo norteamericano y al argumento de Bauer. En un Estado de libertad religiosa, o en un Estado «extraño a todos los cultos», el judío, el cristiano, o cualquier otro podría mantener su religión en cuanto individuo privado, manteniendo su carácter genérico a través del Estado. De esta manera, el ser humano cambia una mediación por otra. Veamos:

«La actitud del Estado, especialmente del Estado libre, con respecto a la religión constituye apenas la actitud delante de la religión de los hombres que componen el Estado. De ahí sigue que el hombre se libera

⁶ FEUERBACH, L. *A Essência do cristianismo*, p. 56. São Paulo, Papyrus, 1997.

⁷ El mismo Feuerbach se cuestiona si la religión impide esta identidad del humano consigo mismo, o no sería una de las formas del propio reconocimiento humano, ya que la conciencia de Dios sería la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo proyectada hacia fuera. Sin embargo, concluye que esta conciencia religiosa “no debe ser entendida aquí como si el hombre religioso fuera directamente consciente de sí mismo, que su conciencia de Dios es la conciencia que tiene de su propia esencia, porque la falta de conciencia de este hecho es exactamente lo que funda la esencia peculiar de la religión» (FEUERBACH, op. cit. p. 56).

⁸ MARX, K. *A questão judaica em: Manuscritos econômicos e filosóficos*, p. 42. Lisboa, Edições 70, 1993.

*de una coacción a través del Estado, políticamente, al trascender sus limitaciones, en contradicción consigo mismo, y de manera abstracta, estrecha y parcial. Además de esto, al emanciparse políticamente, el hombre se emancipa de modo desviado, por medio de un intermediario. Finalmente, incluso cuando se declara ateo a través de la mediación del Estado, esto es, al proclamar que el Estado es ateo, se encuentra todavía incluido en la religión, porque sólo se reconoce a sí mismo por vía indirecta, a través de un intermediario. La religión es apenas el reconocimiento del hombre de manera indirecta; es decir, a través de un intermediario. El Estado es el intermediario entre el hombre y la libertad humana. Así como Cristo es el mediador a quien el hombre atribuye toda su divinidad y toda su coacción religiosa, así el Estado constituye el intermediario al cual el hombre confía toda su no divinidad, toda su libertad humana».*⁹

La emancipación por la mediación del Estado realizada por el ciclo revolucionario burgués produce, así, una escisión por la cual el ser humano pasa a poseer una «doble existencia». Esta duplicidad estaría determinada por un mecanismo que está presente en el argumento de Bauer, según el cual los individuos niegan su religión para volverse ciudadanos de un Estado en la esfera pública, mientras afirman sus creencias privadamente. La escisión aquí es más que referente a la esfera pública y privada, pero tiene que ver con la «vida genérica» en oposición a la «vida egoísta», en los términos colocados por Marx.¹⁰ Una doble existencia, celeste y terrestre, en la cual los individuos viven «en la comunidad política, en cuyo seno es considerado como un *ser comunitario*, y en la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*, literalmente «sociedad burguesa»), donde actúa como simple *individuo privado*».¹¹

El problema es que procediendo así, el individuo transforma a los otros seres humanos en medios y termina por degradarse a sí mismo como mero medio, transformándose en «juguete de poderes

⁹ Ídem, p. 43.

¹⁰ Ídem, p. 45.

¹¹ Ídem, *ibídem*.

extraños». La contraposición entre «Estado Político» y «Sociedad Civil» (burguesa) hace que el individuo, además de reconocerse en el Estado como ser genérico, cae en la ilusión de que se vuelve genérico gracias al Estado. El individuo es, en las palabras de Marx, «miembro imaginario de una soberanía imaginaria». Es colectivo de manera «sofisticada» en el Estado en cuanto es despojado de su carácter colectivo en la vida material. Es expropiado de su real carácter colectivo en nombre de una «universalidad irreal». Sin embargo, esa escisión no está restringida al individuo religioso, sino que expresa una dualidad de los individuos como «*bourgeois*» (miembro de la sociedad civil) o «*citoyen*» (individuo con derechos políticos) en relación al Estado. Podríamos extender esta dualidad a los binomios: obrero en la vida privada/ciudadano delante del Estado, mujer/ciudadana, empresario/ciudadano, sin tierra/ciudadano, sociólogo/ciudadano presidente, y así sucesivamente. Tal procedimiento acostumbra a ser de mucha utilidad para aquellos que se especializan en esconder sus principios como seres privados para negarlos como hombres públicos.

En este sentido, esta escisión es más que un fenómeno constatable, en el caso de la sociedad capitalista contemporánea, ella es funcional. Expresa en el nivel político la pretensión de universalidad de una clase particular, la burguesía. Los seres humanos particulares sólo se vuelven genéricos a través del Estado como miembros de la sociedad civil (*bourgeois*) o ciudadanos (*citoyen*), lo que, al límite, viene a ser lo mismo. Pero en la esfera de las necesidades, para usar otra forma por la cual Hegel denomina la «sociedad civil», o en la producción y reproducción social de la vida, en los términos de Marx, las personas viven relaciones de intercambio (*Verkehr*), en las cuales asumen posiciones que, de hecho, las diferencian en el interior de esta igualdad genérica. Asumen posición de propietarios de los medios de producción, compradores de fuerza de trabajo, o expropiados vendedores de fuerza de trabajo. En este sentido, la identidad como ciudadanos es un campo de universalidad posible de aquello que en la existencia real del intercambio material es la base del conflicto.

No podríamos decir, no obstante, que esta ecualización de los individuos, de los grupos y de las clases a través del Estado, pueda ocurrir por una simple trampa ideológica.

El Estado, así como la ideología, tiene un aspecto de inversión; sin embargo, la imagen invertida todavía es la imagen de una objetividad, así, lo que aparece invertido en el Estado no es nada más que relaciones que en sí mismas ya presentan una determinada inversión. El hombre no es «un ser abstracto, ubicado fuera del mundo», como dice Marx, sino «el hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad»¹². Los seres humanos producen las inversiones que se expresan en el Estado. De alguna manera las propias relaciones asumidas, la forma concreta del intercambio material y espiritual de los seres humanos, producen una realidad extraña (relativo al término *Entfrendug*) que esconde en la vida real el carácter colectivo/genérico para hacerlo aparecer en el Estado.

No es por otro motivo que la teoría política marxista y, en su interior, la concepción de Estado, asumen la necesidad de transformar la sociedad a partir de las relaciones sociales de producción y de propiedad y no, simplemente, a través de alteraciones en la forma del Estado.

Marx busca, pues, en la producción y reproducción material de la vida, las bases de tal inversión y las encuentra, de forma general, en la producción de las mercancías y, de forma específica, en la forma capitalista de producción de mercancías. El carácter genérico de la humanidad no aparece como producto de una acción humana, sino mediado por algo más allá del humano, aunque haya sido él quien lo produjo.

En la forma mercancía, elemento más simple de la actual sociedad, podemos ver los aspectos centrales de este fenómeno. La forma mercancía tiene por base la dualidad entre valor de uso y valor (cuya forma de expresión es el valor de cambio), de manera que la utilidad y las propiedades físicas de la cosa determinan su valor de uso, mientras que el valor es determinado por la cantidad de trabajo

¹² MARX, K. «Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel», en: *Manuscritos econômicos e filosóficos*, p. 77. Lisboa, Edições 70, 1993.

humano abstracto socialmente necesario para producir una mercancía. Este valor, como sabemos, sólo se expresa en la relación de cambio entre las mercancías, lo que permite la confrontación de diferentes trabajos concretos como expresión de aquello que les es común, como cantidad de trabajo abstracto, por lo tanto, valor.

De esta manera, nos dice Marx:

*«La igualdad de los trabajos humanos queda disfrazada bajo la forma de la igualdad de los productos del trabajo como valores; la medida, por medio de la duración, del gasto de la fuerza humana de trabajo toma la forma de cantidad de valor de los productos del trabajo; finalmente, las relaciones entre productores, en las cuales se afirma el carácter social de sus trabajos, asumen la forma de relación social entre los productos del trabajo».*¹³

El mecanismo descrito, por el cual una relación social entre seres humanos asume la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, posee el mismo fundamento presente en la base del fenómeno que impide la emancipación, pues presenta el mundo y las relaciones humanas, como no humanas: fetichizadas. Pero esto no es de ninguna forma una ilusión o falsedad. Bajo la forma de mercancías, el conjunto del trabajo social emerge como síntesis de las relaciones de intercambio entre los productos del trabajo, siendo que los trabajos privados «actúan como partes componentes» de esta totalidad. Así, la igualdad completa de diferentes trabajos que en sí mismos, en su aspecto concreto, son distintos, sólo puede ocurrir «en una abstracción que pone de lado la desigualdad existente entre ellos y los reduce al carácter común».¹⁴

El hecho de que el valor se exprese en el valor de cambio y, por lo tanto, en la dependencia del trabajo social total y del equivalente con que la mercancía se confronta para mediar su valor, hace que el movimiento de definición del valor en la sociedad de las mercancías sea visto como algo puramente objetivo, fuera de cualquier

¹³ MARX, K. *O Capital*, p. 80. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1867) s/d.

¹⁴ Ídem, p. 82.

control por parte de los productores. Para estos, dice Marx, la propia actividad social posee la forma de una actividad de las cosas bajo cuyo control se encuentran, en vez de controlarlas.¹⁵ El fetiche, inseparable de la forma mercancía, tiene como su doble inevitable la cosificación, es decir, los seres humanos, al atribuir a las cosas características humanas, se transforman a sí mismos en cosas, se colocan bajo el yugo de aquello que producen.

No es por casualidad que en la mezquina contemporaneidad, en el periodo de restauración que nos cabe vivir, la afirmación del carácter insustituible de la forma del Estado Burgués venga siempre acompañada de la constatación de la imposibilidad de superar el «mercado». La generidad abstracta en el Estado de seres desiguales en las relaciones materiales y espirituales entre los seres humanos concretos, es la expresión más que adecuada de las relaciones de mercado. En verdad, en éste como en otros aspectos, el Estado es la expresión política del mercado, de la misma manera que los intereses del Estado acostumbra ser los intereses del capital.

Sin embargo, el capitalismo es más que una sociedad productora de mercancías. Basándose en esta forma que le es anterior (y todo indica que puede ir más allá de él), el capitalismo es una sociedad basada en la producción de plusvalía. Esto implica que la sociedad del capital presupone una relación social que la vuelva posible, lo que, a su vez, exige ciertas circunstancias que no están simplemente dadas en la sociedad productora de mercancías. Estas condiciones son: la propiedad privada de los medios de producción como capital y la fuerza de trabajo libremente asalariada.

Diferentes relaciones sociales pueden producir mercancías, pero el capital sólo se produce a través del consumo de la fuerza de trabajo como mercancía. Esto exige que la fuerza de trabajo esté disponible en la forma mercantil para ser comprada por el propietario de dinero y capital. Para que esto suceda es necesaria la existencia de la libertad. Algunos creen que el capitalismo jamás podrá realizarla, pero en verdad es uno de sus presupuestos.

¹⁵ Ídem, p. 83.

Para que la fuerza de trabajo pueda ser vendida como mercancía es necesario que los trabajadores sean libres, como nos explica Marx:

*«Trabajadores libres en dos sentidos, porque no son parte de los medios de producción, como esclavos y siervos, y porque **no** son dueños de los medios de producción, como el campesino autónomo, estando así libres y despojados de ellos».*¹⁶

Libres de toda coacción de las relaciones serviles y de los lazos corporativos, expropiados de los medios directos de producción y de las condiciones de existencia autónoma, los antiguos productores directos serán incluso coaccionados a vender su fuerza de trabajo hasta que el desarrollo de las relaciones capitalistas cree una clase que por «educación, tradición y costumbre» termine por aceptar tales relaciones como «naturales».

El hecho de que el trabajo se inserte de manera subordinada al mundo del capital, lleva a consecuencias significativas prácticas y simbólicas. La garantía de la vida y la condición de la continuidad de la existencia ahora dependen de la inserción del individuo en las relaciones capitalistas. En verdad, la subordinación real del trabajo al capital, en aquello que Marx llamó «modo de producción específicamente capitalista», hace con que el trabajador se vuelva un propietario de fuerza de trabajo que vende libremente su mercancía, asumiendo así una relación de igualdad con otros propietarios igualmente libres. El trabajo se transforma en parte constitutiva del capital, en la forma de capital variable, de manera que su existencia está vinculada a la del propio capital.¹⁷

¹⁶ Ídem, p. 830.

¹⁷ Adam Przeworski (PRZEWORSKI, A. – *Capitalismo e Social Democracia*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989) hace una interesante relación entre este hecho y el fenómeno político de la social democracia, en el cual la condición para la ejecución de las reformas buscando la mejoría de las condiciones de vida y trabajo para los obreros dependen del buen desarrollo del capital. Según Norbert Elias, la idea de Nación indica que, a la par de “conciencia y de los ideales de clase”, la burguesía industrial y el proletariado acaban actuando “parcialmente como socios y hasta cierto punto como adversarios” (ELIAS, N. – *O processo civilizador*, página 228, 229, Rio de Janeiro, Zahar, 1990).

El carácter genérico del ser humano en la mediación del Estado, en la sociedad actual, es la expresión de la universalidad del capital. De esta manera, no hay contradicción en los términos que expresan esta igualdad: somos todos ciudadanos, miembros de la sociedad burguesa (civil si lo prefieren), somos todos... capital. Esta universalidad esconde el hecho de que la igualdad exige que algunos asuman el papel de acumuladores de valor y plusvalía, mientras que otros se transforman en la mercancía que, una vez consumida, puede generar el capital.

Por eso, podemos afirmar ahora que la emancipación humana, tal como fue pensada por Marx, como la restitución del mundo y de las relaciones humanas a los propios seres humanos, exige la superación de tres mediaciones esenciales: de la mercancía, del capital y del Estado. Esto es porque Marx era optimista e imaginaba que el propio orden del capital y de la emancipación política a través del Estado Burgués, ya había dado pasos fundamentales para la superación de la religión. Sin embargo, diferente de Bauer y otros, Marx no trata la emancipación de la religión separada de la emancipación humana. Para él, esta emancipación particular se inserta en el esfuerzo general de la emancipación humana, como podemos ver claramente en este pasaje:

*«El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer cuando las condiciones prácticas de las actividades cotidianas del hombre representen, normalmente, relaciones racionales claras entre hombres y entre estos y la naturaleza. La estructura del proceso vital de la sociedad, esto es, el proceso de la producción material, sólo puede desprenderse del velo nebuloso y místico, el día en que sea obra de hombres libremente asociados, sometida a su control consciente y planeado».*¹⁸

Ahora, esta restitución para el ser humano del control consciente de la producción y reproducción material de la vida, exige además de un acto de crítica a la religión, la superación de la forma mercancía y del capital. Para que el Estado no refleje la comunidad genérica del

¹⁸ MARX, K. *O Capital*, p. 88. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1867) s/d.

capital presente en la igualdad abstracta del valor, no basta la existencia de un Estado con la intención de expresar otra universalidad: más que esto, se hace necesario cambiar las relaciones que producen y reproducen el fetichismo y la cosificación. En el caso del Estado, según Marx, no se trata de encontrar una **nueva forma para el Estado**, sino de una sociedad **sin Estado**.

Este aspecto, de los más importantes al interior del pensamiento marxiano, hizo que Bobbio, en una inteligente provocación, afirmara que no existe una verdadera teoría política en Marx. Partiendo de una afirmación de Lucio Colletti sobre las fragilidades y el desarrollo fragmentario de la teoría política del marxismo (siempre es posible encontrar un marxista que evite la penosa y compleja tarea de dialogar con el propio pensamiento de Marx), el pensador italiano afirma que el énfasis en la necesidad de tomar el poder y la afirmación del carácter de transición del Estado en el socialismo, habría desarmado la teoría marxista de instrumentos que le permitieran responder la cuestión crucial de qué hacer efectivamente estando al frente de un Estado.¹⁹

Aunque nosotros, socialistas, tengamos que toparnos con la espinosa cuestión de lo que hicimos estando al frente de un Estado, y porque de la extinción esperada se dio el fortalecimiento y la cristalización burocrática del aparato estatal, la manera en que Bobbio coloca este punto oscurece un aspecto central, además que es extremadamente útil para sus argumentos.

La teoría política de Marx se basa en el presupuesto de que la actual forma de asociación producida por los seres humanos, la sociedad de clases, exige un aparato especial que consolide y legalice la dominación de una clase sobre otra: el Estado. Sin embargo, Marx cree que ésta no siempre fue –y nada nos autoriza a creer que siempre será– la forma de asociación humana. Afirma que todo esto no pasa de ser la «pre-historia» de la humanidad. Esta afirmación está profundamente relacionada a nuestro tema. Pre-historia en el sentido

¹⁹ BOBBIO N. *Qual Socialismo? (discussão de uma alternativa)*, p. 37. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

de que las formas de asociación constituidas por los seres humanos en su aventura sobre la tierra, han sido marcadas por el trazo de la subordinación de los seres humanos a algo colocado fuera de ellos; sea la naturaleza hostil, sean las relaciones que ellos mismos crearon y que se volvieron en su contra como una fuerza extraña.

En el caso de la sociedad de clases, estas relaciones extrañas se expresan en el cuerpo del Estado, no sólo en las manifestaciones transparentes de dominio y violencia (que al contrario de lo que piensan los «posmodernos» todavía constituyen realidades tangibles y no meras contingencias anacrónicas en un orden donde prevalece la «legalidad democrática»), sino en la escisión descrita donde los seres humanos transfieren su carácter colectivo y genérico a algo más allá de ellos, alienándose de sí mismos en tanto seres genéricos. No obstante, esto no es un mero desvío pasible de ser corregido por el perfeccionamiento de las instituciones.

La afirmación de Bobbio acerca de la inexistencia de una teoría política en Marx, revela que para él no hay política sin Estado, rindiéndose al principio aristotélico que identifica la asociación política, sociedad y Estado en una única determinación. «Por más desconcertante que esto pueda parecer para Bobbio, Marx afirma que la asociación entre los seres humanos, por lo tanto la dimensión de la política, puede expresarse fuera y contra el Estado.

La emancipación humana, fin de la prehistoria de la humanidad, exige la superación de las mediaciones que se interponen entre el humano y su mundo. Para que la humanidad, reconociendo la historia como obra suya, pueda decidir dirigirla hacia otro camino, diferente del callejón sin salida hacia el cual la sociedad capitalista mundial llevó a la especie. En términos de Marx, asumir de forma *consciente* y *planeada* el control del destino humano.

¿La humanidad puede alterar el rumbo de su existencia, o es prisionera de fuerzas que, incluso habiendo colocado en movimiento, no controla? ¿La posibilidad de la emancipación humana es apenas parte de un delirio que la pretensión humana de ser un sujeto dotado de una razón omnipotente osó crear? ¿No sería la afirmación marxiana

acerca de la posibilidad de la emancipación humana, incluso en los entornos revolucionarios y anticapitalistas, una representación de la vieja tesis kantiana del esclarecimiento («Aufklärung»)?

Esta parece ser, por ejemplo, la posición de varios autores contemporáneos, destacándose entre ellos el pensador francés Michel Foucault (1982) con su crítica a lo que llama historia recurrente y a la visión teleológica de la historia basada en un sujeto del conocimiento²⁰. Contraponiéndose a la idea de un «sentido» en la historia, una cierta pretensión de encerrarla en una totalidad coherente, Foucault, basándose en Nietzsche, afirma que:

*«Las fuerzas que se encuentran en juego en la historia no obedecen ni a un destino, ni a una mecánica, sino al acaso de la lucha. No se manifiestan como formas sucesivas de una intención primordial; como tampoco tienen el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en la alea singular del acontecimiento».*²¹

Si la crítica tiene establecido nítidamente el remitente en el pensamiento nietzscheano, de la misma manera, tiene bien definido el destinatario: Kant. Esto no impide que el mensaje sea encaminado a varios marxistas, algunos lo acogen y firman el recibo. Es verdad que en Kant existe esta visión teleológica basada en un sujeto de la razón. También es verdad (aunque «verdad» sea otro de los blancos de la crítica foucaultiana) que esta teleología kantiana ordena el desarrollo histórico en un cierto sentido progresivo, así como, tal orientación de la historia se refiere a un «reencuentro» como un supuesto origen esencial.

Podemos comprobar esto en grandes dificultades, tan sólo remitiéndonos a una cita del propio Kant. Después de afirmar que las

²⁰ Ver al respecto FOUCAULT, M. - *Nietzsche, a genealogia e a história*, in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1982, o del mismo autor, *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1995. Para una visión sintética de conjunto del diálogo entre las críticas de Foucault y el pensamiento marxiano ver IASI, M. «Foucault: el general de la táctica», en *El Dilema de Hamlet (el ser y no ser de la conciencia)*, CEEP Germinal - Editorial Arandura, 2007, pág. 152.

²¹ FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*, en *Microfísica do Poder*, p. 28. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

«acciones humanas (...) son determinadas por leyes naturales universales», el filósofo alemán dirá que:

*«La historia, que se ocupa de la narrativa de esas manifestaciones, por más profundamente ocultas que puedan estar sus causas, permite todavía esperar que, con la observación, en sus líneas generales, del juego de la libertad de la voluntad humana, pueda descubrir ahí un curso regular –de esa forma, lo que se muestra confuso e irregular en los sujetos individuales podrá ser reconocido, en el conjunto de la especie–, como un desarrollo continuamente progresivo, aunque lento, de sus disposiciones originales».*²²

En verdad, tales afirmaciones se insertan en la más clara tradición racionalista desde Aristóteles²³, así como en el principio según el cual la naturaleza es el fin último de todas las cosas. Esto queda en evidencia en este pasaje de Kant cuando dice que «todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse un día completamente y conforme un fin», llamando a tal principio «doctrina teleológica de la naturaleza»²⁴

En el caso de Kant parece evidente que esta teleología está directamente ligada a un sujeto del conocimiento dotado de razón, por lo tanto, relacionada al proceso de esclarecimiento. En este sentido, la superación de aquello que Kant denomina «minoridad» es vista como la capacidad del ser humano de «hacer uso de su propio entendimiento» y «servirse de sí mismo sin la dirección de otros».²⁵

En caso de que restringiéramos el análisis que fue expuesto hasta aquí, existe una evidente correspondencia entre la idea de superación de la minoridad de Kant y la emancipación humana de Marx. Sin embargo, sigamos la reflexión.

²² KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9. São Paulo, Brasiliense, 1986.

²³ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

²⁴ KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 11. São Paulo, Brasiliense, 1986.

²⁵ KANT. I. «Resposta à pergunta: o que é 'Esclarecimento?'», en *Textos Seletos*, 2ª edição, p. 100. Petrópolis, Vozes, 1985.

En la concepción de Kant, para la mayoría de las personas, es cómodo permanecer en la situación de minoridad y atribuir a los otros (director espiritual, médico, sabio, Dirección Nacional y su ejecutivo, etc.) la dirección de sus vidas, así imagina la superación de esta condición en la marcha de la «especie» y no en los individuos (de cierta manera, Marx también cree en esto). A pesar de esto, Kant cree que, dejada en condiciones de libertad, la sociedad humana llegará al esclarecimiento de manera «inevitable». Esta contradicción entre las tendencias de los individuos en acomodarse a la minoridad y de la especie en marchar ineludiblemente hacia el esclarecimiento, llevará a Kant a un raciocinio muy semejante a aquel descrito por Bauer sobre manifestaciones «públicas» y «privadas».

Aún en Kant tal afirmación está relacionada a otra paradoja: el hecho de que la libertad está siempre acompañada de restricciones. En sus palabras, por ejemplo, el hábito esparcido por todas partes de imponer ciertos límites a la práctica de la razón, como el oficial que dice: ¡raciocinad, pero mantened la disciplina de los ejercicios! Del financista que afirma: ¡raciocinad, pero pagad! Del sacerdote que afirma: ¡raciocinad, pero creed! Y finalmente, del soberano que proclama: «¡raciocinad, tanto cuanto quisierais, y sobre lo que quisieseis, pero obedeced!».²⁶

Como para el autor es evidente que no se puede prescindir de la disciplina y del ordenamiento jerárquico, sin el cual nuestra buena esclarecida sociedad se desmoronaría en la barbarie a pesar de la naturaleza, la paradoja se resuelve en una afirmación cuya lógica nos es bien conocida. El individuo debería mantener la disciplina y su obediencia a los preceptos establecidos en el ámbito de la función privada (como soldado, súbdito o jugador de fútbol), guardando su papel de esclarecido sabio, sujeto racional del conocimiento que superó la minoridad para la esfera pública, en la cual puede anunciar libremente y sin restricciones su pensamiento, por ejemplo, sobre la injusticia de la guerra.

²⁶ Ídem, p. 104.

Tomemos un ejemplo del propio Kant:

*«El ciudadano no puede rehusarse a efectuar el pago de los impuestos que sobre él recaen; incluso hasta la desaprobación impertinente de esas obligaciones, si deben ser pagadas por él, puede ser castigada como un escándalo (que podría causar una desobediencia general). Exactamente, a pesar de esto, no actúa contrariamente a su deber de ciudadano, si, como hombre instruido, expone públicamente sus ideas contra la inconveniencia o injusticias de esas imposiciones».*²⁷

Es interesante observar cómo el raciocinio de Kant expresa la misma estructura del argumento de Bauer, ahora aplicado al ejercicio fundamental de la libertad y de la razón. Los individuos, ciudadanos, en la esfera privada pueden ser judíos, obreros, ianomanis, negros, empresarios, sociólogos o comunistas y esto los obliga a respetar jerarquías, disciplinas y hábitos particulares que los condenan a la minoridad, guardando su carácter universal genérico para una trascendencia sofística.

Es en este punto que el raciocinio de Kant, con base en su afirmación de la postura diferente de los individuos y de la especie en relación al esclarecimiento, asume un aspecto fundamental. Como la mayoría de los individuos se acomoda a la condición de minoridad, es relevante la acción de aquellos individuos que, en posición de poder e influencia, difunden a partir de sí mismos una postura esclarecida. Considerando que no estaba en una época esclarecida («aufgekärten»), visto que la mayoría de las personas todavía no se mostraban capaces de hacer buen uso de su razón y se colocaban bajo la dirección de otros, sería fundamental la acción de dirigentes esclarecidos.

Dice Kant:

«Un príncipe que no cree indigno de sí decir que considera un deber no prescribir nada a los hombres en materia religiosa, sino dejarles en tal asunto plena libertad, que por lo tanto aleja de sí el arrogante nombre de tolerante, es realmente esclarecido y merece ser loado por el

²⁷ Ídem, p. 106

mundo entero agradecido y por la posteridad como aquel que por primera vez liberó el género humano de la minoridad, por lo menos por parte del gobierno, y dio a cada hombre la libertad de utilizar su propia razón en todas las cuestiones de la conciencia moral»²⁸

Siendo así el príncipe puede ser la expresión del esclarecimiento de la especie, porque en su manifestación genérica en el gobierno así procede, aunque los individuos súbditos puedan, en su amplia mayoría, usar la libertad de su razón para profesar la religión que elijan. De esta manera, comenta Marx: «el hombre no se liberó de la religión; recibió la libertad religiosa».²⁹

Todavía aparece una paradoja aparente en el pensamiento de Kant. Si los seres humanos y su supuesta esencia tienden al esclarecimiento, ¿por qué necesitarían de un príncipe o de un Estado que les mostrara este camino que en la naturaleza ya estaba dado? Dicha paradoja se resuelve al analizar un poco más de cerca las afirmaciones kantianas sobre la naturaleza y la «esencia» humana. Primero debemos recordar que Kant recupera un principio de Aristóteles cuando afirma que los seres humanos, a diferencia de los animales, no esperan solamente vivir, sino desean «vivir bien». Por eso, para Kant:

«La naturaleza quiso que el hombre sacara enteramente de sí todo lo que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal y que no participara de ninguna felicidad o perfección sino aquella que proporciona a sí mismo, libre del instinto, por medio de la propia razón».³⁰

Es, por lo tanto, en la esfera del nomos y no de la phisys que se expresa la libertad humana según Kant, así como para Aristóteles es en la «amistad», en la asociación entre los iguales, que los seres humanos buscan la *autarquía* propia solamente en los dioses. Sin embargo, si la idea aristotélica de naturaleza está en el fundamento del pensamiento kantiano, la secuencia de sus afirmaciones se distancia del viejo griego. En cuanto que según Aristóteles esta asociación para la vida feliz es la confirmación de que el ser hu-

²⁸ Ídem, p. 112.

²⁹ MARX, K. *Manuscritos económicos e filosóficos*, p. 61. Lisboa, Edições 70, 1993.

³⁰ KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 12. São Paulo, Brasiliense, 1986.

mano nació para la vida política, en la visión de Kant la existencia social es el resultado no de una armonía, sino de un antagonismo. Exactamente por el hecho de que los seres humanos dejados en estado natural tienden a la lucha de todos contra todos es que se hace necesaria la forma social reguladora. El carácter social natural de los seres humanos en Aristóteles asume la reveladora forma de «insociable sociabilidad de los hombres» en Kant. Veamos en sus palabras:

*«El medio del cual la naturaleza se sirve para realizar el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, en la medida en que se vuelve al fin la causa de un orden regulado por leyes de esta sociedad. Yo entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, o sea, la tendencia de los mismos a entrar en sociedad que está ligada a una oposición general que amenaza constantemente con disolver esta sociedad. Esta disposición es evidente en la naturaleza humana».*³¹

Así, al hombre le gustaría la concordia y la libertad indolente, pero la naturaleza, sabia, quiere la discordia, lo cual lo fuerza a la sociabilidad y a la búsqueda de la constitución civil y de la justicia permitiéndole al ser humano superar el estado natural en la creación de una sociedad humana y racional. De esta manera, la coerción, limitación de la libertad por la disciplina, produce la sociabilidad y realiza en la especie la plenitud del desarrollo de sus aptitudes. De ahí la analogía de Kant sobre el árbol, que aislado crece caótico y torcido, pero que junto a los otros en un bosque, cercenado en la disputa del espacio con otros, crece recto, impelido hacia la cima, bello y derecho. Muy próximo de la futura comprensión de Freud sobre la cultura, Kant atribuirá la obra de la civilización a este cercenamiento, a este cerco que es la unión civil. Kant afirma:

*«Toda cultura y todo arte que ornamentan la humanidad, el más bello orden social son fruto de la insociabilidad, que por sí misma es obligada a disciplinarse y, así, por medio de un sacrificio impuesto, a desarrollar completamente los gérmenes de la naturaleza».*³²

³¹ Ídem, p. 13.

³² Ídem, p. 15.

La conclusión del filósofo del esclarecimiento es la necesidad insuperable del Estado. Para Kant, los hombres cuando viven en sociedad «tienen la necesidad de un señor»³³ que «quiebre su voluntad particular y los obligue a obedecer la voluntad universalmente válida de modo que todos puedan ser libres» (ídem, ibídem). Así el Estado podría cumplir el papel que la naturaleza le confirió, o sea, a través de la coerción forzar a los salvajes a «abdicar de su libertad brutal y buscar tranquilidad y seguridad en una constitución conforme leyes».³⁴

Este es un buen ejemplo de que tenemos la tentación de creer que las palabras son en sí mismas los valores que representan. En este sentido, la sagrada libertad, aquello que el sueño humano alimenta y no tiene quién la defina y no hay quien no la entienda, termina por presentarse, desconcertadamente, con dos significados opuestos. Finalmente, ¿la libertad es aquella disposición brutal e indolente, arrogante e indisciplinada que rechaza todo señor, o exactamente lo que surge de la derrota de esta disposición por la obligación de vivir bajo leyes universalmente válidas, exigiendo un señor?

Crear que las palabras son en sí valores que representan, además de confundir significado con significante, equivaldría a llevar a casa no los productos que pueden satisfacer nuestra hambre, sino los folletos que los anuncian. Por ese engañoso raciocinio debemos entender, por lo tanto, que ¡precisamos renunciar a la libertad para ser libres!

Sin embargo, esto es más que un engaño inocente. En este punto, los liberales necesitan resolver un problema que Aristóteles no necesitaba: ¿de qué manera afirmar la centralidad del individuo, sujeto de la libertad, y el presupuesto del orden legal, que instituye en el Estado la norma universalmente válida, en la cual se fundamenta la «verdadera» libertad? Para Aristóteles, ésta es una cuestión falsa, pues para él no tiene el menor sentido el concepto de individuo como referencia de aquello que en el todo social constituye la

³³ Ídem, ibídem.

³⁴ Ídem, p. 17.

última parte, no pudiendo ser descompuesta de las asociaciones que constituyen el todo. El ser aislado sería una abstracción, tal como una mano separada del cuerpo. La autonomía (o autarquía), el bastarse a sí mismo, es un atributo de los dioses que los seres humanos sólo pueden imitar por la asociación, o más precisamente, por la amistad. De ahí que, la autonomía sólo es alcanzada, entre los seres humanos, en la sociedad política.

Pero para los liberales esta abstracción individual, el hombre egoísta, es el centro y el objetivo del orden social, que sólo es feliz como resultado de la felicidad de cada uno. Entonces, ¿cómo preservarlo si esta felicidad sólo puede ser alcanzada en el ordenamiento del Estado? Si los hombres viviendo juntos necesitan de un señor, ¿cómo resolver el problema que tendremos que escoger este señor entre los propios seres humanos?

La respuesta podemos encontrarla en la afirmación de Kant según la cual el «jefe supremo debe ser justo por sí mismo y todavía ser un hombre».³⁵ Ya vimos cómo tal principio fue usado para hablar del príncipe esclarecido. La respuesta de los recién-liberales (para diferenciarlos de los neoliberales), es que el Estado debe ser justo, o democrático. Siendo así, la libertad humana está siempre constreñida por algo fuera de ella, y siempre, contra ella. La humanidad se presentaría en su expresión política, en aquello que Kant llamó *Staatkörper* (cuerpo político), no habiendo ejemplo en el pasado, aunque siendo el fin al que la continua y progresiva marcha de la humanidad nos conduce. El propósito supremo de la naturaleza: «un estado cosmopolita universal, como seno en el cual pueden desarrollarse todas las disposiciones originales de la especie humana».³⁶

Una vez más, queda patente la afirmación de que el carácter genérico se da por medio, a través del Estado, pulverizándolo en la realidad de las relaciones concretas de los individuos concretos, estos últimos tendiendo a reproducir la «insociabilidad».

³⁵ Ídem, p. 16.

³⁶ Ídem, p. 22.

Para Marx, la cuestión es otra. No hay una «esencia humana» que dirija la historia hacia la lucha y la discordia, o hacia la armonía y la ley. Es la acción concreta de los seres humanos que crea su sociabilidad insociable o sociable.

Ahora podemos volver a preguntarnos: ¿la idea de emancipación humana en Marx es la representación de las afirmaciones del esclarecimiento? ¿Es, aunque con señales invertidas, la afirmación de un sujeto de la razón y de una teleología histórica?

La respuesta es sí y no. La crítica posmoderna ve con reacciones de pánico cualquier afirmación de una «esencia», «determinación», «sujeto», «verdad» y otras. Acostumbra encontrar «pruebas contundentes» en la literatura marxista para comprobar su tesis de que este pensamiento se acomoda sin problemas a la tradición racionalista-iluminista del siglo XIX. El problema es que al afirmar una historia de la discontinuidad, la imposibilidad de construir y afirmar totalidades estructurantes, la ausencia de un sujeto histórico, tenemos que concordar que Marx no es de hecho un pensador posmoderno.

En el pensamiento marxiano, las categorías como sujeto y determinación, totalidad e historia son de la mayor importancia. Vimos que el fundamento de la emancipación humana para Marx es la posibilidad de que los seres humanos asuman el control de la historia de manera consciente y planeada. Sin embargo, como afirma Eagleton ³⁷:

«Marx no nutría otro sentimiento que no sea el desdén por la idea de que había algo llamado Historia que disponía de objetivos y leyes de moción independientes de los seres humanos. Imaginar que el marxismo sea una teleología en este sentido, como parecen hacer muchos posmodernos, no pasa de una caricatura».

Esto no significa que no exista en Marx una teleología. Podríamos decir, a partir de las pistas dejadas por Eagleton, que existe una teleología, pero no una concepción teleológica de la historia en Marx. Veamos cómo desembrollar esta aparente paradoja, que está directamente ligada al tema de la emancipación humana.

³⁷ EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*, p. 51. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

En Marx son los seres humanos concretos, insertos en sus relaciones determinadas, los que hacen la historia, y no ninguna manifestación de cualquier esencia. Según la concepción marxiana, la historia es una sucesión de generaciones que actúan sobre las condiciones dejadas por las generaciones precedentes, siendo así, al mismo tiempo, continuidad y ruptura. La humanidad no puede escoger las circunstancias y la base material sobre la cual construye las alternativas de su desarrollo, pero puede actuar sobre esta base que no es de su elección y alterarla, dejándola radicalmente transformada para las generaciones futuras. De ahí su famosa formulación que son los seres humanos los que hacen su historia, pero no la hacen como quieren.

Marx y Engels, critican sin piedad a sus interlocutores que alteraban los hechos a través de la especulación haciendo «de la historia reciente el fin de la historia anterior».³⁸ Toda la línea central de la argumentación de los dos autores de la Ideología Alemana es un ataque a las nociones de los jóvenes hegelianos que, abstrayendo las condiciones y relaciones objetivas en las cuales los seres humanos concretos construyen su existencia, llegan a la «autodeterminación del concepto» que se desarrolla por sí mismo a lo largo de la historia. Parten de la reducción de la historia a la manifestación de las ideas, de ésta a una idea esencial y seguidamente llegan a la idea de Hombre. El resultado de esta filosofía especulativa, como afirman Marx y Engels, es el siguiente:

*«A los individuos ya no subordinados a la división del trabajo, los filósofos nos los representaron como un ideal al que opusieron la designación de 'Hombre'; y comprenden todo el proceso que acabamos de exponer como el desarrollo del 'Hombre' y lo presentan como fuerza histórica».*³⁹

Abandonando los individuos concretos por la abstracción del concepto Hombre, la continuidad histórica se atribuye a esta abstrac-

³⁸ MARX E ENGELS. *A Ideologia Alemã*, p. 44. Lisboa, Editorial Presença, 1976, v.I.

³⁹ Ídem, p. 93.

ción y, siendo así, la historia se transforma en la manifestación de una esencia y no en el hecho de que las generaciones pasadas dejaron un nivel sobre el cual tendremos que actuar. En este sentido, la brillante crítica de Foucault⁴⁰ contra el «humanismo» de las ciencias sociales es de gran utilidad para nuestros objetivos, aunque no se aplique, según parece, a Marx.

Mientras tanto, la emancipación humana exige que los seres humanos asuman el control consciente de su existencia, superando las mediciones que impiden la percepción de su historia como fruto de una acción humana. En este sentido, si es verdad que el pensamiento marxiano niega la visión abstracta e idealista de un sujeto histórico como manifestación de una esencia humana que se autorrealiza en la historia, afirma al ser humano como sujeto histórico y, por lo tanto, capaz de una teleología.

Sucede que este sujeto es, al mismo tiempo, determinado por las condiciones materiales que encuentra como objetividad y que incluye no solamente las condiciones concretas existentes (entre ellas un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales), sino también las relaciones sociales de producción construidas y establecidas por los seres humanos de las generaciones anteriores y con ellas sus valores, ideas, formas jurídicas y políticas, instituciones de las más diversas, a las cuales corresponden estas relaciones.

Como el pensamiento posmoderno tiene una enorme dificultad en comprender el método dialéctico en Marx, pasa buena parte de su tiempo oscilando entre dos críticas opuestas. Ora Marx es determinista, economicista o reduccionista, ora es el más esencialista de los pensadores, teleológico, heredero directo del sujeto como centro de la razón iluminista a la moda de Kant. Ora es el determinista que elimina el papel del individuo, transformando a los seres humanos en meros espantajos determinados por condiciones materiales inexorables, ora el voluntarista, que espera que la esencia humana rompa todas las barreras y revele lo que en germen ya estaba presente desde el origen.

⁴⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

Interesante, como bien señaló Eagleton⁴¹, es que visto en su conjunto, el pensamiento «posmoderno» acaba presentando en mayor grado estas dos características que desea imputar al marxismo. Primero, por una cierta rendición a las relaciones existentes como nivel máximo e insuperable, por la transformación del orden institucional liberal burgués en el suprasumo de la realización humana; después, invirtiendo la ecuación, reinventa un culto exacerbado de lo particular, de lo inmediato, del cuerpo, del individuo y su percepción, pasando a creer en la negación del todo por el ejercicio de negación molecular.

Toda la complejidad de la lectura marxiana viene del hecho de buscar negar esta polarización que tiene por base una cierta relación mecánica del binomio individuo-sociedad. El sujeto histórico marxiano no es el Hombre iluminista, ni el individuo del liberalismo, ni una Historia abstraída de su entificación humana. Son los seres humanos concretos y determinados que moldean el mundo, en la misma medida que son moldeados por una materialidad, que en parte es objetividad y, en parte es una subjetividad objetivada, por ser fruto de la acción anterior de los seres humanos.

Esta complejidad puede ser encontrada en la acción que constituye la protoforma de la praxis humana: el trabajo. A través del trabajo, el ser humano puede moldear la naturaleza objetiva dándole formas útiles a la vida humana, creando valores de uso capaces de satisfacer sus necesidades. Lo que es específicamente humano en esta actividad es el hecho que aquel que trabaja proyecta en su mente aquello que será objetivado, de esta manera «al final del proceso de trabajo aparece un resultado que ya existía idealmente en la imaginación del trabajador»⁴². En este sentido, y solamente en este sentido, estamos delante de un comportamiento teleológico. La visión de una teleología histórica no es nada más que la transposición de esta característica, presentada en la acción singular del ser humano delante de la naturaleza a través del trabajo, para la acción del ser humano en cuan-

⁴¹ EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*, p. 51. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

⁴² MARX, K. *O Capital*, p. 202. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1867) s/d.

to especie delante de su historia, aunque nada autoriza esta transposición mecánica de una esfera a otra.

En el trabajo el ser humano no solamente interactúa con la naturaleza, él mismo se modifica, como dice Marx: «Actuando así sobre la naturaleza externa y modificándola, al mismo tiempo modifica su propia naturaleza»⁴³. Se vuelve un ser que trabaja y moldea el mundo, mientras que el mundo modificado por el trabajo se transforma en el nivel objetivo sobre el cual las nuevas generaciones actuarán. Esta objetividad difiere ahora de la anterior por el hecho que es una síntesis de una base material puramente objetiva y de la acción humana. Sin embargo, este aspecto subjetivo se presenta de manera externalizada en una realidad objetiva, en la forma de objetos, relaciones sociales, instituciones que, a pesar de ser fruto de la acción humana anterior, se muestran a los seres humanos tan objetivas como los elementos de la naturaleza. En ciertas circunstancias, esta objetividad social se presenta más allá de una forma objetiva externalizada, se presenta como forma que se vuelve contra el ser humano y lo subyuga, como forma extraña. En términos de Marx, aparece no como «voluntaria», sino como «natural».

El trabajo no es un acto individual, sino una acción que el ser humano realiza en cuanto especie. Es este trabajo general que altera el mundo y se externaliza en una nueva realidad modificada y no el trabajo individual. Pero eso, por sí solo, no explica el extrañamiento, pues el ser humano singular puede reconocerse como especie.

Marx busca atribuir el fenómeno del extrañamiento al hecho que pasa a existir una contradicción entre el interés particular de cada uno y el interés común, entre los individuos singulares que componen la sociedad y esta última de forma genérica. Al interior de una división social del trabajo, la acción de cada individuo contribuye para el conjunto de la actividad social, que regresa a él como un poder extraño por presentarse como no humano, sino como «natural». Veamos, en palabras de Marx y Engels cómo ésta, «la

⁴³ Ídem, *ibídem*.

acción del hombre se transforma para él en un poder extraño que se opone y lo subyuga, en vez de que él la domine»⁴⁴:

«El poder social, es decir, la fuerza productiva multiplicada debido a la cooperación de los diversos individuos, la cual es condicionada por la división del trabajo, no se les presenta como su propio poder conjugado, pues esa colaboración no es voluntaria sino natural, surgiéndoles antes como un poder extraño, situado fuera de ellos y del cual no conocen ni el origen, ni el fin que se propone, que no pueden dominar y que de tal forma atraviesa una serie particular de fases y estadios de desarrollo tan independiente de la voluntad y de la marcha de la humanidad que es en verdad ella quien dirige esa voluntad y esa marcha de la humanidad»⁴⁵.

La acción humana corporificada en algo externo, externalizada (Enttäusserung), se presenta como algo no humano, extraño (Entfrendug). La cuestión es saber si, una vez dado el extrañamiento, éste se vuelve una realidad insuperable, estructuralmente inseparable de la acción humana. La afirmación de la posibilidad de la emancipación humana es la constatación de que es posible producir una realidad social que no se vuelva como Entfrendug, aunque toda la acción humana tienda a cristalizarse en una realidad externa y objetivada que depende del conjunto de los seres humanos y no de la acción singular de los individuos o de los seres humanos particularmente existentes en cada época.

Sin embargo, la superación de esta alienación (término que precariamente tradujo tanto Enttäusserung como Entfrendug) no puede ser alcanzada por la creencia en la invencibilidad de cualquier esencia humana. Si existe una esencia humana, ésta sólo puede ser aquella construida por la práctica histórica concreta de los seres humanos, y esta práctica puede construir tanto la emancipación cuanto el extrañamiento, como ya nos recordó, con propiedad en varias oportunidades, la Escuela de Frankfurt⁴⁶. La superación de esta alie-

⁴⁴ MARX E ENGELS. *A Ideologia Alemã*, p. 40. Lisboa, Editorial Presença, 1976, v.I.

⁴⁵ Ídem, p. 41.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

nación, en palabras de Marx, «sólo puede ser abolida mediante condiciones prácticas». ⁴⁷ Pero ¿cuáles serían estas condiciones prácticas?

Como las relaciones extrañadas son el producto de una cierta acción humana, que se da en ciertas condiciones determinadas, la posibilidad de su superación, aquí identificada como emancipación humana, sólo puede darse en la alteración de estas circunstancias. En el caso de la sociedad actual, esta materialidad, que se presenta extrañada, está directamente ligada a la producción de mercancías subordinada a la lógica del capital, para utilizar un concepto de Mészáros ⁴⁸, por el hecho que el metabolismo del capital subordina la vida. Por eso, su superación se conecta a la necesidad de superación de la sociedad productora de mercancías y de capital.

No obstante, estas relaciones se materializan más allá de las relaciones de mercado y de producción, ganando cuerpo en su expresión política, que asume en el Estado la forma de la universalidad. Esta contradicción entre la acción singular de los seres humanos y el producto total de esta acción, que en la forma de determinada sociedad se presenta extrañado, esta escisión del interés individual y del colectivo, «hace que el interés colectivo adquiera, en la cualidad de Estado, una forma independiente, separada de los intereses reales del individuo y del conjunto y tome simultáneamente la apariencia de una comunidad ilusoria» ⁴⁹.

Por eso, podemos volver a afirmar que la posibilidad de emancipación humana, de restituir el mundo y las relaciones humanas a los seres humanos, pasa por la superación de las mediaciones creadas por estos mismos seres en su acción sobre el mundo. Pasa por la superación de la mercancía, del capital y del Estado.

⁴⁷ MARX E ENGELS. *A Ideologia Alemã*, p. 41. Lisboa, Editorial Presença, 1976, v.I.

⁴⁸ MÉSZÁROS, I. *Beyond Capital (Towards a Theory of Transition)*, Merlin Press, London, 1995.

⁴⁹ MARX E ENGELS. *A Ideologia Alemã*, p. 39. Lisboa, Editorial Presença, 1976, v.I.

La emancipación humana sigue en su acción práctica una ruta opuesta al desarrollo histórico. Al realizar una revolución y quebrar el metabolismo del capital (o iniciar su negación) por la negación de la propiedad privada de los medios de producción y la negación de la fuerza de trabajo como mercancía, no se quiebra la producción de mercancías, prevaleciendo todavía el criterio del valor como medida del intercambio entre el trabajo ofrecido y los productos retirados por cada uno del fondo social. Para superar la lógica de la mercancía es necesario reestablecer la determinación del valor de uso llegando, así, a la famosa ecuación «de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad».⁵⁰ Sin embargo, se hace necesaria no sólo una acción política, sino también las condiciones materiales, entre ellas, la capacidad de producir en abundancia los medios necesarios a la vida, la superación de la esclavizante subordinación de los individuos a la división social del trabajo, el fin del trabajo como medio de vida, entre otras. La superación del Estado presupone que todo este proceso acabe por eliminar las bases de la existencia de las clases y que establezca relaciones donde los seres humanos se reconozcan directamente sin la mediación de un cuerpo político colocado fuera de la sociedad. Presupone la sociedad, en la bella fórmula de Marx, como libre asociación de los productores.

Por eso la famosa imagen de Marx sobre que el Estado se diluye de vuelta en la sociedad. Por eso, es absurdo el moderno culto al Estado. No se trata, en esta perspectiva, de democratizar el Estado en nombre de la libertad, pues esta «libertad», mejor sería decir emancipación, sólo es verdaderamente posible superando el Estado. En palabras de Marx: «la libertad consiste en convertir el Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella».⁵¹

⁵⁰ MARX, K. «Crítica ao Programa de Gotha (1875)» en *Obras Escolhidas*, p. 213. São Paulo, Alfa Omega, s/d.

⁵¹ Ídem, p. 220.

Pero ¿esto no sería un sueño? O, peor incluso, ¿esta osadía no habría llevado a la pesadilla del autoritarismo y del stalinismo? Tales indagaciones esconden un gran riesgo de conservadurismo, porque, en el fondo, nos afirman que es mejor permanecer como estamos que intentar cambiar por algo que puede dar errado. Para aquellos que encuentran un punto de inserción un poco más adecuado a su sobrevivencia dentro del orden del capital, ésta es una alternativa, pero para la humanidad no.

Las transiciones socialistas ocurridas en este siglo de luchas y revoluciones, a pesar de sus desenlaces, o en gran medida por causa exactamente de estos desenlaces trágicos, no hacen nada más que comprobar algunas de las tesis centrales del pensamiento marxiano, aunque muchas veces contra algunas de las previsiones. Los seres humanos continúan haciendo ellos mismos su propia historia, aunque no como lo desearían.

Tal hecho no niega la posibilidad de emancipación humana, solamente nos recuerda que ninguna esencia humana, aunque bajo la simpática forma de la inevitabilidad de la revolución, cambiará el mundo si los hombres concretos no estuvieran dispuestos a hacerlo. Nos recuerda incluso que la base material para esta transición es el más amplio desarrollo de las fuerzas productivas y el carácter mundial de las relaciones sociales de producción, condiciones «absolutamente indispensables, pues, sin las cuales, apenas se generalizará la penuria y, con la pobreza, recomenzará paralelamente la lucha por lo indispensable y se caerá fatalmente en la misma mierda anterior».⁵²

Finalmente, la afirmación de la posibilidad de la emancipación humana en estos tiempos y a la luz de la experiencia histórica de este siglo, nos muestra también que ella puede no ocurrir. La conciencia de nuestro tiempo, al afirmarnos un nuevo agnosticismo, al negar la categoría de totalidad, al rendirse a los límites de lo existente y al transformar el conocimiento humano en un parámetro de relativis-

⁵² MARX E ENGELS. *A Ideologia Alemã*, p. 42. Lisboa, Editorial Presença, 1976, v.I.

mo, puede convencernos de que la emancipación humana no pasa de ser un discurso en medio de otros posibles. Podemos, finalmente, ser convencidos de la imposibilidad de cambiar el mundo, de la imposibilidad de asumir conscientemente nuestro destino, creando la libre asociación de los productores libres que, a través de sus relaciones, alteren con cautela y autosustentabilidad, la naturaleza, produciendo los medios necesarios a la continuidad de la vida, sin que esta acción nos aparezca en la forma de cualquier mediación sagrada o profana, sin que la colectividad humana precise del precario e ilusorio espejo del Estado para reconocerse en su generalidad. Así, la emancipación humana no ocurrirá y será mejor volver a creer en Dios y hacer mucha fuerza para que exista otra vida, porque en esta que se presenta como aventura de la especie, la humanidad habrá abdicado definitivamente en nombre de su propia historia alienada.

**3. Ideología...
¿quieres una
para vivir?***

* Texto publicado originalmente en el Boletín del FNM (Foro Nacional de Monitores).

En nuestros cursos de formación del 13 de Mayo NEP, muchas veces, tropezamos con temas teóricos de la mayor importancia que aparecen puntualmente en una u otra actividad. Creo que es lo que se da con la polémica sobre la validez de hablar en términos de «ideología proletaria».

Todo empezó cuando estudiábamos el «Prólogo de la Introducción a la Crítica de la Economía Política» y notamos que Marx, al hablar de la parte de la superestructura correspondiente al universo de las ideas, no usaba el término «ideología» y sí «conciencia social»¹.

La tradición de los manuales siempre nos llevó a hablar de superestructura política, jurídica e ideológica. Tratábamos casi como sinónimos a ideología y conjunto de ideas. Intentando solucionar ese problema, remitiéndonos a otros textos de Marx donde encontramos pistas dispersas, ya que Marx no aborda el tema de la ideología como una cuestión separada, sino en el conjunto de sus estudios a partir de la visión hegeliana y en la crítica a las ideas de Feuerbach.

Una de las pistas parece ser que la noción de ideología para Marx está profundamente ligada a la división de la sociedad en clases y la forma particular en que la clase dominante elabora y difunde su

¹ MARX, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. São Paulo, Martins Fontes, 1977, pág. 24.

visión de mundo, buscando volverla universal. Más que esto, cuando estas ideas manifiestan relaciones de dominación y subordinación de una clase con relación a otra. Es en este sentido que preguntábamos: ¿existe, entonces, una ideología proletaria?

Podría ser apenas uno de los muchos recursos mayéuticos utilizados en nuestras actividades para desconstruir el sentido común, pero parece que en este caso acabamos tocando algo más profundo. Los participantes nos miraban con aire atónito y después recurrían a las citas de Gramsci o Lenin sobre la ideología del proletariado, hacían referencias a la importancia de la «lucha ideológica» y nos recordaban que el trabajo de educación popular también era formación político-ideológica. La crítica a este término, desde una entidad que se especializó en formación les parecía absurda a los participantes.

Sucede que, si no estamos engañados, existe una gran confusión entre el uso común de un término y su estatus de categoría o concepto integrante de una concepción teórica unitaria y coherente como es el pensamiento de Marx. No sería la primera vez que una palabra se confunde, aparecería autónomamente como si tuviese un sentido en sí misma. Sabemos que no es así. Trabajamos muchos conceptos, como el de «valor», por ejemplo, que necesita ser diferenciado de su uso común para que sea comprendido como un concepto de la crítica de la economía política.

En el caso del término ideología creemos que sucede lo mismo, o sea, existiría una confusión entre el sentido comúnmente usado como conjunto de ideas y el concepto. Por eso vamos a una pequeña digresión buscando desvendar los caminos por los cuales el sentido común roba la precisión de un concepto.

A pesar de que el estudio de las ideas se confunde con la propia filosofía y, por lo tanto, podemos encontrar referencias desde los antiguos griegos, el término ideología es mucho más reciente. Surgió, no por acaso, en el proceso final de la Revolución Francesa cuando, en 1795, fue creado el *Institut de France* con la finalidad de propagar y defender las ideas racionalistas del Iluminismo y los principales valores de la revolución. Habría sido Antoine Destutt de

Tracy el creador del término ideología con el sentido directo de una ciencia de las ideas o teoría general de las ideas.

Aquí, como en otros casos, nuestro sentido común debe mucho a su madre Revolución Burguesa. El uso cotidiano del término, ideología como conjunto de ideas, tiene su origen, por lo tanto, en Destutt de Tracy. A lo que debemos prestar atención es a la pretensión de ser ideas generales o universales de toda la sociedad.

La contradicción entre ideas generales y particulares está contornada por Hegel con su afirmación sobre la existencia de un «espíritu absoluto», una esencia que se exterioriza en las diversas manifestaciones particulares de la materia y del propio pensamiento. Para Hegel, cada filosofía particular no es nada más que la expresión de la Filosofía como manifestación del espíritu humano y de la verdad². De esta manera, para él ideología es un concepto universal, no relativo a las clases o grupos sociales, la verdad estaba en el todo y éste se refiere a la humanidad independientemente de su manifestación particular de clase.

Fue en Marx que el concepto de ideología ganó una dimensión asociada a la lucha entre las clases y la posibilidad de transformación social. Veamos en la conocida cita de *La ideología alemana*:

*«Las ideas (Gedanken) de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes; esto es, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es, al mismo tiempo, su fuerza espiritual dominante (...) Las ideas dominantes nada más son que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por lo tanto, la expresión de las relaciones que vuelven una clase la clase dominante; por lo tanto, las ideas de su dominación».*³

Vemos cómo la noción de Marx y Engels es inseparable de una relación de dominación. Otra dimensión del concepto está en la afirmación de que esta dominación, expresada en las ideas, se presenta como justificación de estas relaciones de dominación, inversión, naturali-

² HEGEL, G. W. F. *Introducción a la historia de la filosofía*. São Paulo, Hemus, 1983.

³ MARX Y ENGELS. *La ideología alemana*. Martins Fontes/ Presencia, Lisboa, s/d., p. 72.

zación, ocultamiento, falsedad. Esto lleva a la constatación de que cada vez que vemos el término en Marx éste aparece con una connotación valorativa de negatividad, como en la afirmación de que «los ideólogos colocan todo patas para arriba»⁴. Veamos cómo queda claro esto en la propia introducción de *La ideología alemana*:

*«Hasta ahora, los hombres formaron siempre ideas falsas sobre sí mismos, sobre aquello que son o deberían ser (...) Estos productos de su cerebro acaban por dominarlos; a pesar de ser creadores, se inclinan delante de sus propias creaciones (...) Liberémoslos, por lo tanto, de las quimeras, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios cuyo yugo los hace degenerar. Rebelémonos contra el imperio de estas ideas».*⁵

En otro pasaje afirmará que «en toda la ideología los hombres y sus relaciones surgen invertidos». Es evidente que esta inversión no es producida en el mismo campo de las ideas. Las relaciones capitalistas ligadas al fetichismo de la mercancía y su consecuente cosificación, aparecen en el campo de las ideas correspondiendo a una inversión real ocurrida en la materialidad quedando así justificadas y naturalizadas. Cuando a través de la crítica se restablecen las uniones entre las ideas y sus bases materiales, cuando «la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, así como las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden toda la apariencia de autonomía», las relaciones aparecen como son. Así, a grosso modo, nos parece que el concepto de ideología en Marx es inseparable de los siguientes elementos:

- Ideología presupone una relación de dominación, una relación en la cual la clase dominante expresa esta dominación en un conjunto de ideas.
- Ideología presupone inversión, velar la realidad, naturalización de las relaciones de dominación y, de ahí, su justificación.
- Presupone, finalmente, la presentación de ideas y concepciones de mundo particulares como si fueran universales.

⁴ Ídem, p. 133.

⁵ Ídem, p. 7.

Es en este punto que se levanta nuestro cuestionamiento sobre la supuesta «ideología proletaria». Si existe, deberíamos preguntarnos sobre cuál cuadro de dominación de clase, sobre quién recae esta dominación, sobre la base de cuáles relaciones sociales se estructura tal dominio. La «ideología proletaria» ¿busca velar e invertir, justificar y naturalizar qué en las relaciones de su supuesto dominio y con cuál intención?

En la concepción marxista, el proletariado lucharía por una sociedad sin clases, basada en la libre asociación de los productores, que tendría como base la superación de la actual subordinación de los individuos a la división social del trabajo, así como un desarrollo de las fuerzas y de los individuos en todos los sentidos para que pueda generarse una situación capaz de instaurar el lema «de cada quien según su capacidad y a cada quien según su necesidad». El desarrollo de los individuos en todos los sentidos supone que un nuevo ser social se exprese en una nueva conciencia social, nuevas ideas y un nuevo orden de valores.

La lucha contra el capital no es una lucha para dominar a la burguesía, sino que apunta para que en el curso de su liberación, los trabajadores eliminen la misma base de la sociedad de clases. No se trata de establecer un nuevo dominio de clases, sino de abolir las clases a partir de su base: las relaciones de explotación y dominación. En este sentido, ¿qué es lo que le interesa a los trabajadores invertir, velar, obscurecer? ¿No les interesa a los trabajadores en el interior de su lucha contra el capital revelar el carácter de las relaciones, su esencia, causas y determinaciones reales, desnaturalizar estas determinaciones y presentarlas como producto histórico? ¿No estaríamos nosotros, bien acompañados es verdad, en el intento de justificar la necesidad de una lucha entre las concepciones de mundo del proletariado contra la concepción burguesa, en la intención loable de constituir una concepción propia que fuese capaz de autonomía histórica, confundiendo el concepto marxista de ideología con el de Destutt de Tracy, reduciéndolo a un simple conjunto de ideas?

Nadie niega la necesidad de la lucha de las ideas, Marx ya alertaba sobre el hecho de que el «arma de la crítica» puede y debe ser un

complemento necesario a la «crítica de las armas», sin embargo parece que no encontramos, por lo menos en Marx, la referencia a estas ideas como ideología, por el contrario, existe una clara connotación «anti-ideológica» que puede ser presentada por el término «conciencia». No es lo que pasa con Lenin, por ejemplo, tal como vemos:

*«La única opción es: o ideología burguesa, o ideología socialista. No hay término medio (...) por lo tanto, reducir la importancia de la ideología socialista de cualquier manera significa fortalecer la ideología burguesa».*⁶

En Gramsci ocurriría lo mismo, no obstante, su aproximación culmina en un resultado más próximo de la visión originaria de Marx. A pesar de suponer una ideología proletaria y una burguesa, su concepción está graduada en diversos niveles de existencia de las ideologías. Supone las «ideologías históricamente orgánicas», vinculadas directamente a las exigencias de estructuras de dominación y de poder históricamente determinadas, con fuerza y coherencia de un sistema, e ideologías «arbitrarias» o «no orgánicas», que se forman por asociación caótica de elementos de cultura, tradición, costumbres, experiencia cotidiana y que serán la base del llamado sentido común y del buen sentido. El proletariado viviría bajo la influencia de la ideología orgánica de la burguesía, pero en la forma de su manifestación no orgánica, a través del sentido común. El intento de la burguesía es conseguir legitimar su visión de mundo, iniciando por las relaciones económicas de su dominación y extendiéndose a la sociedad y a las formas de Estado imponiendo lo que Gramsci denomina hegemonía. De ahí que, para este autor, la lucha revolucionaria implica, también, la disputa de hegemonía. Gramsci llega a llamar a esta lucha como «anti-ideológica», pero no abandona la referencia a las ideas de los trabajadores como «ideología proletaria».

¿Cuál sería el motivo de estos revolucionarios, no sólo Lenin y Gramsci, sino también Trotski, Rosa y otros, en mantener la utilización de «ideología proletaria» en contraste con la conceptualización de

⁶ LENIN, V.I. *¿Qué hacer?*, en Obras Escogidas.

Marx? Seguramente los problemas de la II Internacional y la polarización de estos revolucionarios con las ideas de reformismo pueden haber precipitado la necesidad de una distinción clara de las ideas propias de los trabajadores, pero ¿por qué llamarlas «ideología»?

La respuesta parece ser más simple de lo que imaginamos. A pesar de tener escritos los manuscritos de aquello que sería *La ideología alemana* alrededor de 1845 y 1846, este trabajo de Marx y Engels sólo fue publicado muchos años después del periodo en el cual Gramsci, Lenin y otros escribieron sus estudios. *La ideología alemana* sólo fue publicada por el Instituto de Marxismo – Leninismo de Moscú en el año 1932, así también, incompleta, pues la primera parte se encontraba desaparecida. La publicación íntegra se dio entre 1962 y 1966, la traducción al inglés y al alemán surgió sólo en 1968 y 1969. En Brasil nunca llegó a ser publicada íntegramente, contando sólo con la versión portuguesa.

Los revolucionarios marxistas de la primera mitad del siglo XX, popularizaron un concepto de ideología útil a la lucha que se trataba como conjunto de ideas, pero que tiene una contradicción, que no es pequeña, con el concepto de Marx. No se trata de una simple opción, escoger entre ideología como conjunto de ideas o ideología como inevitablemente ligada a la dominación de clases. Según parece, implica algunos errores teóricos y también prácticos.

Nos parece extremadamente inapropiado hablar de «ideología proletaria». Creemos que las ideas revolucionarias y la construcción de una nueva conciencia social deben ser eminentemente anti-ideológicas, desveladoras de aquellos velos que turban la comprensión de las reales determinaciones de la vida y del funcionamiento de la sociedad.

En este sentido, volviendo a la pregunta inicial, nos cuestionamos: ¿existiría una «ideología proletaria»? Somos forzados a responder que... sí... ¡infelizmente existe!

Existe no como esperaban algunos, como conjunto de ideas de los trabajadores contra las ideas burguesas, sino con toda la dramática negatividad del concepto original de Marx, verdaderamente como una ideología.

Como tal, la ideología proletaria se inscribió en los marcos de relaciones de dominación que necesitaban ser velados por las brumas engañosas de la justificación, naturalización e inversión de lo que es histórico y socialmente determinado. La forma histórica más clara de la ideología proletaria es el stalinismo, pero no se restringe a él.

En el curso de las revoluciones proletarias del siglo XX, los trabajadores enfrentaron y derrotaron a sus enemigos de clase, iniciaron transiciones socialistas y constituyeron Estados Proletarios. Que pese a cada particularidad histórica de cada uno de estos procesos, el pasaje del zarismo ruso al régimen soviético, del mandarinato chino a una República Popular, del colonialismo a Estados Nacionales, vemos que estas transiciones fueron marcadas por condiciones materiales y políticas que llevaron no al debilitamiento del Estado, como había imaginado Marx y reafirmado Lenin, sino, al contrario, a su fortalecimiento y tendencia a la burocratización.

Estas fueron las circunstancias en las cuales se encuadran las acciones y decisiones políticas de las diferentes vanguardias, así como sus errores y desvíos. Lo que aquí nos importa es que estas sociedades poscapitalistas continuaron albergando profundas contradicciones, incluso de clases, en las cuales los elementos necesarios para que se completase la transición en la dirección de una sociedad sin clases y, por lo tanto, sin Estado, no se efectivizaran.

El marxismo, al contrario de lo que pretenden algunos, al contrario de negarse, se confirma trágicamente. «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia», nos recuerda Marx. La conciencia no puede ir más allá del estadio material que la determina, aunque, a veces, arriesgue saltos a partir de condiciones materiales todavía en germen. Sin embargo, en el momento siguiente, la materialidad pasa la factura de estas osadías.

La imposibilidad, por motivos estructurales y políticos, de implementar relaciones sociales de producción plenamente nuevas, avanzando hacia una sociedad sin clases, se convirtió en la base para el establecimiento de nuevas formas de dominación (o la representación de algunas viejas), como la burocrática. En este contexto pasó

a ser necesario presentar una visión de mundo que reprodujera y justificara la dominación, que presentara como «natural» el dominio de ciertos sectores, investidos de funciones «especiales»; una visión que intentara presentar los intereses de estos sectores particulares como si fuesen universales. Se presentan todos los elementos de la ideología.

Mucho más allá de las transiciones socialistas, al interior de la misma sociedad capitalista, las ideas revolucionarias también se convertían en ideología, sólo que en un sentido muy diferente. No para justificar y reproducir el poder de una camada burocrática y parásita que no tiene autonomía ni económica, ni histórica⁷, sino para perpetuar el orden capitalista. Las ideas proletarias de transformación radical de la sociedad con el objetivo de establecer una sociedad sin clases contra y más allá del capital, las ideas proletarias aparecen como panaceas distributivistas bajo la permanencia de las relaciones de producción y de propiedad capitalistas. La base material para esta otra metamorfosis no es la victoria de revoluciones proletarias, sino su fracaso y el obstáculo de la lucha de clases en los países de capitalismo más avanzado. No es una manera de llegar al socialismo, sino un medio de evitarlo.

La acción de la clase es moldeada para la conformidad, la identidad de trabajadores es substituida por una de ciudadano o pueblo, la acción electoral, como vía principal y, muchas veces la única, desorganiza a la clase en cuanto clase y la prepara para el consentimiento⁸. Las ideas proletarias van debilitándose en un eco empobrecido de la Revolución Francesa. A los trabajadores, como una parte más de la sociedad capitalista, como parte integrante del capital como capital variable, les resta exigir sus «derechos» y cumplir con sus «deberes». El horizonte de «derechos» es delimitado por el orden: recibir salario por la venta de su fuerza de trabajo, tener acceso y consumir las mercancías necesarias a la reproduc-

⁷ TROTSKI, L. *¿La burocracia es una clase dominante?*, en *Grandes pensadores sociales*, Ed. Ática, São Paulo.

⁸ PRZEWORSKI, A. *Capitalismo y Social Democracia*. Cia. das Letras, São Paulo, 1989.

ción de esta fuerza de trabajo, vivir, vestirse, comer. Muchas veces pueden hasta osar pensar en el futuro desde que no traspasen el orden de las mercancías y del capital, y, con la condición de que su sueño podrá ser dividido en préstamos de un crédito.

Como socia menor de la ideología burguesa, la nueva ideología proletaria – ciudadana es muy útil cuando se hace necesario enfrentar los momentos difíciles del orden democrático capitalista, como el hambre, la violencia, las guerras, el racismo y otras cosas «ocasionales y eventuales» que suceden con mucha frecuencia en el mejor de los mundos. Los conflictos sociales deben respetar las mediciones institucionales y, evitando que los trabajadores entren en lucha social contra la burguesía, este conflicto puede darse entre comportados, o hasta exaltados, discursos del representante de los trabajadores en el parlamento para su colega burgués que somnoliento espera su turno para responder.

Como toda ideología, esta nueva también se asienta sobre relaciones de dominación, presenta intereses particulares como universales, invierte, vela, naturaliza la realidad para presentarla como inevitabilidad. Como esta ideología social demócrata es socia de la principal, la burguesa, esconde y naturaliza las relaciones de producción capitalistas presentándolas como naturales. Sin embargo, sus intereses no pueden ser los de la acumulación de capital, actividad vetada a los socios menores del orden, éstos deben contentarse con puestos en la institucionalidad, con la ocupación de puntos subalternos de acomodación en el interior del sistema: burocracias sindicales, parlamento, cargos públicos, administraciones municipales y otras maravillas del mundo democrático.

Ante esto, podemos ver cuánto de hipocresía existe en la afirmación perentoria sobre el «fin de las ideologías». Ellas no sólo no murieron sino se reforzaron en el disfraz que mejor les cabe, como «no ideologías».

Nosotros, incorregibles inconformistas, continuamos diciendo no a las ideologías, declarando guerra a las quimeras y a los dogmas creados por los seres humanos y que se vuelven contra ellos y los

degeneran. Continuamos, obstinadamente, militando por un mundo sin clases, sin Estado y sin ideología. No porque éstas acabarán por el hecho de que antiguos ideólogos hayan sido electos y reelectos para la Presidencia de la República, gobernadores o intendentes. No por el fin de la lucha por la deposición de armas, del carácter y de la vergüenza, sino por el hecho de ser capaces de abolir la dominación de clases y la explotación, superar la pre-historia de la humanidad e inaugurar una era en la cual sea posible revertir la ideología nuevamente en una conciencia social.

Puede ser que la materialidad presente nos desautorice, pero cambiaremos el mundo o moriremos intentándolo y, al morir, lo haremos denunciando la farsa con sus viejos y nuevos profetas, con los ojos abiertos y limpios de cualquier velo.

**4. La semilla del
olmo: reflexiones
sobre el prólogo a
la Contribución a
la crítica de la
Economía
Política***

* Publicado originalmente en el boletín del FNM (Foro Nacional de Monitores).

Una de las leyes de la dialéctica dice que en la semilla ya está contenido el árbol. Un aspecto así nunca quedó tan visible como en el Prólogo de Marx a su obra «Crítica de la Economía Política» de 1859. En esta introducción que podría ser llamada «borrador de El Capital», el autor alemán consigue sintetizar todo su estudio anterior y abrir los caminos de sus futuros trabajos teóricos.

Cada vez que leemos este texto en nuestras actividades de formación nos espantamos por la densidad que podemos encontrar en apenas un extracto de un simple párrafo. Siempre salta un nuevo aspecto no percibido, una pista a ser buscada, una tenue línea aún no desarrollada. En esta reflexión, con seguridad sin la pretensión de ser conclusiva, sólo vamos a puntualizar algunos aspectos para que podamos registrar reflexiones esparcidas que emergen de la continua utilización de este valioso documento, sea en las discusiones sobre el método, sea en otros momentos del programa de formación del NEP – 13 de Mayo.

En estas actividades creíamos estar realizando apenas un trabajo de interpretación de texto, un ejercicio metodológico que revelaba los presupuestos materialistas y la lógica dialéctica presentes en la ingeniería epistemológica del texto. Sin embargo, nos ha espantado el hecho de que algunas conclusiones que emergen de este análisis sorprenden a muchos y acaban cuestionando versiones aparente-

mente «obvias» oriundas de lecturas anteriores. De ahí la necesidad de sistematizar algunas de estas reflexiones.

El libro *Contribución a la crítica de la Economía Política* forma parte de un enorme esfuerzo de Marx que se inicia en 1857 y que compone el llamado Grudrisse (1857-1858). Su interés por la economía partió, como se sabe, de sus estudios sobre Filosofía y Derecho, principalmente de su crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel (1844), y así mismo, apareció mediado por una preocupación más con los «intereses materiales» que con la economía propiamente dicha, más precisamente con respecto al caso de los campesinos del Valle del Mosela, en la provincia renana, que se chocaban con los preceptos jurídicos establecidos, por el hecho de sacar leña de dominios privados de los señores de la región. El mismo Marx afirma que se vio delante de la «obligación embarazosa» de emitir la opinión sobre «lo que es costumbre llamar intereses materiales».

En la crítica a Hegel surgió el principio por el cual no podríamos comprender las relaciones jurídicas y las formas de Estado en sí mismas, haciéndose necesario insertar estos fenómenos en el conjunto de las condiciones materiales de existencia, que Hegel llamaba «sociedad civil», o sociedad burguesa. Sin embargo, «esta sociedad civil» tenía que ser comprendida a través de su propia base material, lo que lleva a Marx a la importante constatación de que **«la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada en la economía política»**.

Es interesante cómo hoy en día muchos se esfuerzan por hacer el camino inverso, buscando explicar la economía a partir de la sociedad civil produciendo, no por acaso, la difícil transición de regreso del socialismo científico al utópico.

Nuestras reflexiones se concentran en un pasaje extremadamente denso del prólogo que se inicia con la síntesis de la «conclusión general» que serviría de «hilo conductor» a los estudios futuros del autor.

La primera reflexión, ya bastante compartida en nuestro curso sobre Método, es que hubo una enorme confusión al identificarse los puntos que seguían como elementos del propio método. Queda cla-

ro, después de una lectura más atenta, que el método está implícito en el camino que llevó a las constataciones expuestas y no puede, de ninguna manera, ser reducido a ellas. En este sentido, la Dialéctica Materialista está contenida en la «conclusión general», pero no puede ser reducida a las afirmaciones que transforman categorías como «estructura económica» o «superestructura» en elementos y leyes generales del método. Esta percepción aparente llevó a interpretaciones mecánicas y parciales, al esquematismo de los manuales que transforma la riqueza del método, como dice Engels tiempo después, en una «simple resolución de una ecuación de primer grado».

La segunda reflexión es que el presupuesto materialista se destaca mucho más fácilmente en el texto a través de pasajes explícitos como el de la determinación del grado de avance de las fuerzas productivas, sobre la forma de las relaciones sociales de producción, o sobre la determinación del ser social sobre la conciencia. La lógica dialéctica sólo es captada si superamos la apariencia del texto, si nos remitimos al movimiento que busca ser descrito. No se trata de definir cómo funciona una sociedad dada, sino fundamentalmente cómo ésta se transforma, cómo maduran las contradicciones que trae en sí, cómo cada uno de sus aspectos se transforma en su contrario. No se trata de definir campos estancos y diferenciados (estructura/superestructura, ser social/conciencia, economía/política, etc.) sino de buscar las determinaciones y relaciones complejas que se establecen entre estas esferas, donde lo que está condicionado puede actuar de forma determinante sin que deje, por eso, de ser determinado.

El motor esencial de este movimiento que lleva a la transformación de la sociedad antigua en la nueva es detectado por Marx en la contradicción del avance de las **Fuerzas Productivas Materiales y las Relaciones Sociales de Producción**, de manera que ciertas relaciones que impulsan el desarrollo de las fuerzas productivas se convierten en obstáculos a ellas. Presos a una visión restricta de la determinación material podríamos ser llevados al equívoco de concebir una materialidad no humana determinando el rumbo de la historia, un automatismo que es independiente de la acción de los seres humanos en cada periodo, quedándole a los seres humanos el papel pasivo de espectadores de una lucha entre elementos objetivos.

Lo que pasa desapercibido, incluso porque no está explícito en el texto, es que la constatación de la contradicción central es al mismo tiempo la más nítida confirmación del presupuesto materialista y la forma por la cual Marx introduce la esencia de su concepción de historia: la lucha de clases.

No son las «fuerzas productivas» que entran en lucha con las «relaciones sociales de producción». Siempre ironizamos en los cursos diciendo que jamás fueron vistos tales elementos entrando en choque por las plazas y escenarios concretos de la lucha histórica. Esta lucha ocurre mediada por agentes históricos que en cada momento expresan esta contradicción estructural, o sea, las clases que en cada periodo representan la necesidad de avance de las fuerzas productivas y aquellas que pretenden mantener inalteradas las relaciones sociales de producción.

Este elemento, que está en germen en el prólogo, permite a Marx superar un dilema crucial que asusta al pensamiento mecánico: al final ¿son los seres humanos los que hacen su historia, o son las circunstancias objetivas?

Al estudiar un fenómeno histórico concreto (el golpe de Luis Bonaparte 1851), Marx ya había presentado de forma acabada su visión sintética de este principio al afirmar que «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como quieren; no la hacen bajo circunstancias de su propia elección y sí bajo aquellas con las que se confrontan directamente, ligadas y transmitidas por el pasado». Así, más allá de un subjetivismo vacío o de un objetivismo estéril, Marx nos ofrece la posibilidad de una unidad dialéctica entre aspectos subjetivos y objetivos que compone el hacer histórico.

En la frase citada, el autor se refiere a las «circunstancias» como contexto objetivo inmediato, la esfera del acontecimiento. Podemos, sin embargo, remitirnos al foco estructural (que marca el prólogo) tomando tal síntesis como presupuesto. El desarrollo material de la sociedad y el grado de madurez de la contradicción que produce en su seno es la base real que condiciona la acción de los seres humanos, pero esta objetividad no se resuelve en sí misma, sólo se realiza

en la acción humana, en la lucha de clases, que pasa a ser determinante, sin que con eso deje de ser determinada por los contornos posibles de la materialidad.

Por eso, no debería espantarnos la afirmación contenida en el prólogo de que ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que ella contiene y jamás aparecen nuevas relaciones sociales antes de que maduren en el seno de la vieja sociedad las condiciones materiales para su existencia.

Toda la polémica de la II Internacional sobre la posibilidad de la revolución, o la necesidad de un largo periodo de acumulación de fuerzas y reformas aún dentro del orden capitalista, que hoy se presenta de manera caricatural y sin sentido, está relacionada con este pasaje al que nos referimos. La lectura mecánica del principio contenido en el prólogo puede llevar a la parálisis de la acción humana delante de las determinaciones objetivas.

Lenin se apegaría a un pasaje que viene a continuación de esta misma reflexión, donde se afirma que, una vez analizadas las cosas, la «humanidad sólo se coloca problemas que puede resolver», pues la existencia del problema sólo se verifica cuando ya existen «o están en gestación» las condiciones materiales para su existencia. No se trata de la precisión o no de la diferencia esencial entre la forma estática de ver el fenómeno y la pretensión de ver el fenómeno en movimiento, trazo fundamental de quien se pretende dialéctico.

Un aspecto, sin embargo, parece contradictorio. Si el prólogo es tan rico por contener en sí los elementos centrales que se desarrollarán en el cuerpo de los estudios marxistas futuros, ¿por qué motivo la lucha de clases como momento esencial no apareció de manera explícita?

Por el hecho de que el momento del análisis que se expresa en el prólogo es el momento «singular» del espiral dialéctico, o sea, no se trata de la forma «particular» de alguna sociedad, sino «de la sociedad», del acto singular en que los seres humanos establecen relaciones para producir socialmente su existencia, de la forma como interactúan con las condiciones materiales dadas, cómo la forma de satisfacer el «primer acto histórico» condiciona las formas de orga-

nización y decisión, las normas y la propia conciencia y esto se aplica tanto a la sociedad de clases como a la sociedad sin clases.

Así, aspectos particulares de la sociedad de clases quedan fuera de la síntesis singular, tales como Estado e ideología. Otra reflexión bastante interesante y que debería ser profundizada es que Marx en ningún momento usará el término «ideología» (Ideologie), sino que dirá «conciencia (Bewusstsein) social». En nuestra interpretación esto se da por el hecho de que el autor tiene una definición negativa de ideología, es decir, para él, la ideología es un instrumento de una clase en su esfuerzo de dominación; las relaciones sociales dominantes convertidas en ideas, ideas de su dominio que sirven para la inversión, naturalización y para velar con el fin de legitimar y reproducir el orden establecido.

Esta simple constatación nos colocó en una posición bastante delicada. Si éste es el concepto originario de Marx, se hace muy difícil transportar el término ideología, como normalmente sucede, incluso en marxistas notables como Lenin, como si significara apenas «doctrina» o un conjunto de ideas. Esta concepción posterior a Marx generó una distorsión: la de concebir una «ideología proletaria» que se levantaba contra una «ideología burguesa». A nosotros nos parece evidente que Marx concibió las ideas del proletariado en lucha como una «contra ideología» y la posibilidad de superación de la sociedad de clases y del Estado como la posibilidad de retomar una «conciencia social» que sería por eso «no ideológica».

Como ya discutimos en otra oportunidad (Boletín del FNM N° 29, ene/feb 1997), podríamos hablar de «ideología proletaria» en la medida en que ciertas ideas del proletariado fuesen el justificativo de ciertas relaciones sociales de dominio, de subyugación que necesitaran ser veladas, presentadas como naturales e inevitables, que a través de una concepción de mundo, de un conjunto de valores, presentaran una visión particular como si fuera de toda la sociedad. Podemos hablar en estos términos si nos referimos a manifestaciones como el stalinismo u otra forma similar en países que emprendieron la transición socialista donde se encontraron condiciones materiales para el salto en dirección a la sociedad sin clases.

Otro aspecto del árbol del pensamiento de Marx que podemos encontrar en la semilla es exactamente la reflexión sobre el pasaje del capitalismo a una nueva forma de sociedad. Los detractores del pensamiento socialista se alegran al afirmar que Marx fracasó en sus previsiones exactamente por el hecho de que la revolución ocurrió en países donde el avance de las fuerzas productivas no estaba plenamente dado, donde este avance podría producir más claramente la contradicción con las relaciones sociales de producción. El desenlace histórico de las transiciones socialistas de este siglo parece, sin embargo comprobar doblemente la tesis de Marx. Primero por el hecho de que el desarrollo del capitalismo a nivel mundial ya anuncia contradicciones que aún en germen pueden colocar a la clase proletaria en marcha y abrir una «época de revolución social», lo que posibilitó las revoluciones que se sucedieron desde la Comuna de París hasta las más recientes. Segundo, por el hecho de que las condiciones materiales donde se dieron tales procesos revolucionarios no fueron suficientes para el pasaje hacia nuevas formas de relación social que permitieran, al caminar hacia la desaparición de las clases, que el Estado se «extinga». Por eso decimos que Marx estaba... trágicamente... cierto.

Esto nos remite a una última reflexión que nos parece fundamental y a la cual sólo llegamos muy recientemente. El modelo, en el cual Marx se basa para procurar conocer el funcionamiento de la sociedad y la forma por la cual se transforma, es el pasaje del feudalismo al capitalismo. Es posible ver nítidamente en el cuerpo del texto y sus conclusiones la base histórica en la cual Marx se referencia para construir sus conceptos. Es el desarrollo de las fuerzas productivas, incluso en el seno del feudalismo, lo que permite la emergencia de la contradicción entre este grado de avance y la forma de las relaciones sociales de producción de tipo feudal, que pasan a entabarlo. Aquí es fundamental el paralelo del prólogo con el Manifiesto Comunista (1847/48), en este último vemos materializado en el propio desarrollo histórico descrito el «mecanismo» presente en la síntesis contenida en el prólogo.

De cierta forma, Marx proyecta hacia el Modo de Producción Capitalista suerte igual a la de su antecesor histórico. Hoy sería el capi-

talismo que estaría colocando en marcha las fuerzas productivas a tal punto que el desarrollo de éstas chocaría con la forma de las relaciones sociales de producción. Es posible ver de forma cada vez más nítida manifestaciones que expresan esta contradicción. No obstante, la gran cuestión es: ¿cuál clase representa en la trama actual el papel de clase revolucionaria desempeñado por la burguesía anteriormente?

Marx deja evidente en el conjunto de su obra que, para él, tal clase es el proletariado. Sin embargo éste ha sido actualmente el principal punto de cuestionamiento que los siempre atentos enemigos del marxismo intentan explotar. Se llega a hablar del fin del proletariado, de la superación del «mundo del trabajo», incluso dentro del orden capitalista, de forma que el capital podría haber encontrado una forma de desarrollo que no trajera en sí el fortalecimiento de la clase que le es opuesta, un tipo de utopía ampliamente compartida de capitalismo sin trabajo.

No desarrollaremos la crítica a esta ilusión en este artículo, crítica que ha recibido la atención de pensadores más competentes en el asunto, como Ricardo Antunes, o incluso en este boletín en varios artículos de Emilio Gennari y de Paulo Tumolo. Intentaré explorar aquí el tema bajo otro aspecto.

¿Por qué en la manifestación cada vez más evidente de la contradicción estructural la clase proletaria se coloca en una posición política tan defensiva? ¿Por qué nuestra conciencia de clase gatea y tiene enormes dificultades de alcanzar autonomía histórica tan necesaria a la confrontación inevitable con nuestro enemigo de clase y acaba diluyéndose incluso de manera tan evidente en los meandros ideológicos del universo liberal burgués?

Es evidente que en este punto intervienen variables de naturaleza política ligadas a la correlación de fuerzas y al grado de maduración de la lucha de clases, pero aquí nos interesa un aspecto teórico que, nos parece, puede estar pasando desapercibido. Es verdad, que la burguesía en su periodo revolucionario representaba la clase que manifestaba en sí misma la necesidad de avance de las fuerzas productivas y que hoy esta clase es el proletariado, sin embargo la po-

sición que ocupaba la burguesía al interior de las relaciones feudales, en cierto sentido, cualitativamente diferente de la que ocupa el proletariado en el modo de producción actual.

La burguesía se desarrolló dentro del orden feudal, pero fuera del eje central de la relación señores feudales/siervos en el cual la clase dominante extraía su fuente principal de riqueza. Su autonomía en relación a la clase dominante no era una ambición política, sino antes que nada un hecho material en la autonomía de las ciudades, del comercio, en las corporaciones y después en las manufacturas. La burguesía puede madurar su poder económico hasta conseguir rivalizar con la nobleza feudal, hasta poder presentar sus intereses particulares como universales y atraer a las otras clases hacia la lucha revolucionaria contra el orden feudal.

El proletariado, al contrario, es una clase presa a la propia relación fundamental, capital/trabajo, es un polo de esta relación estando directamente inserto en ella. Su autonomía es una posibilidad, pero no una realidad en el cuerpo de las relaciones dadas. El proletariado no puede madurar su poder económico que viene del hecho de ser la principal, sino la única, mercancía que puede generar valor al ser consumida, fuera de las relaciones capitalistas. La unidad de contrarios que se establece entre trabajo y capital hace que la crisis del capital sea también la crisis del trabajo, en la forma asalariada. Esto lleva además de la unidad a la identidad de los contrarios que compone la forma capitalista.

La siempre presente disposición de los líderes obreros en salvar al capitalismo de sus crisis, los límites de la conciencia sindical, la reforma como primera opción antes que la constatación de la necesidad de la revolución, son pruebas de esta identidad mal resuelta.

La burguesía, en su tiempo, también produjo movimientos de acomodación en relación al orden feudal. La gran burguesía comercial aceptaría gustosa una existencia política subordinada al orden feudal, sin embargo, la burguesía no podrá sobrevivir históricamente sino haciendo saltar las relaciones feudales y sus trabas. El proletariado moderno, por el contrario, ve su propia existencia, en sí mis-

ma, ligada al orden que lo oprime generando la ilusión de que la destrucción del orden capitalista es su propia destrucción.

Por eso Marx presentó en la madurez de la conciencia proletaria un trazo distintivo fundamental. En cuanto clase en sí, el proletariado no consigue colocarse en la debida autonomía histórica necesaria a la transformación revolucionaria de la sociedad, es solamente cuando consigue levantarse por encima de su condición inmediata de clase, cuando consigue colocarse en el papel de sujeto capaz de representar una alternativa histórica autónoma que salva a la sociedad y a las fuerzas productivas de las cadenas de la forma capitalista, es que el proletariado puede anhelar representar los intereses generales, a partir de sus propios intereses.

Mientras esta autonomía no se conquiste, el proletariado queda repitiendo ideas que no son suyas, como ilustra la entrevista de Lula en *Jornal do Brasil*, donde pregona una «nueva política» para la izquierda. ¿Y qué sería esta «nueva política»? Consistiría, esencialmente, en el abandono de una orientación de conflicto para una orientación «propositiva». Los trabajadores deberían presentar un «nuevo modelo de desarrollo», pero cuando fue indagado sobre cuál sería este modelo, la respuesta fue: reforma agraria seguida de una política de desarrollo de las pequeñas y medianas empresas, de apoyo a iniciativas cooperativistas y el desarrollo de la construcción civil. Todo esto desarrollando el «mercado interno» y convenciendo al capital externo de invertir «productivamente», pues, en las propias palabras de Lula: «los extranjeros tienen interés en nuestro mercado consumidor, al final, somos más de 160 millones, más interés tendrán cuando nosotros mejoremos el poder adquisitivo de nuestro trabajador».

Además de demostrar un total desconocimiento del propio mecanismo de funcionamiento del capitalismo, mucho menos de su fase monopolista, el líder obrero no consigue avanzar ni un paso más allá de los límites de lo inmediato, no consigue candidatarse a otra alternativa que no sean las inscriptas dentro de los límites estrechos del orden capitalista, dentro de los cuales las fuerzas productivas tienden a auto-devorarse y, con ellas, a la propia sociedad.

La burguesía sólo conquistó autonomía histórica cuando, teniendo como base su autonomía real, construyó en lucha contra el universo ideológico feudal, sus propias ideas. El proletariado moderno parece esperar hacer la lucha contra la burguesía compartiendo su universo ideológico como si la humanidad no conociera otra forma de pensar y juzgar el mundo que no fuera el liberalismo burgués. Imaginen qué sería del pensamiento burgués si Locke, en su Tratado sobre el Gobierno, se rindiera a la afirmación de que la forma monárquica es la única legítima; si Rousseau cambiara sus ideas de Contrato Social por las del inmovilismo estamental propio del feudalismo.

La única alternativa para el proletariado revolucionario en su crítica contra la forma capitalista, es su propia superación en cuanto clase particular, pero él no encuentra base para esta autonomía en su posición al interior de las relaciones capitalistas, por eso mismo debe buscarla en la negación de la totalidad del sistema.

Volviendo al prólogo, podemos decir que el capital continúa haciendo su parte al colocar en movimiento las fuerzas productivas que, dentro de la actual forma, no pueden resolverse sin precipitar toda la sociedad al borde de la destrucción. Si el proletariado no hiciera su parte, el capitalismo puede inviabilizar no sólo su forma histórica de sociedad, sino la propia sobrevivencia de la humanidad.

Ya que esta humanidad sólo se propone problemas que puede resolver, creemos que están dadas las condiciones para su solución; resta saber si seremos capaces de, basados en ellas, liberar al mundo de su pre-historia, pues, como es sabido, si en la semilla ya existe el árbol, existen árboles que mueren presos en semillas que no germinan.

São Bernardo do Campo, 1° de mayo de 1999

**5. El concepto y
«no concepto»
de clases en
Marx***

* Publicado resumidamente en la Revista Debate Sindical, año 15, N° 39, set/2001.

«Todo pensamiento se aplasta a sí mismo
al fin con leyes».

Nietzsche

Comentando la concepción habermasiana sobre el Estado, Leopoldo Waizbort¹ reproduce, de manera muy clara, el actual cuestionamiento sobre la validez del concepto de clase. Críticamente provoca nuestra reflexión al colocar la cuestión que se ha levantado contemporáneamente en los siguientes términos:

«Pregunta: ¿es la clase, hoy, la que define las identidades colectivas? ¿En qué medida, o hasta dónde? ¿No fueron debilitadas las clases en su cualidad de definir, por excelencia, identidades colectivas? O: ¿cuáles son hoy las principales estrategias sociales en la definición de identidades colectivas?»².

Partiendo de la afirmación de Marx³, que habría definido a las clases de la sociedad capitalista como siendo tres (capitalistas, asalariados y propietarios de tierra), Waizbort se pregunta si tal defini-

¹ WAIZBORT, L. *Clase social, Estado e Ideología*. Tempo Social, revista Sociol. USP, São Paulo, 10(1):65-81, mayo 1998.

² Ídem, p. 67.

³ MARX, K. *El Capital*, libro 3, vol. VI, cap. 52. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, s/d.

ción todavía sería válida. Decir que «sí», continúa el autor, significaría afirmar que consideramos a la sociedad actual como una sociedad capitalista y que el metabolismo esencial del capital, aunque en forma avanzada, sigue determinando «una posición irreconciliable entre capital y trabajo». Decir que «no» es suponer que esta sociedad actual es distinta esencialmente de la capitalista y que su desarrollo más reciente alteró las relaciones sociales al punto de permitir que la relación entre las clases no sea más caracterizada como «irreconciliable», ya que en el interior de esta nueva sociedad que algunos llamarían «industrial», capital y trabajo encontrarían áreas donde sus intereses serían «comunes», aunque no se excluyan «zonas de conflicto»⁴. Waizbort considerará ambas respuestas insatisfactorias proponiendo, a la manera de Theodor W. Adorno, que estaríamos en una sociedad capitalista avanzada, por lo tanto, que se caracterizaría por la permanencia del conflicto y de lo irreconciliable de los intereses entre capital y trabajo, no obstante, con elementos de una «sociedad industrial» en lo que respecta a la posibilidad de áreas de intereses comunes entre las clases (como en el caso del Estado de Bienestar Social).

Sergio Adorno⁵, al tratar otro tema, presenta la posición de Dahrendorf⁶ que niega la validez actual del análisis marxista sobre las clases. Según Adorno, Dahrendorf «acoge las concepciones de Marx en cuanto a la naturaleza del conflicto de clases en la sociedad industrial de su tiempo, esto es, los conflictos predominantes en el siglo XIX, sin embargo, discuerda que el modelo marxista sea aplicado a la sociedad contemporánea»⁷.

En primer lugar, habría sucedido, al contrario de lo que preveía Marx, no una homogeneización de las clases en dos bloques antagónicos, sino una profunda diferenciación al interior de la clase tra-

⁴ WAIZBORT, L., p. 69 y 70.

⁵ ADORNO, S. *Conflictividad y violencia: reflexiones sobre la anomia en la contemporaneidad*, *Tempo Social*; Ver. Sociol. USP, São Paulo, 10(1):19-47, mayo 1998.

⁶ DAHRENDORF, R. *Las clases y sus conflictos en la sociedad industrial*, Coleção Pensamento Político, 28, Brasília, UnB, 1982.

⁷ ADORNO, S., p. 20.

bajadora, principalmente la formación de «asalariados cualificados», ingenieros, trabajadores de oficina y otros. Asociado a este fenómeno, Dahrendorf detecta el fortalecimiento de una «clase media» que no podría ser pensada propiamente como una clase social debido a su «ambigüedad» expresada en su comportamiento político que tiende a identificarse con la burguesía, aunque permanezca en el campo de las relaciones económicas como asalariada. En tercer lugar, el sociólogo alemán señala la «movilidad social» que se habría verificado intensamente entre los estratos sociales y también dentro de cada uno de ellos. Esto llevaría, según Dahrendorf, «por primera vez en la historia social moderna» a crear las condiciones para que la «igualdad se efectivice en la práctica». Esta igualdad viabilizaría formas políticas antes imposibles que acaban por disminuir la intensidad de los conflictos de clase alterando su sustancia. El resultado de esto es que hay una dislocación del centro del conflicto (que no deja de existir, sino que tiene alterada su sustancia), ya que en la situación anterior las clases disputaban recursos escasos y ahora pasan a disputar las herramientas de representación institucional que permiten la gestión de recursos y su distribución, llevando a la quinta característica que sería «la institucionalización de los conflictos sociales»⁸.

Lo que hay de común en estos cuestionamientos sobre el concepto de clases en Marx, e incluso, arriesgo a decir, en muchos de aquellos que intentan afirmar su validez actual, es que muchos de ellos no captaron de forma totalmente apropiada la manera en que Marx trabajaba «conceptos». Así, algunos llegaron a afirmar que, por el hecho de haber interrumpido su famoso capítulo 52 de *El Capital*, su autor habría dejado por definir mejor el concepto de clases generando esta enorme confusión en que vivimos hoy. Concluimos, con esto, que el mayor error de Marx habría sido... morir.

En una de las presentaciones de *El Capital*, un reseñista afirma que para Marx no interesa el fenómeno como forma definida, sino «lo

⁸ Toda esta síntesis de las cinco características apuntadas por Dahrendorf para justificar la alteración de la naturaleza del conflicto entre las clases es presentada aquí a partir de la sistematización hecha por Sergio Adorno en el artículo ya citado.

más importante de todo, para él, es la ley de su transformación, de su desarrollo, esto es, la transición de una forma para otra, de un orden de relaciones sociales para otro»⁹. De esta forma, Marx no es un pensador del cual podemos esperar conceptualizaciones tipo manual, como «esto es:...», «aquello es:...».

Vamos a un ejemplo. En el primer capítulo de *El Capital*, su autor parte de la categoría mercancía y, para esto, va construyendo su conceptualización. Sin embargo, para los más apresurados en definiciones, mercancía sería inicialmente definida como un valor de uso que puede ser cambiado en ciertas proporciones revelando, así, un valor de cambio. Sucede que este «concepto» se refiere sólo al momento de análisis en que el fenómeno es observado en su apariencia. Un análisis más detenido revela que el valor de cambio sólo puede ser la expresión de algo más sustancial que no se revela al principio, y que será, posteriormente, definido como una cierta cantidad de trabajo humano abstracto, socialmente necesario para producir una mercancía, o, en otras palabras, su valor. De esta forma afirma Marx que las cosas solamente «asumen el aspecto de mercancías, apenas en la medida en que poseen doble forma, aquella forma natural y la de **valor**»¹⁰. Más adelante, con el concepto de mercancía en movimiento, todavía será alterado con la introducción de la categoría **fetiché**, pero esto no nos interesa por el momento.

Aquel que se contenta con la primera forma, o más precisamente, el primer momento de la definición de mercancía, como valor de uso y valor de cambio, no estará percibiendo que afirmaba, como si fuera de Marx, un concepto que no es de él. Y que, por lo tanto, pertenecería nada más ni nada menos que a Aristóteles¹¹. Lo mismo ocurre

⁹ Observaciones de un reseñista ruso a la obra de Marx por él mismo en el Prefacio a la 2ª edición de *El Capital*, Vol. I, libro primero, p. 14. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, s/d.

¹⁰ MARX, K., op. cit., pág. 55.

¹¹ «(...) cada cosa que poseemos tiene dos usos (...), el uso propio del zapato es calzar, podemos también venderlo o cambiarlo para obtener dinero o pan, o alguna otra cosa (...).» ARISTÓTELES, *La Política*, Martins Fontes, São Paulo, p. 23, 1998.

cuando va a definir la fórmula del capital, partiendo de la afirmación de que dinero como dinero y dinero como capital se diferencian por la forma de circulación, nos dice que el capital no puede surgir de la circulación simple de mercancías (M-D-M), sino solamente en la forma de circulación donde el dinero aparece como inicio y fin del proceso (D-M-D) y de esta forma, concluye, «el dinero que en su movimiento se ajusta a ese último tipo de circulación, se transforma en capital, *deviene* capital y es ya, **conforme a su determinación, capital**»¹².

Ahora, sabemos que esta fórmula es absolutamente insuficiente para describir el movimiento que transforma el dinero en capital, es apenas un momento del proceso de definición y, en cuanto momento, no es falsa. El concepto todavía exigirá la afirmación que el capital presupone una valorización que se expresa en una alteración del valor final en la forma dinero (D-M-D'). Incluso así, ésta es la definición del capital «conforme él aparece directamente en la circulación»¹³. Más adelante, la fórmula del capital sólo puede ser expresada en su real movimiento de entificación cuando incluimos el momento de la producción de plusvalía, que implica la compra de la fuerza de trabajo por el propietario privado de los medios de producción y es de ahí que la fórmula del capital asume la siguiente forma: D – M – ... P ... M' – D'.

Lo que estamos intentando demostrar es que la dialéctica de Marx no se reduce al movimiento que quiere captar en el fenómeno, sino que tal dialéctica se expresa en el movimiento propio de los conceptos, de forma que ellos se refieren a momentos de aproximación y profundización del análisis que parte de la apariencia hasta la esencia, de la esencia menos profunda hasta la más profunda, a veces de regreso a la apariencia cargando los contenidos conquistados hasta entonces. De esto resulta que el lector desavisado puede confundir una de estas aproximaciones con «el concepto» definitivo de un determinado aspecto o cosa a ser estudiada.

¹² MARX, K., op. cit., p. 166 (negritas mías).

¹³ Ídem, p. 175.

Creo que, en lo que tiene que ver con las clases sociales, muchas veces, se contraponen varios momentos del proceso de construcción del concepto de clases como si fuesen construcciones autónomas y decisivas. Por ejemplo, cuando afirmamos que el concepto de clases de la sociedad capitalista engloba sólo a los capitalistas, asalariados y dueños de tierra, esto es verdad sólo si tomamos por referencia el momento de análisis al que se refiere esta conclusión; es un absurdo si tratamos de una formación social concreta, ya que existen clases que no estarían de ninguna manera englobadas en estas tres categorías. Sólo para dar un ejemplo: un trabajador rural que no sea asalariado y que no sea propietario de tierra (como un jornalero u otra forma cualquiera).

La primera cosa a decir, entonces, es que el concepto de clases de Marx no está en el lugar más obvio: en el capítulo 52... «las clases». Éste es el capítulo cuya gran frase que debería ser tenida en cuenta está al final: «Aquí se interrumpe el manuscrito». Marx está montando la afirmación, primer momento de un proceso de construcción del concepto, para negar esta afirmación más tarde (lo que no hizo). Él no está diciendo que las clases se definen por diferentes formas y fuentes de renta, aunque automáticamente «a primera vista» así parezca. El término clave es exactamente «a primera vista», lo que remite a la apariencia, punto de partida para un proceso de abstracción que fue interrumpido.

¿Perdemos, entonces, la posibilidad de verificar el concepto de clases en Marx, así como la ficticia novela escrita y perdida para siempre de Isaac Babel? No, pues el concepto de clases en Marx no está en el último suspiro de un capítulo inconcluso de *El Capital*, sino en toda la extensión de su vasta obra.

Podemos encontrar en el conjunto de la obra varios momentos que indican las diferentes determinaciones particulares que constituyen la definición del fenómeno de clase. Podemos, en los límites de este presente esfuerzo, decir que estas determinaciones pueden ser, en una primera aproximación, resumidas en los siguientes momentos:

1. Clase sería definida, en un determinado sentido, por la posición delante de la propiedad, o no propiedad, de los medios de producción;
2. Por la posición en el interior de ciertas relaciones sociales de producción (concepto que fue casi generalizado como único);
3. Por la conciencia que se asocia o distancia de una posición de clase;
4. Por la acción de esta clase en las luchas concretas al interior de una forma social.

Con relación a la propiedad, en el caso de la sociedad capitalista, podríamos llegar al concepto de burguesía y proletariado, como aquellos que detentan la propiedad de los medios de producción y los que venden su fuerza de trabajo. Sin embargo, esto es insuficiente, pues un latifundista es propietario de medios de producción, pero no los utiliza como capital y al no contratar fuerza de trabajo asalariada, no se constituye en burgués, formando una clase aparte. Lo mismo podríamos decir de un campesino que en sí es un propietario de tierra, pero no es un latifundista ni extrae renta de la tierra de la misma forma que éste. Esto implica que analicemos más que las simples relaciones de propiedad, o sea, las relaciones sociales que se establecen, ya que la clase es un concepto que no puede ser definido por el análisis abstraído de un grupo social, sino que, por el contrario, sólo se revela en la relación con otras clases.

El proletariado no es en sí proletariado a no ser que venda su fuerza de trabajo a cambio de un salario, y esto involucra a la clase que la compra. Pero sólo el acto de la compra no caracteriza la relación, la fuerza de trabajo debe ser comprada como mercancía para ser consumida en un proceso de producción de mercancías, que produzca, además, plusvalía, para que estemos hablando de una relación capitalista. Es solamente en el interior de esta relación que unos se vuelven proletarios para que otros se vuelvan capitalistas.

Podemos decir, por lo tanto, que el concepto de clases es relacional. Sin embargo, no podemos limitarnos a tales determinaciones. Así

como lo concreto, las clases, son síntesis de múltiples particularidades. Lo que fue definido hasta ahora no es falso, apenas es el momento de construcción del concepto a partir de su base material o económica. No obstante, el fenómeno *clase* no se restringe a esta determinación.

Cuando tomamos un estudio concreto como *El Dieciocho Brumario*, Marx llega a definir los diferentes grupos actuales en aquella intrincada coyuntura mucho más decisivamente por la acción que desempeñaban y por las concepciones de mundo que representaban, que por su posición al interior de las relaciones sociales o delante de la propiedad. No es que esta dimensión haya dejado de actuar, sino que limitándose a esta determinación, sería imposible desvendar la trama de los acontecimientos. Esto quiere decir que, para Marx, la forma con que las clases actúan en el campo concreto de la historia, la conciencia que representan en cada momento, son factores determinantes de su carácter¹⁴.

Una persona puede ser una asalariada por su posición al interior de las relaciones sociales, por lo tanto, una no propietaria de medios de producción, pero debido exactamente al punto que ocupa en estas relaciones, o por otros motivos, actúa y piensa como burgués, se suma al partido burgués en las luchas concretas de la historia y se dispone a representar a esta clase si una oportunidad se le presenta, sea produciendo teoría, ocupando un cargo parlamentario o participando de la gestión de una empresa. Este señor es parte orgánica de la burguesía, o mejor dicho, compone en este nivel de análisis, el burgués colectivo.

En otro caso, una persona que no vende su fuerza de trabajo (o porque nadie la quiere comprar o porque tiene su existencia garantizada por otra vía), no es asalariada, tiene su origen social en el

¹⁴ «Las clases deben ser consideradas como efectos de las luchas estructuradas por condiciones objetivas que son simultáneamente de orden económico, político e ideológico (...) Precisamente por ser, la formación de clases, un efecto de luchas, los resultados de ese proceso son, en cada momento de la historia, en cierta medida, indeterminados». PRZERWORSKI, A. *Capitalismo y Social Democracia*, p. 67, Cia. Das Letras, São Paulo, 1989.

interior de otra clase que no es la de los trabajadores, y por sus convicciones y su conciencia se suma a la acción concreta de la clase trabajadora en su lucha contra el capital, se vuelve parte de lo que podríamos llamar proletariado, aunque en cuanto individuo no lo sea.

Fernando Henrique Cardozo (antes de comprar sus haciendas y volverse socio en algunos «negocios») no es más que un mero profesor universitario, por lo tanto, un trabajador asalariado. Pero su acción y su conciencia lo vuelven parte integrante de la clase dominante, aunque como individuo no sea un burgués. Por contraste, Marx no es un proletario como individuo (aunque su situación de privación y su deseo de vender su fuerza de trabajo para las oficinas del ferrocarril casi lo hayan transformado en uno), pero nadie podría negarle un lugar en el colectivo proletario por su conciencia y por su acción al interior de la lucha de clases.

Por lo tanto, la conciencia y la acción son, también, factores que constituyen la determinación de clase. Al incluir la «acción de clase» como una de sus determinaciones, necesariamente ampliamos nuestra visión hacia un corte histórico.

Otra dimensión del concepto de clase en Marx es mucho más abarcante y compleja. Se trata de la afirmación de las clases como sujetos históricos. Como sabemos, para Marx, la historia es movida por la lucha de clases, pero en este ámbito el propio concepto de clases gana una nueva y diferente naturaleza que al mismo tiempo está ligada a las determinaciones anteriores y de ellas se distancia.

Esta determinación histórica de clase tiene un aspecto que podemos llamar «estructural» y otro que podríamos llamar «político». El aspecto «estructural» se refiere a la concepción de Marx por la cual una sociedad entra en proceso de superación y cambio, en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas materiales alcanza un grado en que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción dentro de las cuales se había movido la sociedad hasta entonces. Esta contradicción estructural es mediada en el terreno de la historia por clases que en cada momento repre-

sentan la necesidad de desarrollo de las fuerzas productivas en un nuevo estadio y los intereses de manutención de ciertas relaciones sociales de producción.

Es en la dinámica de la lucha entre estas clases que podemos insertar la dimensión política en la cual una clase particular de la sociedad reúne las condiciones de representar los intereses generales, volviéndose lo que Marx llama *clase revolucionaria* o *universal*. Es en este ámbito que Marx afirma que el sujeto histórico son las clases.

Podemos afirmar entonces que, además de determinaciones más elementales, como la posición delante de ciertas relaciones sociales de producción o de la propiedad de los medios de producción fundamentales en cada momento, de la conciencia y de la acción de una clase en una formación concreta, Marx ve a las clases como sujetos de las alteraciones históricas, como mediaciones históricas de las contradicciones estructurales que maduran al interior de cada sociedad.

El problema en esta compleja conceptualización es que las diferentes determinaciones no se alinean mecánicamente para conformar una clase concreta, esto es, una clase que ocupa cierto punto en las relaciones, asumiendo por eso una determinada conciencia y una forma de acción histórica. Adam Przeworski¹⁵, analizando esta cuestión, afirma que la lectura ortodoxa realizada por Kautsky lleva a la definición de clases, inevitablemente con dos respuestas. Por un lado, la posición de clase lleva necesariamente a una conciencia de clase correspondiente y, tarde o temprano, «las relaciones de clase objetivas espontáneamente ‘encuentran expresión’ en la esfera de la actividad política y de la conciencia»¹⁶. Ésta sería la respuesta «determinista», según Przeworski. La segunda respuesta posible es la llamada «voluntarista» y se caracteriza por la afirmación de que las condiciones objetivas no llevan por sí mismas a una acción histórica revolucionaria, produciendo, al máximo, una «conciencia

¹⁵ PRZERWORSKI, A. *Capitalismo y Social Democracia*, p. 67, Cia. Das Letras, São Paulo, 1989.

¹⁶ Ídem, ídem.

del proletariado de carácter reformista, sindicalista y burgués». Esta respuesta «voluntarista», incluso según el mismo autor, concluiría, por lo tanto, que la acción de la clase como sujeto sólo podría ocurrir con la acción de un «agente externo», o sea, del partido.

Esta polaridad mecánica contribuye mucho a una visión empobrecida de la cuestión de la clase y la conciencia de clase. Partiendo remotamente de una referencia mal digerida sobre los términos marxistas «clase en sí» y «clase para sí», se concluye que los trabajadores por la simple posición que ocupan en las relaciones de producción (clase en sí) solamente podrían desarrollar una conciencia reformista, o mostrarse aptos a un conservadurismo inquietante. La «verdadera conciencia de clase» sería aquella expresada no por la conciencia de la «posición», sino de la «misión», en los términos de Kautsky, o sea, de la clase que asume la lucha política contra el capital en la perspectiva de una superación revolucionaria de la sociedad¹⁷.

Así, volvemos a las definiciones estancadas y a la negación del movimiento. En un estudio más reciente¹⁸ afirmo que, si consideramos la conciencia de clase como movimiento, ella no estaría en la conciencia en sí, sino en el movimiento que lleva de una hasta la otra. Analizando los momentos abstraídos del proceso, los trabajadores ora serían «antológicamente reformistas», como afirmó Gorender¹⁹ en su último trabajo, ora destinados por su «esencia» a ser revolucionarios.

Al analizar a los trabajadores como seres de una sociedad concreta, la forma como ven el mundo, su identidad como individuos, sus formas de vida y de acción cotidiana, sus relaciones concretas con el trabajo, captamos el momento en que este trabajador construye

¹⁷ En cierta forma, esta visión un tanto simplista todavía persiste en mi primer esbozo de estudio público con el título *El Proceso de Conciencia* (CPV, São Paulo, 1999). Sin embargo, los mismos elementos allí colocados permitieron que la continuidad del estudio recolocara la cuestión en términos más precisos como en el estudio posterior (*El Dilema de Hamlet, reflexiones sobre el concepto de conciencia y conciencia de clase en la sociología clásica, disertaciones de maestría*, FFLCH, USP, 2000).

¹⁸ IASI, M. *El Dilema de Hamlet*, p. 195, CEP Germinal, Editorial Arandurã, Asunción, 2007.

¹⁹ GORENDER, J. *Marxismo sin utopía*, p. 38, Ática, São Paulo, 1999.

su visión de mundo inserto en una sociedad capitalista, el momento que asume como si fueran suyas (y en este momento lo son) las ideas de la clase dominante. Podemos suponer entonces que la clase trabajadora, al contrario de ser un sujeto del antagonismo contra el capital, intenta encontrar un punto de adecuación favorable dentro del orden capitalista. Basta con analizar un momento de lucha, de contradicción en las relaciones de trabajo, de gestación de una identidad de clase contra la manifestación de una injusticia, que emergen nítidos elementos que indican la buena y vieja lucha de clases y la constitución de una clase que tiende hacia una alternativa de sociedad más allá de aquella del capital.

Ricardo Antunes²⁰ ya alertaba sobre este hecho al afirmar que los estudios que tratan sobre la conciencia de clase o son «en su gran mayoría, descripciones o relatos empíricos» de la inmediatez de la acción de la clase trabajadora, o, a la inversa, terminan produciendo una «construcción idealizada» de la historia de la clase trabajadora.

Actualmente la ofensiva teórica e ideológica sobre los conceptos marxistas se concentra más allá de la afirmación del proletariado como la clase que puede asumir el papel de clase universal en el actual contexto histórico. Se cuestiona el propio presupuesto de que las clases sean sujetos históricos, por el hecho de que se cuestiona la existencia misma de un sujeto en la historia. La moderna reedición de las nociones nietzscheanas sobre una historia discontinua, basada en la singularidad del acontecimiento, por ejemplo en Foucault²¹, en nombre de una crítica a una esencia teológica metafísica, acaba por negar la acción de un sujeto histórico que no tiene nada de metafísico.

La burguesía en su tiempo y hoy el proletariado son sujetos históricos porque pueden presentar alternativas societarias a partir de sus

²⁰ ANTUNES, R. *Notas sobre la Conciencia de Clase*, p. 98 y siguientes, en: LUKACS, G. *Un Galileo en el Siglo XX*, org. Ricardo Antunes y Walquíria Leão Rego, Boitempo, São Paulo, 1996.

²¹ FOUCAULT, M. NIETZSCHE, *la Genealogía y la historia*, en: *Microfísica del Poder*, Graal, Rio de Janeiro, 1984.

intereses particulares que representan la universalidad, la continuidad de la especie contra las fuerzas que la amenazan. No a partir de una esencia, sino por la acción concreta que son capaces, o no, de implementar en el terreno de la lucha de clases.

Los argumentos que hoy se levantan contra la afirmación de que el proletariado sea hoy esta clase universal o revolucionaria son muchos y no cabe aquí reproducirlos, sin embargo, podemos agruparlos en los siguientes ítems:

- El proletariado, al contrario de desear la alteración revolucionaria del orden, quiere un punto de acomodación satisfactorio al interior de este orden y actúa como un «socio» del capital, ya que sus ganancias dependen del lucro del capital.
- Con las nuevas formas de producción capitalistas basadas en la intensa productividad alcanzada por la creciente utilización de tecnología, el proletariado ya no sería la clase que crece más con el desarrollo de la industria, al contrario, el proletariado estaría disminuyendo.
- El proletariado ya no es una clase propiamente dicha, sino que se diversificó en segmentos tan heterogéneos que no se puede hablar de «conciencia de clase», o de intereses comunes de este bloque; lo que se llamaba proletariado sería, hoy, solamente una parte de la clase con intereses concretos que la distancian del resto.
- Finalmente, el proletariado perdería su papel en las contradicciones contra el capital con otros sectores de masa (desempleados, excluidos, trabajadores sin tierra, etc.) que estarían en mejor situación de visualizar las injusticias y serían llevados a la lucha contra el sistema capitalista representando a toda la sociedad.

Creo que existen algunas pocas o buenas imprecisiones en estos argumentos. La primera que salta a la vista es una relación entre clase revolucionaria y «mayoría» que absolutamente no existe para Marx. La clase universal representa los intereses generales de la sociedad, pero nada indica que ella deba ser la mayoría de esta «so-

ciudad». El ejemplo clásico es la propia burguesía, desde siempre una clase minoritaria, pero que en el cuadro de la crisis del modo de producción feudal logró representar con su acción e intereses particulares el todo de la sociedad en movimiento.

En cuanto a si el proletariado desea o no el cambio revolucionario, tenemos que retomar el argumento de que es necesario definir de qué momento estamos hablando. El proletariado en cuanto clase de la sociedad capitalista es parte constitutiva de la dinámica del capital y esta situación objetiva lleva a momentos de clara acomodación al orden. No obstante esta inserción en el orden del capital produce el propio metabolismo que generará la explotación, la opresión, el extrañamiento y las contradicciones que pueden, en ciertas circunstancias históricas, generar la confrontación y la posibilidad de desarrollo de una conciencia de clase en otro estadio. La acomodación del proletariado a la lógica del capital no es la negación de la lucha de clases, sino una de las formas de su manifestación.

Dos afirmaciones de Marx son esenciales para entender esta concepción. Primero, la famosa afirmación según la cual «no se trata de aquello que éste o aquel proletario, o incluso la clase en su conjunto, asume en un momento dado como objetivo. Es aquello que es el proletariado y aquello que, conforme a su ser, estará históricamente obligado a hacer»²². Todo el énfasis que Marx y Engels colocan en esta afirmación lleva a los críticos a identificar exactamente ahí una especie de teología metafísica, una esencia a ser revelada. No se trata de esto, el énfasis se encuentra en el «ser» proletario al interior de una lógica del capital en contraste con la percepción inmediata de este «ser» por los individuos de esta clase o incluso en su conjunto.

La segunda afirmación que puede ilustrar esta idea central de la concepción de clase revolucionaria en Marx es la siguiente:

«¿Dónde existe entonces (...) la posibilidad positiva de una emancipación? He aquí nuestra respuesta: en la formación de una clase que tenga

²² MARX, K. Y ENGELS, F. *La Sagrada Familia*, p. 59, Grijalbo, México, 1967.

cadenas radicales, de una clase en la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil, una clase que sea la disolución de todas las clases»²³.

Primero es preciso esclarecer que el término «sociedad civil» en Marx, así como en Hegel, es utilizado como sinónimo de sociedad «burguesa». De esta forma, la clase que fuera capaz de realizar la emancipación humana debe encontrarse al interior de la sociedad burguesa (no en cualquier punto, sino en un punto estratégico), pero debe insertarse en un punto donde su existencia y el metabolismo del capital sean esencialmente antagónicos, como lo es la permanencia del capital y la sobrevivencia de la humanidad. La pregunta entonces, delante de los modernos cuestionamientos, es si el proletariado es todavía esa clase.

Veamos. La actual dinámica del capital, moderna, contemporánea, posmoderna, globalizada o sea cual fuera el sobrenombre con que la ideología la revista, es todavía una dinámica del capital, o sea, todavía existe en la extracción de plusvalía, de trabajo vivo. La actual fase de desarrollo de las fuerzas productivas llevó a varias consecuencias, como la alteración de la composición orgánica del capital a favor de una mayor concentración en capital constante, a una intensificación de la productividad, la alteración significativa de las formas de gestión, sin embargo no alteró el hecho, ni podría, según el cual el capital surge de la producción de valor y de plusvalía y por tanto del consumo productivo de la fuerza de trabajo.

El proletariado continúa siendo el que abastece al metabolismo del capital, esta mercancía esencial capaz de generar más valor que su propio valor.

Pero, ¿qué es este proletariado? ¿No estaría disminuyendo hasta ser un sector poco representativo? Y más, ¿es el «valor trabajo» el determinante? ¿No se diversificó en categorías distintas hasta que el conjunto de ciertos servicios se volvió más esencial al capital que la producción directa de mercancías?

²³ MARX, K. «Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», en: *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, p. 29, Ed. 70, Lisboa, 1993.

Vamos por parte. Primero, que en el campo de las definiciones absolutas tenemos problemas. La pregunta *qué es el proletariado*, no admite una respuesta unívoca. Engels, en su famosa nota al pie del Manifiesto Comunista, afirmarí­a de manera objetiva que son proletarios todos aquellos que, no teniendo otra cosa, son obligados a vender su fuerza de trabajo. Esta definici3n no est­a incorrecta, pero recordemos que se refiere apenas a una parte de las determinaciones que constituyen una clase.

Desde el punto de vista del capital no basta vender la fuerza de trabajo, sino venderla a un propietario privado de medios de producci3n que la consumirá produciendo plusvalía, o sea, consumirla al interior de un proceso de trabajo «productivo». Pero si así fuera, ¿proletariado serían sólo los trabajadores «productivos», confundiendo esta categoría con la de los obreros industriales?

Ahí est­a la raíz del error que identificará el fenómeno de la aparente disminuci3n del proletariado. Primero, el sector productivo no puede restringirse a los «obreros industriales» (como adem­as se equivoca Gorender), ya que para Marx es evidente que el carácter productivo de un trabajo o servicio no se define por su naturaleza, sino por la relaci3n que establece con el capital, o sea, produciendo o no plusvalía. Así, el mismo trabajo o servicio puede o no ser productivo²⁴. La misma acci3n, una clase por ejemplo, puede ser improductiva por la mañana cuando este profesor da clases en una escuela pública, y productiva a la noche cuando el mismo profesor da clases para una empresa de enseñanza privada.

De esta manera, si el proletariado est­a compuesto por aquellos que producen plusvalía, tendríamos que incluir a una cantidad enorme de sectores, incluso de servicios, que venden productivamente su fuerza de trabajo. Podríamos, de manera más precisa, decir que el proletariado es el núcleo productivo de la clase trabajadora. Esta última sería caracterizada por el conjunto de aquellos que venden su fuerza de trabajo productiva o improductivamente. Si observamos bajo el punto de vista de la lucha política y de los intereses

²⁴ MARX, K. *El Capital*, capítulo VI inédito, Ciencias Humanas, São Paulo, 1978.

históricos más generales no habría ningún problema en llamar a esta clase trabajadora, como la llama Engels en el *Manifiesto Comunista*, de proletariado.

Sucede que en relación con la forma de esta clase, al contrario de disminuir, estaría aumentando. Según los datos del Banco Mundial, la fuerza de trabajo entre los países del G7 habría pasado de 261 millones a 321 millones entre 1970 y 1993, crecimiento todavía mayor en los siete países pobres más industrializados, en los cuales el crecimiento en el mismo periodo fue de 716 millones para 1.321 millones. El hecho de que esta parcela no constituya la mayoría de la sociedad no debería, como ya vimos, inquietarnos.

Pero ¿estaría esta clase todavía en posición estratégica? Algunos, como Gorender, creen que no, por el hecho de que hoy crece en importancia un sector de «asalariados intelectuales» responsables de la producción de tecnología que sería, a su vez, la parte más decisiva en la formación del valor. Tenemos que recordar que, en primer lugar, el único valor que es producido ahí es la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir la tecnología, ya que ella misma, en cuanto tecnología, no produce valor. Una tecnología entra en el proceso de producción no como «tecnología», sino en la forma de un medio de producción que la contiene. Afirma Marx que:

*«Los medios de producción sólo transfieren valor a la nueva figura del producto en la medida en que pierden valor en la figura de sus valores de uso originales durante el proceso de trabajo. El máximo de pérdida de valor que pueden experimentar en el proceso de trabajo está, evidentemente, limitado por la magnitud del valor original con que entran en el proceso de trabajo, o sea, por el tiempo de trabajo exigido para su propia producción».*²⁵

De esta manera, los trabajadores que producen tecnología, suponiendo, como es el hecho de que este sector asumió la forma de una empresa de producción de tecnología, pueden solamente entrar como un sector más en la composición del valor, como productores

²⁵ MARX, K. *El Capital*, Libro I, cap. VI, p. 231.

de valor. El resto de los proletarios apenas transferirán un porcentaje mayor de trabajo muerto en relación al trabajo vivo generado por ellos. Si estos trabajadores reciben salarios para producir tecnología que es vendida como mercancía, son ellos productivos y estarían en el interior del proletariado y podemos decir que hasta en un punto altamente estratégico. No obstante, sus altos salarios pueden generar determinaciones que los distancien, en vez de aproximarlos, del proletariado, pueden considerarse privilegiados, tener un padrón distinto de consumo y utilizar sus conocimientos como si fuese una propiedad privada, un capital simbólico en los términos de Bourdieu²⁶, y desarrollar un tipo de conciencia mucho más próximo de los sectores medios o de una pequeña burguesía.

Incluso, considerando la importancia de este sector, no tengo datos para afirmar su peso cuantitativo. Nos parece que existe una masa proletaria que continúa esencial en la transferencia del valor muerto y creación de valor vivo y de la plusvalía en el acto de producir una mercancía o un servicio, y que esta masa proletaria continúa esencial al sistema más que cualquier otra clase. Además, es ella la que se confronta con el capital y su lógica de acumulación privada.

La acomodación que puede verificarse en periodos de crecimiento o por el hecho de que el Estado asume defensivamente la forma socialdemócrata del Estado de Bienestar Social, luego se diluye en los momentos de crisis como el que vemos hoy y la contradicción entre la acumulación privada y la producción social de la riqueza coloca en movimiento a una clase contra el capital y esta clase continúa siendo el proletariado.

La diversificación de esta clase en sectores y categorías que se aproximan y se distancian del clásico proletariado tiene muchos efectos en la composición real de los bloques de clases al interior de la dinámica de la lucha de clases. Como vimos, es posible que sectores del proletariado asuman de hecho una posición pequeño burguesa y no es necesario recurrir a los «asalariados intelectuales», los bue-

²⁶ BOURDIEU, P. *El poder simbólico*, Difel, São Paulo, 1989.

nos y viejos obreros muchas veces cumplen este papel que ya fue descrito en otros términos como «aristocracia obrera».

Sin embargo, cuando ampliamos el lente del análisis para una perspectiva histórica, estos diversos bloques, segmentos, sectores e incluso los individuos, tienen que optar por padrones societarios ligados a la manutención del orden capitalista o su superación y, en este ámbito, no tienen otro destino a no ser gravitar entre los proyectos de la burguesía y del proletariado; o sea, entre la permanencia del capitalismo o la opción socialista.

Lo mismo sucede con los llamados sectores marginalizados. Aunque constituyendo masas significativas con gran potencial de lucha y enfrentamiento contra el orden capitalista, estos sectores tienden a gravitar en torno a los proyectos de clase y, tarde o temprano, se colocan a favor o en contra de la superación del orden capitalista. Resaltando que no hay nada que impida que tales movimientos sirvan de base de una masa para proyectos reaccionarios, la dinámica de las luchas concretas ha colocado a muchos de ellos en una perspectiva revolucionaria, a veces más consecuente que muchas organizaciones ligadas directamente a la clase proletaria. Pero esto se da por dos motivos básicos: por el grado explosivo de miseria e injusticia generada por la lógica capitalista y por la precariedad de una clara visión revolucionaria en la conducción de la clase trabajadora.

Si es verdad que la clase también se define por su acción, o más precisamente, que esta acción conforma a la clase en una perspectiva o en otra, como afirma Przeworski, una dirección política puede conformar la acción de la clase trabajadora en límites de acomodación que hace con que la contradicción se exprese en otros polos del todo social. Y esto puede suceder aunque no sea en la forma de movimientos organizados, como en el caso del MST, sino en la forma caótica como el fenómeno de la criminalidad, del tráfico y otros. Esto no significa, sin embargo, que estos sectores pasan a tener la posibilidad de presentar, a partir de sus intereses particulares, una alternativa universal de superación del orden capitalista.

El hecho es que el orden capitalista necesita ser superado antes de que inviabilice la vida humana en nuestro planeta. La historia y las condiciones materiales del propio orden capitalista hacen su trabajo cotidiano produciendo contradicciones y colocando a nuestra clase en marcha. Si conseguimos mirar más allá de esta espesa cortina de humo ideológica repleta de «interesantísimas» cuestiones académicas, tal vez, volvamos a dedicarnos a cuestiones un poco más prosaicas y urgentes: organizar las condiciones subjetivas de nuestra clase en la perspectiva de una revolución socialista, generando las condiciones para que la acción forme al «proletariado en cuanto proletariado».

Para aquellos que, afirmando la inadecuación de los conceptos marxistas sobre las clases y la lucha de clases, quieren eliminar los problemas cambiando un concepto por otro, o eliminando el concepto de clases, nosotros, revolucionarios, debemos ayudarlos en la medida de lo posible: superando el orden capitalista y creando las condiciones para eliminar la sociedad de clases. Quién sabe y así Marx estará finalmente... ¡superado!

**6. Trabajo
doméstico y
valor***

* Texto publicado por primera vez en el Boletín del Foro Nacional de Monitores (FNM), septiembre/octubre de 1993, N° 9. São Paulo. NEF 13 de Maio.

En ocasión de un encuentro de la V turma de monitores del NEP 13 de Maio dentro en uno de los estudios sobre *El Capital*, surgió una polémica en torno al trabajo doméstico. Inicialmente la cuestión se centró en la afirmación o no del carácter productivo de este trabajo, pero avanzó hacia otras afirmaciones que permitieron desprender el debate en elementos que pueden, según creo, de manera más apropiada, traer alguna luz en la comprensión de este trabajo particular.

Para localizar la polémica debemos, en primer lugar, limpiar el terreno de algunas afirmaciones que, en vez de facilitar, solamente oscurecen la verdadera cuestión. En el curso de los debates se presentó una identificación entre el trabajo doméstico y el trabajo de la mujer. Esta identificación es profundamente inadecuada, ya que no existe en ninguno de los elementos constitutivos del trabajo doméstico algo que determine el sexo de quien lo realizará, hombre o mujer. Además, la afirmación sobre que tales tareas pertenezcan al universo femenino termina reforzando la idea que la división del trabajo por sexo, cabiendo a la mujer los trabajos domésticos, es «absolutamente natural y espontánea», como afirma Engels en su libro.¹

En verdad, esta división específica se encuentra en el conjunto de un proceso social e histórico de división social del trabajo (cría de

¹ El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado.

animales, agricultura, producción de instrumentos de trabajo, etc.) teniendo relatos antropológicos² que señalan diferentes padrones de división de trabajo por sexo que no corresponden a lo que fue erigido como padrón, mucho más en relación a la lógica de la sociedad patriarcal y la necesidad de su justificación, que por constatación de una inevitabilidad biológica.

Para nuestro debate la identificación del trabajo doméstico con trabajo de la mujer terminó llevando la discusión hacia el juicio valorativo, donde cualquier afirmación podría ser comprendida como depreciativa, o como un esfuerzo más moral que teórico de valorizar «el papel de la mujer». Creo que una perspectiva feminista no necesita distorsionar valorativamente su análisis para colocar la cuestión de la mujer y de la dominación de género en la importancia que tiene dentro de un estudio.

Hablaré del trabajo doméstico en una sociedad capitalista y propongo que lo abordemos teniendo por base nuestro referencial en la crítica de la economía política que es el marxismo, pues creo que tal referencial además de ser adecuado no contiene en la esencia de sus formulaciones trabas que puedan comprometer el análisis en su identidad con las afirmaciones centrales del movimiento feminista, muy por el contrario.

TRABAJO DOMÉSTICO Y PROCESO DE TRABAJO

Marx distingue tres diferencias al hablar de proceso de trabajo:

1. Proceso de trabajo, en el sentido más general y común a todos los modos de producción, que abarca la relación del ser humano con la naturaleza y la simple producción de valores de uso.
2. Proceso de producción de valor, que supone una sociedad productora de mercancías.
3. Proceso de producción de plusvalía, o de valorización del valor, es decir, presupone una sociedad capitalista.

² Ver por ejemplo «Sexo y temperamento» de Margareth Mead

A pesar de corresponder a la madurez histórica de la sociedad, esta distinción no es realizada con la intención de demarcar fases de desarrollo histórico, sino de llamar la atención en el hecho que no todo proceso de trabajo que produce mercancías es un proceso de producción de plusvalía, o un proceso capitalista.

Es interesante que en relación al trabajo doméstico se vuelven a presentar tres vertientes de argumentos que corresponden a los tres procesos de trabajo presentados, o sea, para algunos compañeros el trabajo doméstico es un simple proceso de producción de valores de uso, no produciendo valor; para otros es un proceso de producción de valor, pues produce mercancía (o parte del valor que compondrá una determinada mercancía – la fuerza de trabajo) sin ser un proceso de producción de más valor (plusvalía); y, finalmente, que es un proceso que indirectamente contribuye con el proceso de producción de plusvalía.

Al principio parece quedar claro que el proceso de trabajo doméstico no produce plusvalía, o sea, no está en relación con el capital produciendo más valor. No es un trabajo asalariado, aunque tomando como referencia que el salario de un trabajador deba mantener toda la familia; este salario remuneraría el trabajo doméstico, por lo tanto, no es productivo para el capital³.

Creo que el trabajo doméstico, en una sociedad capitalista y tratándose de familias proletarias, es un servicio que genera parte del valor que compondrá la fuerza de trabajo, colocándolo, por tanto, en la segunda posibilidad.

Lo que diferenciará los procesos de trabajo no es lo que respecta al trabajo concreto, es decir, a la particularidad de la acción del trabajo, ya que el mismo puede ser, en una circunstancia, productivo y en otra no. Un profesor que realiza una clase de mañana en una escuela pública no es productivo, pero a la noche, dando la misma

³ «Es productivo el trabajador que ejecuta un trabajo productivo, y es productivo el trabajo que genera directamente plusvalía, esto es, que valoriza al capital». MARX, K. *El Capital*, Libro I, Capítulo VI (inédito), pág. 78. Editorial Siglo XXI, Año 2001.

clase, componiéndose su acción de los mismos procedimientos concretos que la anterior, ahora en una escuela privada, se vuelve productivo para el capital⁴. De la misma forma una misma actividad puede generar solamente valores de uso, pero inserta en otras relaciones, valores (por lo tanto mercancías) y en una tercera posibilidad, plusvalía.

El trabajo doméstico es un proceso de trabajo. Abarca como todo proceso de trabajo una actividad orientada a un fin, materia a la que se le aplica el trabajo y medios de trabajo⁵. En su manifestación concreta el trabajo doméstico es un conjunto de tareas realizadas en el ámbito de la esfera privada y que consiste, en general, en preparar los alimentos, mantener niveles de higiene doméstica y cuidados de los hijos. Este mismo trabajo concreto puede, en una familia campesina, por ejemplo, generar sólo valores de uso, ser una actividad profesional de una empleada doméstica, o ser realizada por un miembro de la familia proletaria. En este último caso pretendo argumentar que es una actividad que genera valor sin que con esto genere más valor, o valorice el capital, siendo por lo tanto, improductiva.

FUERZA DE TRABAJO Y VALOR DE LA FUERZA DE TRABAJO

Dejemos el trabajo doméstico confinado en el rincón sagrado del hogar para donde fue condenado por la división social del trabajo en la sociedad capitalista. Mi argumentación se inicia fuera de esta esfera privada, en el mercado donde la fuerza de trabajo se vende como mercancía. Para Marx, está fuera de dudas que la fuerza de trabajo sea una mercancía. Una mercancía especial, sin dudas, pero, no por eso deja de ser una mercancía sometida a las leyes generales del valor que rigen este universo. Siendo así, la fuerza de trabajo debe po-

⁴ «De lo que precede resulta que ser trabajo productivo es una determinación de aquel trabajo que en sí y para sí no tiene absolutamente nada que ver con el contenido determinado del trabajo, con su utilidad particular o el valor de uso peculiar en el que se manifiesta. Por ende un trabajo de idéntico contenido puede ser productivo e improductivo.» (MARX, K. *El Capital*, libro I, Capítulo VI, inédito, pág. 83)

⁵ MARX, K. *El Capital*, vol. I, cap. V, pág. 216. Editorial Siglo XXI.

seer un valor de uso y ser vehículo de valor (que se expresa en el valor de cambio). Su valor de uso la transforma en la mercancía fundamental del capitalismo, o sea, su particular capacidad de, al ser consumida, generar más valor de aquel necesario a su reproducción. Como toda mercancía, su valor de cambio no puede ser determinado por las características que le confieren particular valor de uso, su valor de cambio no es nada más que la expresión de su valor. ¿Cómo sería determinado este valor? Es Marx quien nos responde:

«El valor de la fuerza de trabajo es determinado como el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo necesario a su producción y, por consiguiente, a su reproducción. En cuanto valor, la fuerza de trabajo representa apenas una determinada cuantía de trabajo social medio corporificado en ella.»⁶

Hasta ahí no podría haber ninguna duda. Si existe un valor, éste es la manifestación de un quantum de trabajo corporificado en una mercancía. Hablamos de una mercancía peculiar, de una mercancía viva y que se reproduce como especie. Sin embargo, vamos a restringir esta dimensión a la cuestión de la fuerza de trabajo dada, de donde el capitalista espera cada día extraer más valor. Siendo así, podemos completar el raciocinio diciendo:

«Dada la existencia del individuo, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su manutención o reproducción.»⁷

Para no generar cualquier confusión con la reproducción física de la especie aludida antes, podríamos referirnos a ésta como **reposición** de la fuerza de trabajo gastada por el trabajador en su jornada de trabajo. A menos que subvertamos toda la ley del valor, debemos concordar con la afirmación que si la fuerza de trabajo es una mercancía, teniendo, por tanto, un valor, este valor en cuanto manifestación de trabajo humano abstracto fue producido por algún tipo de trabajo útil concreto. Nuestra pregunta es solamente una: ¿cuál trabajo concreto produjo el valor que corresponde a la manutención y reposición de la fuerza de trabajo?

⁶ Idem, pág. 191.

⁷ Idem, ibídem.

Quién podría imaginar que una pregunta tan simple podría generar semejante polémica. Para cualquier otra mercancía la respuesta sería simple y con connotaciones de obviedad: el trabajo concreto que produce el valor que se expresa en el valor de cambio de la silla es el del carpintero, el trabajo útil que se expresa en el valor de la tela es el de la tejedora, etc. Sin embargo, la pregunta –¿cuál es trabajo concreto que produce el valor corporificado en la manutención y reposición de la fuerza de trabajo?– ¡genera un cataclisma! La respuesta es tan simple como la pregunta: es el trabajo doméstico.

¿EL TRABAJO DOMÉSTICO GENERA VALOR?

Toda la polémica podría pasar por aquí. No obstante, el grado de resistencia a esta respuesta es tan grande que nos obliga a proseguir el análisis (lo que, mejor aclararlo, es muy bueno). Son muchas las argumentaciones que emergían en el debate para contraponer esta afirmación⁸. Aquella que más se sorprendió, vino exactamente de un texto traído a la discusión con la intención de colocar la posición «feminista» sobre la relación del tema Trabajo Doméstico y Ley del Valor⁹.

Albarracín, autor del texto, después de afirmar que el trabajo doméstico es «una parte importante del esfuerzo productivo de la humanidad (...) que se mueve fuera de los circuitos del mercado y no se rige por la ley del valor», incluye este trabajo particular en la categoría de un proceso de trabajo que produce valores de uso. Pero agrega a su definición una diferenciación entre el trabajo doméstico y otros tipos de trabajo que producen valores de uso. Esta diferenciación estaría en que, mientras algunos trabajos producen valores de uso que pueden llegar a ser mercancías, algo diferente sucede con los productos del trabajo doméstico. Veamos sus palabras:

⁸ El debate mencionado aquí se refiere al encuentro de la V turma de monitores del NEP 13 de Maio, realizado en septiembre de 1993. El texto base fue el de Jesús Albarracín (ver nota 9) y la polémica se estableció con los argumentos de Luiz Carlos Scapi y Paulo Tumolo, que defendían que el trabajo doméstico produce simplemente valores de uso.

⁹ «El Trabajo Doméstico y la Ley del Valor», Jesús Albarracín, in *Imprecor*, N° 63, septiembre de 1988, Madrid.

«Los productos del trabajo doméstico son otro caso de valores de uso que no tienen valores de cambio, pero existe una diferencia fundamental con el autoconsumo de los campesinos: nunca podrían tener un valor de cambio porque en el momento en que en el ámbito de la familia se produjera algo para ser cambiado, el trabajo dedicado a esta producción dejaría de ser trabajo doméstico.»¹⁰

El argumento fundamental estaría en la afirmación de que es necesario que exista intención para el intercambio en la producción para caracterizar la producción de una mercancía. Es verdad que los seres humanos produjeron valores de uso para su autoconsumo y que pasaron a producir para otros, y que esta producción para el intercambio es una característica fundamental para hablar del advenimiento de la mercancía. Veamos en *El Capital* el pasaje que puede haber generado esta incompreensión:

«Quien con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales.»¹¹

Aparentemente ambos argumentos contrarios a la afirmación que el trabajo doméstico genera valor estarían resguardados por las afirmaciones de Marx. Sin embargo, mis colegas cometen dos errores. El primero es el de absolutizar esta intencionalidad (intención de producir para otros = producción de mercancías). En el siguiente párrafo a éste que fue citado, Marx nos alerta que:

«El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo del tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso.»¹²

¹⁰ Ídem, pág. 2

¹¹ MARX, K. *El Capital*, vol. I, capítulo I, pág. 50. Editorial Siglo XXI.

¹² Ídem, ídem.

Como vemos, no es la «intención» de producir para el intercambio que transforma algo en mercancía o, agregaríamos nosotros, deja de transformarlo. Lo esencial de la afirmación es que el valor de uso producido tenga que ser, de alguna forma, transferido por medio del intercambio para quien va a servirse de este valor de uso, o sea, más precisamente que él no satisfaga solamente las necesidades de quien lo produce, sino que tenga «valor de uso social». La cuestión entonces es la siguiente: ¿la manutención y reposición de la fuerza de trabajo satisface sólo la necesidad de los individuos en el seno de la familia o responde a la necesidad de alguien más? ¿Los valores de uso generados tienen un carácter que les atribuye la condición de valores de uso sociales?

Parece claro que sí, el capitalista necesita la fuerza de trabajo repuesta y mantenida, el trabajo que repone y que genera esta parte del valor que él compra mensualmente es el trabajo doméstico. ¿Pero la fuerza de trabajo repuesta llegó hasta quien la utilizará por medio del intercambio? La relación asalariada presupone como fundamento de las relaciones capitalistas el intercambio entre «libres propietarios de mercancías distintas». El propietario de su fuerza de trabajo la vende a cambio de su salario (expresión monetaria del valor de su fuerza de trabajo, o por lo menos así debería ser respetándose la ley de la equivalencia entre las mercancías) y este salario debe mantener no sólo al trabajador como a su familia.

El segundo error está ligado al primero y en verdad es su fundamento: se confunde trabajo concreto y trabajo abstracto.

Cuando Albarracín afirma que este tipo de trabajo, al producir algo que responde a necesidades de otro y es intercambiado, dejaría de ser trabajo doméstico, comete el mismo error que alguien que afirmara que un metalúrgico que hace un portón de hierro para su casa no ejecuta un trabajo de herrero, como sería si lo hiciera, el mismo obrero, en un taller, como empleado. Confunde lamentablemente el aspecto concreto del trabajo, lo que lo hace un trabajo útil particular, con su aspecto abstracto, trabajo humano en general, de producir valor. El mismo trabajo útil, como el de herrero, produce, al venderse para el dueño de la herrería, mercancía.

Trabajo doméstico en cuanto trabajo concreto, es una actividad que consiste en preparar alimentos, cuidar la higiene y a los hijos, entre otras tareas. El hecho que parte del valor que produjo fue agregado a una mercancía e intercambiado en el mercado no altera nada la característica de su trabajo que, por lo tanto, continúa siendo trabajo doméstico.

Un aspecto de este mismo error es que se confunde el producto inmediato del trabajo doméstico con la parte del valor que él genera y que se incorpora a la mercancía fuerza de trabajo, o sea, el trabajo doméstico produciría la comida, por ejemplo, ésta sería consumida en el «ámbito doméstico y así se cerraría el ciclo. Sin embargo, la comida es, en este caso, un objeto de trabajo, una materia prima y no un producto. La manutención de la fuerza de trabajo es el producto en cuestión. Para algunas personas una mercancía tiene que ser un objeto concreto¹³, pero sabemos que una mercancía puede ser algo inmaterial, que satisface necesidades y que es vehículo de valor. El trabajo doméstico, para la reposición de la fuerza de trabajo, no produce un objeto, produce un servicio. No es necesario decir que existen varios servicios que al ser vendidos como mercancías revelan valor, como, por ejemplo, la enseñanza y la atención a la salud privadas.

LA PRODUCCIÓN Y EL INTERCAMBIO

Si el trabajo doméstico realiza un servicio que agregará un valor a la fuerza de trabajo, resta entonces el argumento que no es la mujer, o aquel que realiza el trabajo doméstico, quien va al mercado a inter-

¹³ La camarada Alexandra Kollontai parece haber caído en este error cuando analiza la diferencia entre los trabajos domésticos de generaciones diferentes, donde en un primer momento varios artículos eran producidos en el ámbito doméstico. Además de la preparación de los alimentos la mujer preparaba «múltiples productos, como la tela, el hilo, la manteca, etc., es decir, artículos que podían vender en el mercado y que, por consiguiente, constituían mercancías y valores». Después, con el avance del capitalismo, continúa Kollontai, «el trabajo de la mujer dejó de ser necesario para el Estado desde el punto de vista de la economía nacional», pues su actividad ahora sería «improductiva», ya que «no quedará ningún vestigio material de su trabajo y sus manos incansables no constituirán nada que constituya valor en el mercado comercial» (Kollontai A., «La Familia y el Estado Socialista», en *La Liberación de la Mujer*, AA.BB., pág. 52, 52 y 53)

cambiar aquello que produjo. De todos los argumentos contenidos en esta primera resistencia, éste es el más frágil. No existe ninguna ley que obligue a que la mercancía tenga que ser llevada al mercado por aquel que la produjo. Además, hablamos de una mercancía especial, que va por sus propios piés hasta el mercado para venderse. Vamos a suponer que un obrero soltero trabaje sus ocho horas de trabajo, vaya para su casa, prepare su cena, arregle su casa, lave sus ropas, duerma y regrese al trabajo. Él habría realizado su trabajo doméstico y, él mismo, habría llevado su fuerza de trabajo al mercado para venderla al patrón. Ahí desaparece el problema. El hecho que este trabajo sufra una división social' donde otro' – en la mayoría de las veces, otra – es quien realiza la tarea de manutención y reposición, y no aquel que va al mercado de trabajo, no altera en nada la esencia del proceso, de la misma forma que no altera que un campesino plante un tomate y sea su hermano el que va a venderlo a la feria.

TRABAJO DOMÉSTICO Y FETICHE

Agotada la primera ofensiva, otro orden de cuestionamiento se presentó. La fuerza de trabajo sería, de manera fetichizada, considerada una mercancía en sí misma, cuando en verdad no lo es. La fuerza de trabajo **se vuelve** mercancía sólo cuando está inserta en las relaciones sociales de producción capitalistas. Como el trabajo doméstico estaría vinculado a la producción de valores de uso para mantener al «ser humano» y no a la mercancía fuerza de trabajo, sería un proceso natural, así como hace miles de años en la presencia de la humanidad en sus más distintas formas, pero en esencia el mismo: la producción de la subsistencia.

Mi análisis sería, por lo tanto, fetichista. Estamos obligados a concordar con la afirmación que el ser humano no es en sí una mercancía, se vuelve, en su inserción en las relaciones capitalistas de producción. Sin embargo, no veo porqué esta constatación deba alterar las afirmaciones elaboradas antes. Varios valores de uso, bienes naturales y excelentes cualidades del espíritu humano no son en sí mercancías, solamente se vuelven mercancías si se insertan en par-

ticulares relaciones sociales de producción. La cuestión es que una vez que se vuelven mercancías, deben confrontarse en el mercado a través de su valor de cambio, que no es nada más que la expresión de su valor. La pregunta es esta: ¿este valor (cantidad de trabajo humano abstracto), que aparece en el mercado, fue producido allí o ya existía antes de su expresión en un valor de cambio? Para todas las mercancías sabríamos dar rápidamente esta respuesta: el valor de una mercancía sólo se evindencia en el mercado a través del valor de cambio, en verdad es generado en el momento de la producción de la mercancía y es determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla.

A pesar de clásica, la afirmación no convence a mis interlocutores que vuelven a la carga: '¡pero no la fuerza de trabajo, pues ella habita en un ser humano! Esto nos remite al análisis de qué hay de particular en la mercancía fuerza de trabajo y qué hay de universal en ella. Para esto tenemos que volver a las definiciones de trabajo. Para lo que aquí estudiamos, hablamos no del trabajo concreto, de las particularidades que distinguen cada actividad humana adaptada a un determinado fin (sastre, metalúrgico, campesino, etc.), sino del trabajo humano en general, y en este sentido estamos hablando de «gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos»¹⁴. Esto constituiría la base general de todas las formas de particulares de trabajo. Un obrero, al realizar su trabajo, consume su fuerza de trabajo, o lo que es lo mismo, gasta su fuerza vital al usar su cerebro, sus músculos, nervios, en fin, su cuerpo. Sin esta fuerza el trabajador está imposibilitado de realizar su trabajo concreto y, de esta forma, imposibilitado de generar valor y más valor para el capital. Esta fuerza debe ser repuesta y como vimos será el tiempo medio socialmente necesario a la reposición y manutención de esta fuerza que determinará una parte del valor de la fuerza de trabajo.

Esto como toda mercancía, es decir, no es en este aspecto que la fuerza de trabajo es particular. La peculiaridad de la fuerza de trabajo está en otros aspectos. Primero, que genera valor al ser consumida,

¹⁴ MARX, K. op. cit., pág. 54

segundo que es inseparable del ser humano, por lo tanto, organismo vivo. ¿En qué modificarían estas particularidades lo dicho anteriormente sobre la ley del valor y las mercancías en general? El hecho que el ser humano no es en sí una mercancía, sino un organismo vivo y pensante no elimina el hecho que, una vez transformado en mercancía, tenga un valor y que este valor sea determinado por la cantidad de trabajo social medio necesario a su producción.

Es exactamente ahí, por increíble que parezca, que se coloca una de las principales resistencias contra este argumento. La reposición de esta fuerza vital sería un proceso natural que se da de forma biológica, «por la acción de las células, por la reparación del sueño, etc.» La fuerza de trabajo sería en sí un valor natural, un valor de uso, que sería apropiado por el capital y transformado en mercancía. Esta línea de raciocinio pretende responder a un cuestionamiento, además la única pregunta que continúa sin respuesta: ¿quién produce el valor de la reposición y manutención de la fuerza de trabajo y que compone su valor? Y la respuesta es: ¡nadie! La fuerza de trabajo traería un valor que es necesario, sería ésta una particularidad de la mercancía fuerza de trabajo. En caso que fuéramos rigurosos con el argumento que ella es una mercancía, estaríamos «forzando», dicen nuestros críticos, y nos sentiríamos obligados a encontrar quién produce este valor, y más, tendríamos que rendirnos al más puro fetichismo, ya que estaríamos tratando como cosa a algo que no es una cosa, sino un «ser humano».

Vamos a suponer que esta afirmación está correcta. La fuerza de trabajo adviene de propiedades de los seres humanos, propiedades físicas y naturales. Una vez que definimos aquello que se consume en el proceso de trabajo como dispendio de cerebro, nervios, músculos, etc., su reposición «natural» sería el trabajo de las células regenerándose, recreando sus energías, como en el sueño. No hay valor en el sueño, pues no hay trabajo. Pero las células no buscan su regeneración en sí mismas, necesitan sacar energía y elementos fundamentales de los alimentos. En este sentido, una célula no agrega valor a la fuerza de trabajo. Serían entonces los productos de primera necesidad. Diría Marx:

«Para su conservación el individuo vivo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia, o, dicho de otra manera, el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquella.»¹⁵

Por este raciocinio la reposición de la fuerza de trabajo necesita algunos elementos, su valor estaría compuesto por los valores de estos elementos. El proceso que transforma estos elementos sería un proceso natural. ¡Perfecto! Si no fuera por un pequeño detalle: ¡desapareció el trabajo doméstico! Teníamos un problema, ahora no lo tenemos más, no porque lo enfrentamos, sino porque abolimos la existencia de aquello que motivó la duda.

Sin embargo, si miramos con mayor atención el texto de Marx veremos que reproduce un procedimiento muy común a la ingeniería metodológica¹⁶ de El Capital. Es necesario conocer el fenómeno en su pureza y para esto el proceso de abstracción limpia, pone de lado, aspectos que permiten comprender la parte estudiada más adecuadamente, no obstante, estos aspectos no son abolidos, no dejan de existir por haber sido «dejados de lado».

En este sentido, es fundamental entender el pasaje cuando afirma que el valor de la fuerza de trabajo «se reduce» al tiempo necesario a la producción de los medios de subsistencia. Para el efecto del análisis de la mercancía y del funcionamiento del capital, esta reducción se justifica, sin embargo, estamos analizando una particular forma de trabajo en el conjunto de la división social del trabajo. No podemos concordar que el procedimiento teórico más correcto sea el de «dejar de lado» exactamente el aspecto que permitiría comprender la conexión de esta forma específica con el

¹⁵ MARX, K. op. cit., pág. 207

¹⁶ Ver al respecto el excelente texto de CARONE I. «La dialéctica marxista: una lectura epistemológica» en AA. BB. - *Psicología Social – El Hombre en Movimiento*, varios, pág. 20 a 30.

todo de las relaciones. Esto no elimina perturbaciones, elimina el fenómeno.

Por eso no necesitamos una cita de Marx para continuar nuestro argumento, tenemos su método que nos es más útil. Si sólo el valor de los medios de subsistencia compone el valor de la fuerza de trabajo, nos falta un eslabón fundamental en este proceso de trabajo. Veamos.

Un campesino produjo el poroto, otro el arroz, un obrero enlató el aceite, el peón cuidó y carneó el ganado que convirtió en carne y así tenemos diversos trabajos concretos listos para ser los elementos que repondrán la fuerza de trabajo. Estos valores serán incorporados a la fuerza de trabajo. Sabemos, no obstante, que los valores de las mercancías no pasan a formar parte, o son incorporados, a los valores de otras si no son transferidos. Sabemos también que la carne cruda, poroto y arroz no cocinados, no son apropiados para la alimentación humana, por lo tanto, fueron preparados para servir de alimento. Agregamos aquí el valor del gas, el desgaste de las ollas y de la cocina. Y la pregunta continúa: ¿quién transfirió estos valores al valor de la fuerza de trabajo?

¿Qué produce el valor de la fuerza de trabajo? Respuesta: el poroto, el arroz, la carne, el gas, la cocina, las ollas... ¿Y es mi análisis el que es fetichista?! Estas mercancías son sólo y tan sólo cosas, no tienen capacidad humana de crear y transferir valores. Si estos valores componen la fuerza de trabajo, alguien los transfirió. Vuelve entonces mi pregunta: ¿quién?

Un trabajo particular realizado antes que el ser humano vaya al mercado a vender su fuerza de trabajo como mercancía, produjo y transfirió estos valores, el trabajo doméstico. Por una división de trabajo fundada en una división de género (que implica además del sexo biológico, papeles sociales, culturalmente aceptados e ideológicamente reproducidos) uno de los personajes de este proceso quedó escondido en el hogar, distante de las relaciones mercantiles capitalistas. El análisis que quiere romper con el fetiche debe, fundamentalmente, revelar el trabajo humano que se esconde detrás de las relaciones aparentemente dominadas por simples mercancías.

¿No dijo Marx que una relación entre los seres humanos se presentaría bajo la forma fantasmagórica de una relación entre cosas? Pues el análisis desfetichizante debe apuntar también, en este caso concreto, a la relación humana que se esconde, y esta relación implica en el trabajo de manutención y reposición de la fuerza de trabajo realizado en el ámbito privado del hogar o, simplemente, trabajo doméstico.

EL DOBLE CARÁCTER DEL TRABAJO Y LA TRANSFERENCIA Y CREACIÓN DEL VALOR

Sigamos hacia el último bloque de argumentación de esta resistencia. ¡Todo bien! Estamos obligados a concordar que es el trabajo doméstico el que transfiere el valor de los medios de subsistencia a la fuerza de trabajo, pero ¡no por eso él crea valor! Ahora, no son dos especies de trabajo concreto distintas, sino el mismo y único trabajo que, gracias a su doble carácter (producir valores de uso/trabajo concreto y producir valor/trabajo abstracto) alcanza ambos objetivos en un acto simultáneo y único, a pesar de estar compuesto por distintos elementos. Al tratar sobre el trabajo de hilar, Marx (en *El Capital*) describe así esta cuestión:

«El obrero *no* trabaja *dos veces durante el mismo lapso*, una vez para incorporar valor al algodón mediante su trabajo, y la otra *para conservar* el valor previo del algodón, o, lo que es lo mismo, *para transferir* al producto, al hilado, el valor del algodón que elabora y el del huso con el que trabaja. Simplemente, *agregando* el valor nuevo conserva el viejo. Pero como la adición de valor nuevo al objeto de trabajo y la conservación de los valores anteriores en el producto son dos resultados totalmente distintos, que el obrero produce *al mismo tiempo* aunque *sólo* trabaje *una vez* en el mismo lapso, es obvio que esa *dualidad del resultado* sólo puede explicarse por la *dualidad de su trabajo mismo*.»¹⁷

¹⁷ MARX, K. op. cit., pág. 241

Volvamos al trabajo doméstico. Las mercancías necesarias a la manutención de la fuerza de trabajo, al ser manipuladas en el proceso de elaboración del alimento, una de las tareas que compone el trabajo doméstico, se transfiere el valor de estas mercancías a la fuerza de trabajo. ¿No genera valor? ¿No es una cantidad de trabajo que genera un valor nuevo además de aquel transferido? Afirmo que sí. Una cantidad de trabajo, perfectamente mensurable, fue dispendida en un cierto espacio de tiempo y esto hizo posible que una fuerza de trabajo desgastada por un día de actividad, fuese repuesta.

Albarracin, desde el fondo de sus impresiones creativas, produce un último argumento:

«En el trabajo doméstico no hay ningún intercambio y, por lo tanto, no hay ningún mecanismo social que defina la 'hora de trabajo doméstico abstracto'».

Sería distinto cada trabajo doméstico, no habiendo «ninguna forma de comunicarlos». Siendo así, ¿cómo podríamos hablar de valor producido por el trabajo doméstico, si no nos es posible señalar el tiempo medio, socialmente necesario, para producir este trabajo? Es preciso recordar que para Albarracin el trabajo doméstico no puede expresarse o acompañarse, ya que sabemos que los valores sólo se expresan en el cuerpo de las mercancías y a través de sus valores de cambio. Exactamente en esta distinción entre nuestros puntos de vista es que se supera esta trampa en que cayó el compañero español. El valor generado en el trabajo doméstico se expresa en el valor de la fuerza de trabajo, se compara con las demás, siendo perfectamente posible medirlo para que lleguemos al llamado tiempo socialmente necesario. Él afirma en su texto que es imposible comparar el tiempo necesario entre una familia de un peón y de un ingeniero, pues son muy distintos. Ahora, una fábrica que produce mercancías gracias a la más alta tecnología disminuyó el tiempo socialmente necesario, mientras que otra con baja tecnología lo hace crecer en media. Una casa con tecnología doméstica (freezer, microondas, lavarropas, secarropas, etc.) hace bajar este tiempo y una casa precaria y sin estos equipamientos lo hace subir. ¿Cuál es el secreto? ¿No existirían regiones donde el valor de la fuerza de tra-

bajo es mayor exactamente por la precariedad de las condiciones de su manutención?

Volvamos a la única pregunta formulada: si la fuerza de trabajo es una mercancía, siendo su valor el tiempo de trabajo socialmente necesario para su manutención y reproducción, ¿quién, o qué tipo de trabajo concreto, genera este valor? La respuesta es tan simple como la pregunta: el trabajo doméstico.

FINALMENTE

El trabajo doméstico es un proceso de trabajo que no genera más valor, no valoriza el valor produciendo plusvalía. Esto quiere decir que ningún poseedor de dinero contrata al portador del trabajo doméstico y lo usa para valorizar el capital iniciante aplicado, por lo tanto, es un trabajo improductivo. Es un servicio que produce parte del valor de la fuerza de trabajo, aquel referente a su manutención y reposición diaria. Siendo así, genera valor nuevo, aunque no genere más valor (o plusvalía). Todos los elementos teóricos necesarios a esta constatación pertenecen a la teoría del valor y son del conocimiento de aquellos que se mueven en la referencia marxista. Sin embargo, Albarracín afirmará que el trabajo doméstico no puede ser comprendido por la ley del valor, y otros aceptan que es necesario moldearla a sus intenciones para que el trabajo doméstico sea un simple productor de valores de uso.

Cuando más avanzamos en la argumentación, queda más claro que el problema no es la ley del valor, no es la pregunta, aparentemente es la respuesta: el trabajo doméstico genera valor. Por algún tipo de resistencia, este tipo de trabajo está prohibido de producir valor, aunque para mantener esta «ley» necesitemos sacrificar toda la teoría acumulada y la coherencia.

No es casual que exactamente el trabajo doméstico, ejercido mayoritariamente por las mujeres, tenga su vínculo con el universo de la producción capitalista oscurecido. La escisión entre el mundo económico y productivo para el capital, y el universo ideologizado del hogar, presupone que este último sea un universo femenino. El hombre trabaja y produce mercancías, la mujer le da el soporte para

producir. Sería demasiado incómodo verse cruelmente delante de las relaciones de familia que reproducen el ser humano como mercancía, y más que esto, que mujeres, desde hace mucho condenadas a papeles accesorios, puedan participar con el tan irrelevante trabajo doméstico de la producción de parte del valor de la mercancía más importante para todo el sistema. No sirve de nada, manteniendo los eslabones y las relaciones veladas, valorizar de mil modos el papel de la mujer, sea ideológicamente para mantener la opresión de género, sea para supuestamente liberarla. La única verdad que le interesa a la mujer, así como al conjunto de los trabajadores, es aquella que desvela lo que queda oscurecido por las cortinas de la ideología. Un desvelamiento de un aspecto antes velado, vale mil veces más que un bello discurso valorativo que mantenga escondido, a los ojos de quien quiere liberarse, un eslabón de las cadenas que lo oprimen.

São Bernardo do Campo, setembro de 1993

7. «Credo quia
absurdum»^{*}

* Texto publicado en el Boletín del Foro Nacional de Monitores (FNM), N° 5, febrero. São Paulo: NEP 13 de Maio, 1993. El texto fue alterado para la presente publicación. La expresión que aquí se utiliza en el título es atribuida a Tertuliano para distinguir el conocimiento de lo que es perceptible por la razón y lo que no. Lo que no fuera posible explicar por la razón, por la lógica, debería creerse simplemente por la Fe.

«Cuando ya se vivió mucho tiempo en una civilización específica y con frecuencia se intentó descubrir cuáles fueron sus orígenes y a lo largo de qué camino ésta se desarrolló, a veces se queda intentando volver a mirar hacia otra dirección e indagar cuál es el destino que le espera y cuáles transformaciones está predestinada a experimentar.»

Freud (Futuro de una Ilusión)

Toda la inmensa polémica que terminó ocupando una buena parte de las páginas del Boletín del Foro Nacional de Monitores, y que contó con importantes contribuciones de nuestros compañeros, puede resumirse en la indagación lanzada por Emilio Gennari sobre la posibilidad de que los revolucionarios renuncien a los métodos sustentados por la fe y por el sentido común, así como son manipulados con tanta eficiencia por fuerzas conservadoras.

Emilio rescata con toda razón el hecho que no podemos tratar la totalidad si la fragmentamos en esferas absolutizadas, colocando de un lado los llamados factores materiales y del otro los llamados factores ideológicos. Basta recordar aquí las palabras de Engels:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda.¹

En este sentido, nos parece evidente que los aspectos ideológicos actúen, incluso decisivamente, en la producción y reproducción de la vida, como en la secuencia de la carta argumenta el mismo Engels. No es ahí que se encuentra la raíz de nuestra polémica, sino en la compleja combinación de los factores que Lenin llama objetivos y subjetivos. Rosa Luxemburgo decía sobre esta cuestión que:

La victoria del proletariado socialista (...) no puede realizarse si de toda la masa de las condiciones materiales acumuladas por la historia no saliera a borbotones la chispa animadora de la voluntad consciente de la gran masa popular.

En verdad sería preferible aquí las menos poéticas y más precisas palabras de Lenin cuando trata la cuestión, sin embargo, de lo que se trata, en esencia, es que la historia, principalmente la que trata del pasaje del capitalismo al socialismo, o es producida por la acción revolucionaria o no se realiza por mecanismos objetivos independientes de la voluntad de los seres humanos. Por lo tanto, el mérito de la contribución de Emilio en este debate es el de establecer un estadio teórico por donde debemos desarrollar la polémica. Entonces, vamos a ella.

Sabemos que el sujeto histórico, capaz de producir transformaciones revolucionarias en la forma de las sociedades, es o, mejor dicho, son las clases sociales. En esta dimensión se hace difícil colocar la polémica sobre la utilización o no de los recursos de la Fe, exactamente porque de esta manera ella desaparece. Las clases no tienen fe o dejan de tenerla, no creen o descreen, no se ilusionan o se desilucionan. La acción de las clases es una acción histórica de manera

¹ ENGELS, F. «Carta a Bloch», septiembre de 1890. En *Obras Escogidas*, v. III, p. 514. Moscú. Editorial Progreso.

que incluso sus aspectos subjetivos (como la conciencia posible en cada momento) son ellos mismos una objetividad. En la acción histórica independiente a la que las masas son «forzadas» a realizar por la crisis y por la acción de las propias clases dominantes, Lenin incluye algunas consideraciones que llamó «subjetivas».

El hacer histórico de la clase, o sea, su acción subjetiva, se materializa en su «capacidad de conducir acciones revolucionarias de masa», para las cuales se exigen condiciones de la más pura concreción, como: niveles y formas de organización, capacidad estratégica, proyecto político, unidad de clase, capacidad de acción y de lucha. Incluso hasta el nivel de conciencia no puede ser entendido como simple aspecto subjetivo, como determinaciones de la voluntad o de deseo.

Así, las condiciones objetivas no sirven de nada en sí mismas si no estuvieran acompañadas por la acción histórica de la clase, de manera que podemos decir que si esta subjetividad es verdad, sólo se realiza en ciertas condiciones objetivas, es igualmente verdadero que la objetividad de una situación revolucionaria sólo se resuelve con la acción subjetiva de la clase, con el hacer histórico real de los seres humanos en cada periodo.

¿Cómo quedaríamos, entonces, en una situación donde la objetividad histórica proyectara una «voluntad» para la cual las condiciones objetivas, incluyendo ahí el grado de desarrollo de las propias condiciones subjetivas (conciencia, organización, proyecto estratégico, etc.) no hubieran madurado aún plenamente para poder realizar esta voluntad? En este sentido, ¿cómo podrían operar los aspectos de la motivación ideal, sea en el sentido de la manutención, sea para el cuestionamiento del orden establecido? ¿Cuál sería, en este caso, el papel ideológico de la Fe? ¿Sería sólo un medio que a pesar de la forma común podría servir a contenidos distintos de transformación y conservación del orden?

Emilio se pregunta: «¿cómo transformar la posibilidad objetiva en acto?» Y responde: por la praxis revolucionaria. Sabemos que la crisis en sí misma no derrotará la sociedad capitalista, nos cabe a nosotros hacerlo, ¿no sería entonces útil la manipulación de recursos

de fe para mantener a los trabajadores firmes en una lucha que parece, por la objetividad dada en el momento, tan distante? A pesar de que la respuesta en sí está correcta, nos lleva muy rápidamente al fin de la conversación y perdemos la oportunidad de desarrollar ciertos aspectos que juzgo fundamentales.

Cuando afirmamos que las clases sociales son el sujeto de esta transformación, partimos de un corte estructural demasiado amplio para poder responder con precisión la cuestión del papel de la motivación y de la ideología. La historia está hecha por las clases en lucha y en este ámbito la motivación o desmotivación son realidades que se alternan y se presentan en todo proceso. Sin embargo, si realizamos un corte en este fluir histórico, si podemos hacer emerger el momento coyuntural de la cotidianidad, donde individuos y grupos tejen con sus actos y opciones la tela más inmediata de este fluir, tendremos el escenario concreto donde los elementos ideológicos actúan, donde se producen la motivación al conservadurismo o a la rebelión.

En este ámbito, que uno de nuestros compañeros llamó «crisis cíclicas de las creencias», es que encontramos el terreno propicio para la tentación de utilizar como medio de motivación los instrumentos utilizados con tanta eficiencia por nuestros enemigos desde hace milenios. Finalmente, ¿debemos o no utilizar la fe como motivación de nuestro proyecto político? Vean que no se trata de cuestionar el poder movilizador de la fe, las guerras religiosas de ayer y de hoy ya nos dieron pruebas suficientes de esto, sino de si debemos o no servirnos de un comportamiento «religioso» para nuestros fines de emancipación.

Debemos iniciar evitando el pantano engañoso que opuso a religiosos y revolucionarios en América Latina por un buen tiempo. Parece muy probable que la revolución social en nuestro continente, además como la historia ha probado, cuente en sus filas con compañeros que profesan alguna religión, así como cualquiera puede tener la religión que le interese o no tener ninguna. El problema no es éste, sino si debemos tratar nuestro proyecto político como religión, o, incluso, si alguno de los aspectos y mecanismos del pensamiento religioso pueden sernos útiles.

Para responder esta cuestión, incluso arriesgando la entrada a un área bastante compleja que es la sociología de la religión, debemos preguntarnos sobre la naturaleza de estos mecanismos religiosos y porqué tales comportamientos se volvieron tan funcionales para la dominación.

Históricamente las religiones evolucionaron de sistemas de explicación mítica del mundo como parte integrante de la cultura y de la producción de la vida de los grupos humanos. El comportamiento inicialmente mágico, no busca la atribución de sentido, como nos enseña Weber, sino que busca sobrevivir en un mundo sin sentido. El comportamiento religioso, a su vez, es la primera expresión de un proceso de racionalización que busca construir una relación de sentido. Con la división de la sociedad en clases antagónicas, estos sistemas de creencias y religiones pasan a acomodarse en el terreno de la lucha de clases, confundiéndose como la propia ideología, como forma de dominación destinada a justificar y perpetuar un cierto orden justificándolo y legitimándolo.

No se trata de atribuir a la clase dominante el carácter maquiavélico de utilizar la religión para alcanzar sus fines particulares. Lo que sucede es que el elemento religioso, que se desarrolló antes y como espacio propio, adquirió una nueva funcionalidad a partir de la división de la sociedad en clases. ¿Por cuáles mediaciones individuales opera este fenómeno y cuál es la razón de su inmensa eficiencia?

Los seres humanos tienen en su psiquismo un elemento básico que busca el placer e intenta evitar el displacer. Las sociedades humanas se organizaron a partir de una ardua lucha contra la naturaleza, colocando parte de ella bajo su aparente control a través del trabajo. Sin embargo, una considerable parte de la naturaleza escapa al control humano, como prueban las tragedias naturales, pero principalmente la inevitabilidad de la muerte. Esto termina por provocar en los seres humanos una enorme sensación de inseguridad, como si fuéramos juguetes en manos de fuerzas aleatorias, poderosas y sin ninguna racionalidad aparente.

La primera forma de defensa colocada en práctica es la transformación de estas fuerzas naturales en seres conocidos, como animales

y, con el tiempo, seres más próximos de los seres humanos. Freud en su *Futuro de una Ilusión* nos presenta este mecanismo de esta manera:

*Contra estos violentos superhombres externos podemos aplicar los métodos que empleamos en nuestra propia sociedad: podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos, sobornarlos e influenciarlos y así, despojarlos de una parte de su poder.*²

Actuando de esta manera, se consigue un alivio, en palabras de Freud, una especie de «consuelo», pero esto no da la dimensión del proceso psicológico involucrado. Incluso según Freud debido a la «impresión aplastante que estas fuerzas causan», aliado al hecho que esta ansiedad ante lo desconocido se vincula a las dudas primordiales sobre nuestro origen y destino, hacen con que los seres humanos proyecten una figura mítica de un padre protector. El vacío de sentido sobre de dónde venimos sólo es suplantado por la ansiedad sobre el futuro y la divinización de las fuerzas naturales y de lo desconocido, está profundamente ligado a estas dudas primordiales.

Al producirse el creador místico se busca resolver la inquietante sensación de que el destino navega en un mar caótico. El «creador» habría partido de un plan, de manera que la realidad del mundo, aunque parezca asustadora y dramática, obedecería a una lógica, a una teleología del creador. Este fenómeno sería descripto así por Freud:

*Todo lo que sucede en este mundo constituye la expresión de las intenciones de una inteligencia que, finalmente, aunque sus caminos y desvíos sean difíciles de acompañar, ordena todo para mejor, benevolente que sólo aparentemente es severa y que no permitirá que nos volvamos un juguete de las fuerzas poderosas e impiadas de la naturaleza.*³

² FREUD, S. «Futuro de uma Ilusão». En *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, p. 96/97. 1978.

³ Idem, p. 98.

No es necesario mucho esfuerzo para evaluar que tal mecanismo psicológico, con indiscutibles efectos aliviadores y consoladores, termina por volverse bastante funcional como instrumento ideológico. Primero, la conducción del destino pasa a atribuirse a un ser superior que lo hace en nuestro nombre y para nuestro bien, aunque por caminos tortuosos que se vuelven, muchas veces, contra nosotros. Segundo, esto permite que se establezca la relación de amor y odio que constituye la base de aquello que Hegel denominó la dialéctica del Siervo y del Señor que nos lleva a identificarnos como protector de aquel que nos oprime.

No es por acaso que las primeras civilizaciones que emergen de la sociedad de clases identifican en sus élites el poder económico y religioso fundido en la figura de un patriarca o rey. Nada más adecuado que la clase dominante se considere representante de este ente superior y todopoderoso que nos oprime por nuestro propio bien.

El precio que se paga por el alivio existencial es la alienación, proyectar aquello que es humano en algo que está más allá de lo humano, en las palabras de Feuerbach. Otro decide por nosotros, otro traza los caminos y descaminos que nos conducirán. La historia se fetichiza y los sujetos concretos terminan volviéndose espectadores sumisos a un orden incomprensible. Les resta creer y esperar por mejores tiempos que vendrán como recompensa por su pasividad y servilismo.

Nuestra polémica trata de la versión moderna de este drama que acompaña a la humanidad hace bastante tiempo. Ya vivimos lo suficiente en esta civilización, investigamos sus orígenes y su desarrollo y estamos tentados a mirar hacia el futuro y adivinar las líneas de las transformaciones que nos llevarán a un nuevo mundo. Lo vislumbramos a la luz de nuestra praxis en cuanto vivimos en el viejo mundo que agoniza, exhalando mucho más los olores de la muerte que lo corroe que de la vida que anuncia.

La revolución parece distante, las glorias del pasado de luchas envejecen hasta la esclerosis o muerte trágica. El futuro planeado cede lugar a un presente duro e hipócrita. Reich dice cierta vez que la humanidad, en la encrucijada entre el socialismo y la barbarie, es-

coge siempre, en primer lugar, la barbarie. Parece exactamente lo que está sucediendo hoy.

Uno de los productos de la crisis objetiva, que no siempre es analizada como se debería, es que en estos periodos sucede un desplazamiento de las viejas ideas. Pero la crisis material no se expresa en el campo de las ideas de forma mecánica, o sea, puede ocurrir que las ideas dominantes, en un primer momento de su crisis de legitimación, sean incluso más reforzadas. En periodos normales la ideología encuentra su fuerza en la correspondencia que establece con las relaciones sociales determinantes. La crisis desloca esta correspondencia haciendo que las ideas dominantes pierdan su carácter de autenticidad. En palabras de Marx y Engels:

Cuanto más las formas normales de las relaciones sociales y, con ellas, las condiciones de existencia de la clase dominante acusan su contradicción con las fuerzas productivas avanzadas, cuanto más nítido se vuelve el foso cavado en el seno de la propia clase dominante, foso que separa esta clase de la clase dominada, más natural se vuelve, en estas circunstancias, que la conciencia que correspondía originalmente a esta forma de relaciones sociales se vuelva inauténtica; dicho en otras palabras, esa conciencia deja de ser una conciencia correspondiente, y las representaciones anteriores, que son tradicionales de este sistema de relaciones, (...) se degradan progresivamente en meras fórmulas idealizantes, en ilusión conciente, en hipocresía deliberada.⁴

Es interesante la coincidencia de los términos de Marx y Engels y de Freud sobre este tema. El padre del psicoanálisis, al tratar la religión la llama «ilusión», mientras que Marx y Engels, a continuación de la misma cita, afirmarán que cuanto más se procesa este desplazamiento y las ideas antiguas pierden su correspondencia con la realidad de las relaciones sociales, más pasan a ser, paradójicamente, valorizadas deliberadamente; se vuelven «más hipócritas, más morales y más sagradas». Parece claro que la forma encontrada de mantener aceptadas ciertas ideas que pierden la correspon-

⁴ MARX K. y ENGELS F., *La Ideología Alemana*, p. 78.

dencia que antes establecían con la realidad, es volverlas más «sagradas».

En el seno de esta crisis se vuelve comprensible que se intensifique una suerte de «espiritualismos» o «exoterismos» varios, así como innumerables formas de misticismo y mistificación. En cuanto socialistas, tenemos que tomar todo el cuidado para no incluir nuestra perspectiva política en esta feria de panaceas místicas. La revolución no puede ser confundida con ningún elixir milagroso que alivia nuestra alma con la increíble sensación de la posibilidad de un mundo nuevo, volviendo más soportable, de esta manera, nuestra precaria existencia en las entrañas del viejo mundo que se rehusa a sucumbir.

En este sentido es que si buscamos un sentimiento que nos anime en la lucha, más que necesaria, y nos posibilite partir de las condiciones objetivas dadas para la construcción de los elementos subjetivos necesarios a la transformación revolucionaria, este sentimiento no es y no puede ser confundido con la fe.

Cuando todo parece señalar la imposibilidad de la revolución, nosotros sentimos la necesidad de defenderla. ¿Por qué? Si los hechos la niegan, nuestra afirmación se vuelve más moral y sagrada, pudiendo, en ciertos casos, quién sabe, volverse... ¿hipócrita? Esto puede tener un efecto positivo momentáneo en la movilización, pero en satisfacción mística por satisfacción mística, los templos del Señor continúan ganando la competencia.

Además, es necesario indagar si los elementos que hicieron funcional el pensamiento religioso para la dominación, dejan de existir por la simple alteración en la intención de quien los manipula. Nos parece que no. La fe es la llamada primera virtud teologal, es decir, «adhesión y anuencia personal a Dios, sus designios y manifestaciones», según la definición del diccionario. El mecanismo de defenderse de una angustia por encontrarse en una posición de peligro entre fuerzas que desconocemos y que, parecen determinar nuestro destino, a través de la atribución del comando a una fuerza superior, a una Providencia benevolente que al final nos recompen-

sará como buenos y castigará a los malos ¿no les parece un mecanismo conocido?

En el sentido común la palabra fe, siempre ligada a su contenido inseparablemente religioso, pasó a ser utilizada también para significar «firmeza en la ejecución de una promesa o compromiso», creencia o confianza, pero el problema no está en el uso o no de la palabra, sino en la comprensión del concepto.

Fidel, en su discurso del 1° de enero de 1959, hablaba de la fe que siempre tuvo en el pueblo de Cuba, que era, en sus palabras, más que una fe, una confianza. ¿Será que Fidel se refería a la aceptación y anuencia a los designios de Dios? ¿No sería más probable que se refiera al hecho de tener confianza en que la acción revolucionaria representaba las ansias de todo un pueblo y que éste, por este motivo, la retribuiría con la adhesión masiva en una fase decisiva de la lucha?

Nosotros creemos que las condiciones objetivas de la sociedad capitalista, sumadas a la capacidad de la clase trabajadora en conducir acciones revolucionarias, pueden llevarnos a la superación de la sociedad capitalista y al inicio de una transición socialista. Sin embargo, no atribuimos esta convicción a ningún poder que no sea el nuestro, lo que implica que si no somos capaces en cuanto individuos y en cuanto clase de generar las condiciones y medios que nos caben y que sean necesarios para derrotar a nuestro enemigo, el socialismo no vendrá y el orden será mantenido, aunque las contradicciones objetivas lo lleven a un largo proceso de agonía.

La diferencia fundamental que existe entre la necesaria motivación revolucionaria y la fe es que mientras esta última busca aliviarnos y confortar con la finalidad de soportar mejor una situación, haciendo que creamos que aunque los hechos desmientan y desautoricen nuestras convicciones podamos matenerlas por la fe; la convicción política nos exige una postura muy distinta, cual es analizar objetivamente la realidad, buscar comprender sus contradicciones y sus movimientos propios, trazar sus tendencias y los caminos de desarrollo que nos autoricen a revalidar nuestras perspectivas societarias, o,

la alteración de nuestras ideas y la superación de nuestros paradigmas. La primera puede llegar al *credo quia absurdum*, puede simplemente creer por la fe, la segunda exige una postura científica.

La fe, así como la religión, es una ilusión no porque es falsa, sino porque es el deseo que busca el alivio, aunque al precio de la alienación y de la fetichización del mundo. Nuestro pensamiento debe ser científico, no porque sea menos producto del deseo, sino porque partiendo de él, no podemos temer la inquietación y el desconforto, pues sabemos que sólo la concreción del mundo y nuestra acción consciente sobre ella podrán realizar nuestros sueños.

De cualquier manera, está en los propios seres humanos la capacidad de su emancipación, o de la continuidad de su dominación, y no en otro lugar. Ya que iniciamos con Freud, permitan que cierre con uno de sus sabios comentarios:

No, nuestra ciencia no puede ser una ilusión. Ilusión sería imaginar que aquello que la ciencia no nos puede dar, podemos conseguirlo en otro lugar.

**8. Conciencia y
metodología de
la educación
popular:
contribución a
la discusión
metodológica***

* Texto publicado en el año 1991.

INTRODUCCIÓN

Una de las características particulares que se destaca en el período actual de la lucha de los trabajadores, en especial en América Latina, es la importancia atribuida a la educación popular, en el conjunto de las estrategias de transformación de la realidad. Fueron muchas las iniciativas de reflexionar sobre la práctica educativa buscando, con destacada atención, formulaciones al respecto de la concepción metodológica que tendría una educación comprometida con la transformación revolucionaria de la sociedad.

Entre estas tantas experiencias se incluye la de nuestra entidad, el Núcleo de Educación Popular 13 de Maio, que se formó en el año 1982, aglutinando a compañeros que ya desarrollaban actividades de organización y educación popular desde la década del '70, o incluso antes, que desarrolló en estos diez años una intensa producción en el desarrollo de materiales pedagógicos y en la presentación de un amplio programa de formación que hoy llega a alrededor de 200 cursos al año en todo el territorio nacional¹. Y que se

¹ Con la nueva forma de funcionamiento del NEP 13 de Maio fue posible ampliar esta acción a través de los monitores formados o en formación, por los núcleos regionales que se formaron y por la implementación de un Catastro de Educadores. Gracias a este trabajo multiplicador, que se aglutina en el llamado FNM (Foro Nacional de Monitores) el número de cursos por año pasó a 300 actividades (Nota de 1999).

potencializa con la apertura de nuestro quinto² grupo de monitores y la constitución de un Foro Nacional de Monitores, el FNM.

Tenemos la seguridad de que estos años de práctica posibilitaron una sólida base para reflexionar sobre nuestros errores y aciertos y nos ofrecen el nivel necesario para buscar contribuir en este importante debate acerca de la concepción metodológica.

Este debate, a pesar de la importancia de los pasos dados, no siempre reflejó una real y saludable confrontación de ideas, restringiendo a veces las posiciones preconcebidas y caricaturescas donde, a partir de una gran línea imaginaria, el mundo de los educadores se dividiría entre los *basistas*, que esperarían pasivos que el conocimiento brote del pueblo, y los *contenidistas*, que una vez en posesión del conocimiento elaborado se contentarían con transmitirlo a los trabajadores.

Siempre presenciamos un esfuerzo muy grande en intentar encajar el trabajo del 13 de Maio en el segundo grupo, o sea, de los contenidistas. Felizmente el mundo es un poco más complejo que las caricaturas, y tenemos la esperanza de haber acumulado lo suficiente para volver a colocar hoy el debate en el nivel de las ideas y de la reflexión de la práctica.

UN POCO DE HISTORIA DE LA POLÉMICA

Creemos que la polémica en el campo de la llamada educación popular se inserta en un contexto más amplio que es la evolución de las teorías de la educación. En este campo tenemos un gran ataque entre la *pedagogía tradicional*, entendida como la concepción pedagógica centrada en el papel del profesor y caracterizada por la transmisión de conocimientos, y la llamada *pedagogía nueva*, descrita como la concepción donde se disloca el eje central hacia el alumno y donde es más importante aprender a conocer que el conocimiento.

² En 1999 estaremos iniciando nuestra 13° turma de monitores además de turmas especiales en Bahía y cerca de la Intendencia Municipal de Porto Alegre (Nota de 1999).

Para ilustrar mejor esta polarización, nos permitimos recordar una cita de Saviani, a pesar de ser extensa, donde describe, en líneas generales, aquello que diferencia una de otra concepción:

*«Se comprende entonces que esa manera de entender la educación (la pedagogía nueva), por referencia a la pedagogía tradicional, haya dislocado el eje de la cuestión pedagógica del intelecto para el sentimiento; del aspecto lógico para el psicológico; de los contenidos cognitivos para los métodos o procesos pedagógicos; del profesor para el alumno; del esfuerzo para el interés; de la disciplina para la espontaneidad; del dirigismo para el no dirigismo; de la cantidad para la calidad; de una pedagogía de inspiración filosófica centrada en las ciencias de la lógica para una pedagogía de inspiración experimental, basada particularmente en las contribuciones de la biología y de la psicología. En síntesis, se trata de una teoría pedagógica que considera que lo importante no es aprender, sino aprender a aprender».*³

Como la corriente conocida como «*escuelanuevismo*» partiría de la contraposición a los métodos tradicionales, y estos demostraban sus características negativas en la evidencia de la práctica autoritaria, ampliamente conocida y en los resultados más nítidos de la estructura escolar oficial, se terminó por generar un sentido común donde la pedagogía nueva sería la portadora de todas las virtudes, mientras que la tradicional, de todos los defectos. Más que esto, aún en el mismo raciocinio de Saviani, se generó la idea de que la única manera de contraponerse a la concepción tradicional era asumiendo los principios de la escuela nueva y sus fundamentos liberales.

En el campo de la educación popular, o de la también llamada «*formación política*», este ataque no aparece de esta forma tan pura. Esta polarización aparecerá mediada en aquello que consensualmente reconocemos como nuestra doble herencia: la formación política practicada por los partidos de izquierda, fundamentalmente el PC, y la concepción de educación de los grupos de base popular al interior de la Iglesia Católica.

³ SAVIANI. *Escuela y Democracia*. 1991. Pp. 20 y 21.

De un lado, la *verdad oficial* a ser transmitida por el Partido en la forma de *línea justa* a ser seguida, donde la formación es concebida como un acto del pasaje a un conocimiento científico y por lo tanto, universalmente válido; y de otro el esfuerzo de partir de la vida inmediata de una comunidad, consubstanciado en el famoso método de «*ver, juzgar y actuar*».

Lo *tradicional* y lo *nuevo* aquí no se refieren al sistema oficial de enseñanza, sino experiencias educacionales fuera de la escuela. Sin embargo, nos parece que en la intención de negar lo tradicional, algunos aspectos de la llamada *escuela nueva* habrían sido incorporados en el campo de la educación popular de base cristiana. Rápidamente, en el reino de las caricaturas, la tradicional educación de los PC's se convierte en la expresión de todos los tipos de verticalismo y autoritarismo pedagógico, en tanto que la *educación popular* se dirige hacia el basismo y la esperanza pasiva y contemplativa del siempre buen conocimiento del pueblo. En verdad, también en este campo, las cosas no son tan simples. La *tradicional* formación de los PC's, aunque innegablemente dogmática, se mostró portadora de una gran eficacia en la socialización y consolidación de valores revolucionarios, expresados en la incorporación del significado de ser comunista, de ser revolucionario. Al mismo tiempo, los grupos de cristianos comprometidos y su propuesta educativa terminaron por propiciar la emergencia del elemento de la cultura popular, la preocupación con la mediación de las técnicas y del lenguaje, lo que llevó también a resultados bastantes significativos tanto en la organización como en la motivación política.

Esta herencia, no obstante, no es una polaridad de equivalencia equilibrada entre las partes que la componen. Para entender las características actuales de la práctica educativa predominante, es necesario destacar el hecho que la influencia de la educación cristiana (no la tradicional practicada por la Iglesia, sino la propuesta por el movimiento de CEBs) es la determinante.

Esto puede ser comprobado no sólo por la influencia directa que educadores cristianos tienen en las prácticas y elaboraciones de la

actual educación popular, sino por la naturaleza de las preocupaciones anti-verticalistas, en la prioridad del aprender a aprender, en la importancia atribuida a los conocimientos populares, entre otros aspectos. Sin embargo, sería un error establecer una línea de continuidad a este proceso sin resaltar el hecho de que la mayoría de estos educadores busca realizar hoy una superación en relación a aquella primera fase de la educación de base, típica de la década del '70 hasta mediados de los años '80.

Esta superación iría en el sentido de la crítica a los desvíos basistas y al relativismo exagerado del conocimiento humano acumulado. Era necesario partir de la negación de la práctica tradicional, pero también estar atentos a los riesgos de la pedagogía de lo *espontáneo*, a las concesiones a los principios liberales del *escuelanuevismo*, que acababan por reducir la concepción metodológica al uso de técnicas participativas y que llevaron, al límite, la reproducción del sentido común encontrado en los diferentes grupos populares.

La superación así concebida llevaría a la síntesis expresada en los principios de lo que se denominó *Concepción Metodológica Dialéctica*. En líneas generales podríamos enunciar de esta forma los elementos principales de esta concepción:

- La CMD no es sino la aplicación de la Teoría Dialéctica del Conocimiento al proceso educativo: «así como conocemos, así debemos educar».
- De esta primera afirmación se deriva el procedimiento básico:
 1. *Partir de la realidad inmediata, que es producto no sólo de la acción o experiencia, sino de toda la práctica social e histórica;*
 2. *Apropiarse de conceptos teóricos, para conocer mejor la realidad más allá de la apariencia inmediata;*
 3. *Con este conocimiento más profundo de la realidad y de los conocimientos teóricos alcanzados y construidos en el proceso educativo, pasar a la acción de transformación de la realidad, de ahí que el eje fundamental sería la vinculación entre teoría y práctica, lo que llevaría a la famosa formulación P-T-P.*

LA PROPUESTA DEL 13 Y LA POLÉMICA

En la época de las caricaturas, que esperamos pertenezca al pasado, el programa y la propuesta educativa del 13 de Maio – NEP era, como vimos, identificada con la herencia tradicional y dogmática de la transmisión de contenidos preestablecidos. Se afirmaba, al ver nuestro programa, que en parte de los cursos básicos, del tipo *Cuestiones de Sindicalismo* o *Cómo Funciona la Sociedad*, pasando por cursos intermedios o instrumentales como el *Plan de Acción y Administración Sindical*; hasta llegar a cursos de profundización como *Noiones Básicas de Economía Política, Revoluciones e Historia del Movimiento Obrero en el Brasil*; se demostraba la clara intención de presentar conceptos y categorías previamente seleccionados, determinados y jerarquizados y que serían *simplemente transmitidos* a grupos diferentes y, por lo tanto, con motivaciones, intereses y realidades distintas.

En un primer momento, si la acusación fuera la de seleccionar y jerarquizar conceptos, integrarlos en un programa y buscar, a través de la práctica educativa, hacer que fueran asimilados por diferentes grupos de trabajadores y organizaciones populares, no tendríamos otra alternativa a no ser la de considerarnos *culpables*. Creemos que uno de los aspectos de la práctica educativa – y lo consideramos realmente un aspecto fundamental – es el de *socializar* conceptos y categorías que son herramientas esenciales para la comprensión y transformación de la realidad.

Estos conceptos son evidentemente seleccionados y en este campo intervienen, tenemos conciencia de esto, juicios que tienen por base consideraciones valorativas, posicionamiento de clase, visión de mundo y subjetividad de quien selecciona. No consideramos esto un problema, por el hecho de que no conocemos ninguna práctica educativa que no proceda de esta forma, aunque en el enunciado de sus intenciones afirme lo contrario.

En este campo de la elección, partimos de la concepción fundamental de que buscamos construir un movimiento de lucha de los trabajadores, que tenga como línea general de principios ser anticapitalista, revolucionario, y apuntar hacia la estrategia de construir el

socialismo como vía para llegar a una sociedad sin clases (o como se acostumbra a decir en los enunciados: *sin explotados y explotadores*). Afirmado esto, nos impone la tarea de que los trabajadores tengan que tener los elementos, aunque elementos iniciales, para que comprendan qué es y cómo funciona el **capitalismo**, acerca de la necesidad de superación **revolucionaria**, de las vías y formas empleadas históricamente para este fin, además que comprendan la noción general de clases y los medios e instrumentos de clase que se producen para transformar o mantener determinada sociedad.

Afirmamos que este conocimiento es parte del conocimiento humano acumulado y producido socialmente, es la parte que conscientemente seleccionamos y buscamos los medios para que sea incorporada al conocimiento de aquellos que hoy quieren transformar la sociedad.

No afirmamos que son simples conceptos, son conceptos históricos, producidos en determinados contextos concretos y respondiendo a las determinadas necesidades contextualizadas históricamente. En este sentido, seleccionamos también contenidos históricos que juzgamos ser fundamentales para la comprensión no sólo de ciertos conceptos, sino del propio funcionamiento de la sociedad actual.

Como se ve, nuestro perfil tiene todo para encuadrarse en la caricatura de *contenidistas tradicionales*. No obstante, es con mucho placer que, al entrar en contacto con las formulaciones más recientes y del campo de la educación popular, vemos presente, en la síntesis alcanzada, la preocupación con el conocimiento universal acumulado, como vemos en esta cita de Marco Arruda:

*«(...) nuestra primera tarea es ayudar a los trabajadores a apropiarse del conocimiento universal acumulado, o sea, del conocimiento que la humanidad viene construyendo a lo largo de su esencia (...)».*⁴

Es así que para sorpresa de muchos que esperaban encontrar en este punto un conflicto, encontramos por el contrario, un campo de

⁴ Forma y Contenido. N°1, p. 25.

consenso. Tal vez la contradicción se abriría entre nosotros, que aún creemos en niveles acumulados de conocimiento posible de la realidad, y los nuevos agnósticos, que relativizaron a tal punto la verdad y el conocimiento, que el único nivel posible se convirtió en la percepción subjetiva de cada individuo.

Sin embargo, no basta considerar necesario partir del conocimiento universal acumulado, es necesario cuestionar la forma con la cual se pretende socializarlo. Se trata del *simple acto de transmisión* de este conocimiento, ¿de ahí el inevitable verticalismo?

En este punto, algunos aspectos, según nuestra reflexión bastante relevantes, intervienen en la polémica. Serían ellos: la proposición de partir de la realidad concreta de cada grupo y la cuestión de la producción del conocimiento.

Decíamos que existe un campo de concordancia en la afirmación del procedimiento anterior que debemos socializar, pero eso aparentemente se choca con la primera afirmación del procedimiento relativo a la llamada concepción metodológica dialéctica, o sea: a partir de la realidad inmediata. Al final, en el mismo texto citado, Marcos Arruda afirmará:

*«(...) Nuestro punto de partida para la educación nueva y diferente debe ser aquello que los trabajadores traen para los cursos de formación, comenzando a construir más allá de lo que ellos ya conocen, restituyendo y recapitulando e integrando todo este conocimiento en su propio proceso de crítica (...). Solamente tomando como punto de partida al propio trabajador y su conocimiento es que podemos valorizar ese conocimiento y hacerlo cambiar en sí mismo».*⁵

De esta manera, ¿cuál sería el verdadero punto de partida, el conocimiento universal acumulado o el trabajo concreto y su conocimiento? Al parecer, podríamos caer en una polarización mecánica, y por lo tanto, en la negación de la intención dialéctica afirmada, donde partir del conocimiento negaría al trabajador concreto y su

⁵ Idem. pág. 26.

conocimiento, y por el contrario, partir de éste implicaría relativizar o relegar el conocimiento sistematizado.

Preferimos trabajar con la concepción de que estos son aspectos que componen la práctica educativa y que establecen una relación entre sí, de forma que el conocimiento universal es anterior y constituye la base real por donde se engancha el proceso educativo y el contexto inmediato (incluyendo ahí al trabajador, su cultura, lenguaje, valores y percepciones), el medio donde deberá traducirse el esfuerzo educativo. El conocimiento adquiere sentido en la medida en que se traduce para un contexto concreto, así como este contexto sólo es comprendido a la luz del conocimiento anterior. Pero si esto es así, el conocimiento sistematizado, por lo tanto teoría, estaría en una posición de anterioridad en relación a la realidad concreta e inmediata. ¿Cómo quedaría entonces la propuesta en la ecuación *Práctica – Teoría - Práctica*?

A nuestro parecer, aquí interviene una confusión causada por la comprensión mecánica de la fórmula $P - T - P$. A pesar de que los formuladores busquen cercarse de garantías en afirmaciones varias, lo que parece es que se acabó por producir un reduccionismo mecánico en cuanto a la relación teoría / práctica, donde la práctica se confunde con el rescate de la realidad inmediata en el inicio de la actividad de la formación. Pedro Pontual parece indicar esta preocupación cuando afirma que:

*«Me parece que, en el intento de hacer más didáctica lo que sería esa concepción (la concepción metodológica dialéctica), hemos incurrido a veces en algunas simplificaciones y esquematismos que pueden traducir elementos de distorsión en nuestra práctica (...)».*⁶

En este extremo, cualquier afirmación teórica anterior a la práctica concreta de un cierto grupo determinado, que va a realizar una actividad educativa, subvertiría la fórmula.

Ahora, como afirmamos, sería imposible cualquier actividad sin una preocupación metodológica (que es teórica), sin una selección de

⁶ Forma y Contenido. N° 1. P. 14.

temas, sin una priorización de contenidos y levantamiento de conceptos a ser trabajados.

Llevada a este punto de esquematismo, la fórmula parece en su primer contacto con la práctica. Éste no sería un problema tan serio en caso de que se restringiera al campo de la comprensión de la concepción, sin embargo, Pontual parece deducir que tal simplificación podría *«introducir elementos de distorsión en nuestra práctica»*. ¿Hasta qué punto la preocupación en rescatar el contexto concreto y las necesidades y ansias de los grupos específicos con los cuales se va a trabajar, no habría relegado demasiado los contenidos y la precisión de las categorías a ser trabajadas?

Podemos citar, por ejemplo, algunas actividades en el campo de la CUT y del PT donde en la intención, loable, de estudiar las formulaciones y resoluciones de un encuentro o un congreso, no se ofrece ningún nivel teórico o histórico que demarque tal reflexión. ¿Cómo sería posible para un militante comprender de hecho una definición por la disputa de hegemonía sin manejar relativamente bien el concepto de clase y de Estado? ¿Cómo sería posible para un sindicato reflexionar verdaderamente sobre «prácticas y concepciones sindicales» sin conocer, aunque de manera general, las luchas sindicales en el Brasil?

Aquí hay, tal vez en nuestro campo de consenso, una punta de divergencia que el equipo del 13 siempre expresó en relación al curso de Concepciones, Estructura y Prácticas Sindicales de la CUT.

Para nosotros hay, más allá de la comprensión esquemática de la fórmula P – T – P, un problema anterior que reside en la propia derivación de esta fórmula de la concepción dialéctica general inicialmente afirmada.

Esto no significa que discordemos de la necesaria relación práctica/teoría. No obstante, afirmamos que la forma como se relacionan estas esferas en la producción del conocimiento y en la práctica política en general, no es de la manera, sin mediaciones, en la práctica educativa específica.

Todo conocimiento deriva de una práctica, de un contexto histórico concreto, así como ese conocimiento, también esta práctica son manifestaciones sociales. Así, una práctica humana, una acción social concreta, histórica, posibilita una reflexión, una abstracción teórica, en ella basada, que será la base para futuras acciones transformadoras y nuevas síntesis teóricas. Por lo tanto, un proceso ininterrumpido de acciones y síntesis sucesivas.

Para nosotros, la afirmación, en la acción política general, de la anterioridad de la práctica, es la confirmación del principio materialista del método, o sea, de la antecendencia de lo concreto en relación a la representación abstraída de este concreto en la forma de teoría. Sin embargo, nada nos autoriza a transponer esta ecuación (P – T – P) para la realidad particular de la práctica educativa. Creemos que para esto deberíamos realizar necesariamente ciertas mediaciones.

En primer lugar, porque la práctica educativa es, para nosotros, y creo que aquí hay una concordancia, un momento de la práctica política general. La particularidad de este momento está en su tarea específica de reflexionar, superar la apariencia de las cosas, buscar comprender la realidad (sea de la sociedad o del movimiento o de la organización donde se actúa) para transformarla, producir saltos de calidad en la eficacia de nuestra acción. Segundo, porque sería incorrecto concebir un proceso que es indicado como un movimiento continuo y contradictorio de sucesión de síntesis y práctica y teoría como un esquema abstraído de este movimiento y reducido a tres momentos: P – T – P.

Siendo así, tendríamos que representar la práctica política general como un fluir de esta fórmula:

... P – T – P – T – P – T – ...

Y la práctica educativa como un momento de este movimiento, exactamente el momento **teórico**.

Ahora, volviendo a nuestro campo de consenso, o sea, que nuestro primer esfuerzo en esta práctica educativa es propiciar la apropiación de un conocimiento universal por aquellos que, viniendo de una práctica y un concreto, esperan de la reflexión teórica la base

para superar el nivel anterior y alcanzar un nuevo rumbo, para una práctica cualitativamente superior.

Sucede que la actividad educativa partió de un conocimiento (concepción metodológica, conceptos, contenidos, reflexiones, etc.) y esta actividad se da en el intento de traducir este conocimiento por la realidad concreta de aquellos que buscan la formación y de sus intereses específicos. Si esto diera resultados, llegaríamos a un nuevo estadio que sería la síntesis entre el conocimiento sistematizado y el universo concreto de aquellos participantes. Este es un análisis aún teórico, es sólo en el ámbito de la actividad formativa un estadio para una práctica, pero aún no es esta práctica. En este sentido, tendríamos que suponer que este momento particular, la acción educativa, inserta en la política general, debiera ser representada gráficamente de esta forma:

Fórmula de la Praxis: ... P – T – P ...

Momento teórico: T – P – T

Esto significa que la formación es un momento teórico de la práctica política general, o de la «praxis», momento que tiene por particularidad la tarea de socializar la teoría acumulada, traducirla para un contexto concreto y permitir que sea incorporada como un nuevo estadio para futuras acciones.

Esta comprensión hace que en el ámbito formativo la ecuación aparezca invertida, donde lo concreto aparece como teoría en el punto inicial del movimiento particular. Este hecho no debería parecer extraño, al menos para aquellos que pretenden construir una concepción dialéctica.

Cuando Marx trabaja la relación entre lo concreto y el pensamiento, lo hace más allá de la visión mecánica del materialismo vulgar, que atribuía la relación simple de la materia como base para el pensamiento como producción de esta materia. Aunque extensa y ardua, la cita de Marx nos parece fundamental para ilustrar el argumento expuesto más arriba:

«Lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación (...) He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.»⁷

Como la intención mayor del autor es contraponerse a la concepción idealista de Hegel, se evidencia la afirmación de que en la dialéctica, entre concreto y pensamiento, existe una determinación de lo concreto. Lo que puede pasar desapercibido es que en medio de esta discordancia haya una concordancia entre Marx y Hegel y la misma está exactamente en la forma como el pensamiento se apropia de este concreto. Finalmente, no nos olvidemos que Marx supera el materialismo mecánico de Feuerbach, exactamente por el rescate de la lógica dialéctica de Hegel – y qué es la lógica sino una forma de concebir y organizar el conocimiento.

En este sentido aquel concreto inmediato, aparente, es una abstracción («una representación caótica del todo»). A pesar de ser verdadero punto de partida, él aparece en el pensamiento como síntesis, como resultado. Es apropiado por el pensamiento a través de un análisis en un método que es así descrito como el de «*elevar de lo abstracto a lo concreto*». Así, todo el proceso transcurre en el campo de la abstracción, de la lógica, lo que llevaría a la *ilusión* hegeliana de que el pensamiento se produce a sí mismo. Existe una nítida diferenciación entre dos procesos interconectados pero distintos: el del conocimiento y el de la génesis de lo concreto.

Pensamos que en el ámbito específico de la formación, hablamos siempre de un concreto el cual su propio proceso de génesis y evo-

⁷ MARX. K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. 1877. p. 301.

lución, es exterior a la práctica educativa. Lo que se materializa en la actividad formativa son mediaciones de este concreto expresadas a través de valores, lenguajes, conductas, posturas, relatos y personas portadoras de concepciones sistematizadas o no, y que se mediatizan en las relaciones de clases, contextos y conjeturas históricas, voluntades y deseos.

Así, aquella práctica que rescatamos al inicio de una actividad aparece transformada en su contrario, aparece *teorizada*. Pero para que ella sea *teorizada* es necesaria una teoría, una preocupación metodológica, la intención de traducir conceptos y todo está dado **antes** del esfuerzo de rescatar la práctica.

Volvemos al programa de formación del 13, donde la práctica podrá evidenciar mejor este mecanismo que el argumento de fondo teórico. Como dijimos, nosotros conscientemente partimos de la selección de contenidos y conceptos y los jerarquizamos en un programa de formación. La primera acusación, nosotros, por lo tanto la asumimos. La segunda es que esto llevaría a transformar la actividad formativa en una mera transmisión del conocimiento preestablecido. Esta *acusación* nosotros la negamos y una descripción de la práctica puede evidenciar por qué.

Tomemos un curso básico: *Cómo Funciona la Sociedad*. En él pretendemos trabajar, en lo esencial, la noción de cómo se da la explotación a través de la comprensión del concepto de *plusvalía*. La simple transmisión sería hecha si llegáramos y recitáramos el concepto: la diferencia entre valor producido por el trabajador y el valor pagado en la forma de salario. Es evidente que no es eso lo que hacemos. Comenzamos una actividad llamada *¿Qué país es éste?*, donde a través de una serie de recursos, buscamos rescatar la forma inmediata como aquellas personas ven la sociedad, intentan explicar su funcionamiento y buscan soluciones. En este primer momento, se expresan una serie de valores, concepciones y comportamientos que permiten al monitor mediar su recurso, sus ejemplos, y la conducción del curso.

Esta es la primera cosa que sucede en la actividad, pero no es el verdadero punto de partida. No se pretende rescatar indiferente-

mente el sentido común, sino rescatar elementos de este sentido común, que llevan a vivenciar una duda, a producir una pregunta específica sobre el conocimiento de la sociedad. En este sentido es que la actividad es extremadamente participativa y al mismo tiempo, conscientemente direccionada.

A partir de ahí, el educador conduce la actividad de forma a que, a través de una dinámica, los participantes vivencian el surgimiento de un concepto explicativo. En nuestro caso, la dinámica reproduce una práctica donde los participantes viven un día de trabajo y donde el monitor buscará conducir un proceso de vivencia en el cual el concepto de plusvalía pueda tener sentido para aquel grupo a través de su propia experiencia (experiencia vivenciada en la mediación de la actividad educativa)

¿Qué hicimos? Partimos de un concepto que creemos necesario comprender para desvendar el funcionamiento de la sociedad capitalista y buscamos traducirlo para la realidad concreta del grupo que se inserta en la actividad de formación. A partir de ahí, el concepto es vivenciado por el grupo, pasa a tener sentido para él, y éste es el paso para ser incorporado, aprendido.

Para nosotros, de forma sintética, la realidad concreta **es nuestra materia prima, es el punto de partida de todo el conocimiento y es, también, el punto de partida efectivo de la actividad de formación, es nuestro instrumento de superación de las apariencias y de comprensión de la realidad.** La actividad de formación es el momento de encuentro entre la vida y la teoría, donde el esfuerzo pedagógico se expresa en el intento de traducir la teoría en vida, *vivenciarla*.

Podríamos afirmar que el eje central de la propuesta consiste en *vivenciar el concepto*, o sea, traducir la teoría a través de mediaciones que la vuelvan aprensible y con significado para el grupo que la busca.

Delante de estas afirmaciones, ¿cómo quedaría la cuestión de la *producción colectiva del conocimiento*? Por lo que fue expuesto, queda implícito que todo esfuerzo va en el sentido de vivenciar el significado del concepto que se espera socializar. En este sentido, el concepto es algo nuevo, que pasa a ser incorporado a aquel conoci-

miento del trabajador, es recreado en otro contexto. Él, así, fue socializado de forma y por medio de técnicas colectivas, pero no fue producido en el ámbito del curso.

Creemos que existe un riesgo en buscar identificar el espacio de la socialización con el de la producción del conocimiento. Tal vez éste sea un elemento de la *escuela nueva* mal superado en la síntesis realizada. Nos preocupa la ambición de producción de nuevos conocimientos sin la incorporación y real aprensión de los conceptos y contenidos ya sistematizados y, además de eso, nos preguntamos si de esta forma no nos distanciamos de las intransferibles tareas de investigación y elaboración que exigen otras condiciones que no son las que normalmente se presentan en nuestros espacios formativos.

Volviendo a Saviani y a su crítica a la *escuela nueva* que, como sabemos, buscaba priorizar el proceso del aprender a aprender, encontramos una reflexión sobre la intención de esta línea pedagógica incoherente con sus principios, relativizar la diferencia entre enseñanza e investigación. Dice Saviani:

(...) La escuela nueva acabó por disolver la diferencia entre investigación y enseñanza, sin dar cuenta de que, haciendo así, al mismo tiempo que la enseñanza era empobrecida, se inviabilizaba también la investigación (...)».⁸

Este empobrecimiento y esta inviabilización, aún en la argumentación del autor, se daría porque en la práctica acababa practicándose una simulación de investigación en el momento en que el educando necesitaba apropiarse de conceptos que lo instrumentalizasen para las investigaciones. Así argumenta que «lo desconocido sólo se define en confrontación con lo conocido, esto es, si no se domina lo ya conocido, no es posible detectar lo que aún no es conocido.» (Ídem)

En el campo de la formación popular y política esta intención por una producción colectiva, a nuestro parecer, llevó incluso a una ansiedad por un producto concreto al final de la actividad de formación. Concordamos que la formación deba conducir a la práctica

⁸ Saviani. Op. Cit., p. 58.

y tener un resultado sobre ella. Sin embargo, la materialización de esto en un producto puede llevar a distorsiones que son conocidas por nosotros en nuestras prácticas.

En los últimos años hemos presenciado una relación utilitarista de las organizaciones para con la formación. Hay un reclamo, que sólo en apariencia es positivo, de integración práctica y de resultados concretos de la formación para la acción sindical, partidaria o popular. Se reclama, en verdad, más afiliados, una mejor campaña salarial, una mejor organización, donde actúan determinantes que, siempre, escapan al área de acción de la formación, aunque en el discurso ella termine teniendo la culpa.

Para nosotros el producto de la formación es algo más complejo y difícil de medir a corto plazo, como sería el gusto de la conciencia inmediatista y sindical predominante en nuestro movimiento. Sería algo a ser medido en la calidad efectiva de la acción militante, en su capacidad crítica frente a deformaciones que se van produciendo, la constatación, en el cuadro de militantes, de la socialización de nuevos valores y preocupaciones, en el número de cuadros con capacidad de elaboración de políticas de acción y organización. Un producto que debe ser construido cotidianamente, pero que solamente se expresa al final de procesos relativamente largos.

Sin embargo no queremos afirmar con eso, que algunos suponen, que no se debe establecer un vínculo entre la formación y la organización. Muy por el contrario, intentamos siempre, en cada actividad, indicar la necesaria reflexión que debe extenderse a la organización y a la práctica militante. Tenemos la seguridad de que el desafío de la relación entre organización y formación es una realidad que queda presente para aquellos educadores que actúan directamente en la CUT, en los sindicatos o en el PT, así como sabemos que existe un sesgo en las entidades de formación y educación popular que actúan en el movimiento sin hacer parte orgánica de las instancias y organizaciones para las cuales ofrecen su programa.

No obstante, lo que nos preocupa es que, en el intento de buscar una relación entre la práctica formativa y la organización, a veces, la primera acaba por perder su especificidad. Lo que ocurre enton-

ces es la sumisión de la formación a la organización concebida en las instancias y organizaciones para las cuales ofrecen su programa. Está abierto así el camino para la relación utilitarista para con la formación. Ella, aparentemente, se preocupa en dar respuestas más inmediatas y *concretas*, pero acumula muy poco para crear estadios críticos a la propia estructura que presenta estas *necesidades*.

CONCLUSIÓN

Creemos que se está abriendo un periodo importante para la reflexión y el debate entre aquellos que persisten en el camino de la transformación social. En el área de la educación popular se desarman viejos prejuicios y se producen niveles donde la polémica puede establecerse y llevar a intercambios y contribuciones mutuas que sólo beneficiarán a nuestros propósitos emancipadores.

Esperamos haber iniciado una contribución al debate que no debe cerrarse aquí, porque tenemos la convicción de que es en el debate franco de ideas y en la evaluación crítica de nuestras prácticas que perfeccionaremos nuestro andar.

*Equipo del 13 de Maio – NEP
São Paulo - Brasil*

Lección de vuelo

El conocimiento camina lento hecho oruga. Primero, no sabe que sabe, y se contenta, voraz con el cotidiano rocío dejado en las hojas vividas de las mañanas.

Después, piensa que sabe y se cierra en sí mismo: hace murallas, cava trincheras, levanta barricadas, defendiendo lo que piensa saber, Levanta certezas en forma de muro, orgulloso de su capullo.

Hasta que maduro, estalla en vuelos riendo del tiempo en que imaginaba saber o guardaba preso aquello que sabía. Vuela alto su osadía, reconociendo el sudor de los siglos en el rocío de cada día.

Incluso el vuelo más bello descubre un día que no es eterno. Es tiempo de aparear volver a la tierra con sus huevos a la espera de nuevas y prosaicas orugas.

El conocimiento es así. Ríe de sí mismo y de sus certezas. Es meta de la forma, metamorfosis, movimiento, fluir del tiempo que tanto crea como arrasa al mostrarnos que para cada vuelo es preciso tanto el capullo como el ala.

Mauro Iasi



ISBN 978-99953-50-16-1

Con el apoyo de:



Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament

