

# El pensamiento de Cornelius Castoriadis

Vol. 1



Ediciones Proyecto Revolucionario, 2008

# Índice

**Presentación de esta edición, 5**

**ABREVIATURAS EN LAS NOTAS A PIE EN LA SECCIÓN I, 7**

## **Movimiento obrero y política revolucionaria**

**Sobre el contenido del socialismo, III: La lucha de los obreros contra la organización de la empresa capitalista (1958), 8**

- Las contradicciones de la organización capitalista de la empresa, 9
- La hora de trabajo, 11
- La crítica teórica del taylorismo, 12
- Crítica de la crítica teórica, 13
- La crítica práctica de los obreros, 13
- La realidad colectiva de la producción y la organización individualizada de la empresa capitalista, 16
- Los grupos elementales y la sociología industrial, 17
- La organización informal de la empresa, 18
- Las contradicciones propias del aparato burocrático de dirección, 20
- La lucha obrera contra la alienación, 26
- La lucha en torno al rendimiento, 28

**La fuente húngara (1976-77), 32**

**Autogestión y jerarquía (con Daniel Mothé, 1974), 47**

1. Autogestión y jerarquía de mando, 47
2. Autogestión y jerarquía de los salarios y los ingresos, 51

**La suspensión de la publicación de *Socialisme ou Barbarie* (1967), 54**

## **Balance del marxismo**

**El marxismo: balance provisional (1964-65), 57**

1. La situación histórica del marxismo y la noción de ortodoxia, 57
2. La teoría marxista de la historia, 60
  - Determinismo económico y lucha de clases, 69*
  - Sujeto y objeto del conocimiento histórico, 72*
  - Observaciones adicionales sobre la teoría marxista de la historia, 74*
3. La filosofía marxista de la historia, 77
  - El racionalismo objetivista, 77*
  - El determinismo, 78*
  - El encadenamiento de las significaciones y la «astucia de la Razón», 79*
  - La dialéctica y el «materialismo», 84*
4. Los elementos del marxismo y su destino histórico, 86
  - El fundamento filosófico de la degradación, 93*

**La cuestión de la historia del movimiento obrero (1973)**

- I, 96
- II, 98
- III, 105
- IV, 109
- V, 111
- VI, 116
- VII, 123

## **El imaginario social y la institución**

### **La institución y lo imaginario: primera aproximación (1964-65), 126**

1. La institución: la visión económico-funcional, 126
2. La institución y lo simbólico, 127
3. Lo simbólico y lo imaginario, 134
4. La alienación y lo imaginario, 137
5. Las significaciones imaginarias sociales, 140
6. Papel de las significaciones imaginarias, 147
7. Lo imaginario en el mundo moderno, 153
8. Imaginario y racional, 156

### **El imaginario social instituyente (*sin fecha, ed. 1997*), 160**

### **Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social (1981), 164**

### **La institución de la sociedad y de la religión (1978-80), 173**

## **Glosario básico**

183

## Presentación de esta edición

Cornelius Castoriadis nació en Estambul el 11 de marzo de 1922 y murió en París el 26 de diciembre de 1997. Poco después nacer su familia se mudó a Atenas, donde a la edad precoz de 13 años desarrolló un interés por la política y entró en contacto con el pensamiento marxista. Durante la dictadura de Metaxas (1936-41) se involucró en la lucha política uniéndose a la Juventud Comunista de Atenas y más tarde al Partido Comunista Griego (KKE). En éste último pasó solamente un año, convirtiéndose en un trostkista militante, lo que le ocasionó la persecución tanto por los alemanes como por los estalinistas.

En 1941 Grecia fue ocupada por los nazis y en 1942 comenzó una guerra civil, definida por el enfrentamiento de las fuerzas de la resistencia por una lucha por la dirección política del movimiento, unas de derecha aliadas con EE.UU. y Gran Bretaña, y otras de izquierda, dirigidas por el KKE y aliadas con el bloque "soviético". Durante todo este tiempo Castoriadis realizó estudios de filosofía, economía e historia y escribió su primer ensayo. El intento de golpe de Estado del KKE en diciembre de 1944 fue un hecho decisivo para la evolución política de Castoriadis. Viendo que, de haber fructificado, ese golpe hubiese establecido una dictadura burocrática como la rusa, esto no sólo intensificó su aversión al estalinismo sino que también le distanció del pensamiento trotskista, que veía el estalinismo más como una fuerza pro-burguesa que como una fuerza "revolucionaria" en el sentido capitalista y orientada a instituir regímenes de capitalismo de Estado. Con esta combinación de factores (guerra civil, persecución, evolución teórica), Castoriadis decidió marcharse a París, donde le había surgido la oportunidad de continuar sus estudios y presentar una tesis doctoral.

En París, Castoriadis se unió en 1945 al Partido Comunista Internacionalista, sección francesa de la IV Internacional trotskista. Prosiguiendo con su evolución teórica y política, Castoriadis animó junto a Claude Lefort una corriente crítica dentro del PCI, que rompía con la doctrina de la "defensa de la URSS" y apostaba por la gestión obrera de la producción como base de la reorganización económica de la sociedad en lugar de la planificación burocrática. La política de la "guerra fría" y la extensión internacional del totalitarismo ruso reforzaron esta labor y condujeron a su ruptura política abierta con el trotskismo en 1948. Así entra a fundar con Lefort y otros el grupo *Socialisme ou Barbarie*, que existirá de 1949 a 1966. Durante este período trabaja como economista en la OCDE, aunque no optendrá la ciudadanía francesa hasta 1970 y publica mientras tanto mediante seudónimos como "Paul Cardan". La labor de *SouB* tendrá gran repercusión en la izquierda francesa y su influencia alcanza los movimientos de Mayo del 68.

Ya en los 60, los intereses de Castoriadis se concentraron mucho más en la investigación y el desarrollo teórico, lo que le llevó a adentrarse en el psicoanálisis. En 1964 se hizo miembro de la Escuela Freudiana de París, fundada por Jacques Lacan y en 1968 se casa con Piera Aulagnier (1923-1990), una reconocida psiquiatra y psicoanalista francesa de origen italiano, perteneciente a dicha escuela. Ambos abandonan la EFP en 1969. En 1973 empieza a ejercer como psicoanalista y en 1975 publica *La institución imaginaria de la sociedad*, que condensa su ruptura con lo que define globalmente como "el pensamiento heredado". Esta obra condensa su crítica del marxismo, con la formulación de las que serán sus categorías de pensamiento fundamentales. Por entonces abandona también el activismo político, convencido de que "el fracaso de las concepciones heredadas (ya sea del marxismo, del liberalismo o de los panoramas generales sobre la sociedad, la historia, etc.) hace necesaria una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el que se situó desde hace siglos el movimiento político de emancipación"<sup>1</sup>.

A fines de los 70 desarrolla una crítica del pensamiento estructuralista y posmoderno en todas sus versiones (Althusser, Barthes, Foucault, Deleuze, Guattari). En 1980 es nombrado director de estudios de la Escuela de Estudios Superiores de Ciencias Sociales. Hasta su muerte es un escritor prolífico, aunque la mayor parte de su obra consistió en montones de artículos y conferencias que desde 1978 se fueron reuniendo y publicando como libros, constituyendo la serie "Las encrucijadas del laberinto"<sup>2</sup>. Aunque parece que su objetivo era desarrollar por lo menos dos obras elaboradas, que se titularían *La creación humana* y *El elemento imaginario*<sup>3</sup>, esto quedó interrumpido definitivamente por su muerte.

\* \* \*

Hemos realizado esta amplia compilación a partir de las fuentes que teníamos disponibles. Procuramos que sus ideas fundamentales quedasen bien plasmadas, pero sin pretender exhaustividad. Teniendo en cuenta que la obra madura de Castoriadis intenta construir una explicación de la creación del mundo histórico-social, y teniendo en cuenta también la fragmentariedad de sus obras desde los años 80, la exhaustividad es casi imposible.

<sup>1</sup> El ascenso de la insignificancia, entrevista con Olivier Morel en junio de 1993.

<sup>2</sup> Vol. 1: Las encrucijadas del laberinto, 1978; Vol. 2: Los dominios del hombre, 1986; Vol. 3: El mundo fragmentado, 1990; Vol. 4: El ascenso de la insignificancia, 1996; Vol. 5: Hecho y por hacer, 1997; Vol. 6: Figuras de lo pensable, 1999 (póstumo).

<sup>3</sup> Véase la "Advertencia" que sirve de prefacio a "El mundo fragmentado".

Los textos incluidos proceden principalmente de las siguientes obras: *El movimiento obrero* vol. 2 (1974), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1 y 2 (1975), *Los dominios del hombre* (1986), *El mundo fragmentado* (1990), *El ascenso de la insignificancia* (1996) y *Figuras de lo pensable* (póstuma, 1999). Para la organización de los textos hemos procurado agruparlos temáticamente, lo que en buena medida coincide con la evolución en el tiempo del pensamiento del autor, que se fue desplazando en sus centros temáticos desde el movimiento proletario y la crítica del marxismo durante los 50-70, pasando por la concentración en sus teorizaciones sobre el imaginario y la institución en los 60-80, para de los 80 hasta su muerte en 1997 ocuparse más del "ascenso de la insignificancia".

Para quienes nos conozcan, quizá sorprenda que seamos un colectivo bastante afín al marxismo quienes hagamos este esfuerzo de edición, aunque sea de forma digital. Pues todo el pensamiento maduro de Castoriadis es explícitamente opuesto al marxismo. Si acaso, otr@s hubiesen insistido sobre todo, o exclusivamente, en los textos de su etapa "marxista". Pero es precisamente nuestro interés en la actualización crítica del pensamiento revolucionario, así como las complejidades de la transformación cualitativa de la sociedad, lo que nos lleva a incidir principalmente en ese pensamiento de madurez, más difícil pero más innovador y menos tópico. Como puede verse en *La institución imaginaria de la sociedad*, el eje de la crítica de Castoriadis al marxismo no es el pensamiento de Marx como tal, sino el marxismo como corriente histórica. Hasta cierto punto, sobre todo conológicamente, se puede decir que Castoriadis comenzó su crítica del "marxismo" donde la había dejado Karl Korsch, aunque con la diferencia de que las conclusiones del primero le llevan a rechazar tanto "marxismo" como la continuidad con el pensamiento de Marx. En muchos aspectos, a Castoriadis se le puede achacar una aversión general al pensamiento marxista, lo que explica su falta de interés por diferenciar el pensamiento marxiano original de la interpretación dominante, la socialdemócrata-leninista, así como su distanciamiento del comunismo de consejos<sup>4</sup>. Así, su crítica del marxismo es mayormente una crítica de la ideología leninista, pero echa de una forma indiscriminada y con una carga de desprecio hacia las interpretaciones llamadas "heterodoxas".

Pero lo que importa hoy es el lado constructivo de su pensamiento. Y desde un punto de vista abierto a reconocer la importancia de la subjetividad y la creatividad en el proceso histórico, las aportaciones de Castoriadis resultan ser de un valor irremplazable. Si acaso, la dificultad estriba en la integración de estas aportaciones en una teoría histórico-materialista sustancialmente más compleja. Nos parece claro que la reapropiación crítica del pensamiento de Castoriadis para el proyecto revolucionario -en él que siempre se inscribió-, ha de seguir en la actualidad ese enfoque, evitando las aversiones y limitaciones personales del autor. No se trata para nosotros de hacer una gran colección de ideas, sino de integrarlas en un todo coherente que multiplique su valor comprensivo y nos permita, en consecuencia, articular conscientemente una praxis revolucionaria superior, a la altura de las dificultades de la época en que vivimos, de la subsunción total de la vida y la subjetividad en el capital.

*Ediciones Proyecto Revolucionario,*  
28/07/2008

---

<sup>4</sup> Lo que a su vez se vincula a una no diferenciación ya previa: véase la discusión entre Anton Pannekoek y Cornelius Castoriadis en 1953-54, disponible en el archivo del CICA, sección "Textos de otros autores".

Una aclaración adicional. Contrariamente a lo que se ha venido diciendo y que hoy es una opinión corriente, ni Castoriadis ni el grupo *Socialisme ou Barbarie* eran próximos al marxismo consejista (a no ser que se entienda éste último de un modo ultrarreduccionista). Algo similar ocurrió con el grupo inglés *Solidarity*, contemporáneo e influenciado por *Socialisme ou Barbarie*, pero ni basado doctrinalmente en las influencias del comunismo consejista, ni tan marcado por la influencia teórica de *SouB* como se ha pretendido muchas veces (más bien, sus orígenes estaban en la tradición marxista revolucionaria británica, libertaria y antiparlamentarista que se remonta a fines del siglo XIX con William Morris y la Liga Socialista). Para una visión general de los rasgos teóricos e históricos del comunismo de consejos véase: *Conversaciones entre Ricardo Fuego y Roi Ferreiro*, parte I, capítulo 1, 2005 (página del CICA, sección "nuestros textos") y Philippe Bourrinet, *Los Consejos Obreros en la teoría de la Izquierda Comunista holandesa y alemana* (199?) (idem, sección "otros autores").

## **ABREVIATURAS EN LAS NOTAS A PIE EN LA SECCIÓN I**

A los textos citados con mayor frecuencia corresponden las siguientes abreviaturas:

- CFP = «La concentración de las fuerzas productivas» (inédito, marzo de 1948).
- CS I, CS II y CS III = «Sur le contenu du socialisme» («S. ou B.», 17, julio de 1955; 22, julio de 1957; y 23, enero de 1958).
- DC I y II = «Sur la dynamique du capitalisme» («S. ou B.», 12 y 13, agosto de 1953 y enero de 1954).
- FCP = «Fenomenología de la conciencia proletaria» (inédito, marzo de 1948)
- MRCM I, II et III = «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» («S. ou B.», 31, 32 y 33, diciembre 1960, abril y diciembre de 1961).
- MTR I a V = «Marxisme et théorie révolutionnaire» («S. ou B.», 36 a 40, abril 1964 a junio de 1965).
- IG = «Introducción» al Vol. 1, 1 (págs. 17 a 79).
- PO I y II = «Prolétariat et organisation» («S. ou B.», 27 y 28, abril y julio de 1959).
- RIB = «Le rôle de l'idéologie bolchévik dans la naissance de la bureaucratie» («S. ou B.», 35, enero de 1964).
- RPB = «La revolución proletaria contra la burocracia» («S. ou B.», 20, diciembre de 1956).
- RPR = «Las relaciones de producción en Rusia» («S. ou B.», 2, mayo de 1949).
- RR = «Recommencer la révolution» («S. ou B.», 35, enero de 1964).
- SB = «Socialisme ou barbarie» («S. ou B.», 1, marzo de 1949; Vol. I, 1, págs. 89-143).
- SIPP = «Situation de l'impérialisme et perspectives du prolétariat» («S. ou B.», 14, abril de 1954).

# Movimiento obrero y política revolucionaria

## Sobre el contenido del socialismo, III: La lucha de los obreros contra la organización de la empresa capitalista

Publicado en *Socialisme ou Barbarie*, nº 23, enero de 1958.\*

Hemos tratado ya de demostrar<sup>1</sup> que el socialismo no es otra cosa que la organización consciente de la vida humana en todos los terrenos, hecha por los hombres mismos; que significa, pues, la gestión de la producción por los productores, tanto a escala de empresa como a la de la economía; que implica la supresión de todo aparato de dirección separado de la sociedad; que ha de producir una modificación profunda de la tecnología y del contenido mismo del trabajo como actividad primordial de los hombres y, conjuntamente, una alteración profunda de todos los valores hacia los que se orienta, implícita o explícitamente, la sociedad capitalista.

Tal elaboración permite, en primer lugar, poner al descubierto las mistificaciones que desde hace largos años se han ido formando en torno a la noción de socialismo. Permite ante todo comprender lo que *no* es el socialismo. Proyectadas contra esa pantalla, Rusia, China y las "democracias populares" muestran su verdadero rostro de sociedades de clase y de explotación. Que en ellas sean los burócratas los que han ocupado el lugar de los patronos privados es algo que, referido a esta discusión concreta, resulta absolutamente indiferente.

Pero permite mucho más. Sólo a partir de esta noción de socialismo se puede entender y analizar la crisis de la sociedad contemporánea. Yendo más allá de las esferas superficiales del mercado, del consumo y de la "política", podemos ver que esa crisis está directamente enlazada con el rasgo más profundo del capitalismo: la alienación del hombre en su actividad fundamental, en la actividad productiva. En la medida en que esa alienación crea un conflicto permanente a todos los niveles y en todos los sectores de la vida social, hay crisis de la sociedad de explotación. Conflicto que se expresa bajo dos formas: como *lucha* de los trabajadores contra la alienación y sus condiciones, y como *ausencia* de los hombres de la sociedad: pasividad, desánimo, retiro, aislamiento. En ambos casos, a partir de un punto dado, el conflicto lleva a la crisis declarada de la sociedad establecida: si la lucha de los hombres contra la alienación alcanza una determinado intensidad, es la revolución. Pero si su ausencia de la sociedad sobrepasa un límite dado, el sistema se derrumba, como nos muestra claramente la evolución de la economía y de la sociedad en Polonia durante 1955 y 1956<sup>2</sup>. La vida cotidiana de las sociedades modernas se desarrolla oscilando entre esos dos límites, sin poder funcionar más que a pesar de sus propias normas, y siempre y cuando haya lucha contra la alienación y esa lucha no sobrepase un cierto nivel; basándose pues en una irracionalidad fundamental.

Partimos, pues, volviendo al análisis de la crisis del capitalismo, de una noción explícita del contenido del socialismo. Noción que es el centro privilegiado, el punto focal que nos permite organizar todas las perspectivas y volver a verlo todo con una nueva mirada. Sin ella todo se convierte en caos, constatación fragmentaria, relativismo ingenuo, sociología empírica. Pero esa noción no es un *a-priorismo*. La lucha del proletariado contra la alienación y sus condiciones sólo puede tener lugar y desarrollarse mediante formas y contenidos socialistas, ya sean relaciones reales entre los hombres, ya reivindicaciones aspiraciones y programas. Por consiguiente, la noción positiva del socialismo no es sino el producto histórico del desarrollo precedente, y en primer lugar, de la actividad, las luchas y el modo de vida del proletariado en la sociedad moderna. Es la sistematización provisional de los puntos de vista ofrecidos por la historia del

---

\* Este texto -cuya primera parte, una especie de introducción programática, se publicó en julio de 1955 en el n.º 17 de "S. ou B.", y la segunda, dedicada a la discusión de los problemas de una sociedad socialista, en el n' 22, en julio de 1957- continuaba con el análisis de las luchas políticas del proletariado, una crítica de la organización global de la sociedad capitalista y un análisis de la crisis de la cultura contemporánea. Los acontecimientos (mayo de 1968, la escisión del grupo "S. ou B."), interrumpieron su elaboración y su publicación. Fragmentos del primer proyecto fueron utilizados en la redacción de *Proletariado y organización*, I; de *El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno* y de *Marxismo y teoría revolucionaria*.

<sup>1</sup> En CS II.

<sup>2</sup> V. RPR, pp. 239-248



proletariado, tanto de sus gestos más cotidianos como de sus más grandiosas acciones. En un taller, los obreros se las apañan entre ellos para poder eludir las normas y sacar el mayor beneficio al mismo tiempo. En Budapest se baten contra los tanques rusos, se organizan en Consejos y exigen la gestión de las fábricas. En los Estados Unidos, exigen que se paren las cadenas de producción dos veces al día durante un cuarto de hora para tomar café. En las fábricas Biéguet de París, se ponen en huelga la primavera pasada para reclamar la supresión de la mayor parte de las categorías en que los divide la dirección. Hace más de un siglo, se hacían matar gritando: "Vivir trabajando o morir combatiendo". En las fábricas "socialistas" de la burocracia rusa imponen la nivelación de salarios, de la que se quejan amargamente en sus discursos Krushchev y su camarilla. Todas estas manifestaciones, la mitad de los actos cotidianos, por decirlo en pocas palabras, de centenares de millones de trabajadores en todas las empresas del mundo, expresan, en grados de desarrollo variables y más o menos claramente, la misma lucha por la instauración de nuevas relaciones entre los hombres y con el trabajo, y solamente pueden entenderse en función de la perspectiva socialista.

Es preciso entender bien la unidad dialéctica que constituyen estos diversos momentos: análisis y crítica del capitalismo, definición positiva del contenido del socialismo, interpretación de la historia del proletariado. No hay crítica, ni incluso análisis de la crisis del capitalismo que sea posible fuera de una perspectiva socialista. Una crítica así no podría apoyarse en nada, a no ser en una ética que veinticinco siglos de filosofía no han logrado establecer, ni siquiera definir. Toda crítica presupone que hay otra cosa que es preferible -siendo posible- a lo que critica. Toda crítica del capitalismo presupone, por tanto, el socialismo. E, inversamente, esta noción del socialismo no puede ser sólo el revés positivo de esa crítica; el círculo correría entonces el riesgo de ser perfectamente utópico. El contenido positivo del socialismo no puede derivarse más que de la historia real, de la vida de la clase que tiende a realizarla. Ése es su origen último. Pero esto no quiere decir que la concepción del socialismo sea tampoco el *reflejo* pasivo e integral de la historia del proletariado. Se asienta también en una *elección* que no es sino la expresión de una actitud política revolucionaria. No es una elección arbitraria, porque no tiene alternativa racional. El otro término sería simplemente la conclusión de que la historia no es más que una "fábula contada por un idiota, llena de ruido y de furia y que no significa nada", y que no puede sino seguir siéndolo. Sólo en función de una política revolucionaria, *para* esa política, puede ser fuente y origen la historia del proletariado. Para cualquier otra actitud, esa historia no es más que fuente de estadísticas y monografías, de cualquier cosa y en definitiva, de nada. En resumen, ni crítica del capitalismo, ni definición positiva del socialismo, ni interpretación de la historia del proletariado, ni política revolucionaria son posibles sin una teoría, fuera de ella. Los elementos socialistas que produce constantemente el proletariado han de ser extrapolados y generalizados para el proyecto total que es el socialismo y sin el cual carecen de sentido; análisis y crítica de la sociedad de clases deben sistematizarse, para no verse privadas de alcance y de verdad. Uno y otra son imposibles sin un trabajo teórico en sentido propio, sin un esfuerzo de racionalización de lo simplemente dado.

Esta racionalización comporta riesgos y contradicciones. En cuanto teoría, se ve obligada a partir de las estructuras lógicas y epistemológicas de la cultura actual, que no son en modo alguno formas neutras, independientes de su contenido, sino que expresan de manera antagónica y contradictoria actitudes, comportamientos, visiones del sujeto y del objeto, que tienen sus equivalencias dialécticas en las relaciones sociales del capitalismo. La teoría revolucionaria corre pues el riesgo constante de caer bajo la influencia de la ideología dominante, bajo formas a la vez mucho más sutiles y profundas, mucho más ocultas y peligrosas, que la influencia ideológica "directa" denunciada tradicionalmente en el oportunismo, por ejemplo. El marxismo no ha escapado a esa suerte, hemos dado ya<sup>3</sup> y seguiremos dando buenos ejemplos. Sólo volviendo constantemente a las fuentes, confrontando los *resultados* de la teoría con el contenido real de la vida y de la historia del proletariado, podremos revolucionar nuestros *métodos* de pensamiento mismos, heredados de la sociedad de clases, y construir mediante alteraciones sucesivas una teoría socialista. Sólo podemos avanzar asimilando todos esos puntos de vista, su unidad profunda.

Comenzamos el análisis de la crisis del capitalismo por el análisis de las contradicciones de la empresa capitalista. Los conceptos y métodos así adquiridos en el terreno primordial, el de la producción, nos permitirán generalizar, a continuación, nuestro examen, y someterle las diferentes esferas sociales y, finalmente, el todo social en cuanto tal.

## **Las contradicciones de la organización capitalista de la empresa**

En la visión tradicional, todavía hoy ampliamente extendida, las contradicciones y la irracionalidad del capitalismo existen y se manifiestan activamente a nivel de la economía global, pero no afectan a la

---

<sup>3</sup> Sobre el problema de la remuneración del trabajo en una sociedad socialista: ver CS I; sobre la naturaleza misma del trabajo y de la "reducción de la jornada laboral" como solución al problema de la alienación: CS II.

empresa capitalista más que de rebote. Si hacemos abstracción de las servidumbres que le impone su integración en un mercado irracional y anárquico, la empresa es el reino indiviso de la eficacia y la racionalización capitalistas. La competencia obliga al capitalismo, bajo pena de muerte, a perseguir el máximo resultado con el mínimo de medios; ¿y acaso no es ése el fin mismo de la economía, la definición de su racionalidad? Y para lograrlo, pone en grado creciente a "la ciencia al servicio de la producción", racionaliza el proceso de trabajo por medio de esas encarnaciones de la razón operante que son ingenieros y técnicos. Será absurdo que esas empresas fabriquen armamento, será absurdo que las crisis periódicas las hagan trabajar por debajo de su capacidad, pero nada puede objetarse a su organización. La racionalidad de esa organización es la base sobre la que se edificará la sociedad socialista, cuando haya sido eliminada la anarquía del mercado y se asignen a la producción unos fines distintos: la satisfacción de las necesidades y no el máximo beneficio.

Lenin adopta sin reserva alguna esta tesis, y para el propio Marx, la cosa no es, en el fondo, muy distinta. Es cierto que para él la empresa no es pura racionalización; más exactamente, su racionalización contiene una contradicción profunda. Se realiza mediante el sometimiento del trabajo vivo al trabajo muerto, significa que los productos de la actividad del hombre dominan al hombre, implica por tanto una opresión y una mutilación que crecen sin cesar. Pero se trata de una contradicción "filosófica", si se puede decir, abstracta, en dos sentidos. Primeramente, afecta la suerte del hombre en la producción, pero no la producción misma. La mutilación permanente del productor, su transformación en "fragmento de hombre" no estorba a la racionalización capitalista. No es sino un reverso subjetivo. La racionalización es exactamente simétrica de la deshumanización. Una y otra avanzan gracias a un mismo paso. Racionalizar la producción significa ignorar e incluso aplastar deliberadamente las costumbres, los deseos, las necesidades, las tendencias de los hombres, en tanto que todas ellas se oponen a la lógica de la eficacia productiva, someter sin piedad cada uno de los aspectos del trabajo a los imperativos del resultado máximo con el mínimo de medios. Necesariamente, pues, el hombre se convierte en medio de ese fin que es la producción. De donde se deriva que esa contradicción sigue siendo "filosófica" y abstracta en un segundo sentido: diciéndolo en pocas palabras, porque no puede hacerse nada. Situación que es el resultado inexorable de una fase del desarrollo técnico e incluso, en definitiva, de la naturaleza misma de la economía, del "reino de la necesidad". Es la alienación en sentido hegeliano: el hombre tiene que perderse primero para poder encontrarse, y encontrarse, tras la travesía del purgatorio, en otro plano. La reducción de la jornada de trabajo, que permitirá la organización socialista de la sociedad, y la supresión del despilfarro del mercado capitalista, harán al hombre libre, *fuera* de la producción<sup>4</sup>.

De hecho, como veremos, esta contradicción filosófica es la contradicción *real* del capitalismo, y la fuente de su crisis, en el sentido más pedestre y material del término. Tanto en sus aspectos microscópicos como en los gigantescos, toda la crisis del capitalismo expresa directamente un hecho: que la situación y el estatuto del hombre como productor bajo el capitalismo son contradictorios y en definitiva absurdos. La racionalización capitalista de las relaciones de producción no es racionalización sino en apariencia. Enorme pirámide de medios que ha de encontrar su sentido en su fin último; y no obstante, éste, el aumento de la producción por sí misma, convertida en fin en sí y separada de todo el resto, es absolutamente irracional. La producción es un medio del hombre, no el hombre un medio de la producción. Esta irracionalidad de su fin último determina de principio a final todo el proceso de producción capitalista; lo que pudiera contener de racional en sus medios, se convierte también en irracional, al ponerse al servicio de un fin irracional. Y además, de esos medios, el principal es el hombre. Hacer del hombre exclusivamente un medio de producción significa transformar el sujeto en objeto, significa tratarlo como cosa en el ámbito de la producción. De ahí se desprende una segunda irracionalidad, otra contradicción concreta, en la medida en que esa transformación de los hombres en cosas, esa reificación, entra en conflicto con el desarrollo mismo de la producción, que es por otra parte la esencia del capitalismo y que no puede producirse sin un desarrollo de los hombres.

Pero, lo que se nos aparece así como una contradicción *objetiva e impersonal*, no cobra su sentido histórico sino mediante su transformación en *conflicto humano y social*. Lo que transforma esto que podría no ser más que una oposición de conceptos en una crisis que desgarrar toda la organización de la sociedad, es la lucha permanente de los productores contra su reificación. No hay crisis del capitalismo que resulte de unas "leyes objetivas" ni de unas contradicciones dialécticas. La hay tan sólo en la medida en que haya una rebelión de los hombres contra las leyes establecidas. Rebelión que, inversamente, comienza como rebelión contra las condiciones concretas de la producción; el origen y, a la vez, el modelo de la crisis general del sistema hay que buscarlos, pues, a ese nivel.

---

<sup>4</sup> V. la crítica de esta concepción en CS II.

## La hora de trabajo

La contradicción del capitalismo aparece desde el principio en el elemento más simple de la relación entre el capital y el obrero: la hora de trabajo.

El obrero, mediante el contrato de trabajo, vende su fuerza de trabajo a la empresa. Pero, ¿qué es esa fuerza de trabajo? ¿Qué vende el obrero? ¿Su tiempo? ¿Y qué es ese "tiempo"? Está claro que el obrero no vende su mera presencia. En la época en que los obreros luchaban para reducir la jornada laboral que era de doce o de catorce horas, preguntaba Marx: ¿qué es una jornada de trabajo? Lo que significaba: ¿cuántas horas hay en una jornada de trabajo? Pero hay una cuestión todavía mucho más profunda: ¿qué es una *hora* de trabajo?, dicho de otro modo: ¿cuánto trabajo hay en una hora? El contrato laboral puede definir la duración diaria del trabajo y el salario a la hora, es decir, lo que el capitalista debe al obrero por una hora de trabajo. Pero, ¿cuánto trabajo debe el obrero al capitalista en una hora? Es algo imposible de decir. Y sobre esa arena se edifican las relaciones de producción capitalistas.

En otros tiempos, el modo y ritmo del trabajo se fijaban de forma casi inmutable por las condiciones naturales y las técnicas heredadas, el hábito y la costumbre. Hoy, las condiciones naturales y la técnica se alteran constantemente con objeto de acelerar la producción. Pero, para el obrero, el trabajo ha perdido todo interés que no sea el de hacerle ganar su pan. Y se resiste, pues, ineluctablemente, a esa aceleración. El contenido de una hora de trabajo, el trabajo efectivo que ha de realizar el obrero durante una hora se convierte así en motivo de un conflicto permanente.

Y además, en el universo capitalista no hay criterio racional alguno que permita la solución de ese conflicto. Que el obrero "se pasee" o que muera de agotamiento sobre su máquina, no es ni "lógico" ni "ilógico". Solamente la relación de fuerzas entre obreros y capital puede decidir, en unas condiciones dadas, el ritmo de trabajo. Toda solución aplicada no representa de hecho, pues, más que un compromiso, una tregua basada en la relación de fuerzas que se dé en ese momento. La tregua es, en su misma esencia, provisional. La relación de fuerzas cambia. Y aunque no cambie, se modifica la situación técnica. El compromiso tan difícilmente concertado a partir de una maquinaria dada, un determinado tipo de fabricación, etc., se derrumba; en la nueva situación, las viejas normas carecen de sentido. Y rebrota el conflicto.

Sin embargo, tanto para superar ese conflicto como para poder planificar la producción de la empresa, el capitalismo está obligado a buscar una base "objetiva", "racional", que permita definir las normas de producción. El elemento esencial de tal planificación son los tiempos de trabajo consagrados a cada operación. Mientras la producción no esté absolutamente automatizada, esos tiempos llevan siempre, en último término, a "tiempos humanos", es decir, a los rendimientos efectivamente obtenidos en los casos en que el trabajo viviente tiene intervención. Verdad que se enmascara frente a la mirada de los ingenieros de producción en la medida en que, al no estar completamente integrada la fábrica, el "desgaste de material", por ejemplo, les puede parecer un elemento autónomo e irreductible de los costes. Cosa que no es sino mera ilusión óptica producida por el hecho de que, en la estructura actual, el ingeniero está obligado a tomar la parte por el todo. El coste del desgaste de material no es más que el trabajo de los obreros que lo fabrican o lo reparan. No hay, por ejemplo, cálculo de "velocidad óptima" de operación de una máquina que compense el costo del trabajo del obrero que la maneja con el costo del "desgaste de material", a no ser que se tenga en cuenta el rendimiento efectivo de los mecánicos. Volveremos sobre esta cuestión más adelante, porque es una cuestión decisiva en cuanto atañe a la "racionalidad" de la producción capitalista. Baste con subrayar ahora, primero que esa incapacidad de considerar el conjunto del proceso productivo, más allá de las fronteras accidentales de cada empresa específica, destruye de raíz cualquier pretensión de "racionalidad" de la organización capitalista, que está obligada a considerar como datos irreductibles lo que en realidad es parte del problema a resolver; y segundo, que incluso a escala de empresa individual, el conocimiento de los rendimientos efectivos de los diferentes tipos de trabajo sigue siendo, fatalmente, imperfecto, como veremos más adelante, para la dirección capitalista, y esa imperfección hace imposible una planificación racional de la producción.

El taylorismo, y todos los métodos de "organización científica del trabajo" que derivan de él directa o indirectamente, pretenden precisamente suministrar esa "base objetiva". Postulan que no hay más que "un solo método bueno" (*the one best way*) para cada operación, y se dedican a establecer ese "método bueno" único y convertirlo en criterio del rendimiento que ha de dar el obrero. Este "sólo método bueno" se descubriría descomponiendo cada operación en una sucesión de movimientos, cuya duración habría de medirse, y se escogerían los más "económicos" entre los realizados por distintos obreros. La suma de

estos "tiempos elementales"<sup>5</sup> definiría la duración normal de la operación total. Podría decirse entonces cuál es el trabajo efectivo que contiene una hora de reloj en cada operación, y superar así el conflicto sobre rendimientos. En una situación ideal, esto permitiría incluso eliminar la vigilancia, puesto que lo que con ella se pretende es asegurarse de que los obreros realicen la mayor cantidad posible de trabajo: los obreros, pagados proporcionalmente a su rendimiento con respecto a la norma, se vigilarían a sí mismos. Así se eliminaría también, en definitiva, una parte de los conflictos relativos al salario, porque el salario efectivo dependería, en adelante, del obrero mismo.

En la realidad, el método fracasa. El taylorismo y la "organización científica del trabajo" han resuelto algunos problemas<sup>6</sup>, han creado muchos otros y, en conjunto, no han permitido al capitalismo superar su crisis cotidiana en la producción. El fracaso de la racionalización "científica" obliga constantemente al capitalismo a volver al empirismo de la pura y simple coerción y, por ende, a agravar el conflicto inherente a su modo de producción, a aumentar su anarquía, a multiplicar su despilfarro.

## La crítica teórica del taylorismo

Hay, pues, para empezar, una insuperable distancia entre los postulados de la concepción teórica y las características esenciales de la situación real a la que esa concepción quiere imponerse. El "sólo método bueno" no tiene relación con la realidad concreta de la producción. Su definición presupone condiciones ideales, extremadamente lejanas a las condiciones a las que de hecho se enfrenta el obrero: calidad de las herramientas y de las materias primas, flujo ininterrumpido de aprovisionamiento, etc.; en suma, eliminación completa de todos los "accidentes" que interrumpen frecuentemente el curso de la producción o que hacen surgir problemas imprevistos<sup>7</sup>.

Pero sobre todo hay vicios inmanentes a la concepción teórica misma. Desde el punto de vista psicológico, el trabajo es un esfuerzo multiplicado por una duración. La duración puede medirse; el esfuerzo, no (implica una componente muscular, otra de atención, otra intelectual, etc.). Los "estudios de tiempos" no pueden tener en cuenta más que la duración, y para el resto, han de atenerse a "decisiones o interpretaciones personales del agente encargado de la medida o los cálculos empíricos; lo que quita todo valor científico a los resultados"<sup>8</sup>. Pero el trabajo es algo más que una función psicológica; es una actividad total de la persona que lo realiza. La idea de que exista un "solo método bueno" para cada operación ignora el hecho fundamental de que cada individuo puede tener y tiene, al trabajar, su manera de adaptarse a la tarea y de adaptar ésta a sí mismo. Lo que a un organizador científico del trabajo puede parecer un movimiento absurdo que supone un desperdicio de tiempo, tiene su lógica en la constitución psicosomática personal del obrero concreto, lógica que le lleva a seguir su *proprio* "buen método" en una operación dada.

El obrero tiende a resolver los problemas que le plantea su trabajo de una manera que corresponde a su manera de ser en general. Sus gestos no son un juego de construcción, en el que puede quitarse una pieza cualquiera y sustituirla por otra "mejor" dejando las demás en el mismo lugar. Un gesto aparentemente "más racional" y "más económico" puede serle a un obrero concreto más difícil que la manera de hacerlo que se ha inventado él mismo y que, por lo tanto, expresa su adaptación orgánica a ese cuerpo a cuerpo con la máquina y la materia que constituye el proceso de trabajo. Un gesto dado se realiza más rápidamente *porque* aquel otro se efectúa en cambio más despacio; la pura y simple suma de los tiempos mínimos de diferentes obreros es un absurdo patente, pero no lo es menos la aplicación de una "estimación de cadencia" uniforme a todas las fases sucesivas de una operación realizada por el mismo obrero. El conjunto de movimientos de un obrero no es una ropa que pueda sustituirse por otra. Un ser humano no puede pasarse los dos tercios de su vida despierta realizando gestos que le son ajenos,

---

<sup>5</sup> Añadiendo otros diversos factores, como los porcentajes concedidos para "contrarrestar imprevistos", que de hecho no pueden ser juzgados más que de manera empírica y arbitraria y, por tanto, destruyen la pretendida "racionalidad" del resto.

<sup>6</sup> Tratamos aquí de la "organización científica del trabajo" en cuanto se aplica a problemas de rendimiento humano. Como ingenieros de producción, los tayloristas cumplieron tal vez un papel positivo en muchísimos otros campos que conciernen la racionalización material de la producción, y también, en ciertos casos, la racionalización de los gestos humanos, mediante la difusión de métodos más económicos recogidos entre los obreros.

<sup>7</sup> Por ejemplo: en una empresa se produce una huelga a partir de la reducción en un 20% de los tiempos previstos en el taller de montaje. Los delegados obreros han adelantado, entre otros, el hecho de que "el aprovisionamiento de piezas se hace desordenadamente, mientras que antes las piezas venían ordenadas y colocadas en una carretilla; así, se producen paros frecuentes por falta de aprovisionamiento de los puestos de montaje, cosa que perjudica a los obreros que cobran a destajo" (J.-R. Jouffret, "Deux cas de mauvaise utilisation des études de temps..." en *Les relations humaines dans l'industrie*, publicado por A.E.P., París, 1956, p. 214). Situaciones así se producen constantemente.

<sup>8</sup> Jouffret, *loc. cit.*, p. 212. Los tiempos medidos se corrigen mediante "juicios de cadencia" y "coeficientes de descanso" que sólo pueden basarse en estimaciones de los cronometradores.

que no corresponden a nada que haya dentro de él. Colocar sobre el obrero esos gestos "racionales" no es simplemente inhumano; es imposible en la práctica, e imposible de realizar por completo. Además, no existe un "solo método bueno" ni para los gestos que los obreros se fabrican por sí mismos, ni para cada obrero tomado individualmente; la experiencia demuestra que el mismo obrero utiliza alternativamente diversas maneras de realizar la misma labor, aunque no sea más que para interrumpir la monotonía del trabajo<sup>9</sup>.

## **Crítica de la crítica teórica**

La idea de que el trabajo es sólo una sucesión de movimientos elementales de duración mensurables, que esa duración es su único aspecto significativo, no tiene sentido a menos que se acepte este postulado: que el obrero de la fábrica capitalista debe de ser transformado íntegramente en un apéndice de la máquina. Como en una máquina, se determinan sus movimientos "racionales" y los que no lo son, se conservan los primeros y se eliminan los segundos. Como en una máquina, el tiempo total de la operación no es sino la suma de los "tiempos elementales" de los movimientos en los que se puede, en mecánica, descomponer esa operación. El obrero, como la máquina, no tiene ni debe tener rasgos personales; más exactamente, como en la máquina, sus "rasgos personales" se consideran accidentes irracionales a eliminar<sup>10</sup>.

La crítica teórica del taylorismo, especialmente la que llevan a cabo los sociólogos industriales modernos<sup>11</sup>, consiste esencialmente en mostrar lo absurdo de esa vía, que el hombre no es una máquina, que Taylor era un mecanicista, etc. Pero eso es solamente media verdad. La verdad completa es que la realidad de la producción moderna, en la que viven centenares de millones de individuos en las empresas de todo el mundo, es precisamente ese "absurdo". Visto desde este ángulo, Taylor no inventó nada; se limitó a sistematizar y llevar hasta sus consecuencias lógicas lo que ha sido en todos los tiempos la lógica de la organización capitalista, es decir, la lógica capitalista de la organización. Lo sorprendente no es que unas ideas "mecanicistas" y absurdas hayan podido germinar en la cabeza de los ideólogos o de los organizadores de la industria. Son ideas que no hacen otra cosa que expresar la realidad propia del capitalismo. Lo sorprendente es que el capitalismo *casi* haya logrado transformar al hombre en la producción en apéndice de la máquina, que la realidad de la producción moderna no sea sino esa empresa renovada cada día, cada instante. Empresa que no fracasa sino en la exacta medida en que los hombres, en la producción, se nieguen a ser tratados como máquinas. Cualquier crítica del carácter inhumano de la producción capitalista que no tome como punto de partida la crítica *práctica* de esa inhumanidad que ejercen los obreros en la producción, luchando cotidianamente contra los métodos capitalistas, no es, en definitiva, más que literatura moralizante.

## **La crítica práctica de los obreros**

La raíz del fracaso de los métodos de "organización científica del trabajo" es la resistencia encarnizada que les oponen desde un principio los obreros. Y, naturalmente, la primera manifestación de tal resistencia es la lucha permanente de los obreros contra los cronometradores. No hay fábrica en la que los obreros no organicen de inmediato una asociación espontánea de cara a esa lucha. Los hechos que la explicitan son poco conocidos por razones evidentes; pero su alcance y su universalidad se ven más

---

<sup>9</sup> Este es uno de los "hallazgos" de las famosas experiencias de la fábrica de Hawthorne, llevadas a cabo en Estados Unidos en 1924, bajo la supervisión de Elton Mayo. "...Se ha descubierto que cuanto más inteligente era la obrera, mayor era el número de variaciones (de los movimientos)." J. A. C. Brown, *The Social Psychology of Industry*, Londres, 1956, p. 72.

<sup>10</sup> La mensurabilidad "científico-objetiva" del tiempo de trabajo que pretende el taylorismo "penetra hasta el alma del obrero, cuyas propiedades psicológicas están separadas de la personalidad total y objetivadas frente a él para ser integradas en unos sistemas racionales especiales y sometidas a cálculo... A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo, las propiedades y rasgos específicos humanos del obrero no aparecen más que como simples fuentes de error". G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, pp. 99-100.

<sup>11</sup> V. el resumen de esa crítica en J. A. C. Brown, *loc. cit.*, caps. I y III. Alain Touraine escribe a propósito del taylorismo (*L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, París, 1955, p. 115): "Desde Taylor, los técnicos del personal se han esforzado en suprimir el "pasear" (de los obreros) pero los métodos pseudo-científicos y puramente coactivos de Taylor son hoy condenados; la importancia de las relaciones humanas, de las comunicaciones, de la organización informal, es decir, de la integración social (*social adjustment*) del obrero en la empresa, se ha convertido en el tema principal del *Personnel Management* norteamericano". Pero de qué sirve condenar a Taylor cuando sabemos que la gran mayoría de las empresas francesas aplican métodos de remuneración del trabajo a destajo, basados en estudios de los tiempos (J. R. Jouffret, *loc. cit.*, p. 211). De hecho, como veremos, la dirección ha respondido al fracaso del taylorismo con *más* y no *menos* coacción. Ya volveremos más adelante sobre las "relaciones humanas".

claramente en cuanto habla un autor que conoce la realidad de la fábrica desde el interior<sup>12</sup>.

El primer resultado de esa resistencia es, evidentemente, que cualquier apariencia de justificación "objetiva" de los tiempos elementales queda destruida. El conflicto entre obreros y dirección se transporta al plano de la determinación de esos tiempos. Determinación que presupone un cierto grado de colaboración de los obreros. Los obreros se niegan. La dirección hubiera podido renunciar si las técnicas fueran estables; con el tiempo, hubieran podido ir cristalizándose poco a poco unas normas que representasen el máximo rendimiento que se puede extraer de un obrero en unas condiciones dadas. Pero las técnicas cambian constantemente; es preciso volver a determinar las normas, y se produce nuevamente el conflicto.

Un autor bienpensante escribe a propósito de una empresa en la que hay una "Oficina de Métodos" para "poner al día" los tiempos determinados a los obreros:

"El trabajo de puesta al día es considerable; en efecto:

- a) la evolución de las técnicas es rápida: mejoramiento de los métodos y mejoramiento de la maquinaria construida;
- b) El número de operaciones es muy elevado.

Las revisiones de los tiempos determinados son muy numerosas y debieran ser normalmente aceptadas por los obreros. La experiencia demuestra que esto no es así, y que se producen conflictos numerosos, que podrían acarrear huelgas localizadas, precisamente por estas revisiones".<sup>13</sup>

Como las normas no pueden consagrarse, ni tan siquiera establecerse sin una cierta aceptación de los obreros, y como esta aceptación falla, la primera respuesta de los explotadores es establecerlas con la colaboración de una minoría a la que corrompen. Es la significación última del *estajanovismo*: establecer una normas monstruosamente exageradas a partir del rendimiento de ciertos individuos a los que se concede una situación privilegiada, y a los que se sitúa en condiciones que no guardan relación con las condiciones habituales de la producción real<sup>14</sup>. De ese modo se pretende un doble resultado: crear una capa privilegiada en el seno del proletariado que sirva a la vez de apoyo directo de los explotadores y de disolvente de la solidaridad obrera, precisamente en este terreno de la resistencia al rendimiento; utilizar las normas así establecidas, si no tal cual, al menos para comprimir los tiempos determinados para la masa de los obreros productivos. Pero el estajanovismo no es un invento de Stalin; su verdadero padre fue Taylor también. En su primera "experiencia", en la Bethlehem Steel Company, determinó, tras un estudio "científico" de los movimientos, una norma cuatro veces superior a la media del rendimiento logrado hasta entonces, y durante tres años "probó" con un obrero holandés especialmente elegido que era una norma que "podía realizarse". Sin embargo, al querer extender el sistema a los otros setenta y cinco obreros del equipo, y después de haberles enseñado el método "racional" de trabajo, se pudo constatar que no había más que un obrero de cada ocho que pudiera mantener la norma.

A partir de entonces, el problema vuelve a plantearse, porque las normas establecidas a partir del rendimiento de unos cuantos "supermanes" o de algunos estajanovistas, no pueden hacerse extensivas al resto de los obreros. El abandono final del estajanovismo por la burocracia rusa es la más evidente declaración del fracaso de ese método.

---

<sup>12</sup> El primero en constatar la evidencia de esa lucha fue evidentemente el propio Taylor. Hablando de los primeros años de su carrera, cuando él mismo iba por las fábricas aplicando sus métodos, escribía: "...entonces estaba mucho más viejo que ahora, a causa de las preocupaciones y del carácter sórdido y despreciable de todo el asunto. Para un hombre es horrible una vida en la que no se puede mirar a un obrero cualquiera a los ojos sin ver en ellos hostilidad, en la que se tiene la sensación de que todos los hombres que te rodean son enemigos potenciales". (Citado por J. A. C. Brown, *loc. cit.*, p. 14.) Sobre la actitud de los obreros ante los cronometradores véase: G. Vivier, "La vie en usine", "S. ou B.", n.º 12, pp. 38 y 40; D. Mothé, "L'usine et la gestion ouvrière", *ibid.*, n.º 22, pp. 90-92 (reproducido parcialmente en *Journal d'un ouvrier*, Minuit, París, 1959); Paul Romano, "L'ouvrier américain", *ibid.*, n.º 2, pp. 84-85: "Cuando aparecen los cronometradores, el obrero encuentra un montón de excusas para detener su máquina". El descenso sistemático del ritmo de trabajo delante de los cronometradores es una regla universal. Durante los estudios de tiempos, los obreros desarrollan velocidades de corte y alimentación inferiores a las que utilizarán después; "adornan el trabajo con una serie de gestos... que serán suprimidos inmediatamente después de la salida del cronometrador" (D. Roy, "Efficiency and «The Fix»", *American Journal of Sociology*, noviembre de 1954, pp. 255-266).

<sup>13</sup> J: R. Jouffret, *loc. cit.*, pp. 212-213. La idea de que los obreros "debieran aceptar normalmente" las revisiones de tiempos propuestas es tanto más sorprendente por cuanto el autor mismo muestra más adelante que la revisión que había provocado el conflicto descrito llegaba a arrebatar a los obreros al menos un 10% de su tiempo, y que concluye su estudio diciendo que en la empresa en cuestión "la falta de confianza de los obreros en los trabajos de la Oficina de Métodos demostró tener fundamento en una gran medida, tras el estudio contradictorio que siguió al conflicto".

<sup>14</sup> V. "Stakhanovisme et mouchardage dans les usines tchécoslovaques" en el n.º 3 de "S. ou B.", pp. 82 a 87, y la nota de Ph. Guillaume: "La déstakhanovisation en Pologne", *ibid.*, n.º 19, pp. 144-145.

En realidad, la verdadera respuesta de la dirección -que al mismo tiempo liquida todas las pretensiones científicas del taylorismo y cierra la discusión en ese aspecto- es tirar por la borda todo el aparato "racionalizador" de la organización científica del trabajo, para volver a la imposición arbitraria de las normas, sancionada mediante la coerción. Centenares, millares de artículos y libros sobre la organización científica del trabajo, sobre el "estudio de los tiempos", etc., aparecen cada año; cientos, miles de individuos son *formados* para aplicar esos métodos. Puede afirmarse, esquematizando, pero sin dejar de ser fieles a la esencia de los hechos, que todo ello es una gigantesca mascarada que nada tiene que ver con la determinación de las normas tal y como se lleva a cabo en la realidad industrial. La base objetiva de las normas es esencialmente el fraude, el espionaje y la coacción. Los obreros que consideran a los "cronos" como policías no se refieren solamente al *contenido*, sino también a los *métodos* de su "trabajo". En las fábricas de Renault, la determinación de las normas se hace con frecuencia de la siguiente manera: un nuevo cronometrador, desconocido de los obreros, es enviado a pasear por las naves y talleres y anotar, pasando desapercibido, los tiempos de las diversas operaciones (el valor de unos "tiempos" así tomados es fácil de imaginar). Gracias a esos "tiempos", el cronometrador hace un cálculo -la nueva "norma"- que va luego a discutir con el jefe del taller considerado. La norma final es el resultado de esa discusión. Una o dos semanas más tarde se produce una ceremonia ritual en el taller: el cronometrador llega para cronometrar a los obreros, pone en marcha su aparato, se afana, pronuncia palabras cabalísticas y, después, se retira. Finalmente, el resultado que ya había sido decidido de antemano, es proclamado<sup>15</sup>.

En otra fábrica, "en septiembre de 1954, la Oficina de Métodos cronometró todas las operaciones efectuadas en el taller de montaje; el cronometrador, interrogado por el jefe de taller y por un delegado, respondió que efectuaba una revisión de los modos operativos en función de las gamas... El 29 de diciembre de 1954, se comunicaban a los delegados del taller unos nuevos valores que representaban una disminución media de los tiempos determinados del orden del 20%... Los obreros interesados paran su trabajo; los argumentos que presentan sus delegados son los siguientes:

1. Los delegados y los obreros interesados fueron informados de manera errónea respecto de la finalidad del cronometraje...".<sup>16</sup>

Si los órganos de la dirección se ven obligados a esconderse como ladrones en sus propios talleres, podemos considerar definitivamente que toda discusión sobre la "racionalización" del rendimiento y de las normas no es más que charlatanería mistificadora. Las normas no expresan, de hecho, en tal situación, más que un *Diktat* de la dirección, *Diktat* cuya aplicación dependerá de la capacidad de resistencia de los trabajadores.

La intervención de los sindicatos no cambia casi nada de la situación. La línea que siguen los sindicatos consiste, en teoría, en "oponerse a toda modificación de las normas y cadencias de producción, a menos que esas modificaciones estén justificadas por mejoras de utillaje o cambios en los métodos de fabricación". En la realidad, el utillaje y los métodos de fabricación son modificados constantemente por la dirección, precisamente con el fin de acelerar las cadencias. Vemos pues que la actitud de los sindicatos consiste en oponerse a las modificaciones de las normas en todos los casos... salvo precisamente en los casos de verdadera importancia. ¿Cómo, por otra parte, puede juzgarse si una determinada modificación de la maquinaria o de los métodos "justifica" o no un cambio en las normas? La dirección se apoya siempre en esta imposibilidad para acortar los plazos, con el pretexto de unas modificaciones que son, de hecho, ficticias. Un obrero norteamericano lo expresa así: "Son capaces de destripar una máquina para cambiarle cualquier cosa con tal de poder bajar los tiempos".<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Testimonio recogido por nosotros entre los trabajadores de la fábrica.

<sup>16</sup> J.-R. Jouffret, *loc. cit.*, p. 213.

<sup>17</sup> D. Roy, "Quota Restriction and Goldbricking in a Machine Shop", "American Journal of Sociology", marzo de 1952, pp. 427-442. Hay que subrayar que todo el análisis de la "experiencia de Hawthorne" hecho por la escuela de Elton Mayo, se basa en el postulado de que los obreros de los talleres estudiados no tenían ninguna "razón racional" para limitar su rendimiento, y que había por tanto que encontrar motivos "no-lógicos". D. Roy señala a este respecto: "John Mills, en otro tiempo ingeniero investigador en el campo de la telefonía y empleado durante cinco años en un trabajo relacionado con las cuestiones del personal en la Bell Telephone Company, ha indicado recientemente que en la situación del taller de *bank-wiring* podía haber factores que el grupo de Mayo no fuera capaz de detectar: "La remuneración se supone que está en razón directa de la producción. Pues bien, recuerdo la primera vez que pude superar tal ficción. Estaba de visita en la Western Electric Company, que tenía la reputación de no reducir nunca una tasa de trabajo a destajo. Y en efecto, nunca lo hacía; si se descubría que un procedimiento de fabricación daba más sueldo del que parecía justo para la categoría de los trabajadores que lo realizaban -si, en otras palabras, quienes habían determinado los tiempos habían juzgado mal- esa parte del trabajo se enviaba nuevamente a los ingenieros para ser 'dibujada' de otra manera (*redesigned*) y fijar una nueva tasa para la pieza. Los obreros, en otros términos, eran pagados como una clase, a la que correspondía ganar más o menos tanto por semana con su máximo esfuerzo y, claro está, tanto menos si su esfuerzo era menos eficaz" (*The Engineer in Society*, New York, 1945, p. 93). Añadamos que el grupo de investigadores de Mayo vivió literalmente dentro del taller en cuestión durante cinco años y que su

Una vez impuesta la norma, los problemas están muy lejos de haberse resuelto. La dirección ha asegurado la cantidad de rendimiento de los obreros, pero no la calidad. Excepto en trabajos muy simples, ésta es una cuestión decisiva. Apretado por unas normas difíciles de cumplir, el obrero tendrá tendencia, naturalmente, a compensarse bajando la calidad de su trabajo. El control de calidad de las piezas fabricadas se convierte así en fuente de nuevos conflictos<sup>18</sup>. Y por otra parte, la fabricación se efectúa con una usura mayor o menor de la maquinaria, y generalmente es más fácil aumentar el rendimiento provocando una usura anormalmente grande del utillaje. La única salida de la dirección estriba en establecer nuevos controles, y por tanto nuevos conflictos<sup>19</sup>.

Finalmente, el problema del *rendimiento efectivo* continúa enteramente sin resolver; veremos más adelante cómo los obreros acaban por vaciar de contenido el sistema de normas, e incluso volverlo en contra de la dirección.

## La realidad colectiva de la producción y la organización individualizada de la empresa capitalista

La contradicción del capitalismo aparece al principio bajo una forma abstracta en el elemento molecular de la producción: la hora de trabajo del obrero individual. El *contenido* de la hora de trabajo tiene significados directamente contrarios para el capital y para el obrero; para aquél, ese significado es el rendimiento máximo, para éste, el rendimiento que corresponde al esfuerzo que él considera justo.

Pero, en la producción moderna, el obrero individual es una abstracción. La producción capitalista es una producción colectiva en un grado desconocido por todas las otras formas históricas de producción. Los trabajos de cada uno dependen de los trabajos de los demás, no sólo en la sociedad, sino en la fábrica, en el taller. Esta dependencia cobra formas cada vez más directas, al mismo tiempo que su campo se amplía constantemente y cubre todos los aspectos de las operaciones productivas. No se trata solamente de que un obrero no pueda efectuar ya una determinada operación sobre tal pieza si no se le suministran piezas brutas al ritmo deseado; también hace falta que se le suministren herramientas, fuerza motriz, "servicios" (reglajes, mantenimiento, etc.). Más todavía, todos los aspectos de la operación que efectúa tienen una interdependencia directa con todos los aspectos de las operaciones que la han precedido y de las que la continuarán. Finalmente, en la cadena de fabricación y, más aún, en la cadena de montaje, los ritmos de los gestos individuales no son más que la materialización de un ritmo total ya preexistente, que los ordena y les da sentido. El verdadero sujeto de la producción moderna no es el individuo sino, en diversos escalonamientos, una *colectividad* de obreros.

Ahora bien, esta realidad colectiva de la producción moderna es, a la vez, desarrollada hasta el extremo y negada con vehemencia, en su organización, por el capitalismo. Al mismo tiempo que absorbe a los individuos en empresas de tamaño siempre creciente, dedicándolos a trabajos cuya interdependencia se hace más estrecha cada día, el capitalismo pretende no tener relaciones ni querer tener relaciones más que con el obrero individual. Pero no estamos ante una contradicción de ideas, por más que exista y se manifieste de mil maneras. Estamos ante una contradicción real. El capitalismo trata de retransformar permanentemente a los productores en un arenal de individuos sin lazo orgánico alguno entre ellos, arenal que la dirección acumula en los lugares convenientes del Moloch mecánico, siguiendo la "lógica" que le marca. La "racionalización" capitalista comienza por ser, y lo sigue siendo hasta el final, una reglamentación minuciosa de la relación entre el obrero individual y la máquina o el segmento del mecanismo total sobre el que trabaja. Lo que, como hemos visto, deriva de la esencia misma de la producción capitalista. En ella, el trabajo queda reducido a una serie de gestos desprovistos de sentido, a un ritmo tremendo, y durante la cual la explotación y alienación del obrero tienden a aumentar sin pausa.

---

pretensión era estudiar la realidad sin esquema teórico establecido de antemano, sin "ideas preconcebidas". Esto fue lo que les permitió encontrar en la realidad sus ideas inconscientes (por ejemplo, que la dirección es siempre lógica, y que si los obreros se oponen a ella sólo pueden ser por motivos "no-lógicos") e ignorar hechos tan palmarios como los mencionados por Mills en el texto anterior.

<sup>18</sup> Sobre los conflictos relativos al control, véase el texto de D. Mothé, "L'usine et la gestion ouvrière", en el nº 22 de *S. ou B.*, especialmente la p. 103. "Para llegar a "ganarse la vida" (es decir, para no pasarse en los tiempos) tiene que disfrazar una pieza, suprimir una operación. Es lo que se llama usualmente en la fábrica "sabotaje" (G. Vivier, *loc. cit.*, *S. ou B.*, nº 14, p. 57). Ese disfraz o maquillaje es el *streamlining* de las fábricas norteamericanas; cf. D. Roy, en su artículo de 1954 ya citado, p. 257. Sobre las contradicciones, el empiricismo y la hipertrofia de los servicios de control de las piezas, véase A. Touraine, *loc. cit.*, pp. 169-170. Touraine llega a la conclusión de que al final "la pesadez del control plantea el problema de la vuelta al auto-control", el control de la calidad de las piezas por los propios obreros especializados que las fabrican. Que un cambio tan minúsculo en apariencia sea imposible sin una alteración total de la estructura de la fábrica, de los salarios, de las relaciones del obrero con su trabajo, es cosa nada difícil de ver.

<sup>19</sup> Cf. D. Roy, *ibid.*



Este trabajo es para los obreros un trabajo forzado, al que oponen una resistencia individual y colectiva. Para contrarrestar esa resistencia, el capitalismo no dispone más que de la coacción económica y mecánica. El pago en función del rendimiento realizado pretende dar al obrero motivos que puedan hacerle aceptar tan inhumana situación. Es una forma de pago que no tiene sentido más que referido al obrero individual, cuyos gestos han sido descompuestos y cronometrados, cuyo trabajo ha sido definido, medido, controlado, etc.

Pero el método entra en violento conflicto con la realidad de la producción colectivizada y socializada. El capitalismo destruye las agrupaciones sociales que existían ya antes que él, corporaciones o pueblos, disuelve los lazos orgánicos entre el individuo y su grupo, transforma a los productores en una masa anónima de proletarios. Pero esos proletarios agrupados en empresas no pueden vivir y coexistir más que socializándose de nuevo, a otro nivel y en las nuevas condiciones creadas por la situación capitalista en la que están situados y que transforman al socializarse. El capitalismo trata constantemente de reducirlos, en la fábrica, a moléculas mecánicas y económicas, de aislarlos, de hacerlos gravitar en torno al mecanismo total, postulando que no obedecen sino a esa ley de Newton del universo capitalista que es la motivación económica. Y, vez tras vez, esas tentativas se rompen frente al proceso perpetuamente renovado de socialización de los individuos en la producción, proceso en el que el mismo capitalismo se ve constantemente obligado a apoyarse.

El primer aspecto que toma la socialización de los obreros es la formación espontánea de unidades colectivas elementales dentro del marco impuesto por el capitalismo. Estos *grupos elementales*<sup>20</sup> constituyen las unidades sociales fundamentales de la empresa. El capitalismo aglomera individuos dentro de un equipo o taller, pretendiendo mantenerlos aislados unos de otros y enlazarlos exclusivamente por medio de sus reglamentos de producción. De hecho, tan pronto como los obreros se reúnen en torno a un trabajo, se establecen relaciones sociales entre ellos, se desarrolla una actitud colectiva frente al trabajo, a los vigilantes, a la dirección, a los otros grupos de obreros. El primer contenido de esta socialización a nivel de grupo elemental es que los obreros que lo componen tienden a organizar espontáneamente su cooperación y a resolver los problemas que les plantea el trabajo en común y sus relaciones con el resto de la fábrica y la dirección. Al igual que un individuo colocado ante una labor se organiza mitad consciente y mitad inconscientemente para llevarla a cabo, un grupo de obreros colocado ante una tarea tenderá, a otro nivel, a organizarse, mitad conscientemente, mitad inconscientemente, para realizarla, para reglamentar las relaciones entre los trabajos individuales de sus miembros y hacer un todo que corresponda al fin propuesto. A esta organización corresponden los *grupos elementales*.

Los grupos elementales de obreros comprenden un grupo variable, pero generalmente pequeño, de personas. Se basan en el contacto directo permanente de sus miembros y en la interdependencia de sus trabajos. Los obreros de un taller pueden formar uno o varios grupos elementales de acuerdo con las dimensiones del taller, la naturaleza y la unidad de los trabajos que en él se lleven a cabo, y también en función de otros factores de atracción y de repulsión (personales, ideológicos, etcétera). Los grupos elementales coinciden con frecuencia, pero no necesariamente, con los "equipos" de la organización oficial del taller<sup>21</sup>. Son los núcleos vivos de la actividad productiva, del mismo modo que los grupos elementales de otro tipo son los núcleos vivos de todas las actividades sociales en sus diferentes niveles. Dentro de ellos se manifiesta ya la actitud de gestión de los obreros, su tendencia a organizarse por sí mismos para resolver los problemas que les plantea su trabajo y sus relaciones con el resto de la sociedad.

## Los grupos elementales y la sociología industrial

El hecho de que en realidad la producción moderna se asiente, en una gran parte, sobre la asociación espontánea de los obreros en grupos elementales, o más exactamente sobre la autotransformación de las agrupaciones fortuitas de individuos en colectividades orgánicas, ha sido puesto al descubierto por la sociología académica burguesa<sup>22</sup>. La contribución de la sociología industrial moderna al reconocimiento de la importancia fundamental de ese fenómeno y, paralelamente, a la crítica de la organización capitalista de las relaciones humanas en la producción a partir de ese punto de vista, es decisiva, sin lugar a dudas. Pero es una contribución que tiene ya un vicio de base en la óptica de conjunto de sus autores, al igual que la crítica de la empresa capitalista que de ahí deriva conduce únicamente a un reformismo utópico e impotente.

<sup>20</sup> Los que los sociólogos anglosajones denominan "grupos informales" o "grupos primarios".

<sup>21</sup> Más adelante veremos que la divergencia entre la organización espontánea de los obreros y la organización oficial de la fábrica es, desde un cierto punto de vista, la expresión condensada de todos los conflictos y todas las contradicciones de la empresa capitalista.

<sup>22</sup> El estudio de los grupos elementales se remonta a Charles H. Cooley (*Human Nature and the Social Order*, 1902). Su aplicación a la sociología industrial está ligada a los trabajos de Elton Mayo y su escuela. Véase en particular Elton Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Boston, 1945.

La perspectiva desde la que los sociólogos industriales ven los grupos elementales es la mayor parte de las veces una perspectiva "psicologista". Los obreros, como todos los seres humanos, tienden a socializarse, a entrar en relaciones recíprocas, a formar "bandas". Su motivación en el trabajo se constituye a partir de su pertenencia a una "banda" y no por consideraciones económicas. La "moral de trabajo" depende de ese sentimiento de pertenencia, de los lazos que unen al individuo con su grupo. El error fundamental de la organización capitalista de la producción es ignorar esos fenómenos. Es un error de la dirección, desde su propio punto de vista, el cambiar arbitrariamente a los obreros, incluir un nuevo recluta en un equipo dado sin preocuparse de las relaciones que podrían surgir entre él y los otros, y más generalmente, ignorar la realidad propia del grupo elemental. Esta negligencia lamentable hay que atribuirla a unas concepciones teóricas equivocadas -las que Mayo (*loc. cit.*, págs. 34-56) resume con el nombre de *Rabble Hypothesis* (postulado de la horda) y que nosotros preferimos designar, en la continuación de este texto, con el término de *postulado molecular*- que han predominado durante un determinado período. La crítica de esta concepción deberá llevar a los dirigentes de la producción a cambiar de actitud frente al problema de las relaciones humanas en la empresa, cosa que permitiría eliminar conflictos y gastos innecesarios.

El carácter paternalista e idealista a la vez de esas soluciones, su contenido fuertemente utópico, su trabajosa ingenuidad, son evidentes. Las relaciones entre la dirección y los obreros en la empresa capitalista no son determinadas por las concepciones teóricas de la dirección. Esas concepciones no hacen más que expresar en abstracto las necesidades ineluctables ante las que se encuentra la dirección en cuanto *dirección exterior* y *dirección de explotación*. El "postulado molecular" es un producto necesario del capitalismo, y sólo desaparecerá con él. Desde un punto de vista práctico, y en la anarquía que caracteriza tanto la empresa capitalista como sus relaciones con el mercado (o con el "plan"), la dirección tiene otras cosas que hacer que ocuparse de las inclinaciones personales recíprocas de sus empleados. Como mucho, puede crearse un nuevo servicio burocrático encargado de las "relaciones humanas", en el seno del aparato de dirección. Este servicio, si toma sus funciones con honradez y seriedad, entrará en conflicto permanente con las exigencias de los directivos "productivos", con lo que se verá reducido a un papel meramente decorativo; y si no, pondrá sus técnicas "sociológicas" y "psicoanalíticas" a disposición del sistema coercitivo de la fábrica<sup>23</sup>.

Pero lo esencial es algo distinto. La asociación espontánea de los obreros en grupos elementales no expresa la tendencia de los individuos a formar agrupaciones en general. Es, a la vez, una agrupación de *producción* y una agrupación de *lucha*. Si los obreros forman obligatoriamente colectividades elementales que nunca serán mencionadas en el organigrama de empresa alguna, es porque tienen que resolver en común los problemas de organización de su trabajo, cuyos diversos aspectos se ordenan recíprocamente. Si los obreros se asocian espontáneamente, al nivel más elemental, para resistir, para defenderse, para luchar, es porque su situación dentro de la producción crea entre ellos una comunidad de intereses, de actitudes y de objetivos que se oponen irremediamente a los de la dirección.

Invitar a la dirección a que reconozca los grupos elementales significa invitarla a suicidarse<sup>24</sup>. Porque esos grupos se constituyen, ante todo, *contra* la dirección, no solamente porque luchan para hacer prevalecer unos intereses irremediamente opuestos a los suyos, sino porque el fundamento mismo de su existencia, su primer objetivo, es la gestión de su propia actividad. El grupo tiende a organizar la actividad de sus miembros, a definir normas de esfuerzo y de comportamiento que significan implícitamente un rechazo radical de la existencia misma de una dirección separada. La incapacidad de reconocer claramente las consecuencias de tal *hecho* constituye la roca contra la que se estrella la sociología de los grupos elementales<sup>25</sup>.

## La organización informal de la empresa

Ese rechazo sobrepasa además muy ampliamente el marco del grupo elemental. Por un lado, los grupos tienden a ponerse en contacto entre ellos; por otro, y más generalmente, se establecen contactos

---

<sup>23</sup> Según señala Ph. Guillaume.

<sup>24</sup> A no ser, una vez más, que eso signifique invitarla a utilizar los "conocimientos" relativos a esos grupos para introducirse en ellos y combatirlos mejor. La literatura y el cine norteamericanos contemporáneos ofrecen varios ejemplos de tal utilización: en la película *Blackboard Jungle* se disloca un grupo elemental desprestigiando a su "líder" ante sus miembros.

<sup>25</sup> Pensamos especialmente en Mayo, pero puede decirse otro tanto de *toda* la sociología industrial. Así, J. A. C. Brown, en su excelente síntesis de la sociología industrial ya citada, insiste fuertemente en las críticas formuladas a este respecto contra Mayo por varios autores, y subraya que los grupos elementales tienen su propia lógica, en nada inferior a la lógica de la dirección, aunque sea incapaz de salir de la contradicción que entonces constata. Como es natural, puesto que la única salida es la prolongación lógica de los grupos elementales en la idea de la gestión obrera, idea evidentemente "anticientífica" para un sociólogo.

y relaciones entre individuos y grupos a través de toda la empresa, *al lado de y frente a* la organización oficial. Podemos ver entonces, con la sociología industrial moderna, que la empresa tiene una doble estructura y lleva, por así decir, una doble vida. Por una parte está su *organización formal*, la que representan los organigramas, en la que los altos dirigentes siguen las líneas marcadas para repartir y definir el trabajo de cada uno, informarse, transmitir órdenes o imputar responsabilidades. Y a esta organización formal se opone en la realidad la *organización informal*, que efectúan y practican los individuos y grupos a todos los niveles de la pirámide jerárquica según las necesidades de su trabajo, los imperativos de la eficacia productiva, las necesidades de la lucha contra la explotación<sup>26</sup>. Correlativamente, hay además lo que se podría denominar proceso de producción formal y proceso de producción real. El primero comprende lo que *debiera* de suceder en la empresa según los planes, esquemas, reglamentos, métodos de transmisión, etc., establecidos por la dirección. El segundo es el que tiene lugar efectivamente, y con frecuencia tiene muy poco que ver con el primero.

El fracaso de la organización individualista del capitalismo va, pues, mucho más allá del grupo elemental. La cooperación tiende a efectuarse en contra de esa organización. Pero, lo que es más importante, esa oposición no es la oposición entre la "teoría" y la "práctica", entre unos "bonitos esquemas sobre un papel" y la "realidad". Tiene un contenido social y un contenido de lucha. La organización formal de la fábrica coincide de hecho con la organización del aparato burocrático de dirección. Sus nudos, sus articulaciones, son los de ese aparato. Porque, en el esquema oficial de la empresa, toda la empresa está "contenida" en su aparato de dirección; las personas no existen sino como las provincias del poder de los responsables. Empezando por la cumbre de la "dirección" propiamente dicha (presidente del consejo de administración en las empresas occidentales, director de la fábrica en Rusia), y pasando por las oficinas y servicios técnicos, el aparato burocrático de dirección conduce hasta los jefes de taller, los capataces y los jefes de equipo. Encuadra formalmente a la totalidad de los ejecutantes, que en el esquema oficial son solamente unos puntitos en torno a cada capataz o jefe de equipo. El aparato de dirección pretende ser la única organización de la empresa, la única fuente del orden y de todo orden. De hecho, crea tanto desorden como orden, y más conflictos de los que tiene capacidad para resolver. Frente a él, la organización informal de la empresa comprende los grupos elementales de obreros, diversos modos de enlace transversal entre éstos, asociaciones análogas entre individuos del aparato de dirección, y muchos individuos aislados en los varios niveles que no tienen, en último extremo, más relaciones entre ellos que las que les supone el sistema oficial. Pero las dos organizaciones son incompletas. La organización formal está minada por abajo, nunca consigue encuadrar efectivamente a la inmensa masa de ejecutantes. La organización informal queda sin terminar por arriba; fuera de los grupos elementales de ejecutantes, no comprende en realidad a los individuos que pertenecen formalmente al aparato de dirección más que a partir del momento en que la extensión enorme de éste, la división profunda del trabajo y la colectivización que la acompaña y, finalmente, la transformación del trabajo de los escalones inferiores del aparato de dirección en un trabajo de ejecutantes de otro tipo, crean una categoría de ejecutantes dentro del propio aparato directivo, en la lucha contra la cumbre<sup>27</sup>.

La organización formal no es pues una fachada; coincide, en su realidad, con las capas dirigentes. La organización informal no es una excrecencia que aparece en los vacíos de la organización formal; tiende a representar otro modo de funcionamiento de la empresa, centrado en la situación real de los ejecutantes. El sentido, la dinámica, la perspectiva de las dos organizaciones son completamente opuestos, opuestos en un terreno social que coincide finalmente con el de la lucha entre dirigentes y ejecutantes.

Porque no cabe duda que hay una lucha permanente entre ambos modos de organización, que se identifican con los polos sociales de la empresa, y que -cosa que los sociólogos industriales olvidan con demasiada frecuencia-- tienden a criticar el esquema formal por absurdo. La situación es aquí análoga a la que hemos examinado a propósito del taylorismo, y las insuficiencias de una crítica puramente teórica son también las mismas. El aparato de dirección lucha constantemente para imponer su esquema de organización; lo absurdo de éste no es un absurdo teórico, sino la realidad del capitalismo. Lo sorprendente no es el absurdo teórico del esquema, sino el hecho de que el capitalismo *casí* logre transformar a los hombres en puntos de un organigrama. Si fracasa, es solamente en la medida exacta en que los hombres luchan contra esa transformación.

La lucha comienza a nivel de grupo elemental, pero se extiende a través de toda la empresa por las necesidades mismas de la producción y de la defensa contra la dirección, y abarca finalmente a toda la masa de ejecutantes. Esta extensión se cimienta en varios momentos sucesivos. La posición de cada

<sup>26</sup> V. la descripción extraordinariamente viva de esa organización informal en las fábricas Renault que hace D. Mothé, "L'usine et la gestion ouvrière", "S. ou B.", n.º 22, en particular pp. 81 a 90, 101-102 y 106-110.

<sup>27</sup> También existe, naturalmente, una organización informal en los escalones superiores del aparato de dirección, pero, como veremos más adelante, obedece a una lógica distinta que la organización informal de los ejecutantes.

grupo elemental es esencialmente idéntica a la de los otros; cada uno de ellos está fatalmente abocado a cooperar con el resto de la empresa<sup>28</sup>; finalmente, tienden todos a fusionarse en una *clase*, la clase de los ejecutantes, definida por una comunidad de situación, de función, de intereses, de actitud, de mentalidad. Ahora bien, esta perspectiva de la clase es rechazada por la sociología industrial en el fondo, aunque la acepte de palabra. Habla de los grupos elementales como de un fenómeno universal pero, aunque los compare, se niega a unificarlos. Hace, sin embargo, algo más que unirlos, puesto que ve en ellos tanto la materia como el principio de la organización informal de la empresa; pero mantiene separados esos dos momentos, la identidad de los grupos elementales a través de la empresa y su cooperación, y no se pregunta por qué se produce el paso de uno a otro. Es así incapaz de ver la polarización de la empresa en dirigentes y ejecutantes, y la lucha en que se enfrentan, y tanto más cuanto incluye en la organización informal unos fenómenos de significación radicalmente distinta, como la tendencia a la organización propia de los ejecutantes y la formación de camarillas y clanes en el seno de la burocracia dirigente. Este rechazo a situar efectivamente los problemas de la empresa en una perspectiva de *clases* - clases cuyo proceso vivo de formación es el análisis de la empresa el que mejor lo deja ver- la hace perderse en la abstracción teórica y, al mismo tiempo, en unas "soluciones prácticas" cuyo utopismo descansa precisamente en la supresión imaginaria de la realidad de las clases.

Es necesario añadir que el marxismo ha caído también en una abstracción casi simétrica de la precedente, en la medida en que se ha limitado a introducir de inmediato el concepto de clase y a oponer directamente proletariado y capitalismo, olvidándose de las articulaciones esenciales de la empresa y de los grupos humanos en ella. Esto le ha impedido la visión del proceso vivo de formación, de *autocreación de la clase proletaria* como resultado de la lucha permanente en el seno de la producción; de enlazar ese proceso con los problemas de la organización del proletariado en la sociedad capitalista; y, finalmente, en la medida en que el contenido primero de esa lucha es la tendencia de los trabajadores a dirigir su propio trabajo, a situar a la gestión obrera como el elemento central del programa socialista y a extraer de ello todas las implicaciones. Al concepto abstracto de proletariado corresponde el concepto abstracto de socialismo como nacionalización y planificación, cuyo único contenido concreto es finalmente la dictadura totalitaria de los representantes de la abstracción, del partido burocrático.

## Las contradicciones propias del aparato burocrático de dirección

La organización capitalista de la producción está obligada a proseguir hasta el infinito el fraccionamiento de las labores productivas y la atomización de los productores, si quiere lograr sus fines. El proceso se salda, en cuanto a los resultados pretendidos -someter completamente a los hombres-, con un semi-fracaso, y lleva a un enorme despilfarro. Pero, al mismo tiempo, hace surgir con extrema agudeza un segundo problema: el problema de la recomposición en un todo de las operaciones productivas. Los trabajos individuales, supuestamente definidos, medidos, controlados, etc., deben ser nuevamente integrados en un conjunto, fuera del cual no tienen sentido. Ahora bien, esta reintegración no puede hacerse en la fábrica capitalista más que en la misma instancia y siguiendo los mismos métodos que la descomposición que la "precedió": mediante un aparato de dirección separado de los productores, que tiende a someterlos a las exigencias del capital y los trata, en ese sentido, como cosas, como fragmentos del universo mecánico comparables a los otros. Lógica y técnicamente, la reintegración no es sino la otra cara de la descomposición, ninguna de ellas puede efectuarse ni tener sentido sin la otra. Económica y socialmente, la realización de los fines perseguidos en la descomposición es imposible si tales fines no dominan también el proceso de reintegración: el terreno ganado a los productores en la fase de descomposición no podría serles devueltos durante la fase de reintegración sin poner nuevamente en cuestión la estructura misma de las relaciones de explotación<sup>29</sup>.

En consecuencia, el aparato de dirección intentará resolver el problema de la reintegración de los trabajos *por sí mismo*, negando, por tanto, *en el fondo* el carácter colectivo de la producción que se había visto obligado a admitir en la forma. Para el aparato de dirección, la colectividad de los obreros no es una colectividad, sino una colección. Su trabajo no es un proceso social en el que cada parte es constantemente interdependiente de las otras y del todo, y en el que cada momento contiene perpetuamente el germen de la novedad; es una *suma* de partes que alguien exterior a ella puede descomponer y recomponer a voluntad, como un rompecabezas, y que no puede cambiar en tanto en cuanto no se introduzca en ella otra cosa. Porque sólo en ese caso el puesto de control de la actividad colectiva podría impunemente trasladarse al exterior de dicha actividad. Sólo con esa condición podría volver a encontrarse formando un todo exactamente lo que se puso en las partes, sin pérdidas ni excrecencias.

---

<sup>28</sup> V. la descripción de esta cooperación en el texto ya citado de D. Mothé, así como en los largos extractos de D. Roy que damos más adelante.

<sup>29</sup> Evidentemente, no se trata de "fases" separadas en el tiempo, sino de aspectos simultáneos, de momentos lógicos del proceso de organización de la producción.

El aparato de dirección está, así, obligado a cargar él mismo con todo. Todos los actos productivos deben, en teoría, estar doblados idealmente y *a priori* dentro del aparato burocrático, todo lo que supone una *decisión* debe ser efectuada de antemano -o *a posteriori*- fuera de la operación productiva misma. La ejecución ha de convertirse en ejecución pura y, simétricamente, la dirección debe convertirse en dirección absoluta y perfecta. Es cierto que una situación así no puede tener realidad jamás pero, sin embargo, la actividad "organizadora" del aparato de dirección está dominada por la consecución necesaria de esa quimera, lo que le sitúa ante contradicciones insolubles.

En primer lugar, el concepto mismo de una *dirección separada perfecta* es un concepto contradictorio. Una dirección separada perfecta solamente es posible si su polo complementario, una *ejecución separada perfecta* lo es también. Pero, una ejecución separada perfecta es un sinsentido. La ejecución, por cuanto es una actividad humana -por cuanto es una actividad que no puede ser confiada a un conjunto mecánico automático- comporta necesariamente un elemento de *autodirección*, no es ni puede ser nunca una pura y simple ejecución. El hombre no es ni puede ser un ejecutante separado perfecto; y la mera tentativa de convertirlo en ello crea una situación y unas reacciones que producen el resultado contrario. La situación [se produce] porque la supresión de las facultades y capacidades de auto-dirección, que son indispensables para el trabajo de "ejecución", le hacen precisamente un mal ejecutante. Reacciones, porque el hombre tiende siempre de una u otra manera a asumir la dirección de su propia actividad y se rebela contra la expropiación de esa dirección a la que está sometido. Durante las etapas históricas que precedieron al capitalismo, esa contradicción se mantiene como una contradicción abstracta y en potencia, esencialmente porque la forma y el contenido de las actividades productivas están fijadas de una vez por todas. Pero la perpetua modificación de la producción capitalista la obliga a acudir constantemente, para poder funcionar, a las facultades humanas de los ejecutantes. La contradicción se hace de este modo una contradicción activa y efectiva, dado que el funcionamiento del régimen la lleva a afirmar simultáneamente sus dos términos: el obrero debe limitarse a la pura y simple ejecución de las tareas que se le han prescrito, y el obrero debe realizar el resultado previsto sean cuales sean las condiciones y medios reales y su distancia de las condiciones y medios teóricos.

Esa distancia es inevitable. La dirección separada perfecta no se concibe sino como organismo que promulga un plan perfecto que, evidentemente, no puede tener existencia. Un plan perfecto tal implicaría, por parte de la dirección, previsión absoluta e información exhaustiva, ambas imposibles en sí, y doblemente imposibles para una dirección separada, triplemente imposible para una dirección que es dirección de la explotación de los productores. Sin duda, la industria moderna tiende a "racionalizar" el conjunto de condiciones, medios y objetos de la producción, y esa racionalización se presenta como una eliminación del azar, de lo imprevisible, como la creación de condiciones estandarizadas para el conjunto del proceso productivo. En condiciones así, debiera de ser posible, tras un período de tanteamiento y de aproximaciones sucesivas, llegar a una fase de "descanso" en la que la producción podría por fin desarrollarse según el plan. Pero ello implicaría que, a partir de ese momento, condiciones, métodos, instrumentos, objetos de la producción quedasen fijados de modo inalterable. Sin embargo, la esencia misma de la industria moderna es la modificación permanente. A gran escala, tan pronto como una etapa técnica llega a cierta saturación, ya se anuncia a bombo y platillo una nueva etapa. A pequeña escala -pero igualmente importante en la realidad cotidiana de la fábrica-, la "saturación" no se produce nunca; se introducen constantemente "pequeñas" modificaciones en los materiales, en las máquinas, en los objetos fabricados, en la disposición de hombres y máquinas (modificaciones que expresan precisamente el proceso de "racionalización"). De esta forma, el plan tiene que ser incesantemente modificado y nunca tiene tiempo de adaptarse perfectamente al desarrollo de la producción.

Por otra parte, la "estandarización" sigue siendo una norma ideal que nunca llega a realizarse, de un lado por razones sociales y de otro por razones "naturales". Todo lo que se utiliza en una etapa cualquiera del proceso productivo es ya el resultado de un trabajo industrial precedente. Y ese resultado, ese producto -se trate de materia prima o de alguna pieza suelta- debe, en teoría, ajustarse a una definición rigurosa, a unas especificaciones precisas de tamaño, de forma, de calidad, etcétera, dentro de unos márgenes de tolerancia dados. Basta con que uno cualquiera de sus componentes materiales o ideales no corresponda en la realidad a su definición teórica para que el plan no pueda ya seguir aplicándose tal cual; no es que esto vaya a significar el derrumbamiento de la producción, ni siquiera que los daños sean necesariamente importantes, pero sí implica que solamente la intervención viva de los hombres puede suplir a una directriz caduca desde ese momento, y realizar sobre la marcha una adaptación de los medios disponibles, distintos a los medios teóricos, y del fin pretendido.

El hecho de que todos los componentes de un trabajo cualquiera sean el resultado de un trabajo anterior significa que, desde el momento en que los resultados efectivos del trabajo en una etapa determinada se separan de los resultados teóricos, la separación repercute de uno u otro modo sobre las etapas ulteriores de fabricación. Ahora bien, ese tipo de separaciones son absolutamente ineludibles en la producción capitalista, no solamente porque al ejecutante *explotado* no le interesa el resultado de su

trabajo y, por lo tanto, presenta con frecuencia resultados "maquillados" (desarrollando paralelamente toda una gama de medios de lucha contra el "control" de la fábrica), sino también porque el ejecutante *parcial* no sabe, ni debe por definición saber, lo que es importante y lo que no lo es dentro de lo que hace. El conjunto de especificaciones que le fijan sus directrices de producción le resultan como si todas ellas fueran de la misma importancia (con los márgenes de tolerancia admitidos). Pero de hecho no lo son, ni en términos absolutos ni desde el punto de vista de la posibilidad de recuperar fácilmente tal o cual separación de la norma en una etapa posterior de la producción. En la medida en que el ejecutante, agobiado por los plazos, no puede cumplir todas las normas a la vez, irá fallando en algunas de ellas, al azar. El servicio de planificación, por su parte, no puede establecer la jerarquía entre aquellas normas verdaderamente importantes y las que no lo son: por una parte porque él mismo no las conoce, ya que esa jerarquía resulta de la *práctica industrial* de las operaciones, de la que, por definición, está separado; por otra parte, su papel es presentar todas las directrices como si fueran igualmente y absolutamente importantes. Así, los métodos de dirección separada conducen a su propio fracaso porque hacen imposible una ejecución inteligente de sus directrices<sup>30</sup>.

Paralelamente, hay siempre un elemento de imprevisibilidad "natural", incluso en las condiciones de la gran industria moderna. Hasta los materiales fabricados en las mejores condiciones posibles presentan especificidades imprevistas que es preciso compensar de modo igualmente imprevisto durante su ejecución. Hasta las calculadoras electrónicas, fabricadas no ya en condiciones industriales sino en condiciones de laboratorio, se desmandan y enloquecen por razones desconocidas<sup>31</sup>. Lo que sucede es que la industria moderna significa, en cada una de sus etapas, una tensión extrema de la explotación de las posibilidades del conocimiento y de la materia, que tiende a trabajar siempre al límite de lo conocido y de lo factible. Y este continuo desplazamiento de sus fronteras significa que nunca puede instalarse en una región cuya exploración haya sido completada. Tan pronto como se abre un territorio, hay que explotarlo y hacerlo de inmediato en las condiciones de la producción en masa. Los medios crecen a velocidad vertiginosa, pero también lo hacen objetivos y exigencias. Los instrumentos se hacen cada vez más finos y precisos, pero las tolerancias, paralelamente, se van haciendo cada vez más estrechas. En otros tiempos, lo "imprevisto", lo "irracional", el "accidente", eran un defecto en el acero; hoy, pueden ser unas ínfimas irregularidades en la composición química de las moléculas. Lo que disminuye no es el grado de resistencia al hombre de la materia, sino que la línea sobre la que se hace efectiva esa resistencia se desplaza, de tal suerte que la separación entre la teoría y la realidad no puede colmarse siempre más que con la práctica, en tanto que intervención, racional y concreta a la vez, del hombre. Pero esa práctica misma se sitúa constantemente a un nivel más elevado, y supone la puesta en acción de capacidades más y más desarrolladas del individuo, absolutamente incompatibles con el papel de simple ejecutante.

Todas estas razones hacen que la realidad de la producción se separe siempre, de manera más o menos apreciable, del plan y las directrices de producción, y que esa separación sólo puede remediarse con la práctica, la inventiva, la creatividad de la masa de ejecutantes. Cada vez que se introduce un nuevo método de fabricación o se va a fabricar un nuevo modelo del producto, sobre los que oficinas e ingenieros de la fábrica han pasado muchas veces varios años en trabajos preparatorios y de "puesta a punto", pasarán semanas o meses hasta que la producción comience a desarrollarse de modo medianamente satisfactorio. Los usuarios de automóviles saben que cuando una fábrica "lanza" un modelo nuevo, los coches que salen durante los primeros meses tienen casi siempre defectos serios<sup>32</sup>. Y, sin embargo, el "prototipo" se había venido probando durante años, lo habían hecho rodar por el Sahara y por Groenlandia, etc. Pero el plazo que transcurre entre el inicio de la nueva fabricación y la salida de ejemplares más o menos satisfactorios es el plazo necesario para que el conjunto de la masa de ejecutantes de la fábrica concrete las directrices iniciales de fabricación en la práctica de las condiciones reales de trabajo, para que se colmen las lagunas del plan de producción, para resolver los problemas

---

<sup>30</sup> V. a este respecto los largos desarrollos de D. Mothé en el artículo ya citado; también los de G. Vivier (*S. ou B.*, nº 12, pp. 46-47; nº 14, pp. 56-57), y de Paul Romano (*ibidem*, nº 2, pp. 89-91).

<sup>31</sup> Cf. Norbert Wiener, *Cybernetics*, New York y París, 1948, pp. 172-173.

<sup>32</sup> "Tras cada cambio de modelo, los capataces recorren la fábrica frenéticamente, intentando hacer que planes y máquinas funcionen normalmente como se había estudiado en las oficinas durante meses. En esos momentos, el capataz es el amo, pone a los obreros donde le parece, rompe grupos anteriores, afirma su autoridad. Es el momento de mayor desorganización en la fábrica. Precisamente por esa razón, pocos obreros de Detroit comprarán un coche nuevo inmediatamente después del cambio de modelo. Es una tontería que dejan para la gente que no trabaja en fábricas y que por lo tanto no sabe. Sólo cuando los obreros consiguen restablecer un cierto orden en la producción puede ésta desarrollarse sin trastornos. El capataz se ha encargado de un grupo de obreros y le han dicho lo que tiene que hacerles hacer. La organización que efectúa es siempre mala. La cadena va demasiado deprisa o hay un solo hombre donde debiera de haber dos. Los obreros se lo explican, pero él tiene órdenes y no puede hacer modificaciones de acuerdo con la opinión de los obreros. Los hombres están por tanto obligados a tomar por su cuenta la situación. Se desprecupan del trabajo hasta el momento en que haya de pararse la cadena. Por fin, y después de que esa situación haya durado un cierto tiempo, la dirección ha aprendido, la producción se ajusta y los coches fabricados pueden comprarse con garantías" (*The American Civilisation*, texto a multicopista producido por el grupo norteamericano *Correspondence*, de Detroit, p. 47).

que no se habían previsto, para adaptar la fabricación a su defensa contra la explotación (por ejemplo, "arreglárselas" con las cotas de piezas), etc. Se logra así, hasta que intervenga una nueva modificación, un estado de equilibrio entre el plan de producción, el estado real de la fábrica desde el punto de vista de las posibilidades de fabricación y la lucha de los obreros contra la explotación.

La dirección, naturalmente, es "consciente", en general, de esas distancias entre el plan de producción y la realidad de la fábrica y, en principio, es ella misma quien ha de suprimirlas. En la práctica esto es algo evidentemente irrealizable: si cada vez que algo "no va como debiera" fuera necesario pararlo todo y pedir instrucciones por vía jerárquica, la fábrica sólo podría llevar a cabo una pequeña parte de sus objetivos de producción. Digamos de paso que la tolerancia de hecho a la que la dirección se ve reducida ante las iniciativas indispensables de los ejecutantes, no hace más fácil el papel de éstos. El aparato de dirección está, al mismo tiempo, celoso de sus prerrogativas y temeroso ante sus responsabilidades; evitará siempre que le sea posible zanjar una cuestión a menos que se vea "cubierto", pero reprochará con dureza a sus inferiores que la hayan solucionado ellos mismos. Si la iniciativa tiene éxito, se limitará a gruñir un poco, y tratará por todos los medios de atribuirse el método; si fracasa, castigará<sup>33</sup>. La actitud ideal para el ejecutante es tomar las iniciativas auténticamente eficaces y aparentar que sigue en todo las directrices oficiales, cosa no siempre fácil. Así, la fábrica llega a constituir, en zonas, un mundo doble en el que los hombres simulan hacer una cosa determinada mientras están haciendo otra.

Tanto la previsión necesaria para la planificación como la readaptación permanente del plan a una realidad que evoluciona constantemente, plantean el problema de la *información* en torno al desarrollo de la producción. Es un problema que se convierte rápidamente en insoluble para un aparato burocrático de dirección. La fuente última de toda información son los ejecutantes, enzarzados constantemente en la batalla de la producción. Pero, claro, éstos no colaboran; no sólo no informan necesariamente a la dirección sobre la situación, sino que muy a menudo llegan a conspirar tácitamente para ocultársela. El aparato de dirección no puede responder a esto más que creando órganos especiales de información, que tropiezan rápidamente con la misma dificultad, dado que han de extraer su información original fuera de ellos mismos. La conspiración en torno a la información no se limita, por otra parte, a los ejecutantes; el aparato de dirección mismo participa en ella, y un aspecto esencial de la actividad de sus miembros consiste en enmascarar los resultados de su propia actividad o de la actividad del sector que tienen a su cargo. Su suerte, la suerte de su clan o de su servicio dependen de ello<sup>34</sup>.

Pero la información no es simplemente la recolección de "hechos". Supone ya su *elección*, pero es también, y mucho más, su *elaboración*, la liberación de las relaciones y perspectivas que los enlazan. Esto es imposible fuera de un cuadro conceptual, de un conjunto de ideas organizadas, por tanto, de una teoría (incluso aunque sea una teoría inconsciente). Por consiguiente, toda información de la que puede disponer el aparato de dirección está viciada desde la raíz por su teoría de la sociedad, o de la realidad industrial. Es algo que se muestra claramente tan pronto como se considera el aparato burocrático que dirige la sociedad entera, el Estado o el partido burocrático. Dirigir la sociedad presupone conocerla, conocer la sociedad significa tener una concepción teórica adecuada de ella. Pero los dirigentes actuales no pueden tratar de captar la realidad social más que sometiéndola a unos esquemas absurdos. Al igual que sus ideólogos, lo mismo proyectan el funcionamiento de la sociedad sobre el de un modelo mecánico, que, asqueados por el fracaso de tan absurda asimilación, se refugian en el irracionalismo, el papel de los accidentes, lo arbitrario. Volveremos a encontrarnos más adelante con estos problemas. Pero las mismas cuestiones y las mismas imposibilidades se presentan ante el aparato dirigente de la empresa. La realidad que dice conocer es la realidad de la producción. Realidad que es en primer y último lugar una realidad humana. Los hechos más importantes son los que conciernen a la situación, la actividad y la suerte de los hombres en la producción. Hechos que son evidentemente imposibles de conocer desde el exterior. Y de los que, por lo demás, la dirección se preocupa muy poco. Pero, en la medida en que está obligada a preocuparse, no puede hacerlo de otra manera que considerándolos como hechos exteriores, transformándolos en observables mecánicamente, en definitiva, destruyendo su naturaleza misma. Por consiguiente, para la dirección, el obrero o no existe, o existe como un mero sistema de nervios y de músculos que tiene capacidad de efectuar una cantidad concreta de gestos, cantidad que puede aumentarse proporcionalmente al dinero que se le ofrezca. Esta visión rigurosamente *imaginaria* del obrero es la base del "conocimiento" de la realidad de la producción que posee la dirección. Así, en la propia visión del dirigente va incluida, por construcción, la negación de la realidad propia del objeto que pretende ver. Y no puede ser de otro modo. Porque el reconocimiento de esa realidad propia implicaría, inversamente, que el dirigente se niegue a sí mismo como dirigente.

La situación no se modifica apenas cuando se abandonan los métodos antiguos y burdos y el esquema de las "moléculas irresistiblemente atraídas por el dinero", y se sustituyen por concepciones más

---

<sup>33</sup> V. D. Mothé, *loc. cit.*, p. 88.

<sup>34</sup> Vol. I.2., pp. 221-223 (Tusquets Editores).

modernas y descubrimientos de la sociología industrial. Sólo cambia la naturaleza de las "leyes" que se supone que rigen a los hombres y sus relaciones; la actitud fundamental sigue siendo la misma. Se abandona la suposición de que el obrero es capaz de asesinar a su camarada y matarse en el trabajo por unas monedas, y se pasa al supuesto contrario de que está esencialmente determinado por una "solidaridad" de grupo". Pero en ambos casos se trata de un conocimiento de la dirección *sobre* los obreros, y ese conocimiento ha de permitirle utilizarlos mejor en la producción. La solidaridad de grupo se ha convertido a su vez en el móvil externo que determina los actos del obrero; al conocer el móvil y actuar sobre él, puede manejarse al obrero para que haga lo que se quiere que haga. La situación de la dirección continúa siendo la del ingeniero encargado de organizar el montaje y funcionamiento de las piezas de mecánica humana que forman la empresa y cuyas leyes conoce. Que el autor de esas leyes no sea ya Bentham, sino Freud o Elton Mayo, no cambia un ápice la situación. Tampoco hace mucha falta añadir que nada cambia *tampoco* en la imposibilidad de conocer la realidad industrial. Colocadas bajo esta perspectivas y utilizadas con esos fines, psicología, psicoanálisis y sociología se vacían de contenido y quedan transformadas en sus contrarias<sup>35</sup>. Si, por ejemplo, el grupo no es un móvil exterior para sus miembros, si es *unidad de autodeterminación* que se crea y recrea por sí misma, si entonces, y por eso mismo, acaba por oponerse antes o después a toda dirección que se le pretenda imponer desde fuera, son verdades que no tienen utilidad para la dirección porque la rechazan en su misma raíz. La dirección no puede tener más que la teoría de su práctica, es decir, de su existencia social.

Pero, independientemente de su lucha permanente contra los ejecutantes, otras contradicciones igualmente insolubles desgarran, por así decir, el aparato de dirección. Una serie de factores, que en último término derivan todos de la tendencia a confinar a los trabajadores en labores de ejecución cada vez más limitadas, empujan al aparato de dirección a una proliferación extraordinaria. El aparato de dirección toma sobre sí un número constantemente creciente de misiones y así, sólo puede existir como un organismo colectivo enorme. En una empresa importante, los individuos empleados en las oficinas forman por sí solos ya una empresa de envergadura<sup>36</sup>. Y ese organismo colectivo sufre, en sí mismo, el proceso de división del trabajo, de dos maneras. Por un lado, el aparato de dirección se subdivide en "ramas especializadas", que son los diversos "servicios" de las oficinas de la empresa. Por otro lado, la división entre dirigentes y ejecutantes se establece de nuevo ineludiblemente, tanto dentro del aparato considerado globalmente como dentro de cada uno de sus "servicios". De donde se deriva que todos los conflictos anteriormente descritos vuelven a aparecer en el seno del aparato de dirección.

La organización del trabajo dentro del aparato de dirección no puede hacerse, evidentemente, más que con las mismas formas de "racionalización" que se aplicaban a la producción propiamente dicha: subdivisión y parcelación de cometidos, transformación de los individuos en una masa de ejecutantes anónimos e intercambiables, etc. Produce las mismas consecuencias en todas partes. Para apagar la lucha de los obreros, la dirección termina así por introducir en su propio seno la lucha de clases. La inmensa mayoría de los empleados del aparato de dirección, dedicados a un trabajo fragmentario, privados de toda calificación importante, reducidos a sueldos semejantes a los de los obreros, privados estadísticamente de cualquier oportunidad sólida de ascenso, se distingue por lo tanto difícilmente de sus camaradas de los talleres; en el fondo, lo único que puede separarlos<sup>37</sup> son ilusiones, cada vez más minadas por la situación real. Pero, independientemente de ese proceso de unificación de las capas ejecutantes de la empresa, la aparición de la masa de ejecutantes dentro del aparato de dirección tiene como resultado principal que *la dirección no dispone ya de sí misma*; incluso aunque no se solidaricen con los obreros, los empleados de las capas inferiores de la dirección tienen la misma actitud frente al trabajo que ellos.

Por otra parte, el inevitable fraccionamiento del aparato de dirección en una serie de servicios especializados crea fatalmente un problema de reunificación de actividades, métodos y puntos de vista de esos servicios. Cada uno de ellos tiende a afirmar su propio punto de vista en detrimento de los otros, porque es la única manera de afamar su importancia y de extender su campo dentro del aparato. Por su

---

<sup>35</sup> Por ejemplo, cualquier psicoanálisis digno de tal nombre se basa en la idea de que la *libertad* del sujeto es a la vez el fin y el medio del proceso terapéutico, y toda la utilización del psicoanálisis por la sociología industrial se basa en la *manipulación* del sujeto, como medio y como fin último.

<sup>36</sup> En las fábricas Renault, la proporción de "mensuales" ha pasado del 6'5% en 1919 al 11'7% en 1930, 17'8% en 1937 y 20'2% en enero de 1954, dentro del total de efectivos (A. Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, París, 1955, pp. 164-165). Sobre el desarrollo de las oficinas en la industria norteamericana, v. C. Wright Mills, *White Collar*, New York, 1956, pp. 65 a 70.

<sup>37</sup> El análisis de la actitud de esas capas ofrecido por C. Wright Mills en los últimos capítulos de su *White Collar* presenta ciertos defectos a este respecto: 1º, mezclar las diferentes categorías de "proletarios de cuello duro", en los que sin embargo difieren sustancialmente situación y perspectivas; 2º, no tener en cuenta la *dinámica* de su situación. En particular, las ilusiones relativas al "nivel social" (*status*) no pueden sobrevivir mucho tiempo a las condiciones reales de las que se habían venido alimentando. El fenómeno de la industrialización del trabajo de las oficinas es, evidentemente, de una importancia decisiva a este respecto. Cf. el excelente análisis de R. Berthier, "Une expérience d'organisation ouvrière", en el nº 20 de *S. ou B.*, pp.6 y ss.



lado, la cumbre del aparato de dirección, encargada de resolver tales conflictos, no dispone en general de criterio racional alguno para lograrlo. Para ello necesitaría, en efecto, poder tomar por su cuenta todos los puntos de vista en oposición, es decir, "doblar" de hecho a todos los servicios, costosos y constituídos con esfuerzo; y de hecho es la solución a la que recurren numerosos dirigentes, que se rodean de un equipo personal restringido, una especie de estado mayor privado y clandestino<sup>38</sup>. La dirección está así obligada a instaurar su propia organización informal, en oposición a la organización formal que ha instituido por el otro lado. Pero resulta evidente no sólo que son dos soluciones que se refutan la una a la otra (o bien el estado mayor clandestino es inútil, o bien demuestra la inutilidad de una buena parte de los servicios), sino también que su yuxtaposición no puede ser sino fuente de nuevos conflictos. Y, finalmente, la dirección suprema no dirige, en la práctica, nada, se limita a *arbitrar* puntos de vista opuestos de manera, por cierto, realmente arbitraria, dado que no sabe casi nada de los problemas de los que trata. Lógicamente, su único fundamento será ya que cualquier decisión, aunque sea arbitraria o absurda, vale más que la falta total de decisión<sup>39</sup>.

La falta de criterios racionales que pudieran servir para resolver los conflictos entre puntos de vista opuestos que surgen inevitablemente dentro del aparato burocrático de dirección, se combina con otro fenómeno capital: la falta de criterios racionales en cuanto al lugar de los individuos en el seno de ese aparato. Son dos factores que aparecen entre los primeros rasgos característicos de todo aparato burocrático moderno: la lucha de todos contra todos por "ascender", la formación de camarillas y clanes que dominan en la sombra la vida "oficial" del aparato, y la transformación de las opciones objetivas en botín de la lucha entre camarillas y clanes.

Es preciso entender bien el sentido de este análisis de las contradicciones de la dirección burocrática. No estamos comparando aquí esa dirección con una dirección perfecta para de ese modo descubrir las deficiencias que presenta respecto de ese modelo imaginario. No existe una dirección perfecta, sea cual sea la estructura social (incluso aunque se trate de la colectividad organizada por los productores), y una comparación de esa especie estaría absolutamente desprovista de sentido. Cualquier dirección humana encontraría problemas bajo todos los aspectos que hemos evocado, y encontraría dificultades para solucionarlos. La discusión no estriba en la posibilidad de eliminar esos problemas. Lo que nos muestra es que la estructura y la naturaleza de la dirección actual, dirección burocrática exterior a las actividades que pretende dirigir, *causa problemas insolubles o*, en el mejor de los casos, problemas que no pueden resolverse sin pagar el precio de un enorme despilfarro y unas crisis permanentes.

La previsión perfecta no existirá nunca. Ni es necesario que exista para que la producción pueda organizarse racionalmente. Pero la estructura actual se basa implícitamente en el postulado de que existe una previsión así, y de que la dirección cuenta con ella. Como los productores están privados en teoría de la posibilidad de realizar "sobre el terreno" la readaptación permanente del plan a la realidad, hace falta que esa readaptación sea efectuada *a priori* y de una vez por todas por la dirección. De ahí que el "plan de producción" --de la empresa o de la economía entera- adquiera valor absoluto. El proceso de adaptación permanente entre previsión --sin la que no hay acción racional- y la realidad está dislocado a causa de la separación radical entre dirigentes y ejecutantes, y por tanto el equilibrio sólo puede restablecerse, a cada ruptura, a saltos, en función de intervenciones específicas, tardías y espasmódicas.

El problema de una información adecuada existirá siempre. Pero la estructura actual lo vuelve literalmente insoluble, porque su existencia misma lleva al conjunto de la sociedad a conspirar para ocultar la realidad. El problema de la adecuación de los individuos a las funciones que realizan seguirá existiendo durante mucho tiempo. Pero la estructura actual destruye toda posibilidad de solución racional, al disponer esas funciones a lo largo de una pirámide jerárquica y al unir no solamente la categoría económica sino también la situación total del individuo, e incluso su valor ante sus ojos, a su éxito en una lucha desesperada y absurda contra todos los demás. La sociedad humana estará siempre enfrentada a opciones que no son simples problemas de geometría que tienen una solución única al final de un planteamiento rigurosamente definido. Pero la estructura actual hace que esos problemas no estén explícitamente planteados, o bien que sean resueltos en función de consideraciones ajenas a su contenido.

---

<sup>38</sup> A escala muy diferente, el fenómeno de "doblaje" de la estructura burocrática que cubre toda la sociedad con un organismo más restringido de dirección, el Partido, que pretende sin éxito ser la instancia reunificadora y por ello tiende a hacer superfluo todo el aparato burocrático del Estado, ha sido demostrado por Claude Lefort a partir de los textos del XX Congreso del P.C.U.S. Véase su artículo "Le totalitarisme sans Staline" en el nº 19 de *S. ou B.* (recogido en *¿Qué es la burocracia?*, Ruedo Ibérico, París, pp. 98-168), especialmente pp. 45 y ss. Añadamos que, al "doblar" la estructura de la burocracia del Estado, el Partido está obligado a reproducirla dentro de sí mismo, creando comisiones especializadas, etc. Es decir, que no puede estar ahí, ni remotamente, la solución del problema.

<sup>39</sup> Sobre la necesaria nulidad de los dirigentes en el sistema actual, véase C. Wright Mills, *The Power Elite*, Nueva York, 1956, en especial pp. 138 a 148, en lo referente a los dirigentes de la industria, y pp. 205-224 en cuanto a los dirigentes militares, así como el capítulo final del libro.

Ahora bien, a no ser que se produzca un cambio radical de la estructura actual, esa dirección separada es inevitable. Es necesario coordinar de una u otra manera las actividades de miles de individuos y grupos elementales. Es necesario que el punto de vista "universal" del funcionamiento de la empresa prevalezca sobre los puntos de vista "particulares" de los obreros o de sus grupos. Es necesario, en fin, que una capa *determinada* de dirigentes se ocupe de imponer ese punto de vista a la *totalidad* de los productores. Desde ese mismo momento, el conflicto es, pues, inevitable. En primer lugar, los imperativos que dimanan de ese punto de vista "universal" de la dirección toman, para cada grupo de obreros, la forma de una ley exterior que se les impone arbitrariamente, de la que ni siquiera conocen la justificación, y que, por esa misma razón, les parece completamente irracional. Y además, el punto de vista "universal" de la dirección es, de hecho, un punto de vista particular; es el punto de vista parcial, y de parte, de una capa *determinada*, que no tiene acceso más que a una parte de la realidad, que vive una vida aparte de la producción efectiva, que tiene intereses propios que hacer valer. Inversamente, el punto de vista "particular" de los grupos de productores es de hecho un punto de vista universal. El punto de vista de cada grupo elemental se encuentra en todos los demás. Las normas que emergen dentro de ellos, son idénticas. Los intereses que tratan de hacer prevalecer son los mismos. La dirección se esfuerza en *pensar en* la realidad efectiva de la producción. Los productores *son* esa realidad efectiva misma. Tomados como totalidad, abarcan la totalidad de aspectos de la actividad productiva de la empresa, *son*, de hecho, su totalidad.

¿Lo son? ¿Pueden, efectivamente, formar una unidad orgánica a través de talleres y oficinas? ¿No está cada uno de ellos limitado a un lugar definido del mecanismo total de la empresa, privado de una visión del resto, incapaz de articularse en una totalidad viva? El análisis puede identificar a unos y otros, puede incluso sumarlos, pero ¿pueden unificarse ellos mismos? Lo único que puede darnos una respuesta a estas preguntas es el análisis de las luchas obreras.

## La lucha obrera contra la alienación

La organización capitalista de la producción es profundamente contradictoria. La dirección capitalista pretende no tener que relacionarse más que con el obrero individual, en tanto que, de hecho, la producción es realizada por la colectividad de los obreros. Pretende reducir a los obreros a unas tareas limitadas y determinadas, pero al mismo tiempo está obligada a apoyarse en las capacidades universales que desarrollan a consecuencia y, a la vez, en oposición a la situación en la que se les coloca. Pretende también quitar a los trabajos todo elemento de dirección definiendo de antemano exhaustivamente las modalidades de ejecución; pero esa definición exhaustiva es siempre imposible, porque la producción sólo puede efectuarse en la medida en que el obrero organiza por sí mismo su trabajo y va más allá del papel del puro y simple ejecutante que tiene teóricamente encomendado.

Los conflictos que resultan de tal situación, conducen a una verdadera anarquía de la producción en cada empresa. Pero al mismo tiempo crean una situación y una actitud contradictorias en los propios obreros. Las condiciones en las que están situados los empujan a organizarse de la manera más eficaz para la producción, a mejorar las máquinas, a inventar nuevos procedimientos, etc. La organización capitalista les obliga a ello, porque cuando algo no marcha son los obreros los que pagan (y los que no pueden defenderse criticando la mala organización de la fábrica). Pero, por otra parte, el aparato de dirección combate la organización y la creatividad de los obreros tan pronto como se manifiestan; son, en todo caso, constantemente perturbadas y mutiladas por él; finalmente, en las condiciones actuales las mejoras de organización y métodos de producción van en beneficio, esencialmente, del capital, que se apodera frecuentemente de ellas para volverlas contra los obreros. Los obreros lo saben y, en consecuencia, tienden a frenar, consciente o inconscientemente, su participación en la producción. Frenan su rendimiento; se callan sus ideas; aplican a sus máquinas personales mejoras que ocultan cuidadosamente a los capataces; se organizan entre ellos para realizar un trabajo sin dejar de mantener un respeto aparente por el método oficial de organización... y etcétera<sup>40</sup>.

Esta actitud contradictoria de los obreros significa que el conflicto insuperable que atraviesa la sociedad capitalista se traslada al corazón del proletariado mismo, tanto en el comportamiento del obrero individual como en la actitud de la clase obrera. Sería completamente falso representar al proletariado como algo plenamente positivo, como una clase que lleva ya en ella la solución de todos los problemas, y

---

<sup>40</sup> V. los textos ya citados de Romano, Vivier, Mothé. Al mencionar el número relativamente muy pequeño de "sugerencias" obreras para el mejoramiento de la productividad, A. Touraine escribe: "¿Cómo se explica este fracaso relativo? En primer lugar, por el recuerdo del pasado. El obrero, acostumbrado a ver que sus sugerencias, sus iniciativas, se vuelven contra él y provocan la intervención de los cronometradores, abandona lentamente su antigua desconfianza" (*loc. cit.*, p. 121). "Abandona lentamente" es un eufemismo: las cifras citadas por Touraine se refieren al período 1945-1947. Lo sucedido desde entonces no ha incitado a los obreros a abandonar su desconfianza, sino todo lo contrario.

que lo único que impide la realización de esas soluciones son una clase enemiga y una organización social exterior a él. Eso sería tanto una mistificación demagógica como una teoría pobre y superficial. El capitalismo no podría seguir existiendo si su crisis no repercutiera en el seno del proletariado mismo. La opresión, la explotación, la alienación creadas por el capitalismo se expresan en la clase obrera mediante contradicciones que hasta ahora no ha podido superar. Lo positivo de la clase obrera es que no se limita a sentirse desgarrada por tales contradicciones, sino que lucha constantemente para superarlas y que, a los más diversos niveles, el contenido de esa lucha es la organización autónoma de los obreros, la gestión obrera de la producción, la reorganización, finalmente, de la sociedad.

Los burócratas -y a veces también algunos militantes revolucionarios deformados por un "marxismo" de vía estrecha- no quieren ver en las luchas del proletariado más que una tendencia a mejorar su nivel de vida o, como mucho, una lucha "contra la explotación". Pero la lucha del proletariado no es, *no puede ser simplemente* una lucha "contra" la explotación; tiende *necesariamente* a ser una lucha por una nueva organización de las relaciones de producción; es decir, son dos aspectos de una misma cosa, puesto que la raíz de la explotación es la organización actual de las relaciones de producción. El obrero no puede ser explotado, es decir, no se le pueden expropiar los frutos de su trabajo sino en la medida en que se le expropia la dirección de ese trabajo y la lucha contra la explotación le sitúa rápidamente ante el problema de la gestión, a escala de su propio taller siempre, a escala de fábrica y de la sociedad entera, periódicamente.

Suelen tenerse los ojos fijos en los momentos "históricos" de la acción del proletariado -revolución o huelga general-, o al menos en lo que podría llamarse su organización y su acción *explícita* -sindicatos, partidos, huelgas importantes-. Pero esas acciones y esas organizaciones no pueden entenderse sino como momentos de un proceso de acción y organización permanente, que encuentra su origen en las profundidades de la vida cotidiana de la empresa y que no puede seguir vivo y adecuado a sus intenciones más que con la condición de volver constantemente a ella. A esa acción y a esa organización cotidianas habrá que reconocerles en adelante la importancia capital que tienen, y las englobaremos en el término de *lucha implícita*. Implícita en la existencia del proletariado, en la condición de proletario misma. La organización elemental o informal de los obreros es solamente un aspecto de esa lucha. La organización no es más que un momento lógico del proceso de lucha, lo mismo que la acción. La lucha comprende acción, organización, objetivos. Nuestro propósito es mucho más general que el análisis de la *organización* informal, engloba tanto las *acciones* informales como los *objetivos* informales. Esta lucha implícita no es, podríamos decir, más que el revés del trabajo cotidiano del proletariado. El trabajo en la empresa capitalista, naturalmente, no se realiza sin lucha. Y esta situación dimana directamente de una organización del trabajo basada en la oposición entre dirigentes y ejecutantes.

Así, la organización capitalista del trabajo tiende a asentarse sobre la definición de normas de trabajo. Los obreros luchan contra las normas. Es imposible no ver en esa lucha más que una "defensa contra la explotación". Hay en ella, de hecho, infinitamente más: el obrero, precisamente para defenderse de la explotación, está obligado a reivindicar el derecho a determinar por sí mismo su ritmo de trabajo, a negarse a ser tratado como una cosa.

Una vez definida la norma, los problemas están muy lejos de arreglarse. Tan sólo se ha delimitado en campo de batalla. En esta batalla, la batalla del rendimiento efectivo, los obreros se ven abocados a organizarse, a inventar medios de acción, a definir objetivos. Nada se les da por anticipado; han de crearlo todo, conquistarlo con dura lucha.

La dinámica del encadenamiento de objetivos, organización y medios de acción, es clara. Los obreros pretenden el máximo salario a cambio de un trabajo "decente". Ese máximo no tiene sentido sino como un máximo colectivo -dicho de otro modo, toda tentativa de lograr un máximo individual se revela rápidamente como ilusoria y acaba por volverse contra su autor-. La realización de ese primer objetivo implica la persecución de la mayor libertad posible dentro del marco ofrecido por la empresa capitalista. Implica igualmente la búsqueda del máximo de eficacia real en la producción, condición indispensable de la economía del esfuerzo. De ese modo, los obreros se ven obligados a luchar contra el conjunto de los métodos de organización capitalista de la producción. Y se ven igualmente obligados a organizarse de modo "elemental" o "informal", bajo formas que el capitalismo disloca y que ellos recrean nuevamente en cada ocasión.

No decimos que los obreros consigan realizar siempre esos objetivos, ni siquiera la mayor parte de las veces. No pueden realizarlos sin hacer saltar en pedazos la organización capitalista de la empresa, cosa imposible sin hacer volar en pedazos al mismo tiempo la organización capitalista de la sociedad. El proceso tiene fases inevitables de retroceso y derrota. Pero mientras la organización capitalista siga ahí, la lucha seguirá renaciendo de sus cenizas y no tendrá más remedio, gracias tanto a su propia dinámica como a la dinámica objetiva de la sociedad capitalista, que extenderse y hacerse más profunda. Lo que

hay que descubrir es, pues, el *sentido* de esa lucha. No decimos tampoco que sea un sentido simple, un estado de gracia que invertiría automáticamente a la condición obrera, un apriorismo socialista innato en los proletarios. El proletariado no es socialista, se convierte en socialista, más exactamente, se *hace* socialista. Y mucho antes de que se presente como socialista organizándose en sindicatos y partidos de ese nombre, hace nacer los elementos embrionarios de una nueva forma de organización social, de un nuevo comportamiento y una nueva mentalidad humana en su vida y en su lucha cotidiana dentro de la empresa capitalista. Este es el terreno del que vamos a partir para analizar la dinámica y el significado de las luchas obreras.

## La lucha en torno al rendimiento

La tendencia de los obreros a reglamentar por sí mismos, en la mayor medida posible, su ritmo de trabajo -luchando contra las normas de la dirección y, luego, eludiendo por todos los medios disponibles esas normas-, aparece a los ojos de la dirección como una "restricción del rendimiento", una "restricción de la producción". Frente a esa restricción, la respuesta "racional" clásica de la dirección es el "salario por rendimiento" o "a destajo"<sup>41</sup>. El obrero se verá impulsado así, "por su propio interés", a aumentar al máximo su rendimiento. Al hacer eso, suministrará también de paso indicaciones sobre el rendimiento máximo que puede llegar a lograr, lo que permitirá revisar las normas de producción en sentido ascendente cuando llegue el momento.

Los sociólogos industriales (principalmente la escuela de Elton Mayo) han criticado ese método por "mecanicista", dado que postula que el obrero es un "hombre económico" cuyo único móvil sería el de la máxima ganancia, cuando en realidad hay otros móviles que juegan un papel mucho más importante. Esta crítica parte de una idea cierta, para llegar a una conclusión falsa; se dirige al sistema capitalista en su conjunto, pero muy poco al problema que nos ocupa. Los obreros no son, ciertamente, meros "hombres económicos"; pero se comportan exactamente como "hombres económicos" *frente a la dirección*, a la que pagan en su misma moneda.

En primer lugar, los obreros, en general, no se dejan engañar con el cebo del rendimiento, porque la experiencia les enseña rápidamente que después de un breve período de primas elevadas se producirá una revisión draconiana de las normas<sup>42</sup>. Luego descubren también otros medios para conseguir incrementar su salario *sin* aumento real o sin aumento aparente del rendimiento.

En la producción en series pequeñas o medias con primas individuales, los medios utilizados por los obreros son prácticamente imposibles de contrarrestar. Tomando como ejemplo un taller descrito por un autor norteamericano<sup>43</sup> podemos formularlos de la manera siguiente:

1) Para evitar una revisión de las normas en caso de rendimientos elevados, los obreros no *presentan* nunca (lo que no quiere decir que no *alcancen* nunca) resultados que superen la norma en más de un 145 ó un 150 por ciento.

2) En los "chollos", que representan aproximadamente la mitad de los trabajos que se hacen en el taller, y que se definen por la posibilidad de lograr en ellos un rendimiento muy superior a la norma, cuando los obreros no pueden "maquillar" el rendimiento efectivo para no sobrepasar el margen de superación de la norma previsto, se dedican a "pasear", en sentido propio o figurado. Esta actitud produce un gasto inútil que el autor, con ayuda de largos cálculos, muy prudentes por lo demás, ha estimado en aproximadamente un 40 % del tiempo de los obreros, estimación que considera "tirando para abajo".

3) En los "muertos", que representan la otra mitad de los trabajos del taller, y se definen por la imposibilidad de conseguir una prima sustancial sea cual sea el esfuerzo que se haga (la línea divisoria de las aguas parece situarse, en el caso analizado por Roy, sobre un 12 % de la norma), los obreros, en general, se despreocupan y se cubren con la norma base (el "mínimo garantizado", la tasa por hora que se les pagará, de acuerdo con el convenio colectivo, sea cual sea el rendimiento alcanzado). Hay, de todas formas, una excepción de importancia: si el "muerto" en cuestión representa un pedido importante

---

<sup>41</sup> Los tipos, fórmulas y denominaciones del salario según el rendimiento son innumerables. Pero para lo que aquí nos ocupa, importan tan sólo el contenido general de las fórmulas usadas: el salario del obrero está, dentro de unos amplios límites, en función de la cantidad de producción que realiza.

<sup>42</sup> "-¿No sabes que si sacase un dólar y medio a la hora en esta bomba hoy, mañana por la mañana aparecería por aquí todo se maldito Departamento de Métodos? ¿Y que cronometrarían otra vez todo el trabajo tan rápido que te daría vueltas la cabeza? ¿Y que dejarían la prima en la mitad?", dijo a D. Roy uno de los obreros del taller en el que trabajaba.

<sup>43</sup> D. Roy, en los artículos ya citados.

o un tipo de trabajo que hay que hacer con frecuencia, se inicia una lucha sin piedad contra los cronos para conseguir una revisión de las normas<sup>44</sup>. El gasto inútil en este caso resulta, según el autor, comparable al del caso anterior.

4) La existencia de esos dos tipos de trabajo (lo mismo que la de otros trabajos menores que se pagan por horas: reglaje de las máquinas antes de la producción, trabajos sobre los que todavía no se han fijado las normas, "reparado" de piezas defectuosas), da a los obreros grandes posibilidades de incrementar su salario sin que su rendimiento aparente sobrepase la tasa "normal". Así, si un obrero tiene un "chollo" de cuatro horas, durante las cuales podría conseguir un 200% de la norma, y otras cuatro horas de "muerto" en el que sólo puede cumplir con la norma, tiene tres actitudes para elegir. Puede: *a*) seguir las reglas formales de la dirección, en cuyo caso logrará un salario de 12 horas ( $4 \times 2 + 4 \times 1$ ) con la seguridad de que a los pocos días verá reducirse los plazos de realización del trabajo fácil. O puede: *b*) limitarse a un rendimiento del 150 % en la parte fácil y obtener así un salario de 10 horas ( $4 \times 1,5 + 4 \times 1$ ). O bien puede: *c*) realizar el rendimiento del 200% en el trabajo fácil y del 100% en el otro, pero *presentar* el primer trabajo como realizado en 5 horas  $1/3$ , y el segundo en 2 h.  $2/3$ . De esta manera, la norma aparecerá realizada en un 150 % en ambos casos, el obrero obtendrá un salario de 12 horas, se habrá conseguido la producción máxima... y no habrá peligro de que se reduzcan los plazos establecidos<sup>45</sup>.

El obrero puede obtener resultados análogos cambiando la repartición aparente de su tiempo en "chollos" y trabajos pagados por horas (con la diferencia de que en este caso incrementa su paga sin aumentar la producción).

5) La realización de estas posibilidades por los obreros implica una ruptura con la mayoría de las reglas de organización del trabajo establecidas por la dirección. De hecho, todo el sistema de "racionalización" capitalista del trabajo queda afectado; la dirección pierde la posibilidad de determinar la repartición del tiempo de los obreros en los diversos trabajos, y finalmente, toda su contabilidad y sus cálculos de rentabilidad quedan radicalmente inservibles. La dirección tiene, pues, necesariamente que reaccionar, y no puede hacerlo más que estableciendo "controles" adicionales. Si esos controles son "eficaces", conducirán a los obreros hacia la solución *b*) descrita más arriba, es decir, a la restricción de la producción y, por tanto, al gasto inútil. Pero suelen volverse ineficaces rápidamente. Si los controladores se quedan en sus oficinas, no pueden controlar nada en serio. Es lo que pasa con los cronometradores, que son utilizados de hecho, según la expresión de Roy, como verdaderos "esbirros" de la dirección: implacables con los obreros que encuentran en falta y cuyo inmediato despido provocan, sólo aparecen muy de tarde en tarde por el taller. Si están siempre en él, son incapaces de resistir largo tiempo la continua presión de los obreros<sup>46</sup>. Tal es el caso de los "controladores de tiempo", que se encargan de anotar los tiempos de comienzo y final de cada trabajo, con el fin de evitar, precisamente, el "maquillaje" del rendimiento efectivo. Muy pronto, acaban preguntando a los propios obreros: "¿A qué hora quieres que te apunte?". En realidad, no sólo los obreros de la producción, sino todos los empleados de los "servicios" en contacto directo y permanente con ellos ("controladores de tiempos", almacenistas de utillaje, transportistas interiores, técnicos de mantenimiento, inspectores y hasta incluso los capataces) cooperan constantemente, en grado mayor o menor, para esquivar el reglamento (para ellos, y objetivamente, absurdo) de la dirección y permitir a los obreros manejarse por su cuenta. Esta independencia sería imposible sin esa cooperación constante, que engloba aquellas partes del aparato de dirección que están en contacto permanente con los productores.

Al no poder seguir fiándose de sus representantes humanos, la dirección está nuevamente obligada a recurrir a una reglamentación impersonal y abstracta. Introduce nuevos reglamentos para tratar de hacer "objetivamente imposible" la transgresión de sus principios. Pero la observancia efectiva de esos nuevos reglamentos depende necesariamente a su vez de un control humano: su eficacia presupone que el problema para el que se han establecido, está ya resuelto. Desde este punto de vista, los reglamentos suplementarios son inútiles, porque los obreros cooperan con las capas inferiores de los "servicios auxiliares" y los eludirán rápidamente. Pero hay más: la mayor parte del tiempo, esos reglamentos introducen un grado adicional de gasto inútil y de anarquía. Por ese motivo, obreros y empleados de los servicios se ven obligados a dedicar una parte de sus esfuerzos no solamente a esquivar el reglamento, sino también a compensar sus efectos irracionales.

---

<sup>44</sup> Roy describe ampliamente una lucha épica en un caso similar, entre los cuatro mejores obreros del taller y los cronometradores, lucha que duró nueve meses y terminó con la victoria de los obreros. Ese resultado hace pensar -lo mismo que las indicaciones de D. Mothé, *loc. cit.*, pp. 91-92-, que la gran mayoría de los trabajos son, en un principio, duros, "muertos", y que lo que los transforma progresivamente en "peritas en dulce" es la lucha de los obreros contra el tiempo marcado.

<sup>45</sup> Esta tercera política, aplicada seguramente por los obreros en cuanto las condiciones estén dadas, corresponde exactamente al concepto de "maximalización de las ganancias en un largo periodo", descubierto recientemente por los economistas burgueses como el principio que debe guiar las decisiones de los empresarios capitalistas.

<sup>46</sup> Recordemos que la úlcera de estómago es la enfermedad profesional de los capataces.

De esta manera, en la fábrica descrita por D. Roy, la dirección nombra unos "controladores de tiempos" para evitar que los obreros "se las arreglen" de la manera descrita más arriba, repartiendo la distribución aparente de su tiempo en los diferentes trabajos a su conveniencia. En la realidad esos controladores se convierten en aliados de los obreros y se vuelven contra la dirección. Ésta, en un momento dado, decide reaccionar y dicta un "decreto" que haga "objetivamente imposible" la acción independiente de los obreros. El "decreto" en cuestión prohíbe que los obreros guarden las herramientas y demás medios auxiliares de producción junto a su máquina una vez concluido un trabajo dado, así como que obtengan herramientas "por anticipado" de los almacenes de utillaje (dos prácticas evidentemente necesarias para poder ocuparse de cualquier cosa distinta del trabajo que se supone que se está haciendo en el momento). Para asegurar el control, se hará uso de unos bonos de utillaje por triplicado. Al terminar cada equipo, tarjetas de fabricación y contadores han de volver a los almacenes, esté o no finalizado el trabajo, para ser entregados al equipo siguiente.

Los efectos del decreto -que por otra parte ya habían sido previstos por los obreros experimentados- no se hacen esperar: aumento considerable de trabajo en los almacenes, tanto a causa del incremento del papeleo como de la necesidad de colocar y volver a sacar cada vez el material solicitado (hasta entonces, obreros y controladores tomaban ellos mismos sus cosas del almacén); pérdida considerable de tiempo para los obreros por las colas que se forman en los almacenes. Y, sin embargo, el resultado pretendido por la dirección queda sin lograr: los volantes por triplicado se rellenan e intercambian todas las veces que hagan falta, pero los almacenistas continúan entregando el utillaje por anticipado.

Ante tal situación, la dirección modifica cuatro meses más tarde su primer decreto, y dicta un segundo. Para evitar la formación de colas en el almacén, los equipos ya no estarán obligados a entregar las tarjetas y contadores más que al final del día, pero sólo se les entregará el utillaje previo volante de solicitud por duplicado que facilitarán los "controladores de tiempos". Simultáneamente, los inspectores firmarán también el tiempo de finalización de un trabajo antes de que pueda ser obtenida la nueva solicitud (cosa que se hace para permitir el control recíproco de los tiempos señalados por los "controladores de tiempos" y por los inspectores).

Pero, como el primero, el segundo decreto no tendrá otro resultado que incrementar el trabajo de papeleo de los almacenistas. En lo demás, los controladores que tienen permiso para entrar en el almacén suministran el utillaje necesario para que los obreros efectúen los trabajos todavía no ordenados. Los inspectores ceden rápidamente, y ratifican con su firma los tiempos a conveniencia de los obreros. El taller recobra su rutina, con unas pequeñas variaciones en las formalidades a realizar, con un notable aumento en la producción de papeles azules, blancos y rosas.

La dirección no se amilana. Lanza un tercer "decreto" que prohíbe terminantemente la entrada en el almacén de utillaje de toda persona distinta de los almacenistas y los jefes de departamento (*superintendentes*). La orden, firmada por Faulkner, el director de la fábrica, greda fijada sobre la puerta del almacén.

Hank, un obrero antiguo, predice que la nueva orden "no durará ni una semana". y un controlador explica por qué sus efectos repercutirán sobre todo sobre almacenistas y gente de mantenimiento:

"Hasta ahora, los capataces y controladores hacían ellos la mayor parte del mantenimiento, y facilitaban el trabajo a los almacenistas, recogiendo ellos mismos las herramientas que necesitaban."

El resultado del tercer decreto será nuevamente la formación de colas ante el almacén. Los capataces están furiosos, insultan a los almacenistas y les advierten de que cargarán en su cuenta cada minuto de retraso que sufran los obreros que tardan en conseguir que les entreguen sus herramientas. Los hombres que hacen cola ante la ventanilla del almacén gritan y se burlan de los almacenistas.

Hasta que Jonesy, el más concienzudo y eficaz de los almacenistas, declara "que está harto", y deja entrar otra vez en el almacén a capataces y controladores. Las notas que esa misma noche tomó D. Roy merecen ser citadas textualmente:

"A los diez días exactos de la promulgación de la nueva orden, el sol vuelve a atravesar las negras nubes de la eficacia directiva. La predicción de Hank se había superado en cuatro días... Johny (mecánico) y algunos otros entran en el almacén casi con toda libertad... Al pedir a Walt (almacenista) unas "zapatitas" para adaptar a otra pieza, me dijo: "ahí dentro hay montones, pero no sé cuál será la que te vendrá bien. Sería mejor que trajeras al mecánico para que te encuentre la que encaja". Y me añadió: "infrinjo un poco las reglas en esto, pero no demasiado; sólo lo justo para permitir que los chicos produzcan".

"La orden de Faulkner sigue allí clavada, a la altura de los ojos, en la puerta del almacén..."

"En eso quedó la orden de Faulkner. Todo vuelve a funcionar por su cuenta, y los obreros y sus aliados de

los servicios auxiliares trabajan otra vez como siempre...”

La dialéctica de la situación puede resumirse fácilmente en un cierto número de momentos de alcance universal. El elemento esencial de los costos de producción es el trabajo humano (que es, de todas formas, el único elemento sobre el que la dirección puede o cree poder actuar constantemente: los otros dependen de factores que escapan casi siempre a su control). La dirección trata de reducir los costos tratando de obtener el rendimiento máximo con el salario mínimo. Los obreros quieren obtener el salario máximo a cambio del rendimiento que ellos mismos consideran correcto. De ahí el conflicto fundamental sobre el contenido de la hora de trabajo. La dirección trata de superar el conflicto “racionalizando”, definiendo estrictamente el esfuerzo que deben efectuar los obreros haciendo depender el salario de la producción obtenida. Esta “racionalización” sólo sirve para desarrollar el conflicto inicial y para hacerlo reproducirse en innumerables conflictos específicos: conflicto sobre la definición de normas; conflicto sobre la aplicación correcta de las normas; conflicto sobre la calidad y usura del utillaje; conflicto sobre la aplicación de los reglamentos que pretenden organizar el trabajo desde la perspectiva de la dirección. El conflicto inicial, lejos de haberse superado, se amplía así al mismo tiempo que se hace más profundo, porque las sucesivas respuestas de la dirección obligan a los obreros a poner en cuestión todos los aspectos de la organización del trabajo. Al mismo tiempo, los gastos inútiles de la gestión capitalista se ven considerablemente incrementados: restricción voluntaria del rendimiento por parte de los obreros, tiempo perdido simplemente en luchar contra las normas y reglamentos, multiplicación de los servicios auxiliares y en particular de los servicios “de control” que a su vez tienen que ser constantemente controlados por otros, etcétera.

# La fuente húngara

Escrito en inglés en 1976 y revisado en 1977.

"En lo venidero, *todas las preguntas de peso* se resumirán en esta: ¿Está usted a favor o en contra de la acción y el programa de los obreros húngaros?".<sup>1</sup>

Me disculpo por citarme a mí mismo, pero veinte años después aún me atengo a estas pocas líneas y con mayor firmeza y virulencia, quizá, que en el tiempo en que las escribí. No es lo que ocurrió, o más bien lo que no ocurrió, en la "esfera de las ideas" desde entonces, no es el silencio que rodea a la Revolución húngara de 1956 en casi toda la literatura de la "izquierda" y de la "nueva izquierda", lo que pudiera modificar mi actitud. En realidad este silencio es el siniestro indicio de la calidad de dicha literatura y de las motivaciones subyacentes de quienes se creen "revolucionarios". No resulta demasiado exagerado afirmar que este silencio es una de las manifestaciones de las ideas reaccionarias en el mundo contemporáneo. Significa que la burocracia estalinista sigue, aunque de forma menos directa, decidiendo a propósito de qué temas de discusión son los autorizados y cuáles los prohibidos. Hoy día, las ideas reaccionarias pertinentes son las de la burocracia y no las de Ronald Reagan. En cualquier caso, plantea pocas dudas el hecho de que Reagan y Brejnev se pondrían fácilmente de acuerdo sobre la cuestión húngara.

Es evidente que no podríamos evaluar en toda su extensión desde este único criterio la influencia y el impacto de la Revolución húngara. Frente a la *represión* ideológica del recuerdo de los acontecimientos de 1956 (conviene en este caso entender la palabra "represión" en el sentido psicoanalítico que tiene en inglés, es decir: "inhibición"), parece claro que su significación no ha dejado de desarrollarse. Dejando a un lado sus probables efectos subterráneos en los países del Este y en Rusia misma, no parece dudoso que la amplia difusión que ha conocido la idea de autogestión, a lo largo de las dos últimas décadas, deba relacionarse con las ejemplares reivindicaciones de los Consejos obreros húngaros. Una vez más, no es cosa accidental que la mayoría de las organizaciones que predicán la "autogestión" (especialmente los partidos y sindicatos reformistas, pero no sólo ellos) nada digan a propósito de Hungría y prefieran referirse, por ejemplo, al respetable "modelo" -vacío de contenido yugoslavo. Separando de este modo la idea de autogestión del poder de los Consejos obreros y de la destrucción del orden existente, consiguen presentar la autogestión como un elemento susceptible de ser añadido, sin grandes penurias, al sistema actual. No es menos cierto que la propagación de esta idea mina los cimientos del dominio burocrático, y nada permite afirmar que los burócratas conseguirán hacer de ella un mero ornamento del orden establecido.

He hablado del silencio que rodea desde hace años a la Revolución húngara. La bibliografía relativa a los acontecimientos de 1956 en Hungría cuenta actualmente miles de volúmenes. Pero se trata fundamentalmente de escritos de especialistas dirigidos a especialistas; lo que en ella se manifiesta es más bien la enorme expansión del mercado de la enseñanza, de la escritura y de la edición, más que el verdadero reconocimiento de la significación revolucionaria de 1956. A lo largo de las décadas que siguieron a 1789 o 1917, se publicaron contados textos "universitarios" o "científicos" sobre las Revoluciones francesa y rusa, pero asistimos a una extraordinaria proliferación de textos *políticos*. Se escribía con el fin de *tomar partido*, para mostrarse *a favoro en contra*. Quienes estaban *a favor* encontraban un ejemplo a seguir en los acontecimientos de Francia o Rusia, invitaban a sus compatriotas a actuar como el pueblo de París o los obreros de Petrogrado, intentaban explicar y defender la acción revolucionaria contra las ideologías reaccionarias de su tiempo.

Bien es cierto que las revoluciones francesa o rusa resultaron "victoriosas", aunque por poco tiempo, y la Revolución húngara fue "derrotada", si bien dicha derrota se debió a la invasión del país por parte el ejército más poderoso del mundo. Pero en 1871, también la Comuna de París resultó derrotada y ello no ha impedido a los revolucionarios, durante el medio siglo siguiente y aún hoy día, celebrar su ejemplo y abordar las enseñanzas que legara a la historia. Que el ejército ruso haya aplastado la Revolución húngara explica quizá su escasa resonancia entre los estratos populares, *pero en ningún caso* el silencio sistemático por parte de los "revolucionarios" y los "intelectuales de izquierdas". ¿O es que acaso las ideas habrían de perder su verdad y validez una vez los tanques visos empezaran a disparar contra ellas?

---

<sup>1</sup> "La revolución proletaria contra la burocracia", *Socialismo o Barbarie*, nº 20 (diciembre 1956); reproducido en *La société bureaucratique*, vol. 2. París, 10/18, 1973, pp. 277-278. El presente texto supone al lector una cierta familiaridad con los hechos principales acaecidos en Hungría en 1956, y, en particular, la composición, las actividades y las reivindicaciones de los consejos obreros. Los números 20 y 21 (marzo 1957) de *Socialismo o Barbarie* están esencialmente consagrados a los acontecimientos de 1956 en Hungría y Polonia, y contienen documentos y textos producidos por refugiados que habían participado en la Revolución húngara. Para algunas indicaciones bibliográficas, véase *La société bureaucratique*. ib.. p. 265.



No obstante, las cosas se presentan más nítidamente si consideramos el contenido, el sentido y las implicaciones de la Revolución húngara. Podemos entonces entender este silencio según su auténtica naturaleza, que no es sino consecuencia directa del carácter radical de dicha revolución y de una tentativa de abolir su recuerdo y significación.

La sociedad moderna es una sociedad de capitalismo burocrático. Es en Rusia, en China y en otros países que se hacen pasar por "socialistas", donde se realiza la forma más pura, más extrema -la forma total- del capitalismo burocrático. La Revolución húngara de 1956 fue la primera y, hasta la fecha, única revolución total contra el capitalismo burocrático total; la primera en anunciar el contenido y la orientación de las futuras revoluciones en Rusia, China y los demás países. Durante décadas, los "marxistas", los "intelectuales de izquierdas", los militantes, etc., debatieron, y siguen haciéndolo hoy en día, sobre el carácter correcto o incorrecto de la política estalinista, sobre las causas y la fecha exacta del "Thermidor" ruso, sobre el grado de degeneración de la Revolución rusa, sobre la naturaleza social de los regímenes de Rusia y Europa oriental (¿Estados obreros degenerados? ¿Estados no obreros degenerados? ¿Estados socialistas con deformaciones capitalistas? ¿Estados capitalistas con deformaciones socialistas?). Los trabajadores y la juventud húngara tomaron las armas y pusieron con su práctica punto final a estas discusiones. Demostraron con sus actos que la diferencia entre los obreros y el "Estado obrero" es la diferencia entre la vida y la muerte; y que preferirían morir combatiendo el "Estado obrero" que vivir como obreros bajo ese mismo Estado.

Al igual que el capitalismo burocrático fragmentado del Oeste, el capitalismo burocrático total del Este aparece lleno de contradicciones y desgarrado por un conflicto social permanente. Estas contradicciones, este conflicto, se agudizan periódicamente y el sistema se encamina hacia una abierta crisis. O bien la presión de la población explotada u oprimida puede llegar a la explosión. O antes de que ello se produzca, la burocracia reinante puede intentar "reformas" de algún tipo. Los ámbitos en que las contradicciones y conflictos aparecen de modo más manifiesto y urgente son naturalmente los de la "economía" y la "política". El caos económico casi consustancial a la "planificación" burocrática, que se encuentra arraigado en el conflicto irremisible de la producción<sup>2</sup>, y la represión política omnipresente, aparecen como los aspectos más intolerables del capitalismo burocrático total. Aspectos, desde luego, enormemente interdependientes y mutuamente condicionados -ambos son el resultado necesario de la estructura social del sistema.

En realidad, y por muy inverosímil que pueda parecer, el conjunto de la "izquierda" internacional no parece ver en ello más que taras secundarias y defectos enmendables. Tanto es así que las "reformas" que se emprenderían para eliminarlos preservando la sustancia del sistema (nuevo episodio de la cuadratura del círculo) son acogidas favorablemente en el Oeste por parte de los candidatos-burócratas y sus ideólogos visibles o camuflados ("socialistas"; comunistas "disidentes" e incluso hoy día, "ortodoxos", en Italia, en Francia, etc.; trotskistas; periodistas "progresistas"; compañeros de viaje intelectuales de diverso tipo, desde filósofos existencialistas de ayer, como Sartre y el equipo de *Tiempos modernos*, a los "economistas radicales" de hoy, como Nuti, etc.).

No resulta difícil entender cómo y por qué estos extraños comensales se han mostrado más o menos unánimes en su apoyo a Gomulka en 1956-1957 y en su oposición a la invasión de Checoslovaquia en 1968, mientras que en lo que afecta a la Revolución húngara se dedicaron a proferir las más vergonzosas calumnias (los "comunistas"), aprobaron la invasión final (Sartre), vieron desde la altura los actos "espasmódicos", "elementales" y "espontáneos" de los trabajadores húngaros (Mandel), o se refugiaron en el silencio en cuanto tuvieron oportunidad de hacerlo. En 1956 el pueblo polaco no tomó las armas. A pesar de su desarrollo y su efervescencia, los Consejos obreros nunca cuestionaron explícitamente la estructura de poder existente. El partido comunista consiguió en lo esencial -a cambio de una pequeña purga en sus filas y de algunos movimientos de personal- conservar el dominio de la situación a lo largo del periodo crítico y asfixiar finalmente el movimiento de masas<sup>3</sup>. Las cosas resultaron aún más claras en

---

<sup>2</sup> Cf. mi artículo citado en la nota 1, en particular pp. 278-307: también "Sobre el contenido del socialismo, III: la lucha de los obreros contra la organización y la empresa capitalista", *Socialismo o Barbarie* nº 23 (enero 1958): reproducido en *L'expérience du mouvement ouvrier. Vol. 2*, París. 10/18, 1974, pp. 9-88. El libro extraordinario del húngaro Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces. Ouvrier dans un pays socialiste*, París, Ed. du Seuil, 1976, demuestra una vez más la identidad total de la naturaleza de las relaciones de producción y de la organización del proceso de trabajo entre las fábricas "capitalistas" del Oeste y las fábricas "socialistas" del Este.

<sup>3</sup> Discutí en su momento los acontecimientos de Polonia en "La vía polaca de la burocratización", *Socialismo o Barbarie*, nº 21 (marzo de 1957), reproducido en *La société bureaucratique. vol. 2*. l.c., pp. 339-371. Vale la pena citar algo más extensamente al inimitable F. Mandel: así el lector podrá comprobar que no me he dejado llevar por la exageración polémica: "La democracia socialista tendrá todavía que librar algunas batallas en Polonia. Pero la batalla principal, la que ha permitido a millones de proletarios identificarse de nuevo con el Estado obrero, ya se ha ganado". Y algo más lejos: "La revolución política que sacude desde hace un mes Hungría ha tenido un desarrollo más espasmódico y desigual que la revolución política en Polonia. A diferencia de la polaca, la revolución húngara no ha marchado de victoria en victoria (sic)... porque, contrariamente a lo que ha pasado en Polonia, la revolución húngara

la Checoslovaquia de 1968, y las protestas de la izquierda todavía más ruidosas. Es que en ese caso, comprende usted, no había peligro alguno: es decir ningún indicio de una actividad autónoma de masas. La nueva dirección del PC trataba de introducir algunas reformas "democráticas" y un cierto grado de descentralización de la economía. No es preciso decir que la población no podía ser sino favorable a estas medidas. Una reforma que llega desde lo alto y con el apoyo del pueblo, ¡qué maravilloso sueño para los revolucionarios de hoy! Como diría Mandel, ello habría "permitido a millones de proletarios identificarse de nuevo con el Estado obrero".

En tales circunstancias, es lícito censurar los carros de combate rusos.

Pero en Hungría, el movimiento de masas fue tan potente y radical que pulverizó literalmente en unos días el PC y el aparato de Estado entero. Ni siquiera hubo "dualidad de poder": todo el poder subsistente quedó en manos de la juventud y de los Consejos obreros. El "Programa"<sup>4</sup> de los Consejos obreros era absolutamente incompatible con la conservación de la estructura burocrática de la sociedad. Exigía autogestión de las empresas, abolición de las normas de trabajo, reducción drástica de las desigualdades en los ingresos, máximo control sobre los aspectos generales de la planificación, el control de la composición del gobierno y una nueva orientación en materia de política exterior. Todo esto fue convenido y nítidamente formulado *en el plazo de unos días*. En este contexto, estaría risiblemente fuera de lugar revelar que tal punto de las reivindicaciones era "oscuro" y tal otro "insuficiente". Si la Revolución no hubiera sido aplastada por los asesinos del Kremlin, su desarrollo habría obligado a hacer las "aclaraciones" y "perfeccionamientos" necesarios: los Consejos y el pueblo habrían comprobado entonces si podían o no encontrar en ellos mismos la capacidad y la fuerza necesarias para crear una nueva estructura de poder y una nueva institución de la sociedad.

Al mismo tiempo, la Revolución liberaba y desencadenaba todas las fuerzas y tendencias de la nación húngara. La libertad de expresión y de organización para todos, sean cuales fueren las opiniones políticas de cada uno, fue inmediatamente considerada como dada por supuesta. También se sobrentendía que los distintos representantes de la "humanidad progresista" no podrían sino juzgarlo intolerable. A su entender, la libertad de expresión y organización era indicio del carácter "impuro", "mestizo", "confuso" de la Revolución húngara, y eso cuando no encontraban en ella, cínicamente, la "prueba" de que la Revolución era una "conspiración imperialista".

Podríamos preguntarnos por qué el imperialismo capitalista puede generalmente soportar la libertad de expresión y, en cambio, el imperialismo "socialista" no puede tolerarla ni por un momento. Pero dejemos a un lado el problema de la libertad como tal. ¿Cuál es la significación histórica y sociológica de tan extraordinaria proliferación de partidos, de organizaciones, etc., en el plazo de pocos días? Precisamente esta: una auténtica Revolución estaba teniendo lugar. Tamaña proliferación, a la vez que expresa en toda su variedad las ideas correspondientes, es en verdad *el* signo distintivo de la revolución. Si reconocemos una revolución en los acontecimientos de 1956 en Hungría, no es a pesar de, sino más bien gracias a esta manifestación sin límites de las tendencias políticas, de este carácter "caótico" (para los burócratas y los filisteos) de la explosión social. Es un lugar común -o más bien debería serlo- decir que una verdadera revolución siempre es nacional: todos los sectores, todos los estratos de la nación abandonan su pasividad y su sumisión conformista al antiguo orden; todos se esfuerzan en tomar parte activa en su destrucción y en la formación de un orden nuevo. La sociedad, hasta entonces oprimida, se apropia enteramente la posibilidad de expresarse, cada uno de sus miembros se alza y enuncia en voz alta sus ideas y reivindicaciones. Que podamos desaprobamos algunas de ellas y decirlo igualmente en voz alta, es una cuestión totalmente diferente. Eso es lo que ocurrió después de 1789, durante la Revolución francesa, y después de febrero de 1917, durante la Revolución rusa. (Es muy probable que los críticos de la Revolución húngara hubieran condenado igualmente bajo pretexto de "impureza", de "confusión", etc., el atolladero hartos sospechoso, intolerable, suscitado por estas dos revoluciones anteriores). La revolución es ese estado de recalentamiento y fusión de la sociedad que acompaña a la movilización general de todas las categorías y estratos, además de la demolición de todas las barreras establecidas. No es sino esta característica la que hace comprensible la liberación y la multiplicación extraordinarias del

---

ha sido una explosión elemental y espontánea. La sutil interacción (!) entre los factores objetivos y subjetivos, entre la iniciativa de las masas y *la construcción de una dirección imueva*, entre la presión desde abajo y la *crystalización de una fracción de oposición en lo alto, en la cúspide del partido comunista, interacción que ha hecho posible la victoria polaca (?!)*, ha brillado por su ausencia en Hungría." *Quatrième Internationale*, diciembre 1956, pp. 22-23 (el subrayado es mío). Rara vez ha sido expresada con tanta claridad -y en un estilo tan irrisorio- la esencia burocrática del trotskismo, su naturaleza de fracción en el exilio de la burocracia estalinista, su aspiración a reintegrarse en el aparato del partido con ocasión de una lucha interna entre fracciones y de la "presión de la base".

<sup>4</sup> Hago referencia a los puntos que considero más importantes, como fueron ya formulados el 28-29 de octubre de 1956. Parece imposible de creer, pero las reivindicaciones de los consejos tras el 11 de noviembre (es decir, tras la ocupación total del país por el ejército ruso y la masacre de miles de personas) eran todavía más radicales, porque exigían la constitución de milicias obreras armadas y la creación de consejos en todos los sectores de actividad, comprendidas las administraciones gubernamentales.

potencial creador de la sociedad en los periodos revolucionarios, la ruptura de los ciclos repetitivos de la vida social y la *apertura* repentina de la historia.

A pesar de su corta vida, la Revolución húngara tuvo por pilares formas organizativas y significaciones sociales que representan una *creación* institucional histórico-social. La fuente de dicha creación era la propia actividad del pueblo húngaro: intelectuales, estudiantes, obreros. En lugar de participar lo menos posible, "teóricos" y "políticos" continuaron contaminando al pueblo con importantes dosis de engaño y mistificación. Ciertamente, los intelectuales desempeñaron un importante papel positivo, pues, meses antes de la explosión final, emprendieron (en el Círculo Petöfi y en otros ámbitos) la *demolición* de las absurdidades "políticas", "ideológicas" y "teóricas" que permitían a la burocracia estalinista presentar su dictadura totalitaria como una "democracia popular", como el "socialismo". Si jugaron ese papel, no fue porque "facilitaran al pueblo" una nueva "verdad" *prêt-à-porter*, sino porque denunciaron valerosamente las viejas falsedades. En el curso de su actividad autónoma, y gracias a ella, el pueblo creó nuevas verdades positivas. Las llamo positivas pues *se encarnan* en acciones y formas organizativas destinadas no sólo a luchar *contra* la opresión y la explotación burocráticas, sino también, y fundamentalmente, a servir de nuevas formas de organización de la vida colectiva basadas en principios nuevos. Estos principios suponen una ruptura radical con las estructuras establecidas (tanto en el Este como en el Oeste) y, una vez explicitados, vacían de sentido la "teoría" y la "filosofía" política heredadas. Esto a su vez subvierte la relación tradicional entre "teoría" y "práctica", además de la que se da entre "teóricos" y personas corrientes. En la Revolución húngara -como en otros ejemplos históricos anteriores- encontramos un nuevo punto de partida, una nueva fuente que nos obliga a reflexionar una vez más sobre el problema de la *política* -es decir de la institución total de la sociedad- en el mundo moderno y nos proporciona a la vez algunos de los instrumentos necesarios para encarar esta reflexión.

A este respecto, oiremos quizá ruidos de todo tipo y protestas contra el "espontaneísmo" e incluso la "demagogia oscurantista". Echemos un vistazo, antes de responder, a las contribuciones de ciertos políticos y teóricos distinguidos antes o durante los acontecimientos de 1956. Consideremos, por ejemplo, a Gyorgi Lukács, uno de los pocos teóricos marxistas verdaderamente creativos que hayan surgido después de Marx. Y bien, ¿qué es lo que ha hecho? Entre, aproximadamente, 1924 y 1956, ha *ocultado*, en el ámbito ideológico, a Stalin y los estalinistas, los procesos de Moscú, el Goulag, el "realismo socialista" y lo acontecido en Hungría desde 1945; aplicó sucesivamente las consignas de Zinoviev, Boukharine, Jdanov, Révai, etc. Y lo hizo *con total conocimiento de causa*, pues conoce tan bien los hechos como el marxismo, "la concepción más revolucionaria que la historia haya producido jamás"<sup>5</sup>. ¿Cuándo se atrevió a entrever la luz? Cuando las masas explotaron espontáneamente *en contra* de las implicaciones de sus enseñanzas teóricas. Tras haber pasado su vida jurando en nombre de la *List der Vernunft* -la astucia de la razón-, se convirtió en la personificación extrema de la *Unlist blossen Vernunft* -la ceguera de la simple "razón".

Observemos ahora el caso de Imre Nagy, el "político" ¿En qué consistió su ayuda, qué hizo desde su habilidad "política" contra los pérfidos embustes de la burocracia rusa? ¿Encontró por un momento en sí mismo la clarividencia suficiente para concebir y la resolución necesaria para proclamar: "Pase lo que pase, no creáis nunca a los Rusos; y sé lo que me digo"? No. Se enredo y trató de pedir ayuda a... ilas Naciones Unidas! La historia en proceso de formación, el drama sangriento del poder se hallaban presentes: carros de combate y cañones se enfrentaban a las manos y pechos desnudos de millones de personas. Y Nagy, "el hombre de Estado", el *Realpolitiker*, no encontró mejor solución que recurrir a las Naciones Unidas, ese guñol siniestro donde los bandidos de Moscú y Washington, armados hasta los dientes, se agreden mutuamente en sus discursos públicos y preparan sus sucias maniobras en común por los pasillos.

Tal fue la producción de los profesionales de la teoría y la política, especie no espontánea, consciente, sabia y altamente cualificada. Los no profesionales produjeron una revolución radical, no preparada, imprevista, no organizada y, por tanto, "espontánea", como todas las revoluciones de la historia.

El pueblo húngaro no actuó "espontáneamente" como lo hace un bebé cuando llora porque le duele algo. Actuó desde su experiencia social e histórica. Cuando quien se arroga el título de "teórico" o el de "revolucionario" mira desde la altura lo que da en llamar "espontaneidad", tiene el siguiente postulado en mente: es imposible que esta chusma pueda aprender cosa alguna sobre su propia vida, sacar alguna conclusión sensata, pasar de "dos más dos" a "cuatro" -imposible sobre todo que dé con ideas nuevas y busque soluciones *propias a sus propios* problemas. Resulta inútil subrayar la identidad esencial de dicho postulado con los dogmas fundamentales referentes al hombre y la sociedad, que son desde hace milenios los de las clases dirigentes.

---

<sup>5</sup> No hablo aquí de personas en tanto que tales, sino del sentido de su comportamiento. En ese contexto, la tragedia personas de Lukács (o de Nagy, etc) no es pertinente. En lo que concierne más particularmente a Lukács, el marxista hegeliano, sería demasiado abrumador llorar sobre su "drama subjetivo".

Un largo paréntesis se me antoja aquí necesario. No nos puede más que asombrar el hecho de que los intelectuales "marxistas" y "de izquierdas" se obstinen en derrochar su tiempo y energías escribiendo interminablemente sobre la relación entre el "Libro primero" y el "Libro segundo" de *El capital*, comentando e interpretando de nuevo tal o cual valoración sobre Marx, hecha por alguno de sus intérpretes, glosando incansablemente ciertos *libros* sin tener casi nunca en cuenta la *historia* real, la creación efectiva de formas y sentidos en y *por* la actividad humana. Una vez más, la historia se reduce para ellos a la historia de las ideas, en concreto a la historia de un pequeñísimo número de ideas. Una de las consecuencias de esto es que la historia tiende a ser cada vez peor entendida. Pues la historia no es simplemente el catálogo de los "hechos" históricos; lo importante desde el punto de vista revolucionario es la *interpretación* de esos hechos, que no deberíamos dejar exclusivamente en manos de los historiadores del *establishment* universitario. Esta interpretación se efectuará, evidentemente, en función de las "ideas teóricas" y del proyecto político del intérprete. Pero es la relación orgánica entre estos tres elementos: el proyecto, las ideas y la toma de conciencia de la historia efectiva como *fuentes* (y no como material muerto), lo que define el trabajo de un intelectual revolucionario y lo que caracteriza en exclusiva su ruptura radical con la concepción tradicional y dominante del "trabajo teórico". Sin embargo, hoy día, esta relación no se da en el 99% de la literatura "de izquierdas".

Pero lo que está en juego aquí tiene un alcance mucho mayor. Pues tanto el proyecto como las ideas tienen su origen en la historia efectiva, en la actividad creadora de la gente en la sociedad moderna. El proyecto revolucionario no es la consecuencia lógica de una teoría correcta. En este campo, las teorías sucesivas son más bien una tentativa de formulación universal de lo que el conjunto de los hombres -los obreros en primer lugar, seguidos de las mujeres, los estudiantes, las minorías nacionales, etc.- expresan desde hace dos siglos en su lucha contra la institución establecida de la sociedad -ya sea en la revolución, en la fábrica o en su vida cotidiana. Al "olvidar" esto, el intelectual "revolucionario" incurre en una ridícula contradicción. Proclama que su teoría le permite comprender, incluso juzgar, la historia y parece ignorar que la *fuentes* esencial de dicha teoría es la actividad histórica pasada del pueblo. De este modo se muestra ciego frente a esta actividad tal y como se presenta *en el presente*, ciego, por ejemplo, a la Revolución húngara.

Pero lleguemos hasta el fondo de nuestra observación: consideremos la obra de Marx. Si ésta hubiera sido simplemente una "síntesis" de la filosofía clásica alemana, de la economía política inglesa y del socialismo utópico francés, no habría tenido más relevancia que la de una teoría entre tantas otras. Son las ideas políticas que mueven a Marx las que hacen de su obra algo distinto. Pero, ¿cuál es la fuente de estas ideas? No encontramos en ellas *nada* -nada en cualquier caso que conserve su pertinencia y valor hoy día- que podamos atribuir a Marx personalmente. En estas ideas, todo o casi todo se remonta al movimiento obrero que se constituía entre 1800 y 1840; todo, o casi, figura en la literatura obrera de esta época<sup>6</sup>. ¿Cuál es la única idea política nueva que Marx fuera capaz de producir después del *Manifiesto comunista*? La de la destrucción del aparato de Estado por parte de la "dictadura del proletariado"; "enseñanza", como puso de manifiesto él mismo, de la Comuna de París: enseñanza encarnada en la actividad de los obreros parisinos y, ante todo, en la nueva forma de institución que ellos mismos crearon: la propia Comuna. Esta creación, Marx, a pesar de su teoría y de su genio, no consiguió preverla. Pero tratándose de Marx mismo y no de un marxista, supo reconocerla a toro pasado<sup>7</sup>.

Volvamos a nuestro discurso principal. ¿Qué podría ser la "no espontaneidad"? ¿A qué oponemos la espontaneidad? ¿A la "conciencia" quizá? ¿Quién se atrevería a decir que los obreros húngaros, por ejemplo, eran inconscientes? ¿En qué sentido? ¿Eran acaso sonámbulos, zombis, estaban bajo los efectos del LSD? ¿O acaso se da a entender que no eran "lo suficientemente" conscientes, o no conscientes "de la manera adecuada"? Pero, ¿qué es ser "lo suficientemente" consciente, cuál la "manera adecuada" de serlo? ¿La del señor Mandel quizá? ¿O la del señor Sartre? ¿O acaso se trata del Saber absoluto? ¿El de quién? ¿Hay por aquí alguien que pretenda representarlo? ¿Y qué *hace de él*? Sabernos, al menos, lo que Kautsky y Lenin hicieron de su saber.

¿O acaso lo contrario a la "espontaneidad" se encontraría en la organización? Pero la cuestión es precisamente: ¿qué organización, la organización *de quién*? La acción "espontánea" de los obreros y del pueblo húngaro era una acción que *apuntaba hacia la organización*, mejor aún: su espontaneidad era exactamente eso: *su auto-organización*. Es precisamente esto lo que el pseudo-"teórico" burócrata aborrece más enconadamente: que los obreros, en lugar de esperar en un estado de pasividad entusiasta a que él venga a "organizarlos", *se organicen ellos mismos* en Consejos obreros ¿Y cómo los organizaría

<sup>6</sup> Los materiales que pueden encontrarse en la obra de E. P. Thompson "*The making of the working english class*" (Gollancz, 1963; edición revisada, Penguin, 1968) ilustran abundantemente este punto.

<sup>7</sup> Es sorprendente constatar que, a pesar de ese precedente, y del reconocimiento de Marx de la importancia fundamental de la *forma* de la Comuna, la reacción primera de Lenin a la aparición espontánea de los Soviets en el curso de la revolución de 1905 fue negativa y hostil. El pueblo actuaba de manera diferente a lo que él, Lenin, había decidido -sobre la base de su "teoría"- que el pueblo debía hacer.

él, si le dieran la posibilidad de hacerlo? Como las clases dominantes lo han venido haciendo durante siglos en las fábricas y el ejército; y ello no sólo una vez hayan tomado el poder, sino desde antes: en un gran sindicato, por ejemplo, o en un "partido bolchevique" cuyas relaciones internas reproduzcan directamente en su estructura, en su forma y contenido, las de la sociedad capitalista: jerarquía, división entre un estrato de *dirigentes* y una masa de *ejecutantes*, velo del pseudo-"saber" dispuesto sobre el poder de una burocracia que se coopta y perpetúa, etc. -es decir, la forma apropiada para la reproducción y perpetuación de la alienación política y, en consecuencia, de la alienación global. Si lo opuesto a la "espontaneidad", es decir a la auto-actividad y la auto-organización, es la *hetero-organización* -a manos de los políticos, los "teóricos", los "revolucionarios profesionales", etc.-, entonces lo opuesto a la espontaneidad es evidentemente la *contra* revolución o conservación del orden existente.

La Revolución consiste exactamente en la auto-organización del pueblo. Por ello supone un "devenir consciente" de las características y mecanismos esenciales del sistema establecido, así como el deseo y la voluntad de inventar una solución al problema de la institución de la sociedad. Parece claro, por ejemplo, que la comprensión en acto de que gozaban los trabajadores húngaros del carácter social de la burocracia como clase explotadora y opresora, y cíclicamente las condiciones de su existencia era, *desde el punto de vista teórico*, infinitamente superior a todos los análisis pseudo-"teóricos" contenidos en treinta años de literatura trotskista y en la mayor parte del resto de escritos "marxistas de izquierdas". La auto-organización es tanto el *auto-organizar*, como la conciencia, el *devenir-consciente*; y en ambos casos se trata de un *proceso*, no de un *estado*. No es que el pueblo haya descubierto al fin "la" forma apropiada de organización social, sino que se da cuenta de que dicha "forma" es su actividad de auto-organización, de acuerdo a su comprensión de la situación y a los objetivos que se marca a sí mismo. En este sentido, la revolución no puede ser "espontánea" ni en su nacimiento ni en su desarrollo. Pues la revolución es auto-institución explícita de la sociedad. La "espontaneidad" no designa más que la actividad creadora histórico-social en su expresión más elevada, la que tiene por objeto la institución de la sociedad misma. Todas las explosiones revolucionarias de los tiempos modernos ofrecen ejemplos indiscutibles de ello.

Ninguna acción histórica es "espontánea", si por ello entendemos "surgida del vacío", exenta de toda relación con los condicionamientos, el medio, el pasado. Toda gran acción histórica es "espontánea" precisamente en el sentido primero del término: *sports*, "fuente"<sup>8</sup>. La historia es creación, es decir emergencia de lo que no se inscribe en sus "causas", "condiciones", etc., de lo que no es repetición -ni *stricto sensu* ni como variante de lo ya existente-, de lo que es, al contrario, planteamiento de nuevas formas y figuras, de nuevas significaciones, es decir *auto-institución*. Para expresarlo en términos más precisos, más pragmáticos, más operativos: la "espontaneidad" es el exceso del "efecto" con relación a la "causa".

El postulado "identitario", que sobrentiende todo el pensamiento filosófico y científico heredado, equivale a afirmar que tal "exceso", en tanto existe, no es más que "la medida de nuestra ignorancia". La presunción que lo acompaña es que se puede, *de jure*, reducir dicha medida a cero. A lo que la respuesta más breve sería: *Hic Rhodus, hic salta*. Podemos sentarnos confiadamente a esperar el día en que la diferencia entre *Tristan und Isolde* y el conjunto de sus "causas" y de sus "condiciones" (la sociedad burguesa de 1850, la evolución de los instrumentos de la orquesta, el inconsciente de Wagner, etc.) haya sido reducida a cero.

Los obreros húngaros actuaron desde su experiencia y su acción fue una *elaboración*, en el menos trivial de los sentidos, de esta experiencia. Pero esta acción no fue una reacción o respuesta "necesaria", causalmente determinada, a una situación dada -del mismo modo que esta elaboración no fue el resultado de un proceso "lógico" de deducción, de inferencia, etc. Desde hace algunos años, media docena de países del Este de Europa -y la propia Rusia desde mucho antes- viven una situación general semejante a aquélla a la que se podría imputar la explosión de 1956. Después de todo, los acontecimientos que se desarrollaron en Alemania del Este en 1953, los de Polonia en 1956 (además de en 1970 y 1976), los de Checoslovaquia en 1968, así como las revueltas más limitadas y menos conocidas en Rusia (Novotcherkassk, por ejemplo) son la prueba de esta semejanza esencial. Sin embargo ha sido exclusivamente en Hungría donde la actividad popular alcanzó la intensidad necesaria para producir una revolución.

Que Hungría y su pueblo sean particulares es un hecho. También lo son todos los demás países y todos los demás pueblos. Sabemos que toda entidad individual es absolutamente singular y, a este respecto, absolutamente igual a las demás. Las "particularidades" de la historia húngara, etc., de nada nos sirven cuando intentamos explicar de manera exhaustiva por qué tal forma particular de revolución tuvo lugar

---

<sup>8</sup> Reconstrucción hipotética de un sentido inicial no directamente atestado. En latín, *spons*, no es usado como nominativo; en los otros casos, se traduce habitualmente por "voluntad". Pero el griego *spendo* (de donde *spondé*) significa verter un líquido, hacer una libación (como el hitita *sipant*, *isphant*), son sentido originario difícilmente puede ser diferenciado de *leibô*, *kheô*. Cf. E. Benveniste. *Vocabulaire...*, vol.2. pp. 209 y 224.

en un país determinado en un momento determinado<sup>9</sup>. Una investigación histórica concreta puede contribuir a "hacer inteligible" (*ex post*, no podríamos olvidar los innumerables problemas que acarrea esta cláusula) una parte considerable del encadenamiento de los acontecimientos, de las acciones de los hombres y de sus reacciones, etc. No permite *en ningún caso* saltar de esta descripción y de esta comprensión parcial de las situaciones, motivaciones, acciones, etc., a la "explicación del resultado".

Así, por ejemplo, podemos decir: una revolución es "causada" por la explotación y la opresión. Pero éstas existen desde hace siglos, milenios incluso. Decimos entonces: es preciso que la explotación y la opresión alcancen un "punto extremo". Pero, ¿cuál es ése "punto extremo"? ¿Acaso no lo hemos alcanzado de manera recurrente, sin que se produzcan continuas revoluciones? Proseguimos: ese "punto extremo" de la explotación y la opresión debe coincidir con una "crisis interna" de las clases dirigentes, con el desmoronamiento del régimen. Pero, ¿qué mayor desmoronamiento que los que se produjeron en la mayoría de los países de Europa después de 1918 o después de 1945? En definitiva, las masas deben haber alcanzado un nivel suficiente de consciencia y combatividad. ¿Y qué es lo que determina el nivel de consciencia y combatividad de las masas? La revolución no tuvo lugar por que las condiciones para que se produjera no habían alcanzado la madurez necesaria. La más importante de estas condiciones no es otra que un nivel suficiente de consciencia y de combatividad de las masas. ¿Suficiente para qué? Pues bien, suficiente para hacer la revolución. En definitiva: no ha habido revolución porque no ha habido revolución. Tal es la acendrada expresión de la sabiduría "marxista" (o sencillamente "determinista", "científica").

Para ilustrar de otro modo este tipo de "argumentos": es cierto que una de las principales diferencias entre Polonia y la Hungría de 1956 consistió en la capacidad del PC polaco para "adaptarse" a los acontecimientos, cosa que el PC húngaro no supo hacer. Pero, ¿por qué el PC polaco tuvo éxito allí donde el PC húngaro fracasó? Porque en Polonia el movimiento *no llegó lo suficientemente lejos*, lo que permitió al PC continuar existiendo y desempeñar su papel, mientras que en Hungría la violencia y el carácter radical del movimiento acabaron rápidamente con el PC. Ello "explica" además, en cierta medida, las diferentes actitudes del Kremlin en cada caso. Mientras en Polonia un partido burocrático conservara, con mayor o menor solvencia, las riendas, la burocracia de Moscú pensó, y no les faltaba razón, que podía ahorrarse una intervención armada y maniobrar con vistas a la gradual restauración de la dictadura burocrática, como así acabó siendo. Semejante maniobra parecía imposible en Hungría, donde el PC había sido destruido y los Consejos obreros afirmaban claramente su intención de reivindicar y ejercer el poder.

Todo queda aún más claro cuando se afronta, no ya la "revuelta" como explosión y destrucción del antiguo orden, sino la revolución como actividad auto-organizada que apunta hacia la institución de un orden nuevo. (Esta distinción es, claro está, una abstracción separadora). Dicho de otro modo, al examinar el *contenido positivo* de lo que anteriormente referí como elaboración de la experiencia. El antiguo estado de cosas, por intolerable que fuera, habría podido no suscitar más que una dosis suplementaria de resignación, un recrudescimiento de la religiosidad o la petición de reformas más o menos "moderadas". En cambio eliminó el resto de "soluciones" y el pueblo decidió luchar y morir por la reconstrucción general de la sociedad. El teórico que quisiera demostrar que se trataba de la *única* elección "lógica" y/o "practicable" para la Hungría de 1956, tendría por delante una dura tarea. No pocos países en el mundo entero han proporcionado, y continúan haciéndolo, innumerables ejemplos de lo contrario. El contenido positivo de la "respuesta" -constitución de los Consejos obreros, reivindicación de la autogestión y de la abolición de las normas de trabajo, etc.- no ha sido "deducido"; no ha sido la elección del "único término disponible de la alternativa", etc. Fue una elaboración que *trascendió lo dado* (y todo lo que aparece junto a lo dado, implicado en ello, o en ello contenido) y desembocó en lo nuevo.

Que lo nuevo en este caso hunda sus raíces en una relación profunda y orgánica con las creaciones anteriores del movimiento obrero y con el contenido de otras fases de la actividad revolucionaria, no limita su importancia, al contrario. Ello pone de manifiesto el hecho de que la Revolución húngara se inscribe en la serie de luchas que apuntan, desde hace casi 200 años, hacia una reconstrucción radical de la sociedad. Ello señala en la actividad del pueblo húngaro un nuevo momento del desarrollo del proyecto revolucionario -y al mismo tiempo, asegura que sus creaciones tienen una significación que trasciende de lejos el momento y las condiciones propias de su nacimiento.

Las formas de organización -los Consejos- creadas por los obreros húngaros son de igual naturaleza que las formas creadas anteriormente en otros ámbitos por las revoluciones obreras. Los fines y reivindicaciones proclamados por parte de dichos Consejos presentan idéntico perfil a los creados por la historia del movimiento obrero en su totalidad -ya sea en las luchas obreras o en el combate informal que se perpetúa día tras día en todas las fábricas del mundo-, mientras que, a propósito de ciertos puntos fundamentales (autogestión, abolición de las normas de trabajo), se muestran más explícitos y radicales.

---

<sup>9</sup> Aunque se pueda, por supuesto, "explicar" por qué ese tipo de revolución no tuvo lugar en 1956 en Egipto, Irán o Java.

Se da por tanto, en el mundo moderno, una *unidad* del proyecto revolucionario. Esta unidad, podemos hacerla "más inteligible" designando lo que en ella hay de herencia y continuidad históricas, lo que es semejanza de condiciones -en particular de vida y de trabajo- respecto de aquellas en que el sistema social sitúa a la clase obrera. Pero, una vez más, por pertinentes e importantes que sean estos factores, no podrán nunca ofrecernos la suma de las "condiciones necesarias y suficientes" para elaborar las "respuestas" a los hechos de 1817, 1905, 1917, 1919, 1936-37, 1956 -o para justificar la ausencia de tal elaboración en otros casos. Pues lo que tenemos ante nuestros ojos es, no ya una unidad "objetiva", no ya una unidad en tanto que identidad de una serie de "efectos" derivándose de una serie de "causas idénticas", sino una unidad en formación, haciéndose, una unidad *haciéndose a sí misma* (y naturalmente *aún no acabada*): una unidad de creación histórico-social.

Sin querer minimizar la importancia de los numerosos aspectos de la Revolución húngara, me ocuparé esencialmente aquí de la significación de los Consejos obreros y de algunos de sus objetivos y reivindicaciones. Al examinar lo que considero el sentido potencial de los Consejos y de sus reivindicaciones, *interpreto*; tal es naturalmente el caso de quienquiera que hable de este tema o de cualquier otro. Interpreto en función de mis propias posiciones y perspectivas políticas y de las ideas a las que he podido llegar. Interpreto los acontecimientos húngaros de 1956, que son "particulares" y "extremos". Doy por hecho que, desde este "extremo", podemos percibir con mayor nitidez, a través del velo de niebla de lo común y banal, las virtualidades puras, concentradas, corrosivas, de la presente situación histórica. (Del mismo modo que Mayo del 68, en Francia, fue "particular" y "extremo" -y precisamente *por ello*, porque se trataba de una *situación límite*, nuevas potencialidades se revelaron o, más bien, fueron creadas en el curso de los acontecimientos de Mayo del 68 y gracias a ellos). Los acontecimientos de Hungría no duraron más que algunas semanas. Afirmando que esas semanas -como las escasas semanas de la Comuna de París- no son menos importantes y significativas *para nosotros* que tres mil años de historia del Egipto faraónico.

Y si así lo afirmo, es porque pienso que lo que contienen en potencia los Consejos obreros húngaros, en su formación y en sus objetivos, es la destrucción de las significaciones sociales tradicionales, heredadas e instituidas, del *poder político*, por un lado y, por otro, de la *producción* y el *trabajo*-por tanto el germen de una nueva institución de la sociedad. Esto conlleva, de modo particular, una ruptura radical con la herencia filosófica en lo concerniente a la política y el trabajo.

Los Consejos obreros surgieron casi por doquier y en cuestión de horas cubrieron el país. Su carácter ejemplar *no procede* del hecho de que fueran "obreros"; no depende ni de su "composición proletaria", ni de que fueran concebidos en el seno de "empresas de producción", ni siquiera de los aspectos exteriores de la "forma" Consejo como tal. Su importancia decisiva se refiere a:

a) el establecimiento de la *democracia directa*, en otras palabras, de la *igualdad política verdadera* (igualdad en cuanto al poder);

b) su arraigo en colectividades concretas (que no han de ser *necesariamente* "fábricas");

c) sus reivindicaciones relativas a la *autogestión* y a la abolición de las normas de trabajo.

En estos tres puntos constatamos un esfuerzo por abolir la *división* establecida de la sociedad y la *separación esencial* entre los ámbitos principales de la acción colectiva. Está en juego aquí, no sólo la división entre "clases", sino también la división entre "dirigentes" y "dirigidos" (la que se da entre "representantes" y "representados" no es sino una de sus formas); la división entre un "gobierno" separado o una estrecha esfera "política" y el resto de la vida social, principalmente el "trabajo" y la "producción"; la división, por último, entre los intereses y actividades inmediatos, cotidianos y lo "universal político".

La abolición de la división y de la separación esencial *no significa*, claro está, la llegada de una "identidad" indiferenciada de cada uno de nosotros respecto a los demás, de una sociedad "homogénea", etc. (Este dilema: O una sociedad dividida de modo antagónico, *escindida* de un modo u otro, u homogeneidad total e indiferenciación general, es uno de los postulados ocultos de la filosofía política heredada. Marx se lo apropia, pues para él la eliminación de la división social, del poder del Estado, de la política, etc., debe resultar de la homogeneización de la sociedad que produce el capitalismo). La abolición de la división y de la separación implica el reconocimiento de las diferencias entre los segmentos de la comunidad (su negación mediante universales abstractos: "ciudadano", "proletario", "consumidor", no hace sino reafirmar la separación que afecta a cada individuo) y exige una nueva *articulación* de dichos segmentos.

En la organización del Consejo, todas las decisiones deben ser tomadas en principio, siempre que sea posible, por la totalidad del colectivo de las personas a quienes conciernen dichas decisiones, es decir por la asamblea general del "cuerpo político" (ya se trate de una fábrica, de una administración, de una universidad o un barrio). Un grupo de delegados asegura la aplicación de las decisiones de la asamblea general y la continuidad en la gestión de los asuntos corrientes durante el intervalo que separa las reuniones de la asamblea. Los delegados son elegidos y permanentemente revocables, expuestos en todo momento a una revocación instantánea. Pero ni esta revocabilidad permanente, ni siquiera la elección de los delegados resultan aquí decisivas. Otros medios (la rotación, por ejemplo) podrían destinarse a los mismos fines. Lo importante es que el poder de decidir pertenezca a la asamblea general, que puede volver sobre las decisiones de los delegados, y que estos últimos no tienen sino un "poder" *residual*, que no existe más que porque la asamblea general no puede celebrar sesiones 24 horas al día.

Este poder de la asamblea general tiene por significación inmediata la abolición de la división *instituida* de la sociedad entre "dirigentes" y "dirigidos". Elimina particularmente la mistificación política reinante (que *no es* antigua, sino típicamente moderna) que pretende que democracia equivalga a representación -a la representación *permanente*, claro está. Delegación irrevocable (incluso si está formalmente limitada en el tiempo) del poder de los "representados" en los "representantes", la representación es una forma de alienación política. Decidir, es decidir uno mismo, no es decidir quién va a decidir. La forma jurídica de las elecciones periódicas no hace sino enmascarar esta expropiación. No es necesario retomar aquí la de sobra conocida crítica de las "elecciones" en los sistemas sociales y políticos existentes. Sin duda, se antoja prioritario subrayar un punto generalmente desatendido: la "representación" política tiende a "educar" (es decir, a des-educar) a la gente en la convicción de que no sabrían gestionar ellos mismos los problemas de la sociedad, de que existe una categoría especial de hombres dotados de la capacidad específica de "gobernar". La representación permanente aparece siempre unida a la "política profesional". Contribuye pues a la apatía política, y ésta a su vez en sancha en el espíritu de la gente el foso que divide la extensión y complejidad de los problemas sociales y su propia aptitud para afrontarlos.

Resulta inútil añadir que ni el poder de la asamblea general, ni la revocabilidad de los delegados, ni su responsabilidad ante la asamblea son ninguna panacea que "garantice" que la degeneración, burocrática o de otro tipo, es imposible. La evolución de los Consejos o de cualquier otro organismo autónomo y su destino último dependen de la auto-movilización y de la auto-actividad de las masas, de lo que los hombres harán o dejarán de hacer, de su participación activa en la vida de los órganos colectivos, de su voluntad de intervenir en cada momento del proceso: discusión, elaboración, decisión, aplicación y control. Sería una contradicción terminológica perseguir una forma institucional que, por sus virtudes propias, asegurara esta participación y obligara a la gente a ser autónomos, que los forzara a dar muestras de auto-actividad. La forma del Consejo -como cualquier otra forma de este tipo- no *garantiza*, ni de hecho le resulta posible, el desarrollo de semejante actividad autónoma; pero sin embargo *sí la hace posible* -mientras que las formas políticas establecidas, ya se trate de la "democracia representativa" o del liderazgo de un partido, *garantizan* la imposibilidad de tal desarrollo y lo *hacen imposible por su propia existencia*. Lo que aquí está en juego es la "des-profesionalización" de la política, su abolición como esfera particular separada de actividad y competencia, y recíprocamente, la *politización* universal de la sociedad, lo que quiere decir sencillamente que los asuntos de la sociedad son, plasmados en hechos y no sólo en palabras, el asunto de todos. (Justo lo contrario de la definición de la justicia que daba Platón: *Ta séautou prattein kai mē polupragmonein*: ocuparse de los propios asuntos y no armar líos metiendo las narices en todo).

Una fase revolucionaria comienza necesariamente por un desencadenamiento de la actividad autónoma de las personas; si supera el estado de "revuelta" o "episodio revolucionario", conduce a la creación de órganos autónomos de las masas. Acción, pasión, abnegación, "sacrificio de uno mismo", todo esto se expresa con prodigalidad; asistimos a un extraordinario gasto de energías. Los individuos comienzan a interesarse en los asuntos públicos como si se tratara de sus propios asuntos -y es que en realidad lo son. La revolución se manifiesta de este modo a la sociedad como expresión de su propia verdad inhibida. Este despliegue conlleva -en materia de inspiración e invención sociales, políticas, prácticas y técnicas- logros y hazañas increíbles, casi milagrosos. (La Revolución húngara proporcionó una vez más la mejor de las ilustraciones a este respecto: recordemos la audacia y el talento con los que los consejos obreros continuaron combatiendo a Kadar durante más de un mes, tras la segunda invasión y la ocupación total del país por parte de un poderoso ejército ruso).

La prosecución y ulterior desarrollo de la actividad autónoma del pueblo dependen del carácter y amplitud del poder de los órganos de masas, de la relación entre las cuestiones debatidas y la existencia concreta de las personas y de la diferencia que las decisiones tomadas puedan o no establecer con relación a sus vidas. (En este sentido, el problema principal de la sociedad post-revolucionaria es la creación de instituciones que permitan la prosecución y el desarrollo de esta actividad autónoma, sin por ello exigir hazañas heroicas 24 horas al día). Cuanto más se conciencien los individuos, partiendo de su



experiencia real, de que su existencia cotidiana depende de manera crucial de su participación activa en el ejercicio del poder, mayor será su tendencia a participar de dicho ejercicio. El desarrollo de la autoactividad se nutre de su propia sustancia. Inversamente, toda limitación del poder de los órganos autónomos de masas, toda tentativa de transferir parte de ese "poder" a otras instancias (parlamento, "partido", etc.) no puede sino favorecer el movimiento contrario hacia una participación menor, el declive del interés por los asuntos de la comunidad y, en último término, la apatía.

La burocratización comienza cuando las decisiones relativas a los asuntos comunes se sustraen a las competencias de los órganos de masas y, encubiertas por racionalizaciones de diversa índole, son confiadas a organismos específicos. Si consentimos tal transferencia, la participación popular y la actividad de los órganos de masas decaerán inevitablemente. El vacío resultante será ocupado por instancias burocráticas cada vez más numerosas, que "deberán" tomar decisiones a propósito de temas cada vez más recurrentes. La gente acabará abandonando los órganos de masas, en los que ya nada importante se decide y retornarán al estado de indiferencia cínica respecto de la "política", que no sólo constituye una característica de las sociedades actuales sino *la condición misma de su existencia*. Desde ese momento, sociólogos y filósofos hallarán en esta "indiferencia" la "explicación" y la "justificación" de la burocracia (es preciso, después de todo, que alguien se ocupe de los asuntos públicos)<sup>10</sup>.

Ahora bien, la vida concreta y la existencia cotidiana de los hombres dependen indisociablemente *tanto* de lo que ocurre en el nivel social y político "general", *como* de lo que acontece en la colectividad particular a la que pertenecen y en las actividades específicas en las que participan. La separación y antagonismo de estas dos esferas es una de las expresiones esenciales de la separación y la alienación en la sociedad actual. En ello precisamente radica la importancia de la reivindicación autogestionaria de los Consejos obreros húngaros y de la reivindicación de la formación de Consejos en todos los sectores de la vida nacional. Una "participación" en el poder político general, que deja a la gente sin poder en relación con su medio inmediato y a la gestión de sus actividades concretas es evidentemente una mistificación. Ello es válido igualmente en el caso de una "participación" o una "autogestión" que se limite, por ejemplo, a la empresa y abandone el "poder político general" a un estrato separado. Lo que implican las reivindicaciones de los Consejos obreros húngaros es la superación de esta separación y de esta oposición: que los hombres gestionen las colectividades concretas a las que pertenecen -no sólo en las "fábricas", sino "en todos los sectores de la vida nacional" y que participen en el poder político, *no ya* por medio de la concesión de despojos (como "ciudadanos" que votan, etc.), *sino* precisamente a través de los órganos de gestión que son su expresión directa, a saber: los Consejos<sup>11</sup>. Así queda eliminado el dilema abstracto división / homogeneización de la sociedad, así nos encaminamos hacia un modo de *articulación* entre la sociedad total y los segmentos particulares que la componen.

Resulta de este modo posible desvelar, independientemente de cualquier otra consideración, la mistificación que encierran los "Consejos obreros" yugoslavos y su "autogestión de las empresas". No podría haber "autogestión de las empresas" si subsisten separadamente un aparato y un poder de Estado. *Incluso* en el restringido ámbito de la "gestión de empresa", las iniciativas y actividades de los trabajadores no pueden ser sino paralizadas, y finalmente aniquiladas, si deben limitarse a algunos aspectos secundarios relativos al funcionamiento de la fábrica (esencialmente al aumento de la producción). Mientras tanto, la "Liga de los comunistas yugoslavos" conserva plenos poderes sobre todos los ámbitos importantes y, consecuentemente, *sobre lo que acontece en las propias fábricas*. Igualmente, es posible entender por qué el poder de los Consejos o de otros órganos análogos (por ejemplo, los Soviets en Rusia después de octubre de 1917), no puede sino transformarse rápidamente en una forma vacía si nos limitamos a las cuestiones "políticas", en el sentido estricto y corriente de la palabra. (Tal era la línea que Lenin preconizara *sobre el papel* cuando hablaba del "poder de los Soviets"; en realidad hacía todo lo posible para que el partido bolchevique obtuviera el poder, y lo consiguió). Pues, desde ese momento, reintroducimos y reafirmamos la división entre una esfera "política" en sentido tradicional y la existencia concreta de los hombres. Si Consejos o Soviets no desempeñan más función que votar leyes y decretos, que designar comisarios, no disponen sino de un fantasma abstracto del poder. Alejados de la vida cotidiana y del trabajo del pueblo, cada vez más ajenos a los intereses y preocupaciones de las colectividades concretas, ocupándose (o más bien ocupándose *supuestamente*) en problemas de gobierno lejanos y generales, los Soviets estaban destinados a convertirse en poco tiempo, a ojos del pueblo (y

---

<sup>10</sup> Cada uno, en la sociedad actual, tiene la posibilidad, a escala reducida, de observar esa espiral de degeneración burocrática y la apatía en la vida de las organizaciones políticas y sindicales.

<sup>11</sup> Es verdad que en Hungría hubo demandas de elecciones libres con el fin de designar un nuevo parlamento -y que esas demandas, según parece, tuvieron el apoyo de los Consejos. Se trataba, evidentemente, de una reacción comprensible al estado de cosas anterior, el de la dictadura burocrática. La cuestión de los papeles y los poderes respectivos de ese Parlamento y de esos Consejos, que la misma Revolución había desarrollado, queda naturalmente abierta. En mi opinión, el desarrollo del poder y las actividades de los Consejos habría llevado a la atrofia gradual del Parlamento, o bien a un enfrentamiento entre éste y los Consejos.

ello aunque el partido bolchevique no los hubiera dominado y manipulado), en simples "instancias oficiales" entre otras tantas, que no le pertenecen y no se preocupan de lo que a él le preocupa<sup>12</sup>.

Si hablo de órganos de masas "autónomos", no es sólo porque tales órganos no obedecen al control de individuos, partidos o del propio "gobierno". Los llamo así *porque y en la medida en que no aceptan la institución establecida de la sociedad*. Ello implica, ante todo, que niegan toda legitimidad al poder que no proceda de ellos mismos; y en segundo lugar, que rechazan en su seno la división entre quienes deciden y quienes ejecutan. El primer punto no implica solamente que creen una situación de "dualidad de poder", ni siquiera que tiendan a asumir enteramente el poder, sino que los órganos autónomos se establecen ellos mismos como única fuente legítima de decisiones, de reglas, de normas y de leyes, es decir como órganos y encarnaciones de una nueva institución de la sociedad. El segundo punto implica la supresión por medio de sus actos de la división entre "una esfera de la política" o del "gobierno" y "una esfera de la vida cotidiana", como esencialmente separadas y antagónicas -dicho de otro modo, que acaban con la división entre especialistas de lo universal y los de la perforación, la fontanería, la labranza, etc. En realidad, este segundo punto es la aplicación concreta del primero en el más importante de los ámbitos en sentido inmediato. Pues, desde hace miles de años, la institución de las sociedades "históricas" en el ámbito político -como también el esquema nuclear de la institución de las relaciones sociales en todos los demás ámbitos- ha sido la de una *jerarquía* entre los hombres. Dicha institución ha sido, a la vez e indisolublemente, institución "real-material" -encarnada en redes sociales y posiciones individuales, instrumentada por medio de posesiones, privilegios, derechos, "esferas de competencia", herramientas y armas- e institución de una significación imaginaria social, o más bien de un magma de significaciones imaginarias sociales cuyo núcleo difiere según las sociedades, en virtud de la cual las personas son definidas, concebidas y "actuadas", recíprocamente y en relación con ellos mismos como "inferiores" y "superiores" según una o varias relaciones de orden socialmente instituidas. La interiorización por parte de cada uno y de todos de este dispositivo jerárquico, más aún: la casi imposibilidad de cada individuo de pensar en sí mismo y en los demás, a saber, de *existir* social y psíquicamente sin tener que situarse en punto cualquiera (aunque fuera en el más bajo) de esta jerarquía, ha sido, y sigue siendo, una piedra angular de la institución de las sociedades "históricas".

El capitalismo burocrático contemporáneo tiende a llevar al límite la organización jerárquica y a darle su forma más universal y su expresión más pura, presentándola como la organización "racional" por excelencia. La estructura jerárquica y piramidal de "la organización", omnipresente en la sociedad contemporánea, sustituye a la bi-partición tradicional de la sociedad capitalista en dos clases principales. La sustituyó plenamente desde hace ahora cincuenta años en Rusia y desde hace un cuarto de siglo en Europa oriental y China. Es la forma dominante de las relaciones de explotación y opresión en el mundo contemporáneo<sup>13</sup>.

Esta organización "racional" es, en realidad, intrínseca e inherentemente i-racional, llena de contradicciones e incoherencias. *No puede haber* hase "racional" en el seno de una organización jerárquica-burocrática en las condiciones modernas (contrariamente, por ejemplo, a las condiciones del "mandarino chino"). "Saber", "talento", "especialización" *deberían* ser los criterios de selección y nombramiento; pero *no pueden* serlo. Las "soluciones" a los problemas que afronta la organización (firma, administración, partido, etc.) son determinadas por los resultados motores de la lucha por el poder a que se entregan constantemente grupos burocráticos rivales, o más bien *camarillas y clanes*, que son, no ya fenómenos accidentales o anecdóticos, sino elementos centrales en el funcionamiento del mecanismo burocrático. La idea de una "tecno-estructura" como tal es una mistificación: es lo que la burocracia querría que creyese la gente. Quienes ocupan la cima no son *qua* expertos en un campo técnico determinado, sino *qua* expertos en el arte de trepar a lo largo de la escala burocrática. En el curso de su expansión, el aparato burocrático se ve obligado a reproducir en su seno la división del trabajo que impone de manera progresiva al conjunto de la sociedad; por ello, se convierte en algo separado, extraño a sí mismo y a la sustancia factual de los problemas. Toda síntesis "racional" resulta así imposible. Sin embargo se hace necesaria una determinada síntesis. Es inevitable que al final se tomen ciertas decisiones. Y de hecho se toman -en el Despacho oval (o bajo el bulbo correspondiente del Kremlin),

---

<sup>12</sup> Cf. mi artículo "Socialisme ou barbarie", en *Socialisme ou Barbarie*, n° 1, marzo 1949, reproducido ahora en *La société bureaucratique, vol. 1, l.c.*, en particular pp. 164-173. Igualmente, "El papel de la ideología bolchevique en el nacimiento de la burocracia", en *S. ou B.*, n° 35, enero 1964, reproducido ahora en *L'expérience du mouvement ouvrier, vol. 2, l.c.*, pp. 384-416. Parece increíble, pero Lenin y Trotsky entendían la organización del trabajo, la gestión de la producción, etc. como cuestiones puramente técnicas, que no tenían nada que ver, según ellos, con "la naturaleza del poder político", que seguía siendo "proletario" por que lo ejercía el "partido del proletariado". Eso determinó su entusiasmo por la "racionalización" capitalista de la producción, el taylorismo, el trabajo atomizado, etc. El hecho de que esa actitud corresponda al pensamiento de Marx en sus capas más profundas, es lo que he buscado demostrar en el segundo de los artículos mencionados más arriba, y en otros textos muy numerosos.

<sup>13</sup> Lo que los marxistas de hoy son incapaces de ver, obstinados como están en hablar de "producción de mercancías" en el Oeste y de "socialismo", aunque "degenerado" y "deformado" en el Este.

entre los nixons, los ehrlichmans, los hadelmans y de más pequeños delincuentes de inteligencia infra-normal. En eso consiste precisamente la apoteosis de la "tecno-estructura", de la "gestión científica", etc., del mismo modo que los vasos de vino de Lockheed son la apoteosis de la "competencia perfectamente perfecta", de la "optimización por medio de los mecanismos del libre mercado", etc., tan caras a los profesores de economía.

Esta estructura, y sus significaciones consustanciales, son rechazadas y refutadas por parte de las organizaciones del tipo "Consejo". Basta con que aquellos a quienes afecta sean investidos con el poder, para que quede destruida la estructura jerárquica y abolida la división entre quienes dirigen y quienes se ven confinados a tareas de ejecución. Esta atribución del poder a cada uno materializa la igualdad política completa. Las decisiones no son tomadas ni por parte de especialistas de las especialidades, ni por especialistas de lo universal. Son tomadas por el colectivo de quienes deberán ejecutarlas -y que se encuentran, precisamente por ello, en la mejor de las posiciones para juzgar no sólo a propósito de las "optimizaciones" abstractas de los medios con relación a los fines, sino además sobre las condiciones concretas de dicha ejecución y, por encima de todo, sobre su coste real: su propio esfuerzo, su propio trabajo. Ello implica, en la esfera de la producción por ejemplo, que las decisiones sobre temas relacionados con un determinado lugar de trabajo -pongamos el taller de una fábrica- que carecen de repercusiones sobre las actividades de otros talleres, deben ser tomadas por los trabajadores del taller al que afectan. Igualmente, las decisiones a propósito de temas que conciernen a varios talleres o a un departamento deben ser tomadas por los trabajadores de esos talleres o ese departamento; aquéllas concernientes a la fábrica en su conjunto, por la Asamblea general de los trabajadores de la fábrica o por sus delegados elegidos y revocables. De este modo, el carácter pertinente o no, correcto o no, de las decisiones tomadas puede ser determinado por los principales interesados en un tiempo mínimo y a un coste mínimo. Así, puede comenzar también la construcción de una experiencia que concierna tanto a estos temas como al ejercicio efectivo de la democracia directa. He aquí otra ilustración de lo que di en llamar articulación.

"Ninguna tasación sin representación": esta consigna de la burguesía naciente frente a la monarquía, expresa profunda y perfectamente el espíritu y las estructuras del mundo que la burguesía estaba creando en su tierra clásica. *Ninguna ejecución sin idéntica responsabilidad de todos en la decisión*, tal es uno de los principios fundamentales de una sociedad autogestionada que se desprende directamente de las reivindicaciones y de la actividad de los Consejos obreros húngaros.

La abolición de la *división* y del antagonismo entre especialistas y no-especialistas no implica evidentemente la supresión de su *diferencia*. La autogestión no exige que se desatiendan, que se tengan en nada "competencia" y "saber" especializado, allí donde aparecen y gozan de sentido; *muy al contrario*. (De hecho, es en la estructura social actual donde se menosprecian tales cualidades y las decisiones tomadas dependen principalmente de la lucha de entre camarillas y clanes, donde cada uno de ellos utiliza a "sus" especialistas con fines de justificación y ocultamiento). Los especialistas no son eliminados como tales. Para ceñirnos al caso de la fábrica, técnicos, ingenieros, contables, etc., pertenecen al colectivo; pueden y deben ser escuchados, *tanto* como miembros del colectivo *como* con relación a su capacidad técnica específica. Una asamblea general está en disposición de escuchar a un ingeniero que hable en los siguientes términos: "Si queréis A, no conozco más modos de fabricarlo que X e Y; y os recuerdo que la elección de X conllevaría Z, que la de Y conllevaría V y W." Pero corresponde a la asamblea, y no al ingeniero, la capacidad de decidir sobre la eventual fabricación de A y de escoger entre X e Y. Que podría equivocarse, es evidente. No obstante, le resultará difícil equivocarse más que, por ejemplo, la *Panamerican Airways*, cuya dirección, apoyándose en los informes de cientos de técnicos, estadísticos, informáticos, especialistas en econometría, especialistas en economía de transportes, etc., se contentó con extrapolar al futuro la curva de la demanda de transportes aéreos de los años 60 -error que no habría cometido un estudiante de primero medianamente inteligente-, para desembocar prácticamente en una quiebra de la que el gobierno americano debió rescatarla.

Lo que aquí está en juego es mucho más que las formulaciones tradicionales sobre los límites de toda competencia o conocimiento técnico y especializado, fundados en la distinción entre "medios" y "fines", que resulta más o menos homóloga de la separación entre los "valores" por un lado y los "instrumentos", ajenos a los valores, por otro. Semejante distinción es una abstracción de validez restringida a los ámbitos parcelarios y banales, más allá de los cuales se convierte en una falacia. No decimos que la gente deba decidir *qué* hacer y que, desde ese momento, los técnicos les dirán *cómo* hacerlo. Decimos que una vez haya escuchado a los técnicos, la gente decidirá *qué* hacer y *cómo* hacerlo. Pues ni el "cómo" es neutro, ni el "qué" desencarnado. "Qué" y "cómo" no son ni "idénticos", ni "exteriores" uno respecto del otro. Una técnica "neutra" es, claro está, una ilusión. Una cadena de montaje está vinculada a un tipo de producto y a un tipo de productor -y viceversa<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> La idea de una técnica "neutra", como la de que la "racionalización" capitalista es una racionalización sin comillas,

La reivindicación de los Consejos obreros húngaros con miras a la abolición de las normas de trabajo, salvo que los trabajadores mismos decidan otra cosa, nos permite ver el problema desde un ángulo distinto y de modo más concreto -a la vez que se nos presenta como portadora de la simiente de una nueva concepción del trabajo, del hombre y de las relaciones entre ambos. Si, una vez decididas las tareas, los distintos "medios" técnicos -equipamiento, materiales, etc.- se dan por ya adquiridos, el propio trabajo vivo será contemplado como un simple medio más entre otros tantos, que es preciso utilizar de la forma más "racional" y "eficaz" posible. Parece sobrentenderse que el "cómo" de esta utilización depende de la competencia de los técnicos interesados, que deben determinar "la única manera correcta" de hacer el trabajo, así como el tiempo que se le deba destinar. Sabemos de la absurdidad de los resultados que se desprenden y del conflicto permanente que queda incorporado al proceso de trabajo como consecuencia de ello.

Pero nuestro actual propósito no es hacer hacer la crítica del carácter irracional del taylorismo y de la "racionalización" capitalista (y "socialista") del proceso de trabajo. La exigencia de la abolición de las normas de trabajo no es simplemente un medio a disposición de los obreros para defenderse de la explotación, la aceleración de las cadencias, etc. Esta reivindicación comporta elementos positivos de una importancia suprema. Significa que los encargados de llevar a término una determinada tarea son quienes tienen derecho a decidir a propósito del ritmo de trabajo. Dicho ritmo, concebido en el marco capitalista, "racionalista", como uno de los momentos de aplicación de una decisión, como formando parte de los "medios", no es naturalmente nada de esto: es una dimensión esencial de la vida del obrero en el trabajo, es decir, de su vida a secas. Y los trabajadores mismos no podrían resistir a la explotación sin *hacer* algo positivo relativo a la producción misma. Si las normas impuestas desde el exterior son abolidas, será inevitable regular de una forma u otra el ritmo de trabajo, dado el carácter colectivo, cooperativo de la producción moderna. La única instancia concebible que pueda dictar esas reglas es el colectivo de los propios trabajadores. Los grupos de obreros y los colectivos del taller, del departamento, de la fábrica tendrán que establecer su propia disciplina y asegurarse de que sea respetada (como de hecho ya lo hacen hoy día de manera informal e "ilegal"). Ello implica el rechazo categórico de la idea de que "el hombre se afana en evitar el trabajo (...) El hombre es un animal perezoso" (Trotsky, *Terrorismo y Comunismo*) y que la disciplina en el trabajo no puede resultar sino de la coerción exterior o de los estímulos financieros. En los sistemas de explotación, no es la organización coercitiva del trabajo quien ofrece una respuesta a la "pereza humana", sino la "pereza" quien responde natural y comprensiblemente al trabajo explotado y alienado.

Llegamos a idénticas conclusiones cuando consideramos la realidad de la producción, es decir el comportamiento y las luchas de los trabajadores en todo el mundo industrial, tanto en el Este como en el Oeste. En todos lados, la "organización" coercitiva y la "disciplina en el trabajo", impuestas desde el exterior, son constantemente combatidas por los trabajadores. Este combate no es, ni podría ser, únicamente "negativo"; no es únicamente un combate "contra la explotación", es paralelamente un combate en favor de una organización distinta de la producción. Los trabajadores luchan contra la explotación *en la* producción, es decir *en tanto que* trabajadores, *mientras* trabajan y con el fin de estar en condiciones de realizar su trabajo (sin lo cual pierden o su puesto o su dinero). Para realizarlo, se ven obligados trabajar la mitad del tiempo *contra las reglas*, pues trabajar de acuerdo con las reglas (*working to rule*, "huelga de celo") es el mejor medio para provocar el caos inmediato en la producción (he aquí, una vez más, un buen indicio de la "racionalidad" de la producción capitalista). En estas circunstancias los grupos informales de trabajadores han de definir y aplicar, no ya una simple, sino una doble "disciplina de trabajo": una disciplina con miras a "derrotar al patrón" y, simultáneamente, proporcionar una "jornada de trabajo justa" (*a fair day's work*).

Es igualmente posible percibir en otra serie de implicaciones el carácter germinal de las reivindicaciones concernientes a la autogestión y la abolición de las normas. Una vez aceptados el principio del poder de los interesados sobre sus propias actividades y el rechazo de la distinción entre "medios" y "fines", no podríamos ya mostrarnos partidarios de la adquisición por anticipado de equipamiento, herramientas y máquinas, no podría contemplarse siquiera la posibilidad de que estos instrumentos sean impuestos a sus usuarios por ingenieros, técnicos, etc., que los concebirían con el exclusivo fin de "aumentar la eficacia de la producción", lo que de hecho equivale a decir: agravar aún más el dominio del universo mecánico sobre los hombres. Un cambio radical en las relaciones de los trabajadores con su trabajo, implica un cambio radical en la naturaleza de los instrumentos de producción. Supone ante todo que el punto de vista de los *usuarios* de estos instrumentos predomine en el proceso de concepción y realización. Hablar de un socialismo de la cadena de montaje sería una contradicción terminológica, si no una siniestra mistificación. Es preciso adaptar la máquina al hombre y no el hombre a la máquina. Ello nos conduce inevitablemente al repudio de las características

fundamentales de la tecnología actual, repudio que también exigen los cambios radicales en la naturaleza de los productos finales de la industria. A la máquina de hoy día corresponde la baratija de hoy día, y esta baratija precisa de ese determinado tipo de máquina. Ambas implican y tienden a reproducir un determinado tipo de hombre.

Es evidente que numerosos problemas, y nada triviales, surgirán a lo largo del camino. Pero tan lejos como alcanza nuestra mirada, nada los hace parecer insuperables. *No lo son en mayor medida*, en cualquier caso, que aquellos que suscita diariamente la presente institución antagonista de la sociedad. Si, por ejemplo, los grupos de trabajadores se fijan su propio ritmo de trabajo, el problema se presenta tanto con relación a la "igualdad" de ritmo entre los distintos grupos -en otras palabras, a la justicia-, como en relación con la integración de los distintos ritmos en el proceso total de producción. Ambos problemas existen hoy día y aún *no han sido* "resueltos". Habremos progresado considerablemente cuando los hayamos formulado y discutido explícitamente. Es probable que no sólo consideraciones sobre la equidad, sino también sobre la interdependencia de los distintos estados del proceso de trabajo (así como, en una etapa que debería anunciarse próximamente, la rotación de los individuos entre talleres, servicios, etc.) conducirían al colectivo de los trabajadores a no tolerar grupos que mostraran especial inclinación a facilitarse la vida. De modo análogo, la constricción de máquinas desde el punto de vista de sus usuarios, necesitaría de una cooperación estrecha y constante entre estos últimos y los obreros que construyen las máquinas. De manera más general, una organización colectivista de la producción -y del resto de actividades sociales- implica naturalmente una buena porción de responsabilidad social y mutuo control. Será preciso que los distintos segmentos de la comunidad se comporten de modo responsable y acepten desempeñar su papel en el ejercicio del control mutuo. Una dilatada y permanente discusión de los problemas comunes, así como la creación de redes de delegados de las organizaciones de base, parecen, con total evidencia, ser los instrumentos y vehículos indicados para la coordinación de las actividades sociales.

No es, éste, lugar apropiado para discutir las cuestiones más generales, más importantes y más difíciles que deberá afrontar una sociedad colectivista -comunitaria-, relativas, por ejemplo, a la integración y la orientación de la "economía total" -o del resto de actividades sociales-, a su interdependencia recíproca, a la orientación general de la sociedad, etc.<sup>15</sup> En realidad, como desde hace tiempo he intentado destacar, el problema crucial de una sociedad post-revolucionaria no es ni la "gestión de la producción", ni la organización de la economía. Es el problema *político propiamente dicho*, lo que podríamos llamar *el negativo del problema del Estado*: a saber, la capacidad de la sociedad para establecer y conservar su *unidad* explícita y concreta, sin que por ello una instancia separada y relativamente autónoma -el aparato de Estado- se encargue de dicha "tarea". Este problema, entre paréntesis, el marxismo clásico y el propio Marx lo han *de hecho* ignorado.

La idea de la necesidad de la destrucción del Estado como aparato diferenciado y casi autónomo *no ha sido* acompañada de una toma en consideración positiva del problema político. Se ha hecho más bien "desaparecer" el problema ("míticamente", se sobrentiende) en la perspectiva de la unificación y la homogeneización explícitas, "materiales", que el desarrollo del capitalismo debería supuestamente haber engendrado en la sociedad. La "política", para Marx, Lenin, etc., es la lucha contra la burguesía, la alianza con las demás clases, etc; en definitiva, la eliminación de los "restos del viejo mundo". No es la institución y organización positivas del nuevo mundo. *Para Marx, en una sociedad al 100% proletaria, no existiría, ni podría existir el problema político* (he ahí uno de los sentidos de su rechazo a preparar "recetas para las cocinas socialistas del porvenir"). Esta particularidad hunde sus raíces en su filosofía de la historia: socialismo o barbarie, quizá, pero si no es la barbarie, es el socialismo -y el socialismo está *determinado*. La ironía de la historia ha querido que la primera revolución victoriosa tuviera lugar en un país en que la población, es lo mínimo que podemos decir, no había sido "unida y disciplinada por el proceso mismo de la producción capitalista". Y fue al partido bolchevique y al terror totalitario de Stalin, a quien correspondió la delicadeza de ocuparse de unificar y homogeneizar la sociedad rusa. Afortunadamente, su éxito no fue completo.

Pero *nosotros* no podemos hallar la respuesta a la cuestión de la unidad de la sociedad post-revolucionaria en un proceso de homogeneización "objetivo-subjetivo" que de hecho no existe. En realidad tampoco podríamos hacerlo si existiera. Resulta imposible a todos los efectos eliminar un problema político como tal. La unidad de la sociedad revolucionaria no podrá efectuarse -es decir recrearse constantemente- sino mediante la *actividad reunificadora* permanente de los órganos colectivos. Ello supone, naturalmente, la destrucción de todo "aparato de Estado" separado, pero además la existencia y revisión continua de *instituciones políticas* -por ejemplo, los Consejos y sus redes que no sean *antagonistas* de la "sociedad real", sin que por ello deban ser directa e inmediatamente *idénticas* a

---

<sup>15</sup> He discutido algunos de estos problemas -los más inmediatos-, a mi juicio- en "Sobre el contenido del socialismo", II, S. ou B., julio 1957.

ella. En esta dirección no se nos ofrece ninguna garantía mágica de que pueda alcanzarse fácilmente un consenso social, ni de que todas las fricciones eventuales entre segmentos de la comunidad desaparezcan. Nada nos asegura que, aprovechándose quizá de las tensiones que resultan de los antagonismos sociales subsistentes, no apareciera un estrato que tratara de ocupar posiciones de poder permanente, allanando el terreno a la restauración tanto de la división entre dirigentes y ejecutantes, como de un aparato de Estado separado. Pero a este respecto no podemos aventurarnos más allá de la cuestión siguiente:

O los órganos colectivos autónomos del pueblo se muestran capaces de inventar una solución -más bien un *proceso* de soluciones- al problema del mantenimiento de la sociedad como unidad diferenciada;

O *bien*, si las masas se revelan incapaces de progresar en este sentido, se impondrán necesariamente soluciones "de reemplazo" bajo la forma, por ejemplo, del poder de un "partido revolucionario" y de la reconstitución de una burocracia permanente. El "antiguo farrago" volvería entonces a ocupar su lugar *ipso facto*.

No se trata de que no *conozcamos* el camino. *No hay* tal camino; no hay camino ya trazado. Es la actividad colectiva y autónoma de los hombres quien lo trazará, en caso de que debiera ser trazado. Pero *sabemos* qué *no* es el camino y sabemos qué camino conduce a una sociedad burocrática totalitaria.

La Revolución húngara no dispuso ni del tiempo, ni de la posibilidad para afrontar estos problemas. No obstante, en el reducido espacio de su desarrollo, no sólo destruyó la innoble mistificación del "socialismo" estalinista, sino que también planteó algunas de las cuestiones más importantes que ha de afrontar la reconstrucción revolucionaria de la sociedad humana, ofreciendo además una serie de respuestas germinales. No sólo nos resulta obligado honrar la heroica lucha del pueblo húngaro por su decisión y su resolución de gestionar él mismo su vida colectiva, cambiando con arreglo a este fin una institución de la sociedad que se remonta históricamente al origen de los tiempos, sino que debemos reconocer en ella a una de las fuentes creadoras de la historia contemporánea.

# Autogestión y jerarquía

Texto escrito en colaboración con Daniel Mothé y publicado, por primera vez, en el nº 8 de CFDT Aujourd'hui, julio-agosto de 1974. Versión digital tomada de: <http://amputaciones.blogspot.com/>

Vivimos en una sociedad cuya organización es jerárquica, y esto en el trabajo, la producción, la empresa; o en la administración, la política, el Estado; o incluso en la educación y la investigación científica. La jerarquía no es una invención de la sociedad moderna. Sus orígenes se remontan muy atrás, por más que no haya existido siempre y que haya habido sociedades no jerárquicas que han funcionado muy bien. Pero en la sociedad moderna, el sistema jerárquico (o, lo que viene a ser más o menos lo mismo, burocrático) se ha convertido en prácticamente universal. Dondequiera que se dé una actividad cualquiera, ésta se organiza conforme al principio jerárquico, y la jerarquía del mando y del poder coincide cada vez más con la jerarquía de los salarios y las rentas. De tal suerte que la gente casi no consigue ya imaginar que podría ser de otra manera y que ellos mismos podrían ser otra cosa distinta de lo que establece su posición en la pirámide jerárquica.

Los defensores del sistema actual intentan justificarlo como el único "lógico", "racional", "económico". Ya hemos intentado demostrar que tales "argumentos" no valen nada y no justifican nada, que son falsos tomados separadamente y contradictorios cuando se los considera en conjunto. Tendremos ocasión de volver a ello más adelante. Mas también se presenta el sistema actual como el único posible, supuestamente impuesto por las necesidades de la producción moderna, por la complejidad de la vida social, la gran escala de todas las actividades, etc. Trataremos de demostrar que esto no es cierto y que la existencia de una jerarquía es radicalmente incompatible con la autogestión.

## 1. Autogestión y jerarquía de mando

### *La decisión colectiva y el problema de la representación*

¿Qué significa, socialmente, el sistema jerárquico? Que una capa de la población dirige la sociedad y las demás no hacen más que ejecutar sus decisiones; y también que dicha capa, al recibir los ingresos más elevados, se beneficia de la producción y del trabajo de la sociedad mucho más que las otras. En pocas palabras, que la sociedad está dividida entre una capa que dispone del poder y de los privilegios y el resto, que ha sido desposeído de ambos. La jerarquización –o burocratización– de todas las actividades sociales no es hoy más que la forma, cada vez más preponderante, de la división de la sociedad. Como tal, es a la vez resultado y causa del conflicto que desgarrar a la sociedad.

Si esto es así, resulta ridículo preguntarse: ¿es compatible la autogestión, es compatible el funcionamiento y la existencia de un sistema social autogestionado con el mantenimiento de la jerarquía? Es tanto como preguntarse si la supresión del sistema penitenciario actual es compatible con el mantenimiento de los guardias de prisiones, de sus jefes y de los directores de las cárceles. Pero como es sabido, aquello que no hace falta decir se entiende aun mejor cuando se dice. Tanto más cuanto que, desde hace milenios, se hace penetrar en el espíritu de las gentes desde su más tierna infancia la idea de que es "natural" que unos manden y otros obedezcan, que unos tengan demasiado de lo superfluo y otros no tengan bastante de lo necesario.

Queremos una sociedad autogestionada. ¿Qué quiere decir esto? Una sociedad que se gestiona, es decir que se dirige a sí misma. Pero esto aún debe ser precisado. Una sociedad autogestionada es una sociedad en la que todas las decisiones son tomadas por la colectividad que, en cada ocasión, se ve concernida por el objeto de tales decisiones. Es decir, un sistema en el que aquellos que desarrollan una actividad deciden colectivamente lo que van a hacer y cómo hacerlo, con la única limitación que deriva de su coexistencia con otras unidades colectivas. Así, las decisiones que conciernen a los trabajadores de un taller deben ser tomadas por los trabajadores de ese taller; aquellas que afectan a varios talleres a la vez, deben ser tomadas por el conjunto de los trabajadores afectados o por sus delegados elegidos y revocables; aquellas que conciernen a los habitantes de un barrio, por los habitantes del barrio; y aquellas, en fin, que conciernen a toda la sociedad por la totalidad de las mujeres y los hombres que viven en ella.

Pero ¿qué significa decidir?

Decidir es decidir por uno mismo. No es dejar la decisión en manos de "personas competentes" sometidas a un vago "control". No es tampoco designar a las personas que van a decidir. No porque la población francesa designe una vez cada cinco años a quienes harán las leyes, hace ella misma las leyes.

No porque designe, una vez cada siete años, a quien decidirá la política del país, decide por sí misma esa política. No decide, aliena su poder de decisión en "representantes" que, por eso mismo, no son ni pueden ser sus representantes. Ciertamente, la designación de representantes o de delegados por las diferentes colectividades, así como la existencia de órganos –comités o consejos- formados por tales delegados será, indispensable en una multitud de ocasiones. Pero no será compatible con la autogestión más que si dichos delegados representan verdaderamente a la colectividad de la que emanan, y esto implica que permanezcan sometidos a su poder. Lo cual, a su vez, significa no sólo que esta última los elige, sino también que puede revocarlos cada vez que lo juzgue necesario.

En consecuencia, decir que hay una jerarquía de mando formada por "personas competentes" y, en principio, inamovibles, o decir que hay "representantes" inamovibles durante un período de tiempo determinado (y que, como prueba la experiencia, se transforman en prácticamente inamovibles por siempre jamás), es decir que no hay ni autogestión ni siquiera "gestión democrática". Lo que equivale, en efecto, a decir que la colectividad está dirigida por gentes para las cuales la dirección de los asuntos comunes se ha convertido en un asunto especializado y exclusivo, y que por derecho y de hecho, escapan al poder de la colectividad.

### ***Decisión colectiva, formación e información***

Por otra parte, decidir es decidir con conocimiento de causa. No es ya la colectividad la que decide, incluso si formalmente "vota", cuando sólo alguno o algunos disponen de las informaciones y definen los criterios a partir de los cuales se toma una decisión. Esto significa que quienes deciden deben disponer de todas las informaciones pertinentes. Pero también que puedan definir por sí mismos los criterios a partir de los cuales deciden. Y para esto, es necesario que dispongan de una formación cada vez más amplia. Ahora bien, una jerarquía de mando implica que quienes deciden poseen –o, más bien, pretenden poseer- el monopolio de las informaciones y de la formación o, en todo caso, que tienen un acceso privilegiado a ellas. La jerarquía se basa en este hecho y tiende constantemente a reproducirlo. Pues, en una organización jerárquica, todas las informaciones ascienden desde la base a la cumbre, pero no descienden de nuevo, ni circulan (de hecho, sí circulan, pero contra las reglas de la organización jerárquica). Del mismo modo, todas las decisiones descienden desde la cumbre hacia la base, a la que sólo le queda ejecutarlas. Y así viene a ser más o menos lo mismo decir que hay jerarquía de mando y decir que esas dos circulaciones se producen cada una en un sentido único: la cumbre recolecta y absorbe todas las informaciones que llegan hasta ella y no redifunde entre los ejecutantes más que el mínimo estrictamente necesario para la ejecución de las órdenes que les dirige y que emanan tan sólo de ella. En una situación semejante, es absurdo pensar que podría haber autogestión, o incluso "gestión democrática".

¿Cómo se puede decidir si no se dispone de las informaciones necesarias para decidir bien? ¿Y cómo se puede aprender a decidir si uno se limita siempre a ejecutar lo que otros han decidido? Desde el momento en que se instaura una jerarquía de mando, la colectividad se vuelve opaca para sí misma y se produce un enorme despilfarro. Se vuelve opaca porque las informaciones son retenidas en la cumbre. Y se produce un despilfarro porque los trabajadores no informados o mal informados no saben lo que deberían saber para llevar a buen fin su tarea, pero sobre todo porque las capacidades colectivas para dirigirse a sí mismos, así como la inventiva y la iniciativa, formalmente reservadas al mando, resultan bloqueadas e inhibidas en todos los niveles.

Por consiguiente, querer la autogestión –o incluso la "gestión democrática", si el término democracia no es utilizado con fines puramente decorativos- y querer mantener una jerarquía de mando es una contradicción en los términos. Sería más coherente, en el plano formal, decir como hacen los defensores del sistema actual: la jerarquía de mando es indispensable, luego no puede haber sociedades autogestionadas.

Sólo que esto es falso. Cuando se examinan las funciones de la jerarquía, es decir, para qué sirve, se constata que, en su mayor parte, no tienen sentido y no existen más que en función del sistema social actual, mientras que las demás, aquellas que guardarían un sentido y una utilidad en un sistema social autogestionado, podrían ser fácilmente colectivizadas. No podemos, dentro de los límites de este texto, discutir la cuestión en toda su amplitud. Intentaremos esclarecer algunos aspectos importantes, refiriéndonos sobre todo a la organización de la empresa y de la producción.

Una de las funciones más importantes de la jerarquía actual es la de organizar la coacción. En el trabajo, por ejemplo, ya se trate de talleres u oficinas, una parte esencial de la "actividad" del aparato jerárquico, desde los jefes de equipo hasta la dirección, consiste en vigilar, controlar, sancionar, en imponer directa o indirectamente la "disciplina" y la ejecución conforme a las órdenes recibidas por



quienes las tienen que ejecutar. ¿Y por qué es necesario organizar la coacción? ¿Por qué hace falta que haya coacción? Porque en general los trabajadores no manifiestan espontáneamente un entusiasmo desbordante por hacer lo que la dirección quiere que hagan. Y esto ¿por qué? Porque ni su trabajo ni su producto les pertenecen, porque se sienten alienados y explotados, porque no han decidido por sí mismos lo que han de hacer y cómo hacerlo, ni lo que pasará con lo que ya han hecho; en pocas palabras, porque hay un conflicto perpetuo entre los que trabajan y los que dirigen el trabajo de los otros y sacan provecho de él. En suma: es necesario que haya jerarquía para organizar la coacción, y es necesario que haya coacción porque hay división y conflicto, o lo que es lo mismo, porque hay jerarquía.

Más a menudo se presenta la jerarquía como estando ahí para arreglar los conflictos, enmascarando así el hecho de que la existencia de la jerarquía es, en sí misma, fuente de un conflicto perpetuo. Pues mientras haya un sistema jerárquico, se dará, por esa misma razón, el renacimiento continuo de un conflicto radical entre una capa dirigente y privilegiada y las demás categorías, reducidas a roles de ejecución.

Se dice que si no hubiese coacción, no habría ninguna disciplina, que cada cual haría lo que le diera la real gana y que sería el caos. Pero también esto es un sofisma. La cuestión no es saber si hace falta disciplina, o incluso coacción, sino qué disciplina, decidida por quién, controlada por quién, bajo qué formas y con qué fines. Cuanto más ajenos son los fines a los que sirve una disciplina con respecto a las necesidades y los deseos de quienes deben realizarla, tanto más exteriores son las decisiones que atañen a tales fines y las formas de la disciplina, y mayor necesidad de coacción existe para hacer que se respeten.

Una colectividad autogestionada no es una colectividad sin disciplina, sino una colectividad que decide por sí misma sobre su disciplina y, llegado el caso, sobre las sanciones contra aquellos que la violen deliberadamente. Por lo que respecta, en particular, al trabajo, no se puede discutir seriamente la cuestión presentando a la empresa autogestionada como rigurosamente idéntica a la empresa contemporánea, salvo que le hubiésemos quitado el caparazón jerárquico. En la empresa contemporánea se impone a la gente un trabajo que le resulta ajeno y sobre el cual no puede decir nada. Lo asombroso no es que la gente se oponga a él, sino que no se oponga infinitamente más de lo que es habitual. No se puede creer ni por un instante que su actitud frente al trabajo sería la misma si su relación con él se hubiese transformado y hubiesen comenzado a convertirse en sus dueños. Por otro lado, tampoco en la empresa contemporánea hay una sola disciplina, sino dos. Está la disciplina que, a golpes de coacción y de sanciones financieras o de otro tipo, el aparato jerárquico trata constantemente de imponer. Y está la disciplina, mucho menos aparente pero no menos fuerte, que surge en el seno de los grupos de trabajadores de un equipo o de un taller y que hace, por ejemplo, que no sean tolerados quienes hacen demasiado ni quienes no hacen lo bastante. Los grupos humanos no son ni han sido nunca los conglomerados caóticos de individuos movidos únicamente por el egoísmo y en lucha los unos contra los otros que quisieran hacer creer los ideólogos del capitalismo y de la burocracia, y que de este modo no expresan más que su propia mentalidad. En los grupos, y en particular en aquellos que están unidos en una tarea común permanente, surgen siempre normas de comportamiento y una presión colectiva que hace que se respeten.

### ***Autogestión, competencia y decisión***

Pasemos ahora a esa otra función esencial de la jerarquía que aparece como independiente de la estructura social contemporánea: las funciones de decisión y de dirección. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿por qué las colectividades implicadas no podrían cumplir ellas mismas dicha función, dirigirse a sí mismas y decidir por sí mismas? ¿Por qué sería necesaria la existencia de una clase particular de personas, organizadas en un aparato aparte, que decida y que dirija? A esta cuestión, los defensores del sistema actual ofrecen dos tipos de respuesta. La una se sustenta en la invocación al "saber" y a la "competencia". La otra afirma, con palabras más o menos encubiertas, que en todo caso es necesario que algunos decidan, porque de otro modo sobrevendría el caos, o dicho de otro modo, porque la colectividad sería incapaz de dirigirse a sí misma.

Nadie niega la importancia del saber y de la competencia, ni, sobre todo, el hecho de que hoy en día un cierto saber y una cierta competencia están reservados a una minoría. Pero también en este caso los hechos no son invocados más que para ocultar algunos sofismas. No son en general los que poseen mayor saber y competencia los que dirigen en el sistema actual. Los que dirigen son los que se han mostrado capaces de ascender en el aparato jerárquico o aquellos que, en función de su origen familiar y social, se han encontrado desde el principio en la buena senda, después de haber obtenido algunos diplomas. En ambos casos, la "competencia" exigida para mantenerse o para elevarse en el aparato jerárquico se refiere mucho más a la capacidad de defenderse y de vencer en la competencia a la que se

libran individuos, camarillas y clanes en el seno de ese mismo aparato que a la aptitud para dirigir un trabajo colectivo. En segundo lugar, no porque alguien o algunos posean un saber o una competencia técnica o científica, es la mejor manera de utilizarlos confiarles la dirección de un conjunto de actividades. Uno puede ser un excelente ingeniero en su especialidad, sin ser capaz, sin embargo, de "dirigir" el conjunto de un departamento en una fábrica. Por otro lado, no hay más que constatar lo que pasa actualmente a este respecto. Técnicos y especialistas están generalmente confinados en su dominio particular. Los "dirigentes" se rodean de algunos consejeros técnicos, obtienen sus opiniones sobre las decisiones que se han de tomar (opiniones que a menudo divergen entre sí) y finalmente "deciden". Se ve claramente aquí el absurdo del argumento. Si el "dirigente" decidiese en función de su "saber" y de su "competencia", debería ser experto y competente en todo, sea directamente, sea para decidir, cuál, entre las opiniones divergentes de los especialistas, es la mejor. Esto es evidentemente imposible, así que los dirigentes zanján de hecho las divergencias arbitrariamente, en función de su "juicio". Ahora bien, este "juicio" de uno solo no tiene ninguna razón de ser que lo haga más válido que el juicio que se formaría en una colectividad autogestionada a partir de una experiencia real infinitamente más amplia que la de un solo individuo.

### ***Autogestión, especialización y racionalidad***

Saber y competencia son, por definición, especializados, y lo son mucho más cada día que pasa. Fuera de su dominio especial, el técnico o el especialista no es más capaz que cualquier otro de tomar una buena decisión. Por lo demás, incluso en el interior de su dominio particular, su punto de vista está fatalmente limitado. Por un lado, ignora los otros dominios, que se encuentran necesariamente en interacción con el suyo, y tiende a descuidarlos. Por eso, tanto en las empresas como en las administraciones actuales, la cuestión de la coordinación "horizontal" de los servicios de dirección es una pesadilla perpetua. Hace ya tiempo que se han creado especialistas de la coordinación para coordinar las actividades de los especialistas de la dirección, que de este modo se reconocen incapaces de dirigirse a sí mismos. Por otro lado y sobre todo, los especialistas emplazados en el aparato de dirección se encuentran, por ese mismo motivo, separados del proceso real de producción, de lo que pasa en él, de las condiciones en las cuales los trabajadores deben efectuar su trabajo. La mayor parte del tiempo, las decisiones tomadas en los despachos, después de sesudos cálculos, perfectos sobre el papel, se demuestran inaplicables tal cual, pues no han tenido suficientemente en cuenta las condiciones reales en las que habrán de ser aplicadas. Ahora bien, tales condiciones reales, por definición, sólo las conoce la colectividad de los trabajadores. Todo el mundo sabe que este hecho es, en las empresas contemporáneas, una fuente de conflictos perpetuos y de un inmenso despilfarro.

Por el contrario, saber y competencia pueden ser racionalmente utilizados si quienes los poseen vuelven a sumergirse en la colectividad de los productores, si se convierten en uno de los componentes de las decisiones que dicha colectividad tendrá que tomar. La autogestión exige la cooperación entre quienes poseen un saber y una competencia particulares y quienes asumen el trabajo productivo en sentido estricto. Es completamente incompatible, pues, con una separación entre estas dos categorías. Sólo si se instaura una cooperación semejante, el saber y la competencia podrán ser plenamente utilizadas; mientras que, hoy en día, no son utilizadas más que por una pequeña parte, pues quienes los poseen están confinados en tareas limitadas, estrechamente circunscritas por la división del trabajo en el interior del aparato de dirección. Además, sólo dicha cooperación puede asegurar que saber y competencia sean puestos efectivamente al servicio de la colectividad y no de fines particulares.

¿Podría desarrollarse tal cooperación sin que surgiesen conflictos entre los "especialistas" y los demás trabajadores? Si un especialista afirma, a partir de su saber especializado, que tal metal, puesto que posee tales propiedades, es el más indicado para tal útil o tal pieza, no se ve por qué ni basándose en qué podría provocar las objeciones gratuitas de los obreros. Por lo demás, incluso en este caso una decisión racional exige que los obreros no sean ajenos a la cuestión; por ejemplo, porque las propiedades del material elegido desempeñan un papel durante la fabricación de las piezas o de los útiles. Pero las decisiones verdaderamente importantes que conciernen a la producción comportan siempre una dimensión esencial relativa al rol y al lugar de los hombres en esa misma producción. A este respecto no existe –por definiciónningún saber ni ninguna competencia que pueda superar el punto de vista de quienes tendrán que efectuar realmente el trabajo. Ninguna organización de una cadena de fabricación o montaje puede ser ni racional ni aceptable si ha sido decidida sin tener en cuenta el punto de vista de quienes trabajarán en ella. Puesto que no se tiene en cuenta, tales decisiones son actualmente casi siempre erradas, y si la producción marcha a pesar de todo, es porque los obreros se organizan entre ellos para hacerla marchar, transgrediendo las reglas y las instrucciones "oficiales" sobre la organización del trabajo. Pero, incluso si las suponemos "racionales" desde el estrecho punto de vista de la eficacia productiva, dichas decisiones son inaceptables precisamente porque están, y no pueden más que estar, exclusivamente basadas en el principio de la "eficacia productiva". Lo cual quiere decir que tienden a

subordinar íntegramente a los trabajadores al proceso de fabricación y a tratarlos como piezas del mecanismo productivo. Ahora bien, esto no se debe a la maldad de la dirección, ni a su estupidez, ni siquiera a la simple búsqueda del beneficio (como prueba que la "Organización del trabajo" es rigurosamente la misma en los países del Este y en los países occidentales), sino que es la consecuencia directa e inevitable de un sistema en el que las decisiones son tomadas por quienes no habrán de realizarlas. Un sistema semejante no puede tener otra "lógica".

Pero una sociedad autogestionada no puede seguir dicha "lógica". Su lógica es completamente otra; es la lógica de la liberación de los hombres y de su desarrollo. La colectividad de los trabajadores puede muy bien decidir –y, en nuestra opinión, tendría razón al hacerlo– que, para ella, las jornadas de trabajo menos penosas, menos absurdas, más libres y más felices son infinitamente preferibles a algunos pedazos suplementarios de chucherías. Y para tales elecciones, absolutamente fundamentales, no hay criterio "científico" u "objetivo" que valga; el único criterio es el juicio de la colectividad sobre lo que ella misma prefiere, a partir de su experiencia, de sus necesidades y de sus deseos.

Esto es verdad a la escala de la sociedad entera. Ningún criterio "científico" permite a nadie decidir que es preferible para la sociedad tener, el año próximo, más ocio que consumo o a la inversa, un crecimiento más o menos rápido, etc. Quien dice que tales criterios existen es un ignorante o un impostor. El único criterio que en este ámbito tiene sentido es lo que los hombres y las mujeres que forman la sociedad quieren, y esto sólo ellos, y nadie en su lugar, pueden decidirlo.

## **2. Autogestión y jerarquía de los salarios y los ingresos**

### ***No hay criterios objetivos que permitan fundamentar una jerarquía de las remuneraciones***

Del mismo modo que no es compatible con una jerarquía de mando, una sociedad autogestionada no es compatible con una jerarquía de los salarios y de los ingresos.

Para empezar, la jerarquía de los salarios y los ingresos se corresponde actualmente con la jerarquía de mando –totalmente en los países del Este, y en buena medida en los occidentales–. Lo que hace falta es ver cómo es reclutada dicha jerarquía. El hijo de un rico será un hombre rico, el hijo de un ejecutivo tiene todas las oportunidades para convertirse en ejecutivo. De esta manera y en una amplia medida, las capas que ocupan los estratos superiores de la pirámide se perpetúan hereditariamente. Y esto no se debe al azar. Cualquier sistema social tiende siempre a autoreproducirse. Si hay clases sociales que tienen privilegios, sus miembros harán todo lo que puedan –y sus privilegios significan precisamente que tienen un poder enorme a este respecto– para transmitirlos a sus descendientes. En la medida en que, en un sistema semejante, tales clases tienen necesidad de "hombres nuevos" –porque los aparatos de dirección se extienden y proliferan–, seleccionan, entre los descendientes de las clases "inferiores", a los más aptos para cooptarlos en sus filas. En la misma medida, puede parecer que el "trabajo" y las "capacidades" de quienes han sido cooptados han desempeñado un papel en su carrera, que recompensa su "mérito". Pero, una vez más, "capacidades" y "mérito" significan aquí esencialmente la capacidad para adaptarse al sistema dominante y mejor servirlo. Tales capacidades no tienen sentido para una sociedad autogestionada, ni desde su punto de vista.

Ciertamente la gente puede pensar que, incluso en una sociedad autogestionada, los individuos más valerosos, los más tenaces, los más trabajadores, los más "competentes", deberían tener derecho a una "recompensa" particular, y que dicha recompensa debería ser financiera. Y esto alimenta la ilusión de que podría haber en ella una jerarquía de ingresos que estuviese justificada.

Tal ilusión no resiste al examen. Igual que en el sistema actual, no resulta posible ver sobre qué podrían fundamentarse lógicamente y justificar de manera calculada las diferencias de remuneración. ¿Por qué tal competencia debería valerle a su poseedor unos ingresos cuatro veces mayor que a otro, y no diez o doce? ¿Qué sentido tiene afirmar que la competencia de un buen cirujano vale exactamente lo mismo –o más, o menos– que la de un buen ingeniero? ¿Y por qué no vale exactamente lo mismo que la de un buen conductor de trenes o la de un buen maestro?

Fuera de algunos ámbitos muy estrechos y privados de significación general, no hay criterios objetivos para medir y comparar entre sí las competencias, los conocimientos y el saber de individuos diferentes. Y si es la sociedad la que soporta los gastos de adquisición de un saber determinado por un individuo – como ya es prácticamente el caso–, no se ve por qué ese individuo, que ya se ha beneficiado una vez del privilegio que dicha adquisición constituye en sí misma, debería beneficiarse una segunda vez en la forma de unos ingresos superiores. Lo mismo vale, por lo demás, para el "mérito" y la "inteligencia". Hay sin duda individuos que nacen más dotados que otros para realizar ciertas actividades, o bien llegan a estar

más dotados. Tales diferencias son, en general, reducidas y su desarrollo depende sobre todo del medio familiar, social y educativo. Pero, en cualquier caso, en la medida en que uno tiene un "don", el ejercicio de ese "don" es en sí mismo una fuente de placer si no se ve coartado. Y para los escasos individuos que están excepcionalmente dotados, lo que importa no es una "recompensa" financiera, sino crear lo que irresistiblemente se ven empujados a crear. Si Einstein hubiese estado interesado por el dinero, no habría llegado a ser Einstein, y es probable que, como patrón o financiero, hubiera resultado bastante mediocre.

En ocasiones se resalta ese argumento increíble que dice que, sin una jerarquía de salarios, la sociedad no podría encontrar a personas que aceptasen cumplir las funciones más difíciles, y se presenta como tales las del ejecutivo, el dirigente, etc. Es conocida la frase que repiten a menudo los "responsables": "si todo el mundo gana lo mismo, yo prefiero coger la escoba". Pero en países como Suecia, donde las diferencias de salario son ahora mucho menores que en Francia, las empresas no funcionan peor y nadie ha visto que los ejecutivos se abalancen sobre las escobas.

Lo que se constata cada vez más en los países industrializados es más bien lo contrario: las personas que abandonan las empresas son aquellas que ocupan los empleos verdaderamente más difíciles; es decir, los más penosos y los menos interesantes. Y el aumento de los salarios del personal correspondiente no consigue detener la hemorragia. Por esa razón, tales trabajos se van dejando cada vez más para la mano de obra inmigrante. Es un fenómeno que se explica si se reconoce la siguiente evidencia: que a no ser que se vea obligada por la miseria, la gente rehúsa cada vez más emplearse en trabajos idiotas. Jamás se ha constatado el fenómeno inverso, y podemos apostar a que continuará siendo así. Llegamos, pues, a la conclusión, conforme a la lógica misma de este argumento, de que son los trabajos más interesantes los que deberían estar peor remunerados, ya que, bajo cualquier condición, son éstos los trabajos más atractivos para la gente; es decir, que la motivación para elegirlos y desempeñarlos se encuentra ya, en gran medida, en la propia naturaleza del trabajo.

### ***Autogestión, motivación en el trabajo y producción para las necesidades***

Pero ¿adónde conducen finalmente todos los argumentos que pretenden justificar la jerarquía en una sociedad autogestionada? ¿Cuál es la idea oculta que les sirve de fundamento? Que la gente no elige un trabajo y lo lleva a cabo más que para ganar más dinero que los otros. Pero esto, que se presenta como una verdad eterna que concierne a la naturaleza humana, no es en realidad más que la mentalidad capitalista que, en mayor o menor medida, ha penetrado en la sociedad (y que, como demuestra la persistencia de la jerarquía de salarios en los países del Este, sigue siendo dominante también en éstos). Ahora bien, tal mentalidad es una de las condiciones para que el sistema actual exista y se perpetúe; e, inversamente, no puede existir a menos que dicho sistema se mantenga. La gente atribuye importancia a las diferencias en los ingresos porque tales diferencias existen y porque, en el sistema social actual, son consideradas importantes. Si uno puede ganar un millón al mes, en lugar de cien mil francos, y si el sistema social alimenta por todos los medios la idea de que quien gana un millón vale más, es mejor que quien no gana más que cien mil francos, entonces, en efecto, mucha gente (aunque no toda, ni siquiera hoy) se verá motivada a hacer cualquier cosa para ganar un millón en lugar de cien mil francos. Pero si una diferencia semejante no existe en el sistema social; si se considera tan absurdo querer ganar más que los demás como hoy consideramos (al menos, la mayor parte de nosotros) querer a todo precio que una partícula preceda al apellido, entonces otras motivaciones, que, éstas sí, tienen un valor social auténtico, podrán hacer su aparición o, mejor dicho, eclosionar: el interés por el trabajo en sí mismo, el placer de hacer bien lo que uno mismo ha elegido hacer, la invención, la creatividad, la estima y el reconocimiento de los otros. Inversamente, mientras la miserable motivación económica siga ahí, todas estas otras motivaciones quedarán atrofiadas y deformadas desde la infancia de los individuos.

Pues cualquier sistema jerárquico se basa en la concurrencia de los individuos y en la lucha de todos contra todos. Dirige constantemente a los hombres los unos contra los otros y los incita a utilizar todos los medios para "ascender". Presentar la concurrencia cruel y sórdida que se desarrolla en la jerarquía del poder, del mando, de los ingresos, como una "competición" deportiva en la que los "mejores" ganan en un juego limpio, es tomar a la gente por imbécil y creer que no ven cómo pasan las cosas realmente en un sistema jerárquico, ya sea en la fábrica, en los despachos, en la universidad, e incluso, cada vez más, en la investigación científica, desde el momento en que ésta se ha convertido en una inmensa empresa burocrática. La existencia de la jerarquía se basa en la lucha sin misericordia de cada uno contra todos los demás, y exacerba tal lucha. Ésta es la razón, por otra parte, por la que la jungla se hace cada vez más despiadada a medida que uno asciende en los escalones de la jerarquía, y por la cual no se encuentra cooperación más que en la base, donde las posibilidades de "promoción" son escasas o inexistentes. La introducción artificial de diferenciaciones en este nivel por la dirección de las empresas pretende precisamente romper dicha cooperación. Ahora bien, desde el momento en que haya privilegios de cualquier naturaleza, pero en particular de naturaleza económica, inmediatamente renacerá la

concurrancia entre los individuos, y al mismo tiempo la tendencia a aferrarse a los privilegios que ya se poseen y, con este fin, a intentar también adquirir mayor poder y a sustraerlo al control de los otros. Desde ese momento mismo, ya no puede hablarse de autogestión.

Finalmente, una jerarquía de los salarios y de los ingresos es asimismo incompatible con una organización racional de la economía en una sociedad autogestionada. Pues una jerarquía semejante falsifica inmediata y gravemente la expresión de la demanda social.

Una organización racional de la economía en una sociedad autogestionada implica, en efecto, que, mientras los objetos y los servicios producidos por la sociedad sigan teniendo un "precio" –mientras no se puedan distribuir libremente- y mientras, en consecuencia, exista un "mercado" para los bienes de consumo individual, la producción esté orientada por las indicaciones de ese mercado, es decir, por la demanda solvente de los consumidores. Pues no hay, para comenzar, otro sistema defendible. Contrariamente a lo que dice un eslogan reciente, al que no podemos dar nuestra aprobación más que metafóricamente, no es posible ofrecer a todos "todo y a toda prisa". Sería absurdo, por otro lado, limitar el consumo mediante racionamiento autoritario, lo que equivaldría a una tiranía intolerable y estúpida sobre las preferencias de cada cual: ¿por qué distribuir entre todos un disco y cuatro entradas para el cine cuando hay gentes que prefieren la música a las imágenes, y otros lo contrario, y eso sin hablar de los sordos y de los ciegos? Pero un "mercado" de bienes de consumo individual no es verdaderamente defendible más que si es verdaderamente democrático; a saber, si las papeletas de voto de cada uno tienen en él el mismo peso. Tales papeletas de voto son los ingresos de cada cual. Si los ingresos son desiguales, el voto queda inmediatamente trucado: hay personas cuya voz cuenta mucho más que la de los demás. Así, hoy en día, el "voto" del rico por una villa en la Costa Azul o por un avión particular pesa mucho más que el voto de quien vive en una infravivienda por una vivienda decente, o el de un peón por un viaje en tren en segunda clase. Y es preciso darse cuenta de que el impacto de la distribución desigual de los ingresos sobre la estructura de la producción de bienes de consumo es inmenso.

Un ejemplo aritmético que no pretende ser riguroso, pero que está cercano a la realidad en orden de magnitud, permite ilustrar lo anterior. Si suponemos que podría agruparse al 80% de la población francesa con los ingresos más bajos en torno a una media de 20000 francos por año después de impuestos (los ingresos más bajos en Francia, que corresponden a una categoría muy numerosa, los viejos sin pensión o con una pensión muy pequeña, son muy inferiores con diferencia al SMIP) y al 20% restante en torno a una media de 80000 francos por año después de impuestos, vemos, mediante un cálculo simple, que estas dos categorías se repartirían a medias el ingreso disponible para el consumo. En estas condiciones, una quinta parte de la población dispondría de tanto poder adquisitivo como los otros cuatro quintos. Esto quiere decir también que alrededor del 35% de la producción de bienes de consumo del país está exclusivamente orientado por la demanda del grupo más favorecido y destinado a su satisfacción, después de la satisfacción de las necesidades "elementales" de ese mismo grupo; o dicho de otro modo, que el 30% de todas las personas empleadas trabajan para satisfacer las "necesidades" no esenciales de las categorías más favorecidas (dando por supuesto que la relación consumo / inversión es de 4 a 1, que es a groso modo el orden de magnitud observado en la realidad).

Vemos, pues, que la orientación de la producción que el "mercado" impondría en estas condiciones no reflejaría las necesidades de la sociedad, sino una imagen deformada en la cual el consumo no esencial de las clases favorecidas tendría un peso desproporcionado. Es difícil creer que, en una sociedad autogestionada, en la que estos hechos serían conocidos por todos con exactitud y precisión, la gente toleraría una situación semejante; o que podría, en tales condiciones, considerar la producción como su propia labor y sentirse concernida por ella; sin lo cual, dicho sea en una aparte, no puede hablarse en ningún momento de autogestión.

La supresión de la jerarquía de salarios es, pues, el único medio de orientar la producción hacia las necesidades de la colectividad, de eliminar la lucha de todos contra todos y la mentalidad económica y de permitir la participación interesada, en el verdadero sentido del término, de todos los hombres y mujeres en la gestión de los asuntos de la colectividad.

# La suspensión de la publicación de *Socialisme ou Barbarie*

Circular dirigida a los suscriptores y lectores de *Socialisme ou Barbarie*, junio de 1967.

El primer número de *Socialisme ou Barbarie* apareció en marzo de 1949. El cuarenta, en junio de 1965. En contra de lo que pensábamos al publicarlo, este número cuarenta habrá sido provisionalmente el último.

La suspensión indeterminada de la publicación de la Revista, que hemos decidido tras larga reflexión y no sin pesar, no está motivada por dificultades de naturaleza material. Esas dificultades han existido para nuestro grupo desde el primer día. Nunca han cesado. Después de todo, siempre han sido superadas, y continuarían siéndolo, de haber decidido proseguir la publicación de la revista. Si ahora la suspendemos se debe a que el sentido de nuestro cometido, bajo la forma presente, se nos ha vuelto problemático. Esto es lo que aquí brevemente queremos exponer para los que, suscriptores o lectores de la revista, han seguido desde hace tiempo nuestro esfuerzo.

*Socialisme ou Barbarie* nunca ha sido una revista de pura investigación teórica. Aunque la elaboración de las ideas siempre ha ocupado en ella un lugar central, siempre ha estado guiada por una perspectiva política. El subtítulo de la revista: *órgano de crítica y de orientación revolucionaria*, indica ya claramente el estatus del trabajo teórico que se ha expresado en ella desde hace dieciocho años. Nutriéndose de una actividad revolucionaria individual y colectiva, adquiriría su justo valor por lo que era -o podía, previsiblemente, llegar a ser- pertinente para esa actividad, en tanto que interpretación y elucidación de lo real y de lo posible dentro de una óptica de transformación de la sociedad. La revista sólo tenía sentido para nosotros y en sí misma como momento e instrumento de un proyecto político revolucionario.

Ahora bien, desde ese punto de vista, las condiciones sociales reales -en todo caso, lo que percibimos de ellas- han ido cambiando cada vez más. Ya lo hemos constatado desde 1959 -como puede verse en la serie de textos sobre *El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno*- y la evolución que ha sufrido ha confirmado ese diagnóstico: en las sociedades del capitalismo, la actividad política propiamente dicha tiende a desaparecer. Los que nos han leído saben que no se trataba de una simple constatación de hecho, sino del producto de un análisis de las características, en nuestra opinión, más profundas de las sociedades modernas.

Lo que nos parecía elemento compensador de ese diagnóstico negativo, lo que equilibraba, en nuestra perspectiva, la privatización creciente de la masa de la población eran las luchas en la producción, materialmente constatadas y analizadas en los casos de la industria inglesa y americana, luchas que cuestionan las relaciones de trabajo bajo el capitalismo y manifiestan, bajo una forma embrionaria, la tendencia gestiona de los obreros. Pensábamos que esas luchas se desarrollarían igualmente en Francia y, sobre todo, que podrían superar -sin duda no sin una intervención e introducción del verdadero elemento político- las relaciones inmediatas del trabajo y podrían progresar hacia el cuestionamiento explícito de las relaciones sociales generales.

En eso nos equivocábamos. Ese desarrollo no se ha producido en Francia, a no ser a una escala ínfima (las huelgas del último período, rápidamente sindicalizadas, no pueden modificar esta apreciación). En Inglaterra, donde continúan esas luchas (con inevitables alzas y bajas), su carácter no se ha modificado, ni por sí mismo, ni en función de la actividad de nuestros camaradas del grupo *Solidarity*.

Sin duda, no debe excluirse una evolución diferente en el futuro -aunque nos parece improbable por las razones que mencionaremos más adelante. Pero la cuestión no es ésta. Creemos haber demostrado suficientemente que no somos impacientes y nunca hemos pensado, repitámoslo, que la transformación de ese tipo de luchas obreras -o de cualquier otro- podría realizarse sin el desarrollo paralelo de una organización política nueva, que siempre hemos tenido la intención de construir.

Ahora bien, la construcción de una organización política en las condiciones que nos rodean -y de las que sin duda también nosotros formamos parte- ha sido y sigue siendo imposible, en función de una serie de factores que no son en modo alguno accidentales y están estrechamente ligados unos con otros.

En una sociedad en la que el conflicto político radical está cada vez más enmascarado, ahogado, desviado y, en última instancia, es inexistente, una organización política supuestamente construida no podría más que periclitarse y degenerar rápidamente. Pues, en primer lugar, ¿dónde y en qué capa podría encontrar ese medio inmediato sin el que no puede vivir una organización política? Hemos pasado por esa experiencia de un modo negativo tanto por lo que respecta a los elementos obreros como por lo que

respecta a los elementos intelectuales. Los primeros, incluso cuando ven un grupo político con simpatía y reconocen en su ideas la expresión de su propia experiencia, no están dispuestos a mantener con él un contacto permanente, aún menos una asociación activa, pues sus perspectivas políticas, por cuanto rebasan sus propias preocupaciones inmediatas, les parecen oscuras, gratuitas y desmesuradas. En cuanto a los otros -los intelectuales- en su contacto con un grupo político sobre todo parecen satisfacer la curiosidad y la "necesidad de información". Hemos de decir aquí claramente que nunca hemos tenido, por parte del público de la revista, el tipo de respuesta que esperábamos y que hubiera podido ayudarnos en nuestro trabajo; su actitud, salvo rarísimas excepciones, ha seguido siendo la de consumidores pasivos de ideas. Esa actitud del público, perfectamente compatible con el papel y los objetivos de una revista tradicional, a la larga hace imposible la existencia de una revista como *Socialisme ou Barbarie*.

¿Y quién, en esas circunstancias, se unirá con una organización política revolucionaria? Nuestra experiencia nos ha mostrado que los que han venido a nosotros -esencialmente jóvenes- a menudo lo han hecho a partir, sino de un malentendido, al menos de motivaciones que dependían mucho más de una rebelión afectiva y de la necesidad de romper con el aislamiento al que la sociedad condena hoy día a los individuos que de la adhesión lúcida y firme a un proyecto revolucionario. Esta motivación de partida quizás equivale a otra; lo importante es que las mismas condiciones de ausencia de actividad política propiamente dicha impiden que sea transformada en otra más sólida.

Por último, en este contexto, ¿una organización política, suponiendo que exista, cómo puede controlar lo que dice y lo que se propone hacer, cómo puede desarrollar nuevos medios de organización y de acción, enriquecer, dentro de una dialéctica viva de la praxis con el todo social, lo que saca de su propia sustancia? Sobre todo, ¿cómo, en la presente fase histórica, tras el inmenso y profundo fracaso de los instrumentos, de los métodos y de las prácticas del antiguo movimiento, cómo podría reconstruir, en el total silencio de la sociedad, una nueva praxis política? En el mejor de los casos, podría mantener un discurso teórico abstracto; en el peor, podría producir esas extrañas mezclas de obsesionalidad sectaria, histeria pseudoactivista y delirio interpretativo que, encarnan por decenas, los grupos de "extrema izquierda" aún hoy a través del mundo en toda la variedad concebible.

Nada permite confiar en una rápida modificación de esa situación. No es éste el lugar para demostrarlo mediante un amplio análisis cuyos elementos esenciales, por otra parte, ya se encuentran formulados en los últimos diez números de *Socialisme ou Barbarie*. Sin embargo, hemos de señalar lo que con enorme fuerza pesa en la realidad y la perspectiva presente: la profunda despolitización y privatización de la sociedad moderna; la acelerada transformación de los obreros en empleados, con las consecuencias que de ello se derivan al nivel de las luchas en la producción; la interferencia de los límites de las clases que hace cada vez más problemática la coincidencia de objetivos económicos y políticos.

Esta situación global también impide en otro terreno -el de la crisis de la cultura y de la vida cotidiana, señalada en la revista desde hace muchos años- que pueda desarrollarse y formarse una reacción colectiva positiva contra la alienación de la sociedad moderna. Porque en la actualidad resulta imposible una actividad política, incluso embrionaria, si esa reacción no logra tomar forma. Está condenada a seguir siendo individual, o bien a derivar rápidamente hacia un folklore delirante que ni siquiera logra ya chocar. El delinquir nunca ha sido revolucionario; en la actualidad ni siquiera es ya delincuencia, sino el complemento negativo indispensable para la publicidad "cultural".

Sabemos que desde hace diez años esos fenómenos, más o menos claramente percibidos y analizados, han empujado a algunos a trasladar sus esperanzas a los países subdesarrollados. Desde hace tiempo hemos señalado en la revista por qué es ilusorio ese traslado: si la parte moderna del mundo estaba irremediablemente podrida, resultaría absurdo pensar que un destino revolucionario de la humanidad podría llevarse a cabo en la otra parte. De hecho, en todos los países subdesarrollados, o bien no llega a constituirse un movimiento social de masas, o bien no puede hacerlo más que burocratizándose.

Tanto si se trata de su mitad moderna como de su mitad hambrienta, en el mundo contemporáneo sigue pendiente la misma cuestión: ¿se ha modificado en algo desde hace un siglo la inmensa capacidad de los hombres para engañarse sobre lo que son y lo que quieren? Marx pensaba que la realidad obligaría a los hombres a "ver con sentidos sobrios su propia existencia y sus relaciones con sus semejantes". Sabemos que la realidad se ha mostrado inferior a la tarea que así le confiaba el gran pensador. Freud creía que los progresos del saber, y lo que llamaba "nuestro dios *logos*", permitirían al hombre modificar gradualmente su relación con las fuerzas oscuras que lleva en su seno. Luego, hemos aprendido de nuevo que la relación entre el saber y el actuar efectivo de los hombres -individuos y colectividades- lo es todo menos simple, y que los propios saberes marxiano y freudiano han podido convertirse, y cada día se convierten de nuevo, en fuente de nuevas mistificaciones. Desde hace un siglo, la experiencia histórica, y ello a todos los niveles, desde los más abstractos a los más empíricos, impide creer tanto en un automatismo positivo de la historia como en una conquista acumulativa del hombre por sí mismo en

función de una sedimentación del saber. No sacamos de ello ninguna conclusión escéptica o "pesimista". Pero la relación de los hombres con sus creaciones teóricas y prácticas, la existente entre saber, o mejor lucidez, y actividad real, la posibilidad de constituir una sociedad autónoma, la suerte del proyecto revolucionario y su posible arraigo en una sociedad que evoluciona como la nuestra -estas cuestiones, y las otras muchas que éstas determinan, han de ser profundamente pensadas de nuevo. *Sólo volverá a ser posible una actividad revolucionaria cuando una reconstrucción ideológica radical pueda encontrarse con un movimiento social real.*

Esa reconstrucción -cuyos elementos ya han sido planteados en *Socialisme ou Barbarie*- creíamos que podríamos realizarla a través del mismo movimiento de construcción de una organización política revolucionaria. Esto se ha revelado en la actualidad imposible y hemos de sacar conclusiones de ello. El trabajo teórico, más necesario que nunca, pero que desde ahora en adelante plantea otras exigencias e implica otro ritmo, no puede ser el eje de existencia de un grupo organizado y de una revista periódica. Seremos los últimos en ignorar los riesgos inmanentes a una empresa teórica separada de la actividad real. Pero las circunstancias presentes sólo nos permitirían mantener de esa actividad, en el mejor de los casos, un simulacro inútil y esterilizante.

Continuaremos, cada uno en su propio campo, reflexionando y actuando en función de las certezas y de los interrogantes que *Socialisme ou Barbarie* nos ha permitido sacar a luz. Si lo hacemos bien, y si las condiciones sociales se presentan, estamos seguros de que un día podremos volver a empezar nuestra empresa sobre bases más seguras, y con una relación diferente con quienes han seguido nuestro trabajo.



# Balance del marxismo

## El marxismo: balance provisional

Capítulo I de *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Escrito entre 1964-65 y publicado en 1975 sin alteraciones revelantes.

### 1. La situación histórica del marxismo y la noción de ortodoxia

Para aquel a quien le preocupa la cuestión de la sociedad, el encuentro con el marxismo es inmediato e inevitable. Hablar incluso de encuentro en este caso es abusivo, por lo que esta palabra denota de acontecimiento contingente y exterior. Dejando de ser una teoría particular o un programa político profesado por algunos, el marxismo ha impregnado el lenguaje, las ideas y la realidad hasta el punto de que ha llegado a formar parte de la atmósfera que se respira al llegar al mundo social, del paisaje histórico que fija el marco de nuestras idas y venidas.

Pero, por esta misma razón, hablar del marxismo se ha convertido en una de las empresas más difíciles que haya. Primero, estamos implicados de mil maneras en aquello de lo que se trata. Y ese marxismo, «realizándose», se ha hecho imperceptible. ¿De qué marxismo, en efecto, habría que hablar? ¿Del de Jruschov, de Mao Tse Tung, de Togliatti, de Thorez? ¿Del de Castro, de los yugoeslavos, de los revisionistas polacos? ¿O bien de los trotskistas (y ahí también la geografía reclama sus derechos, trotskistas franceses e ingleses, de los Estados Unidos y de América Latina se desgarran y se denuncian mutuamente), de los bordiguistas, de tal grupo de extrema izquierda que acusa a todos los demás de traicionar el espíritu del «verdadero» marxismo, que él sería el único en poseer? No está solamente el abismo que separa los marxismos oficiales de los marxismos de oposición. Está la enorme multiplicidad de las variantes, entre las cuales cada una se plantea como excluyente de todas las demás.

Ningún criterio simple permite reducir de una sola vez esa complejidad. No hay evidentemente prueba alguna de los hechos que hable por sí misma, puesto que tanto el gobernante como el preso político se encuentran en situaciones sociales particulares que no confieren como tales privilegio alguno a sus puntos de vista y hacen, por el contrario, indispensable una doble interpretación de lo que dicen. La consagración del poder no puede valer para nosotros más que la aureola de la oposición irreductible, y es el propio marxismo el que nos prohíbe olvidar la sospecha que pesa tanto sobre los poderes instituidos como sobre las oposiciones que permanecen indefinidamente al margen de lo real histórico.

La solución no puede ser tampoco un puro y simple «retorno a Marx», que pretendía no ver en la evolución histórica de las ideas y de las prácticas de los últimos ochenta años más que una capa de escorias que disimulaban el cuerpo resplandeciente de una doctrina intacta. No es tan sólo que la propia doctrina de Marx, como se sabe y como intentaremos mostrarlo, esté lejos de poseer la simplicidad sistemática y la coherencia que algunos quieren atribuirle. Ni que un tal retorno tenga forzosamente un carácter académico -puesto que no podría desembocar, en el mejor de los casos, más que en restablecer correctamente el contenido teórico de una doctrina del pasado, como se hubiese podido hacer con Descartes o Santo Tomás de Aquino, y dejaría enteramente en la sombra el problema que cuenta antes que nada; a saber, la importancia y la significación del marxismo para nosotros, y la historia contemporánea. El retorno a Marx es imposible porque, bajo pretexto de fidelidad a Marx, y para realizar esta fidelidad, se empieza ya por violar unos principios esenciales planteados por el propio Marx.

Marx fue, en efecto, el primero en mostrar que la significación de una teoría no puede ser comprendida independientemente de la práctica histórica y social a la que corresponde, en la que se prolonga o que sirve para recubrirla. ¿Quién osaría pretender hoy en día que el verdadero y el único sentido del cristianismo es el que restituye una lectura depurada de los Evangelios, y que la realidad social y la práctica histórica, dos veces milenaria de las Iglesias y de la Cristiandad, no pueden enseñarnos nada esencial sobre el tema? La «fidelidad a Marx», que pone entre paréntesis la suerte histórica del marxismo, no es menos irrisoria. Es incluso peor, pues, para un cristiano, la revelación del Evangelio tiene un fundamento trascendente y una verdad intemporal, que ninguna teoría podría poseer a los ojos de un marxista. Querer reencontrar el sentido del marxismo exclusivamente en lo que Marx escribió, pasando bajo silencio lo que la doctrina ha llegado a ser en la historia, es pretender, en contradicción directa con las ideas centrales de esa doctrina, que la historia real no cuenta, que la verdad de una teoría está siempre y exclusivamente «más allá», y es finalmente reemplazar la revolución por la revelación y la reflexión sobre los hechos por la exégesis de los textos.

Eso sería ya suficientemente grave. Pero hay más, puesto que la exigencia de la confrontación con la realidad histórica<sup>1</sup> está explícitamente inscrita en la obra de Marx y anudada con su sentido más profundo. El marxismo de Marx no quería y no podía ser una teoría como las demás, negligiendo su arraigo y su resonancia histórica. Ya no se trataba de «interpretar, sino de transformar el mundo»<sup>2</sup>, y el sentido pleno de la teoría es, según la propia teoría, el que se hace transparente en la práctica y que se inspira en ella. Los que dicen, al límite, creyendo «disculpar» la teoría marxista: ninguna de las prácticas históricas que apelan al marxismo se inspira «realmente» en él -estos mismos, diciendo esto, «condenan» el marxismo como «simple teoría» y emiten sobre él un juicio irrevocable. Esto sería incluso, literalmente, el Juicio Final -pues el propio Marx hacía enteramente suya la gran idea de Hegel: *Weltgeschichte ist Weltgericht*.<sup>3</sup>

De hecho, si la práctica inspirada por el marxismo fue efectivamente revolucionaria durante ciertas fases de la historia moderna, también fue todo lo contrario durante otros períodos. Y, si estos dos fenómenos necesitan interpretación (volveremos sobre ello), no deja de ser cierto que indican de manera indudable la ambigüedad esencial que era la del marxismo. No deja de ser cierto tampoco, y esto es aún más importante, que en historia y en política el presente pesa infinitamente más que el pasado. Ahora bien, ese «presente», radica en que, desde hace cuarenta años, el marxismo ha llegado a ser una *ideología* en el mismo sentido que Marx daba a ese término: un conjunto de ideas que se relaciona con una realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en lo imaginario, que permite a las gentes decir una cosa y hacer otra, parecer distintos de lo que son.

Ideología, el marxismo lo ha llegado a ser en tanto que dogma oficial de los poderes instituidos en los países llamados por antifrasis «socialistas». Invocado por unos Gobiernos que visiblemente no encarnan el poder del proletariado y que no están más «controlados» por éste que cualquier Gobierno burgués; representado por jefes geniales que sus sucesores, igualmente geniales, tratan de locos criminales sin otra explicación; fundamentando tanto la política de Tito como la de los albaneses, la de Jruschov como la de Mao, el marxismo se ha convertido allí en el «complemento solemne de justificación» del que hablaba Marx, que permite a la vez enseñar obligatoriamente a los estudiantes *El Estado y la Revolución* y mantener el aparato de Estado más opresivo y más rígido que se haya conocido<sup>a</sup>, que ayuda a la Burocracia a velarse tras la «propiedad colectiva» de los medios de producción.

Ideología, el marxismo lo ha llegado a ser en esa medida en tanto que doctrina de las múltiples sectas que la degeneración del movimiento marxista oficial hizo proliferar. La palabra secta para nosotros no es un calificativo, tiene un sentido sociológico e histórico preciso. Un grupo poco numeroso no es necesariamente una secta; Marx y Engels no formaban una secta, ni siquiera en los momentos en los que estuvieron más aislados. Una secta es una agrupación que erige como absoluto un solo lado, aspecto o fase del movimiento del que salió, hace de él la verdad de la Doctrina y la Verdad sin más, le subordina todo lo restante y, para mantener su «fidelidad» a ese aspecto, se separa radicalmente del mundo y vive a partir de entonces en «su» mundo aparte. La invocación del marxismo por las sectas les permite pensar y presentarse como otra cosa de lo que son en realidad, es decir, como el futuro partido revolucionario de ese proletariado en el cual no consiguen echar raíces.

Ideología, finalmente, el marxismo lo ha llegado a ser también en un sentido totalmente distinto: el de que, desde hace decenios, ya no es, ni siquiera en tanto que simple teoría, una teoría viviente, que se buscaría en vano en la literatura de los cuarenta últimos años; ni siquiera aplicaciones fecundas de la teoría, y menos aún tentativas de extensión y profundización.

Puede que lo que decimos aquí suscite la protesta a gritos y escandalice a los que, haciendo profesión de «defender a Marx», entierran cada día un poco más su cadáver bajo las espesas capas de sus mentiras o de su imbecilidad. No nos preocupa en absoluto. Está claro que, analizando el destino histórico del marxismo, no «imputamos», en ningún sentido moral, su responsabilidad a Marx. Es el propio marxismo, en lo mejor de su espíritu, en su denuncia implacable de las frases huecas y de las ideologías, en su exigencia de autocrítica permanente, lo que nos obliga a asomarnos sobre su suerte real.

---

<sup>1</sup> Por realidad histórica no entendemos evidentemente unos acontecimientos y unos hechos particulares y separados del resto, sino las tendencias dominantes de la evolución, después de todas las interpretaciones necesarias.

<sup>2</sup> Marx, undécima tesis sobre Feuerbach.

<sup>3</sup> «La historia universal es el Juicio Final.» A pesar de su resonancia teológica, es la idea más radicalmente atea de Hegel: no hay trascendencia, no hay recurso contra lo que sucede aquí, somos definitivamente lo que llegamos a ser, lo que llegaremos a ser.

<sup>a</sup> Es sabido que la necesidad de destruir todo aparato de Estado separado de las masas a partir del primer día de la revolución es la tesis central de *El Estado y la Revolución*.

Y, finalmente, la cuestión sobrepasa con mucho al marxismo. Pues, de la misma manera que la degeneración de la revolución rusa plantea el problema ¿Es el destino de *toda* revolución socialista el que está indicado en esa degeneración?, de la misma manera hay que preguntarse: ¿Es la suerte de *toda* teoría revolucionaria lo que está indicado en el destino del marxismo? Es la cuestión que nos retendrá largamente al final de este texto<sup>b</sup>.

No es posible, pues, intentar mantener ni reencontrar una «ortodoxia» cualquiera -ni bajo la forma irrisoria e irrisoriamente conjugada que le dan a la vez los pontífices estalinistas y los ermitaños sectarios, de una doctrina pretendidamente intacta y «enmendada», «mejorada» o «puesta al día» por unos y otros a su conveniencia sobre tal punto específico; ni bajo la forma dramática y ultimalista que le daba Trotski en 1940<sup>4</sup>, diciendo poco más o menos: sabemos que el marxismo es una teoría imperfecta, vinculada a una época histórica dada, y que la elaboración teórica debería continuar, pero, puesto que la revolución está en el orden del día, esta labor puede y debe esperar. Admisible el mismo día de la insurrección armada, en el que es por lo demás inútil, este argumento, al cabo de un cuarto de siglo, no sirve más que para cubrir la inercia y la esterilidad que caracterizaron efectivamente el movimiento trotskista desde la muerte de su fundador.

No es muy posible, tampoco, intentar mantener una ortodoxia como lo hacía Lukács en 1919, limítandola a un *método* marxista, que sería separable del contenido y, por decirlo así, indiferente con respecto a éste<sup>5</sup>. Aunque marcando ya un progreso con respecto a las distintas variedades de cretinismo «ortodoxo», esta posición es insostenible, por una razón; la de que Lukács, alimentado sin embargo de dialéctica, olvidaba que, a menos de tomar el término en su acepción más superficial, el método no puede ser separado así del contenido, y singularmente no cuando se trata de teoría histórica y social. El método, en el sentido filosófico, no es más que el conjunto operativo de las categorías. Una distinción rígida entre método y contenido no pertenece más que a las formas más inocentes del idealismo trascendental, o criticismo, que, en sus primeros pasos, separa y opone una materia o un contenido infinitos e indefinidos a categorías que el eterno flujo del material no puede afectar, que son la forma sin la que este material no podría ser captado. Pero esta distinción rígida está ya superada en las fases más avanzadas, más dialectizadas del pensamiento criticista. Pues inmediatamente aparece el problema ¿cómo saber qué categoría corresponde a tal material? Si el material lleva en sí mismo el «signo distintivo» que permite subsumirlo bajo tal categoría, no es, pues, simple material informe; y, si es realmente informe, entonces la aplicación de tal o cual categoría se hace indiferente, y la distinción de lo verdadero y lo falso se derrumba. Es precisamente esta antinomia la que condujo, en repetidas ocasiones en la historia de la Filosofía, de un pensamiento criticista a un pensamiento de tipo dialéctico<sup>6</sup>.

Es así cómo la cuestión se plantea en el nivel lógico. Y, en el nivel histórico-genético, es decir, cuando se considera el proceso de desarrollo del conocimiento tal como se desenvuelve como Historia, es, las más de las veces, el «despliegue del material» lo que condujo a una revisión o una explosión de las categorías. La revolución propiamente filosófica, producida en la Física moderna por la relatividad y los cuanta, no es más que un ejemplo chocante entre otros.<sup>7</sup>

Pero la imposibilidad de establecer una distinción rígida entre método y contenido, entre categoría y material, aparece aún más claramente cuando se considera, no ya el conocimiento de la Naturaleza, sino el conocimiento de la Historia. Pues en este caso no hay simplemente el hecho de que una exploración más profunda del material ya dado, o la aparición de un nuevo material puede conducir a una modificación de las categorías, es decir, del método. Hay sobre todo, y mucho más profundamente, este otro hecho, sacado precisamente a la luz por Marx y por el propio Lukács<sup>8</sup>: las categorías en función de las cuales pensamos la Historia son, por una parte esencial, productos reales del desarrollo histórico. Estas categorías no pueden llegar a ser clara y eficazmente formas de *conocimiento* de la Historia más que cuando han sido encarnadas o realizadas en formas de *vida social efectiva*.

---

<sup>b</sup> Véase *infra*, cap. II.

<sup>4</sup> En *In Defense of Marxism*.

<sup>5</sup> «Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?» en *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos y J. Bois, Editions de Minuit, París, 1960, p. 18. (Hay traducción española: «¿Qué es marxismo ortodoxo?» en *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona y México, 1969). C. Wright Mills parecía también adoptar este punto de vista. Véase *The Marxists*, Ed. Laurel, 1962, pp. 98 y 129.

<sup>6</sup> El caso clásico de este paso es evidentemente el de Kant a Hegel, por el intermedio de Fichte y Schelling, respectivamente. Pero la problemática es la misma en las obras tardías de Platón, o en los neokantianos, de Rickert a Lask.

<sup>7</sup> Evidentemente, no hay que invertir simplemente las posiciones. Ni lógica, ni históricamente, las categorías físicas son un simple resultado (y aún menos un «reflejo») de lo material. Una evolución en el campo de las categorías puede conducir a la comprensión de un material hasta entonces indefinido (como con Galileo). Aún más, el avance en la experimentación puede «forzar» a un nuevo material a que aparezca. Hay finalmente una doble relación, pero no hay ciertamente independencia de las categorías con respecto al contenido.

<sup>8</sup> Le changement de fonction du matérialisme historique, I. c., en particular pp. 266 y sig.

Para no citar más que el más simple ejemplo: si en la Antigüedad las categorías dominantes bajo las cuales eran comprendidas las relaciones sociales y la historia son categorías esencialmente *políticas* (el poder en la ciudad, las relaciones entre ciudades, la relación entre la Fuerza y el Derecho, etc.), si lo económico no recibía más que una atención marginal, no es ni porque la inteligencia o la reflexión estuviesen menos «avanzadas», ni porque el material económico estuviese ausente, o ignorado. Se trata de que, en la realidad del mundo antiguo, la Economía no se había aún constituido como momento separado, «autónomo» como decía Marx, «para sí», de la actividad humana. Un verdadero análisis de la propia economía y de su importancia para la sociedad no pudo tener lugar más que a partir del siglo XVII y sobre todo del XVIII, es decir con el nacimiento del capitalismo, que erigió en efecto la Economía en momento dominante de la vida social. Y la importancia central concedida por Marx y los marxistas a la Economía traduce igualmente esta realidad histórica.

Está claro, pues, que no puede haber un «método», en historia, que permaneciera indiferente al desarrollo histórico real. Y esto por razones mucho más profundas que el «progreso del conocimiento», los «nuevos descubrimientos», etc., razones que conciernen directamente la *estructura* misma del conocimiento histórico, y, antes que nada, la estructura de su objeto, es decir, el modo de ser de la Historia. Siendo el objeto del conocimiento histórico un objeto por sí mismo significativo o constituido por significaciones, el desarrollo del mundo histórico es *ipso facto* el desarrollo de un mundo de significaciones. No puede pues haber ruptura entre material y categoría, entre hecho y sentido. Y este mundo de significaciones, al ser aquél en el cual vive el «sujeto» del conocimiento histórico, es también aquél en función del cual necesariamente capta, para comenzar, el conjunto del material histórico.

Ciertamente, hay que relativizar también estas constataciones. No pueden implicar que en todo instante toda categoría y todo método vuelvan a ponerse en cuestión, superados o arruinados por la evolución de la historia real en el momento mismo en el que se piensa. Dicho de otra manera, es cada vez una cuestión concreta la de saber si la transformación histórica alcanzó el punto en el que las antiguas categorías y el antiguo método deben ser reconsiderados. Pero aparece entonces que esto no puede hacerse independientemente de una discusión sobre el contenido, no es incluso nada más que una discusión sobre el contenido que, si se da el caso, utilizando el antiguo método para comenzar, muestra, al contacto del material, la necesidad de superarlo.

Decir: ser marxista es ser fiel al método de Marx que continúa siendo el verdadero, es como decir: nada, en el contenido de la historia de los últimos cien años, autoriza ni compromete a poner en cuestión las categorías de Marx, todo puede ser comprendido mediante su método. Es pues tomar posición en cuanto al contenido, tener una teoría definida sobre esto, y al mismo tiempo negarse a decirla.

De hecho, es precisamente la elaboración del contenido lo que nos obliga a reconsiderar el método y, por lo tanto, el sistema marxista. Si hemos sido llevados a plantear, gradualmente para acabar brutalmente, la cuestión del marxismo, es porque hemos sido obligados a constatar, no solamente -y no necesariamente- que tal teoría particular de Marx, o tal idea precisa del marxismo tradicional eran «falsas», sino que la historia que vivimos ya no podía ser comprendida con la ayuda de las categorías marxistas tal cual, o «corregidas», «ampliadas», etc. Nos pareció que esta historia no puede ser ni comprendida, ni transformada con este método. El reexamen del marxismo que emprendimos no tiene lugar en el vacío, no hablamos situándonos en cualquier lugar o en ninguna parte. Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente. El método no puede aquí separarse del contenido, y su unidad, es decir la teoría, no puede a su vez separarse de las exigencias de una acción revolucionaria que -como muestra el ejemplo de los grandes partidos y de las sectas- ya no puede ser esclarecida y guiada por los esquemas tradicionales.

## 2. La teoría marxista de la historia

Podemos, e incluso debemos, pues, comenzar nuestro examen considerando lo que ha sucedido con el contenido más concreto de la teoría marxista, a saber, del análisis económico del capitalismo. Lejos de representarla como una contingente y accidental aplicación empírica a un fenómeno histórico particular, este análisis constituye la punta en la que debe concentrarse toda la substancia de la teoría, en la que teoría muestra al fin que es capaz, no de producir algunas ideas generales, sino de hacer coincidir su propia dialéctica con la dialéctica de lo real histórico, y, finalmente, de hacer salir de este movimiento de lo real mismo a la vez los fundamentos de la acción revolucionaria y su orientación. No en vano Marx dedicó lo esencial de su vida a este análisis (tampoco en vano el movimiento marxista siempre concedió a

continuación una importancia capital a la economía), y aquellos «marxistas» sofisticados de hoy, que no quieren oír hablar más que de los manuscritos de juventud de Marx, dan prueba no sólo de superficialidad, sino sobre todo de una arrogancia exorbitante, pues su actitud viene a decir que, a partir de los treinta años, Marx ya no sabía lo que hacía.

Se sabe que para Marx la economía capitalista está sujeta a contradicciones insuperables que se manifiestan tanto por las crisis periódicas de sobreproducción, como por tendencias a largo plazo cuyo trabajo sacude cada vez más profundamente el sistema: el aumento de la tasa de explotación (o sea, la miseria acrecentada, absoluta o relativa, del proletariado); la elevación de la composición orgánica del capital (o sea, el incremento del ejército industrial de reserva, es decir del paro permanente); el descenso de la tasa de beneficio (o sea, la deceleración de la acumulación y de la expansión de la producción). Lo que se expresa con ello en último análisis es *la* contradicción del capitalismo tal como la ve Marx: la incompatibilidad entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las «relaciones de producción» o «formas de propiedad» capitalistas<sup>9</sup>.

Pues bien, la experiencia de los últimos veinte años hace pensar que las crisis periódicas de sobreproducción no tienen nada de inevitable bajo el capitalismo moderno (salvo en la forma extremadamente atenuada de «recesiones» menores y pasajeras). Y la experiencia de los últimos cien años no muestra, en los países capitalistas desarrollados, ni pauperización (absoluta o relativa) del proletariado, ni aumento secular del paro, ni baja de la tasa de beneficio, y aún menos una deceleración del desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo ritmo se aceleró por el contrario en proporciones inimaginables antes de ello.

Está claro, esta experiencia no «demuestra» nada por sí misma. Pero obliga a volver sobre la teoría económica de Marx para ver si la contradicción entre la teoría y los hechos es simplemente aparente o pasajera, si una modificación conveniente de la teoría no permitiría dar cuenta de los hechos sin abandonar lo esencial de ellos, o si finalmente es la substancia misma de la teoría lo que está en causa.

Si se efectúa este retorno, estamos llevados a constatar que la teoría económica de Marx no es sostenible ni en sus premisas, ni en su método, ni en su estructura<sup>10</sup>. Hablando brevemente, la teoría como tal «ignora» la acción de las clases sociales. «Ignora» el efecto de las luchas obreras sobre el reparto del producto social -y por ahí necesariamente, sobre la totalidad de los aspectos del funcionamiento de la economía, en especial sobre la ampliación constante del mercado de los bienes de consumo. «Ignora» el efecto de la organización gradual de la clase capitalista, en vistas a, precisamente, dominar las tendencias «espontáneas» de la economía. Esto deriva de su premisa fundamental: que, en la economía capitalista, los hombres, proletarios o capitalistas, están efectiva e íntegramente transformados en cosas, reificados; que están sometidos en ella a la acción de leyes económicas que no difieren en nada de las leyes naturales<sup>c</sup> salvo en que utilizan las acciones «conscientes» de los hombres como el instrumento *inconsciente* de su realización.

Ahora bien, esta premisa es una abstracción que no corresponde, por decirlo así, más que a una mitad de la realidad y, como tal, es finalmente falsa. Tendencia esencial del capitalismo, la reificación jamás puede realizarse íntegramente. Si lo hiciese, si el sistema lograra efectivamente transformar a los hombres en cosas movidas únicamente por las «fuerzas» económicas, se derrumbaría, no a largo plazo, sino instantáneamente. La lucha de los hombres contra la reificación es, al igual que la tendencia a la reificación, la condición del funcionamiento del capitalismo. Una fábrica en la cual los obreros fuesen efectiva e íntegramente simples engranajes de las máquinas que ejecutan ciegamente las órdenes de la Dirección, se detendría en un cuarto de hora. El capitalismo no puede funcionar más que poniendo constantemente en contribución la actividad propiamente *humana* de sus sujetos que intenta reducir y deshumanizar al máximo. No puede funcionar más que en tanto que su tendencia profunda, que es efectivamente la de la reificación, no se realice y que sus normas sean constantemente combatidas en su aplicación. El análisis muestra que es ahí donde reside la contradicción última del capitalismo<sup>11</sup>, y no en las

---

<sup>9</sup> Una cita entre mil: «El monopolio del capital llega a ser una traba para el modo de producción que creció y prosperó con él y bajo sus auspicios. La socialización del trabajo y la centralización de *sus* resortes materiales llegan a un punto en el que ya no caben en su entorno capitalista. Este entorno se hace pedazos. La hora de la propiedad capitalista ha sonado. Los expropiadores son a su vez expropiados.» (*El capital*, traducido aquí de la transcripción de Castoriadis, ed. Costes, tomo IV, p. 274; ed. de la Pléiade, I, p. 1235.)

<sup>10</sup> Sobre la crítica de la teoría económica de Marx, véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», en el n.º 31 de «Socialisme ou Barbarie», diciembre de 1960, pp. 68 a 81. [Traducción española: *Capitalismo moderno y revolución*, Ruedo Ibérico, París, 1970.] [Véase *La dynamique du capitalisme*, de próxima aparición en Editions 10/18.]

<sup>c</sup> Cf. los propios términos de Marx, que define así su «punto de vista»: ... «*el desarrollo de la formación económica de la sociedad es asimilable al curso de la naturaleza y a su historia...*» (*El capital*, traducido aquí de la transcripción de Castoriadis, La Pléiade, I, p. 550; el subrayado en el original).

<sup>11</sup> Véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», en el n.º 32 de «Socialisme ou Barbarie», abril de 1961. [También, «Sobre el contenido del socialismo», III, en *La experiencia del movimiento obrero, 2: proletariado*

incompatibilidades, de alguna manera mecánicas, que presentaría la gravitación económica de las moléculas humanas en el sistema. Estas incompatibilidades, en tanto que superan fenómenos particulares y localizados, son finalmente ilusorias.

Se desprenden de esta reconsideración una serie de conclusiones, de las que sólo las más importantes nos retendrán aquí.

Antes que nada, no puede mantenerse por más tiempo la importancia central concedida por Marx (y todo el movimiento marxista) a la *economía* como tal. El término «economía» es tomado aquí en el sentido relativamente preciso que le confiere el contenido mismo de *El Capital*: el sistema de relaciones abstractas y cuantificables que, a partir de cierto tipo de apropiación de los recursos productivos (ya esté esta apropiación garantizada jurídicamente como propiedad o traduzca simplemente un poder de disposición *de facto*) determina la formación, el intercambio y el reparto de los valores. No pueden erigirse estas relaciones en sistema autónomo, cuyo funcionamiento estaría regido por leyes propias, independientes de las demás relaciones sociales. No puede hacerse así en el caso del capitalismo, y, visto precisamente que es con el capitalismo cómo la economía tendió más a «autonomizarse» como esfera de actividad social, se sospecha que aún menos puede hacerse así para las sociedades anteriores. Incluso con el capitalismo, la economía sigue siendo como una abstracción; la sociedad no es transformada en sociedad económica hasta el punto de que puedan mirarse a las demás relaciones sociales como secundarias. Subsiguientemente, si la categoría de la reificación debe reconsiderarse, significa que toda la filosofía de la historia subyacente al análisis de *El Capital* debe reconsiderarse. Abordaremos esta cuestión más adelante.

Finalmente, se hace claro que la concepción que Marx se hacía de la dinámica social e histórica más general es puesta en cuestión sobre el terreno mismo en el que había sido elaborada más concretamente. Si *El capital* toma tal importancia en la obra de Marx y en la ideología de los marxistas, es porque debe demostrar científicamente sobre el caso preciso que interesa antes que nada, el de la sociedad capitalista, la verdad teórica y práctica de una concepción general de la dinámica de la historia, a saber que «en cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en el interior de las cuales se habían movido hasta entonces»<sup>12</sup>.

En efecto, *El capital*, recorrido de un extremo a otro por la intuición esencial de que nada puede ya detener el desarrollo de la técnica y el desarrollo concomitante de la productividad del trabajo, apunta a mostrar que las relaciones de producción capitalistas, que eran al principio la expresión más adecuada y el instrumento más eficaz del desarrollo de las fuerzas productivas, llegan a ser, «en cierto estadio», el freno de este desarrollo y deben *por este hecho* estallar.

Al igual que los himnos dirigidos a la burguesía en su fase progresiva glorificaban el desarrollo de las fuerzas productivas de las cuales fue su instrumento histórico<sup>13</sup>, la condena dirigida contra ella, tanto en Marx como en los marxistas ulteriores, se apoya sobre la idea de que este desarrollo está para siempre impedido por el modo capitalista de producción. «Las fuerzas poderosas de producción, este factor decisivo del movimiento histórico, se ahogaban en las superestructuras sociales atrasadas (propiedad privada, Estado nacional), en las cuales la evolución anterior las había encerrado. Acrecentadas por el capitalismo, las fuerzas de producción topaban con todos los muros del Estado nacional y burgués, exigiendo su emancipación por la organización universal de la economía socialista», escribía Trotsky en 1919<sup>14</sup> -y, en 1936, fundamentaba su *Programa transitorio* sobre esta constatación: «Las fuerzas productivas de la humanidad han dejado de desarrollarse...»- porque, mientras tanto, las relaciones capitalistas se habían convertido, de freno relativo, en freno provisionalmente absoluto de su desarrollo.

Sabemos hoy en día que no hay nada de ello y que, desde hace veinticinco años, las fuerzas productivas han conocido un desarrollo que deja muy atrás todo lo que se hubiese podido imaginar en otros tiempos. Este desarrollo estuvo ciertamente condicionado por modificaciones en la organización del

---

y organización, publicado el vol. 1 con el n.º 27 y el vol. 2 con el n.º 219 de esta misma colección, Tusquets Editores, Barcelona, 1978.]

<sup>12</sup> K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 5, prefacio, Ed. Giard, París, 1928. Traducción española: *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1978.

<sup>13</sup> Véase por ejemplo la primera parte («Burgueses y proletarios») del *Manifiesto comunista*, Grijalbo, Barcelona, 1977.

<sup>14</sup> L. Trotsky, *Terrorisme et communisme*, Ed. 10/18, París, 19663. Traducción española: *Terrorismo y comunismo*, Júcar, Madrid, 1977. Hay que recordar que hasta una fecha reciente, estalinianos, trotskistas y «ultraizquierdistas» de los más puros estaban prácticamente de acuerdo en negar, camuflar o minimizar bajo todos los pretextos la continuación del desarrollo de la producción desde 1945. Aún ahora, la respuesta natural de un «marxista» es: «Ah, pero es debido a la producción de armamentos».

capitalismo, y arrastró otras -pero no puso en cuestión la substancia de las relaciones capitalistas de producción. Lo que parecía a Marx y a los marxistas como una «contradicción» que debía hacer estallar el sistema fue «resuelto» en el interior del sistema.

Lo que sucede es que, en primer lugar, jamás se trató de una *contradicción*. Hablar de «contradicción» entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es peor que un abuso de lenguaje, es una fraseología que presta una apariencia dialéctica a lo que no es más que un modelo de pensamiento mecánico. Cuando un gas calentado en un recipiente ejerce sobre las paredes una presión creciente que puede finalmente hacerlas estallar, no tiene sentido decir que hay «contradicción» entre la presión del gas y la rigidez de las paredes -ni más ni menos que no hay «contradicción» entre dos fuerzas en sentido opuesto que se aplican en el mismo punto. De la misma forma, en el caso de la sociedad, podría a lo sumo hablarse de una tensión, de una oposición o de un conflicto entre las fuerzas productivas (la producción efectiva o la capacidad de producción de la sociedad), cuyo desarrollo exige a cada etapa cierto tipo de organización de las relaciones sociales, y estos tipos de organización tarde o temprano «se quedan detrás» de las fuerzas productivas y dejan de serles adecuados. Cuando la tensión se hace demasiado fuerte, el conflicto demasiado agudo, una revolución barre la vieja organización social y abre la vía a una nueva etapa de desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero este esquema mecánico no es sostenible, incluso en el nivel empírico más simple. Representa una extrapolación abusiva al conjunto de la historia de un proceso que no se realizó más que durante una sola fase de esta historia, la fase de la revolución burguesa. Describe poco más o menos fielmente lo que tuvo lugar con ocasión del paso de la sociedad feudal; más exactamente, de las sociedades bastardas de Europa occidental de 1650 a 1850 (en las cuales una burguesía ya muy evolucionada y económicamente desarrollada topaba con la monarquía absoluta y con residuos feudales en la propiedad agraria y las estructuras jurídicas y políticas), a la sociedad capitalista. Pero no corresponde ni al derrumbamiento de la sociedad antigua y a la aparición ulterior del mundo feudal, ni al nacimiento de la burguesía que emerge precisamente fuera de las relaciones feudales, y al margen de éstas, ni a la constitución de la burocracia como capa dominante hoy en día en los países atrasados que se industrializan, ni finalmente a la evolución histórica de los pueblos no europeos. En ninguno de estos casos puede hablarse de un desarrollo de las fuerzas productivas encarnado por una clase social creciente en un sistema social dado, desarrollo que habría «en cierto estadio» llegado a ser incompatible con el mantenimiento de este sistema y habría así conducido a una revolución que diese el poder a la clase «ascendiente».

Aquí también, más allá de la «confirmación» o del «desmentido» aportado por los hechos a la teoría, es sobre la *significación* de la teoría, sobre su contenido más profundo, sobre las categorías que son suyas y el tipo de relación que quiere establecer con la realidad sobre lo que debemos reflexionar.

Una cosa es reconocer la importancia fundamental de la enseñanza de Marx en lo concerniente a la relación profunda que une la producción y el resto de la vida de una sociedad. Nadie, a partir de Marx, puede ya pensar la historia «olvidando» que toda sociedad debe asegurar la producción de las condiciones materiales de su vida y que todos los aspectos de la vida social están profundamente vinculados al trabajo, al modo de organización de esta producción y a la división social que le corresponde.

Otra cosa es reducir la producción, la actividad humana mediatizada por unos instrumentos y unos objetos, el trabajo, a las «fuerzas productivas», es decir a fin de cuentas a la técnica<sup>15</sup>, atribuir a ésta un desarrollo «en último análisis» autónomo y construir una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición eterna, y eternamente la misma, entre una técnica o unas fuerzas productivas que poseerían una actividad propia y el resto de las relaciones sociales y de la vida humana, la «superestructura», dotada tan arbitrariamente como lo otro de una pasividad y de una inercia esenciales.

De hecho, no hay ni autonomía de la técnica, ni tendencia inmanente de la técnica hacia un desarrollo autónomo. Durante el 99,5% de su duración -es decir durante su totalidad, salvo en los cinco últimos

---

<sup>15</sup> «...Es importante distinguir siempre entre el trastocamiento material de las condiciones de producción económicas - que hay que constatar fielmente con la ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas, políticas...», K. Marx, prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 6 (el subrayado es nuestro). [También: «Darwin llamó la atención sobre la historia de la *tecnología natural*, es decir, sobre la formación de las plantas y de los animales considerados como medios de producción para su vida. La historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿no sería digna de investigaciones parecidas? Y ¿no sería más fácil llevar esta empresa a buen fin, pues, como dijo Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en el hecho de que hicimos aquella y no ésta? La tecnología desnuda el modo de acción del hombre frente a la Naturaleza, el proceso de producción de su vida material, y, por consiguiente, el origen de las relaciones sociales y de las ideas o de las concepciones intelectuales que se desprenden de él». *El capital*, op. cit., I, p. 915, traducido de la transcripción de Castoriadis.]

siglos- la historia conocida o presumida de la humanidad se desarrolló sobre la base de lo que nos aparece hoy como una estagnación y que era vivido por los hombres de la época como una estabilidad que cae por su propio peso debido a la técnica; unas civilizaciones y unos imperios se fundaron y se derrumbaron, durante milenios, sobre las mismas «infraestructuras» técnicas.

Durante la Antigüedad griega, el hecho de que la técnica aplicada a la producción haya permanecido ciertamente más acá de las posibilidades que le ofrecía el desarrollo científico ya alcanzado no puede ser separado de las condiciones sociales y culturales del mundo griego, y probablemente de una actitud de los griegos respecto a la Naturaleza, al Trabajo, al Saber. Como, a la inversa, no puede separarse el enorme desarrollo técnico en los tiempos modernos de un cambio radical -incluso si se ha producido gradualmente- en estas actitudes. La idea de que la Naturaleza *no es otra cosa que terreno a explotar* por los hombres, por ejemplo, es lo que con menor evidencia se quiere, desde el punto de vista de toda la humanidad anterior y aun de hoy, de los pueblos no industrializados. Hacer del saber *científico* esencialmente un medio de desarrollo técnico, darle un carácter de predominancia instrumental, corresponde también a una nueva actitud. La aparición de estas actitudes es inseparable del nacimiento de la burguesía -que tiene lugar al comienzo sobre la base de las antiguas técnicas. No es sino a partir de la plena expansión de la burguesía cuando puede observarse, en apariencia, una especie de dinámica autónoma de la evolución tecnológica. Pero tan sólo en apariencia. Pues, esta evolución no sólo es función del desarrollo filosófico y científico desencadenado (o acelerado) por el Renacimiento, cuyos vínculos profundos con toda la cultura y la sociedad burguesa son incontestables, sino que recibe siempre más la influencia de la constitución del proletariado y de la lucha de clases en el seno del capitalismo, que conduce a una *selección* de las técnicas aplicadas en la producción entre todas las técnicas posibles<sup>16</sup>. Finalmente, en la presente fase del capitalismo, la investigación tecnológica está planificada, orientada y dirigida explícitamente hacia las metas que se proponen las capas dominantes de la sociedad. ¿Qué sentido tiene hablar de evolución autónoma de la técnica cuando el Gobierno de los Estados Unidos decide dedicar mil millones de dólares a la investigación de carburantes de cohetes y un millón de dólares a la investigación de las causas del cáncer?

En lo que se refiere a las fases cumplidas de la historia, en las que los hombres caían, por decirlo así, por azar sobre tal o cual invento o método y en las que la base de la producción (como de la guerra o de las demás actividades sociales) era una especie de penuria tecnológica, la idea de una relativa autonomía de la técnica puede conservar un sentido -aunque sea falso que esta técnica haya sido «determinante», en un sentido exclusivo, de la estructura y de la evolución de la sociedad, como lo prueba la inmensa variedad de las culturas, arcaicas e históricas (asiáticas, por ejemplo) construidas «sobre la misma base técnica». Incluso para estas fases, el problema de la relación entre el tipo de técnica y el tipo de sociedad y de la cultura permanece intacto. Pero, en las sociedades contemporáneas, el ensanchamiento continuo de la gama de posibilidades técnicas y la acción permanente de la sociedad sobre sus métodos de trabajo, de comunicación, de guerra, etc., refuta definitivamente la idea de la autonomía del factor técnico y hace absolutamente explícita la relación recíproca, la remisión circular ininterrumpida de los métodos de producción a la organización social y al contenido total de la cultura<sup>d</sup>.

Lo que acabamos de decir muestra que no hay, y que no hubo jamás, inercia en sí del resto de la vida social, ni privilegio de pasividad de las «superestructuras». Las superestructuras no son más que un tejido de relaciones sociales, ni más ni menos «reales», ni más ni menos «inertes» que las demás -tan «condicionadas» por la estructura como ésta por ellas, si la palabra «condicionar» puede ser utilizada para designar el modo de coexistencia de los diversos momentos o aspectos de las actividades sociales.

La famosa frase sobre el «atraso de la conciencia con respecto a la vida» no es más que una frase. Representa una constatación empírica válida para la mitad derecha de los fenómenos, y falsa para su mitad izquierda. En la boca y en el inconsciente de los marxistas ha llegado a ser una frase teológica y, como tal, no tiene sentido alguno. No hay ni vida ni realidad social sin conciencia, y decir que la conciencia se retrasa con respecto a la realidad es decir que la cabeza de un hombre que camina está constantemente retrasada con respecto al mismo hombre. Incluso si se «toma conciencia» en un sentido estrecho (de conciencia explícita, de «pensamiento de», de teorización de lo dado), la frase continúa siendo tan a menudo falsa como verdadera, pues puede haber tanto un «retraso» de la conciencia con respecto a la realidad como un «retraso» de la realidad con respecto a la conciencia -pues, dicho de otra manera, hay tanta correspondencia como distancia entre lo que los hombres hacen o viven y lo que los hombres piensan. Y lo que piensan no es sólo penosa elaboración de lo que ya está ahí y jadeante caminar sobre sus huellas; es también *relativización* de lo que es dado, puesta a distancia, proyección. La historia es tanto creación consciente como repetición inconsciente. Lo que Marx llamó la superestructura no ha sido un reflejo pasivo y retrasado de una «materialidad» social (por otra parte indefinible) más de lo que la

<sup>16</sup> Véase «Sobre el contenido del socialismo», en el nº 22 de «Socialisme ou Barbarie», julio de 1957, pp. 14 a 21, o en *La experiencia del movimiento obrero*, 2, op. cit.

<sup>d</sup> Véase también mi artículo «Technique» en la *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, pp. 803-809, París, 1973.



percepción y el conocimiento humanos son «reflejos» imprecisos y revueltos de un mundo exterior perfectamente formado, coloreado y oloroso en sí.

Es cierto que la conciencia humana como agente transformador y creador en la historia es esencialmente una conciencia *práctica*, una razón operante -activa-, mucho más que una reflexión teórica, a la que la práctica se hubiese anexionado como el corolario de un razonamiento, y del cual no haría sino materializar sus consecuencias. Pero esta práctica no es exclusivamente una modificación del mundo material, es también, y más aún, modificación de las conductas de los hombres y de sus relaciones. El «Sermón de la montaña», el *Manifiesto Comunista*, pertenecen a la práctica histórica al igual que un invento técnico y pesan sobre ella, en cuanto a sus efectos reales sobre la historia, con un peso infinitamente más pesado.

La confusión ideológica actual y el olvido de verdades elementales son tales que lo que decimos aquí parecerá sin duda a muchos «marxistas» un idealismo. Pero el idealismo, y el más crudo y más inocente, se encuentra de hecho en esta tentativa de reducir el conjunto de la realidad histórica a los efectos de la acción de un solo factor, que es necesariamente *abstraído* del resto y, por tanto, *abstracto* pura y simplemente -y que, además, es del orden de una *idea*. Son, en efecto, las ideas las que hacen avanzar la historia en la concepción llamada «materialista histórica» -sólo que, en lugar de ser ideas filosóficas, políticas, religiosas, etc., son ideas técnicas. Es cierto que, para llegar a ser operantes, estas ideas deben «encarnarse» en instrumentos y métodos de trabajo. Pero esta encarnación está determinada por ellas; un instrumento nuevo es nuevo en tanto que realiza una nueva manera de concebir las relaciones de la actividad productiva con sus medios y su objeto. Las ideas técnicas siguen siendo, pues, una especie de primer motor, y entonces una de dos: o bien uno se atiene a esto, y esta concepción «científica» aparece como haciendo descansar toda la historia sobre un misterio, el misterio de la evolución autónoma e inexplicable de una categoría particular de ideas; o bien uno vuelve a sumergir la técnica en el todo social, y no puede tratarse de privilegiarla a *priori*, ni siquiera a *posteriori*. El intento de Engels de salir de ese dilema explicando que las superestructuras reaccionan ciertamente sobre las infraestructuras, pero que éstas siguen siendo determinantes «en último análisis», no tiene mucho sentido<sup>17</sup>. En una explicación causal no hay último análisis, cada eslabón remite indefectiblemente a otro. O bien la concesión de Engels queda como verbal, y nos quedamos con un factor que determina la historia sin ser determinado por ella; o bien es real, y arruina la pretensión de haber localizado la explicación última de los fenómenos históricos en un factor específico.

El carácter propiamente idealista de la concepción aparece de manera aún más profunda cuando se considera otro aspecto de las categorías de infraestructura y de superestructura en su utilización por Marx. No es que la infraestructura tenga solamente un peso determinante, es que de hecho *sólo* ella tiene un peso, puesto que es ella la que arrastra al movimiento de la historia. Es que ella posee una *verdad*, de la cual el resto está privado. La conciencia puede ser, y es de hecho la mayor parte de las veces, una «falsa conciencia»; está mistificada, su contenido es «ideológico». Las superestructuras son siempre ambiguas: expresan la «situación real» tanto como la enmascaran, su función es esencialmente doble. La constitución de la República burguesa, por ejemplo, o el Derecho civil tienen un sentido explícito o aparente -el que lleva su texto- y un sentido latente o real -el que desvela el análisis marxista, mostrando, detrás de la igualdad de los ciudadanos, la división de la sociedad en clases; detrás de la «soberanía del pueblo», el poder de hecho de la Burguesía. El que quisiera comprender el Derecho actual ateniéndose a su significación explícita, manifiesta, estaría en pleno cretinismo jurídico. El Derecho, como la política, la religión, etc., no puede adquirir su pleno y verdadero sentido más que en función de una remisión al resto de los fenómenos sociales de una época. Pero esa ambigüedad, este carácter truncado de toda significación particular en el mundo histórico cesaría a partir del momento en el que abordásemos la «infraestructura». Ahí, las cosas pueden ser comprendidas por sí mismas, un hecho técnico significa inmediata y plenamente, no tiene ambigüedad alguna, es lo que «dice», y dice lo que es. Dice incluso todo lo demás: el molino de sangre dice la sociedad feudal; el molino de vapor dice la sociedad capitalista. Tenemos, pues, cosas que *son* significaciones acabadas en sí, y que al mismo tiempo son significaciones plena e inmediatamente<sup>18</sup> penetrables por nosotros. Los hechos técnicos no son solamente «*hacia atrás*» (significaciones que fueron encarnadas), son también ideas «*hacia adelante*» (*significan* activamente todo lo que «resulta» de ellos, confieren un sentido determinado a todo lo que los rodea).

---

<sup>17</sup> Carta a Joseph Bloch del 21 de setiembre de 1890. [De hecho, la concesión «es verbal»: «Entre todas, son las condiciones económicas las que son finalmente determinantes. Pero las condiciones políticas, etc., hasta incluso la tradición que embruja los cerebros de los hombres, desempeñan igualmente un papel, aunque no decisivo». (Reproducido en K.M. y F.E., *Etudes philosophiques*, París, Ed. Sociales, 1961, pp. 154-155.) Y, p. 155: «Así es cómo la historia hasta nuestros días se desarrolla a la manera de un proceso de la naturaleza y es sometida también, en sustancia, a las mismas leyes de movimiento que ella».]

<sup>18</sup> Inmediatamente, no en sentido cronológico, sino lógico : sin mediación, sin necesidad de pasar por otra significación.

Que la historia sea el terreno en el que las significaciones «se encarnan» y en el que las cosas significan, no deja ni la sombra de una duda. Pero ninguna de estas significaciones jamás está acabada y cerrada en sí misma, remiten siempre a otra cosa; y ninguna cosa, ningún hecho histórico puede entregarnos un sentido que estaría de por sí inscrito en ellos. Ningún hecho técnico tiene un sentido asignable si está aislado de la sociedad en el que se produce, y ninguno impone un sentido unívoco e ineluctable a las actividades humanas que subtiende, incluso las más próximas. A algunos kilómetros una de otra, en la misma jungla, con las mismas armas e instrumentos, dos tribus primitivas desarrollan estructuras sociales y culturas tan diferentes como sea posible. ¿Es Dios quien lo ha querido así, es un «alma» singular de la tribu de lo que se trata? De ningún modo, un examen de la *historia total* de cada una de ellas, de sus relaciones con otras, etc., permitiría comprender cómo evoluciones diferentes se produjeron (aunque no permitiese «comprenderlo todo», y aún menos aislar «una causa» de esta evolución). La industria automóvil inglesa trabaja sobre la misma «base técnica» que la industria automóvil francesa, con los mismos tipos de máquinas y los mismos métodos para producir los mismos objetos. Las «relaciones de producción» son las mismas, aquí y allá: unas firmas capitalistas que producen para el mercado y contratan, para hacerlo, a proletarios. Pero la situación en las fábricas difiere del todo: en Inglaterra, huelgas salvajes frecuentes, guerrilla permanente de los obreros contra la Dirección, institución de un tipo de representación obrera, los *shop stewards*, tan democrática, tan eficaz, tan combativa como era posible bajo las condiciones capitalistas. En Francia, apatía y servidumbre de los obreros, transformación íntegra de los «delegados» obreros en taponés entre la Dirección y los trabajadores. Y las «relaciones de producción» *reales*, es decir precisamente el grado de control efectivo que asegura a la dirección su «adquisición de la fuerza de trabajo», difieren sensiblemente por este hecho. Sólo un análisis del conjunto de cada una de las sociedades consideradas, de su historia precedente, etc., puede permitir comprender, hasta cierto punto, cómo situaciones tan diferentes pudieron emerger.

Hasta aquí nos hemos situado, para lo esencial, en el nivel del *contenido* de la «concepción materialista de la historia», intentando ver en qué medida las proposiciones precisas de esta concepción podían ser tenidas por verdaderas o incluso tenían un sentido. Nuestra conclusión es, visiblemente, que este contenido no se sostiene, que la concepción marxista de la historia no ofrece la explicación que ella quisiera ofrecer.

Pero el problema no se agota con estas consideraciones. Si la concepción marxista no ofrece la explicación que busca la historia, ¿no habría otra que la ofreciera?, y la construcción de una nueva concepción «mejor», ¿acaso no sería la tarea más urgente?

Esta cuestión es mucho más importante que la otra, pues, después de todo, que una teoría científica se revele insuficiente o errónea es ley misma del progreso del conocimiento. Condición de este progreso es, sin embargo, el comprender por qué una teoría se reveló insuficiente o falsa.

Ahora bien, ya las condiciones que preceden permiten ver que lo que está encausado en el fracaso de la concepción materialista de la historia es, mucho más que la pertinencia de una idea cualquiera perteneciente al contenido de la teoría, el *tipo* mismo de teoría y aquello a lo que apunta. Tras el intento de erigir las fuerzas productivas en factor autónomo y determinante de la evolución histórica está la idea de condensar en un esquema simple las «fuerzas» cuya acción dominó esta evolución. Y la simplicidad del esquema proviene del hecho de que las mismas fuerzas que actúan sobre los mismos objetos deben producir los mismos encadenamientos de efectos.

Pero ¿en qué medida se puede categorizar la historia de esta manera? ¿En qué medida el material histórico se presta a este tratamiento?

La idea, por ejemplo, de que en todas las sociedades el desarrollo de las fuerzas productivas «determinó» las relaciones de producción y, por consiguiente, las relaciones jurídicas, políticas, religiosas, etcétera, presupone que en todas las sociedades la misma articulación de las actividades humanas existe, que la Técnica, la Economía, el Derecho, la Política, la Religión, etc., están siempre y necesariamente separados o son separables, sin lo cual esta afirmación está privada de sentido. Pero esto es extrapolar al conjunto de la historia la articulación y la estructuración propias de *nuestra* sociedad, y que no tienen forzosamente sentido fuera de ella. Ahora bien, esta articulación, esta estructuración son precisamente *productos* del desarrollo histórico. Marx decía ya que «el individuo es un producto social» -queriendo decir con esto, no que la existencia del individuo presupone la de la sociedad, o que la sociedad determina lo que el individuo será, sino que la *categoría* de individuo como persona libremente separable de su familia, de su tribu o de su ciudad no tiene nada de natural y no aparece más que en cierta etapa de la historia. De la misma manera, los diversos aspectos o sectores de la actividad social no se «autonomizan», como

también decía Marx, más que en cierto tipo de sociedad y en función de un grado de desarrollo histórico<sup>e</sup>. Pero, si sucede así, es imposible dar de una vez por todas un modelo de relaciones o de «determinaciones» válido para cualquier sociedad. Los puntos de sujeción de estas relaciones son fluctuantes, el movimiento de la historia reconstituye y vuelve a desplegar de una manera siempre distinta las estructuras sociales (y no necesariamente en el sentido de una diferenciación siempre creciente: en este sentido al menos, el sistema feudal representa una *involución*, una recondensación de momentos que estaban netamente separados en el mundo grecorromano). En una palabra, no hay en la historia, aún menos que en la naturaleza ni en la vida, *sustancias* separadas y fijas que actúen desde afuera unas sobre otras. No puede decirse que, en general, «la economía determina la ideología», ni que «la ideología determina la economía», ni finalmente que «economía e ideología se determinan recíprocamente», por la simple razón de que economía e ideología, en tanto que esferas separadas que podrían o no actuar una sobre otra, son ellas mismas productos de una etapa dada (y de hecho muy reciente) del desarrollo histórico<sup>19</sup>.

Del mismo modo, la teoría marxista de la historia, y toda teoría general y simple del mismo tipo, está necesariamente llevada a postular que las motivaciones fundamentales de los hombres son y fueron siempre las mismas en todas las sociedades. Las «fuerzas», productivas u otras, no pueden actuar en la historia más que a través de las acciones de los hombres, y decir que las mismas fuerzas desempeñan en todas partes el papel determinante significa que corresponden a móviles constantes en todas partes y siempre. Así, la teoría que hace del «desarrollo de las fuerzas productivas» el motor de la historia presupone implícitamente un tipo invariable de motivación fundamental de los hombres, en líneas generales la motivación económica: en todos los tiempos, las sociedades humanas habrían apuntado (consciente o inconscientemente, poco importa) primero y ante todo al incremento de su producción y de su consumo. Pero esta idea no es simplemente falsa materialmente; olvida que los tipos de motivación (y los valores correspondientes que polarizan y orientan la vida de los hombres) son creaciones sociales, que cada cultura instituye unos valores que le son propios y adiestra a los individuos en función de ellos. Estos adiestramientos son prácticamente todopoderosos<sup>20</sup>, pues no hay una «naturaleza humana» que pueda ofrecerles una resistencia, pues, dicho de otra manera, el hombre no nace llevando en sí el sentido definido de su vida. El máximo de consumo, de poder o de santidad no son objetivos innatos al niño, es la cultura en la cual crecerá lo que le enseñará que los «necesita». Y es inadmisibles mezclar con el examen de la historia<sup>21</sup> la «necesidad» *biológica* o el «instinto» de conservación. La «necesidad» biológica o el «instinto» de conservación es el presupuesto abstracto y universal de *toda* sociedad humana, y de toda especie viviente en general, y no puede decir nada sobre alguna en particular. Es absurdo querer fundamentar sobre la permanencia de un «instinto» de conservación, por definición el mismo en todas partes, la historia, por definición siempre diferente, como sería absurdo querer explicar por la *constancia* de la libido la infinita variedad de los tipos de organización familiar, de neurosis o de perversiones sexuales que se encuentran en las sociedades humanas. Cuando, pues, una teoría postula que el desarrollo de las fuerzas productivas fue determinante en todas partes, no quiere decir que los hombres siempre tuvieron necesidad de alimentarse (en cuyo caso hubiesen seguido siendo monos). Quiere decir por el contrario que los hombres fueron siempre *más allá* de las «necesidades» biológicas, que se formaron «necesidades» de otra naturaleza -y, en esto, es efectivamente una teoría que habla de la historia de los *hombres*. Pero dice al mismo tiempo que estas otras «necesidades» fueron, en todas partes y siempre de manera predominante, necesidades económicas. Y, en esto, no habla de la historia en general, no habla más que de la historia del capitalismo. Decir, en efecto, que los hombres siempre buscaron el mayor desarrollo posible de las fuerzas productivas, y que no encontraron otro obstáculo que el estado de la técnica; o que las sociedades siempre estuvieron «objetivamente» dominadas por esta tendencia, y dispuestas en función de ella, es extrapolar abusivamente al conjunto de la historia, las motivaciones y los valores, el movimiento y la disposición de la sociedad actual -más exactamente, de la mitad capitalista de la sociedad actual. La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas sería locura para los indios kwakiutl, que amasan riquezas *para* poder destruirlas; la idea de buscar el poder y el mando sería locura para los indios zuni, entre los cuales, para convertir a alguien en jefe de la tribu, hay que apalearle hasta que acepta<sup>22</sup>. Unos «marxistas» miopes ríen sarcásticamente cuando se citan ejemplos que ellos consideran como curiosidades etnológicas. Pero, si alguna curiosidad

<sup>e</sup> La posición central de las «relaciones de producción» en la vida social es una creación de la Burguesía y un elemento de la Institución histórica del capitalismo. Véase «La cuestión de la historia del movimiento obrero» en *La experiencia del movimiento obrero*, 1, *op. cit.*

<sup>19</sup> Esto es visto claramente por Lukács en *El cambio de función del materialismo histórico*, *op. cit.*

<sup>20</sup> Ninguna cultura puede evidentemente adiestrar a los individuos a que caminen sobre la cabeza o a que ayunen eternamente. Pero, en el interior de esos límites, se encuentran en la historia todos los tipos de adiestramiento que pueda imaginarse.

<sup>21</sup> Como lo hace Sartre, en la *Critique de la raison dialectique*, p. ej. pp. 166 y sigs., Ed. Gallimard, París.

<sup>22</sup> Véase Ruth Benedict, *Patterns of Culture*. Traducción española: *El hombre y la cultura*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967. [La demostración de la imposibilidad de proyectar retroactivamente las motivaciones y las categorías económicas capitalistas sobre las otras sociedades, especialmente las «arcaicas», es una de las aportaciones más importantes de ciertas corrientes de la «antropología económica» contemporánea.]

etnológica hay en este asunto, son precisamente esos «revolucionarios» que erigieron la mentalidad capitalista en contenido eterno de una naturaleza humana idéntica en todas partes y que, charlando interminablemente sobre la cuestión colonial y el problema de los países atrasados, olvidan en sus razonamientos a los dos tercios de la población del globo. Pues uno de los mayores obstáculos que encontró, y que vuelve siempre a encontrar, la penetración del capitalismo es la ausencia de las motivaciones económicas y de la mentalidad de tipo capitalista entre los pueblos de los países atrasados. Es clásico, y siempre actual, el caso de los africanos que, obreros durante un tiempo, dejan el trabajo en el momento en el que han reunido la suma que tenían prevista y vuelven a su pueblo para reanudar lo que a sus ojos es la única vida normal. Cuando logró constituir en los pueblos una clase de obreros asalariados, el capitalismo no solamente debió, como Marx lo mostraba ya, reducirlos a la miseria destruyendo sistemáticamente las bases materiales de su existencia independiente. Debió, al mismo tiempo, destruir sin piedad los valores y las significaciones de su cultura y de su vida -es decir, hacer de ellos efectivamente ese conjunto de un aparato digestivo hambriento y de músculos dispuestos para un trabajo privado de sentido que es la imagen capitalista del hombre<sup>23</sup>.

Es falso pretender que las categorías técnico-económicas siempre fueron determinantes -puesto que no estaban ahí, ni como categorías realizadas en la vida de la sociedad, ni como polos y valores. Es falso pretender que estaban siempre ahí, pero hundidas bajo apariencias mistificadoras -políticas, religiosas u otras-, y que el capitalismo, desmistificando o desencantando al mundo, nos ha permitido ver las «verdaderas» significaciones de los actos de los hombres, que se escapaban a sus autores. Está claro que la técnica, o lo económico, «estaban siempre ahí» de cierta manera, puesto que toda sociedad debe producir su vida y organizar socialmente esta producción. Pero es esta «cierta manera» lo que constituye toda la diferencia. Pues ¿cómo pretender que el modo de integración de lo económico a otras relaciones sociales (las relaciones de autoridad y de fidelidad, por ejemplo, en la sociedad feudal) no influye, primero sobre la naturaleza de las relaciones económicas en la sociedad considerada y, al mismo tiempo, sobre la manera de actuar unos sobre otros? Lo cierto es que, una vez constituido el capitalismo, el reparto de los recursos productivos entre capas sociales y entre capitalistas es esencialmente el resultado del juego de la economía y está constantemente modificado por éste. Pero una afirmación análoga no tendría sentido alguno en el caso de una formación feudal (o «asiática») f. Admitamos también que se pudiese, en una sociedad capitalista de *laissez faire*, tratar el Estado (y las relaciones políticas) como una «superestructura» cuya dependencia respecto a la economía es de sentido único. Pero ¿cuál es el sentido de esta idea, cuando el Estado es propietario y poseedor efectivo de los medios de producción, y que está poblado por una jerarquía de burócratas cuya relación con la producción y la explotación está necesariamente mediatizada por su relación con el Estado y subordinada a éste -como era el caso de esas curiosidades etnológicas que representaron durante milenios las monarquías asiáticas, y como es hoy en día el caso de esas curiosidades sociológicas tipo la U.R.S.S., la China, y los demás países «socialistas»? ¿Qué sentido tiene decir que hoy en día, en la U.R.S.S., la «verdadera» burocracia son los directores de fábrica, y que la burocracia del Partido, del Ejército, del Estado, etc., es secundaria?

¿Cómo pretender también que la manera, tan diferente de una sociedad y de una época a otra, de vivir estas relaciones no tiene importancia? ¿Cómo pretender que las significaciones, las motivaciones, los valores creados por cada cultura no tienen ni función ni acción otra que velar una psicología económica que siempre habría estado ahí? No es éste el paradójico postulado de una naturaleza humana inalterable. Es el no menos paradójico intento de tratar la vida de los hombres, tal como es efectivamente vivida por ellos tanto consciente como inconscientemente, como una simple ilusión respecto a las fuerzas «reales» (económicas) que la gobiernan. Es el invento de otro inconsciente detrás del inconsciente, de un inconsciente del inconsciente, que sería, él, a la vez «objetivo» (puesto que totalmente independiente de la historia de los sujetos y de su acción) y «racional» (puesto que constantemente orientado hacia un fin definible e incluso medible, el fin económico). Pero, si no se quiere creer en la magia, la acción de los individuos, motivada consciente o inconscientemente, es a todas luces un relevo indispensable de toda acción de «fuerzas» o de «leyes» en la historia. Habría, pues, que constituir un «psicoanálisis económico», que revelaría como causa de las acciones humanas su «verdadero» sentido latente (económico) y en el cual la «pulsión económica» tomaría el sentido de la libido.

Que un sentido latente pueda a menudo ser desvelado en actos que aparentemente no lo poseen, es cierto. Pero esto no significa que sea el único, ni que sea el primero, ni sobre todo que su contenido sea siempre y en todas partes la maximización de la «satisfacción económica» en el sentido capitalista-occidental. Que la «pulsión económica» -si se quiere, el «principio de placer» vuelto hacia el consumo o la apropiación- tome tal o cual dirección, se fije en tal objetivo y se instrumente en tal conducta, esto depende del conjunto de los factores en juego. Esto depende muy particularmente de su relación con la pulsión sexual (la manera como ésta se «especifica» en la sociedad considerada) con el mundo de

<sup>23</sup> Véase Margaret Mead y otras, *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, 1953.

<sup>f</sup> Está claro, en efecto, que en estos casos el reparto de los recursos productivos (tierra y hombres) está determinado desde el comienzo, y modificado a continuación por el juego de factores esencialmente no «económicos».

significaciones y de valores creado por la cultura donde vive el individuo<sup>24</sup>. Sería finalmente menos falso decir que el *homo oeconomicus* es un producto de la cultura capitalista, que decir que la cultura capitalista es una creación del *homo oeconomicus*. Pero no hay que decir ni una cosa ni la otra. Hay cada vez homología y correspondencia profundas entre la estructura de la personalidad y el contenido de la cultura, y no tiene sentido predeterminar una por la otra.

Así pues, cuando, como para el cultivo del maíz entre ciertas tribus indígenas de México o para el cultivo del arroz en los pueblos indonesios, el trabajo agrícola es vivido no solamente como un medio de asegurar la alimentación, sino a la vez como momento del culto a un dios, como fiesta, y como danza, y cuando un teórico viene a decir que todo lo que rodea los gestos propiamente productivos en estas ocasiones no es más que mistificación, ilusión y astucia de la razón, hay que afirmar con fuerza que este teórico es una encarnación mucho más avanzada del capitalismo que cualquier patrón. Pues no solamente sigue atrapado en las categorías específicas del capitalismo, sino que quiere someter a ellas todo el resto de la historia de la humanidad y pretende en suma que todo lo que los hombres hicieron y quisieron hacer desde hace milenios no era más que un esbozo imperfecto del *factory system*. Nada permite afirmar que la carcasa de gestos que constituye el trabajo productivo en el sentido estricto es más «verdadera» o más «real» que el conjunto de las significaciones en el cual estos gestos fueron tejidos por los hombres que los ejecutaban. Nada, si no es el postulado de que la verdadera naturaleza del hombre es ser un animal productivo-económico, postulado totalmente arbitrario y que implicaría, si fuese cierto, que el socialismo es para siempre imposible.

Si, para tener una teoría de la historia, hay que excluir de la historia poco más o menos todo, salvo lo que sucedió durante unos siglos sobre una estrecha franja de tierra que rodea el Atlántico norte, el precio a pagar es realmente demasiado elevado; es mejor conservar la historia y rechazar la teoría. Pero no estamos reducidos a este dilema. No tenemos necesidad, en tanto que revolucionarios, de reducir la historia de la humanidad a esquemas simples. Necesitamos ante todo comprender e interpretar nuestra propia sociedad. Y esto, no podemos hacerlo más que relativizándola, mostrando que ninguna de las formas de la alienación social presente es fatal para la humanidad, puesto que no han estado siempre ahí -en todo caso, de ningún modo convirtiéndola en absoluto y proyectando inconscientemente sobre el pasado esquemas y categorías que expresan precisamente los aspectos más profundos de la realidad capitalista contra la que luchamos.

Hemos pues visto por qué lo que llamamos la concepción materialista de la historia se nos presenta hoy en día insostenible. Resumiendo, porque esta concepción

- hace del desarrollo de la técnica el motor de la historia «en último análisis», y le atribuye una evolución autónoma y una significación cerrada y bien definida;
- intenta someter el conjunto de la historia a categorías que no tienen sentido más que para la sociedad capitalista desarrollada y cuya aplicación a formas procedentes de la vida social plantea más problemas de los que resuelve;
- está basada sobre el postulado oculto de una naturaleza humana esencialmente inalterable, cuya motivación predominante sería la motivación económica.

Estas consideraciones conciernen al contenido de la concepción materialista de la historia, que es un determinismo *económico* (denominación utilizada, a menudo por otra parte, por los partidarios de la concepción). Pero la teoría es inaceptable en tanto que es *determinismo* sin más, es decir, en tanto que pretende que puede reducirse la historia a los efectos de un sistema de fuerzas sometidas ellas mismas a leyes comprensibles y definibles de una vez por todas, a partir de las cuales estos efectos pueden ser íntegra y exhaustivamente producidos (y por lo tanto también *deducidos*). Como, tras esta concepción, hay inevitablemente una tesis sobre *lo que es la historia* -y por lo tanto una tesis filosófica-, volveremos sobre ella en la tercera parte de este capítulo.

## **Determinismo económico y lucha de clases**

Al determinismo económico parece oponérsele otro aspecto del marxismo: «La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases». Pero *parece* solamente. Pues, en la medida en que se mantienen las afirmaciones esenciales de la concepción materialista de la historia, la lucha de clases no es en

---

<sup>24</sup> Véase Margaret Mead, *Male and Female* y *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Hay traducción española de esta última obra: *Sexo y temperamento*, 2ª ed., Paidós, Buenos Aires, 1961.

realidad un factor aparte<sup>9</sup>. No es más que un eslabón de los vínculos causales establecidos siempre sin ambigüedad por el estado de la infraestructura técnico-económica. Lo que las clases hacen, lo que tienen que hacer, les es, cada vez, necesariamente trazado por su situación en las relaciones de producción, sobre la cual no pueden nada, pues las precede tanto causal como lógicamente. De hecho, las clases no son más que el instrumento en el cual se encarna la acción de las fuerzas productivas. Si son actores, lo son exactamente en el sentido en el que los actores en el teatro recitan un texto dado por adelantado y realizan gestos predeterminados, y en el que, actúen bien o mal, no pueden impedir que la tragedia se encamine hacia su fin inexorable. Es necesaria una clase para hacer funcionar un sistema socio-económico según sus leyes y también lo es otra para echarlo abajo -cuando haya llegado a ser «incompatible con el desarrollo de las fuerzas productivas» y cuando sus intereses la conduzcan no menos indefectiblemente a instituir un nuevo sistema que a su vez hará funcionar. Son los agentes del proceso histórico, pero los agentes inconscientes (la expresión vuelve muchas veces bajo la pluma de Marx y de Engels); «son actuados» más que actúan, dice Lukács. O mejor, actúan en función de su conciencia de clase y ya es sabido que «no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino su ser social lo que determina su conciencia». No se trata solamente de que la clase en el poder sea conservadora, y que la clase ascendiente sea revolucionaria. Este conservadurismo, esta revolución estarán predeterminados en su contenido, en todos sus detalles «importantes»<sup>25</sup> por la situación de las clases correspondientes en la producción.

No en vano la idea de una política capitalista más o menos «inteligente» le parece siempre a un marxista como una estupidez que oculta una mistificación. Para que se acepte incluso hablar de una política inteligente o no, hay que admitir que esta inteligencia, o su ausencia, pueden *marcar una diferencia* en cuanto a la evolución real. Pero ¿cómo podrían hacerlo, puesto que esta evolución está determinada por factores de otro orden, «objetivos»? No se dirá siquiera que esta política no cae del cielo, que actúa en una situación dada, que no puede superar ciertos límites trazados por el contexto histórico, que no puede encontrar resonancia en la realidad más que si otras condiciones se presentan -todo ello muy evidente. El marxista hablará como si esta inteligencia no pudiese cambiar nada (aparte del estilo de los discursos, grandioso en Mirabeau, lamentable en Laniel) y se dedicará a lo sumo a mostrar que el «genio» de Napoleón así como la «estupidez» de Kerensky estaban necesariamente «llamados» y engendrados por la situación histórica.

Tampoco en vano se resiste con ahínco a la idea de que el capitalismo moderno intentó adaptarse a la evolución histórica y a la lucha social, y en consecuencia se modificó. Esto sería admitir que la historia del siglo pasado no fue exclusivamente determinada por leyes económicas y que la acción de grupos y clases sociales pudo modificar las condiciones en las cuales estas leyes actúan y, por consiguiente, su funcionamiento mismo.

Es, por lo demás, en este ejemplo en el que puede verse con mayor claridad que determinismo económico, por una parte, y lucha de clases, por otra, proponen dos modos de explicación, irreductibles uno a otro, y que en el marxismo no hay realmente «síntesis», sino aplastamiento del segundo en provecho del primero. Lo esencial en la evolución del capitalismo, ¿es la evolución técnica y los efectos del funcionamiento de las leyes económicas que rigen el sistema? ¿O bien la lucha de clases y de grupos sociales? Leyendo *El capital*, se ve que la primera respuesta es la buena. Una vez establecidas sus condiciones sociológicas, lo que puede llamarse los «axiomas del sistema», propuestos en la realidad histórica (grado y tipo dado de desarrollo técnico, existencia de capital acumulado y de proletarios en número su-

---

<sup>9</sup> Véase también, sobre el conjunto del problema, «La cuestión de la historia del movimiento obrero», en *La experiencia del movimiento obrero, op. cit.* He aquí lo que decía Engels sobre ello, en el «Prefacio» a la tercera edición alemana (1885) de *El 18 de Brumario*: «Fue precisamente Marx el primero en descubrir la ley según la cual todas las luchas históricas, ya sean llevadas al terreno político, religioso, filosófico o a cualquier otro terreno ideológico, no son, de hecho, más que la expresión más o menos neta de las luchas de clases sociales, ley en virtud de la cual la existencia de las clases, y por consiguiente también sus colisiones, son, a su vez, condicionadas por el grado de desarrollo de su situación económica, por su modo de producción y su modo de intercambio, que deriva él mismo del precedente. Esta ley, que tiene para la historia la misma importancia que la ley de la transformación de la energía para las ciencias naturales, le proporciona aquí igualmente la clave para la comprensión de la historia de la II República francesa.»

<sup>25</sup> Hablando con propiedad, hay que decir: en todos sus detalles, en absoluto. Un determinismo no tiene sentido más que como determinismo integral, incluso el timbre de la voz del demagogo fascista o del tribuno obrero deben desprenderse de las leyes del sistema. En la medida en que esto es imposible, -el determinismo se refugia habitualmente tras la distinción entre «lo importante» y lo «secundario». Clémenceau añadió cierto estilo personal a la política del imperialismo francés, pero con o sin este estilo, esta política hubiese sido de todas formas «la misma» en sus aspectos importantes, en su esencia. Se divide así la realidad en una capa principal en la que ocurre lo esencial, en la que las conexiones causales pueden y deben ser establecidas hacia delante y hacia atrás del acontecimiento considerado, y una capa secundaria, en la que estas condiciones no existen o no importan. El determinismo no puede así realizarse más que dividiendo de nuevo al mundo; no es sino en idea cómo apunta a un mundo unitario, en su aplicación está de hecho obligado a postular una parte «no determinada» de la realidad.

ficiente, etc.) y bajo el impulso continuo de un progreso técnico autónomo, el capitalismo evoluciona únicamente según los efectos de las leyes económicas que comporta, y que Marx despejó. La lucha de clases no interviene en parte alguna<sup>26</sup>. Que un marxismo más matizado y más sutil, apoyándose, si falta le hace, sobre los textos de Marx, rehúse esta visión unilateral y afirme que la lucha de clases desempeña un papel importante en la historia del sistema, que puede alterar el funcionamiento de la economía, pero que simplemente no hay que olvidar que esta lucha se sitúa siempre en un marco dado que traza sus límites y define su sentido -estas concesiones no sirven para nada, la cabra y la col no se conciliarán por ello. Pues las «leyes» económicas formuladas por Marx no tienen, hablando con propiedad, *ningún sentido* fuera de la lucha de clases, no tienen ningún contenido preciso: la «ley del valor», cuando hay que aplicarla a la mercancía fundamental -la fuerza de trabajo-, no significa nada, es una fórmula vacía cuyo contenido sólo puede venir dado por la lucha entre obreros y patronos, que determina en lo esencial el nivel absoluto del salario y su evolución en el tiempo. Y, como todas las demás «leyes» presuponen un reparto *dado* del producto social, el conjunto del sistema permanece suspendido en el aire, completamente indeterminado<sup>27</sup>. Y esto no sólo es una «laguna» teórica -«laguna» a decir verdad tan central que arruina inmediatamente la teoría. Es también un mundo de diferencia en la práctica. Entre el capitalismo de *El capital*, en el que las «leyes económicas» conducen a una estagnación del salario obrero, a un paro creciente, a crisis más y más violentas y finalmente a una casi imposibilidad de funcionar para el sistema; y el capitalismo real, en el que los salarios aumentan, a la larga, paralelamente a la producción y en el que la expansión del sistema continúa sin encontrar ninguna antinomia *económica* insuperable, no hay solamente la distancia que separa lo mítico de lo real. Son dos universos, de los cuales cada uno comporta otro destino, otra filosofía, otra política, otra concepción de la revolución.

Finalmente, la idea de que la acción autónoma de las masas pueda constituir el elemento central de la revolución socialista, admitida o no, seguirá siendo siempre menos que secundario para un marxista consecuente -así pues sin interés verdadero e incluso sin estatuto teórico y filosófico. El marxista sabe adónde *debe* ir la historia; si la acción autónoma de las masas va en esa dirección, no le enseña nada; si va por otra parte, es una mala autonomía, o mejor, no es en absoluto una autonomía, puesto que, si las masas no se dirigen hacia las metas correctas, es que están aún bajo la influencia del capitalismo. Cuando la verdad está adquirida, todo el resto es error, pero el error no quiere decir nada en un universo determinista: el error, es el producto de la acción del enemigo de clase y del sistema de explotación.

Sin embargo, la acción de *una* clase particular, y la toma de conciencia por esta clase de sus intereses y de su situación, parece tener un estatuto aparte dentro del marxismo: la acción y la toma de conciencia del proletariado. Pero esto no es cierto más que en un sentido a la vez especial y limitado. No es cierto en cuanto a lo que el proletariado tiene que hacer<sup>28</sup>: tiene que hacer la revolución socialista, y ya se sabe lo que la revolución socialista tiene que hacer (hablando claro: desarrollar las fuerzas productivas hasta que la abundancia haga posible la sociedad comunista y una humanidad libre). Es cierto tan sólo por lo que se trata de saber si lo hará o no. Pues, al mismo tiempo que la idea de que el socialismo es ineludible, existe en Marx y los grandes marxistas (Lenin o Trotsky por ejemplo) la idea de una incapacidad eventual de la sociedad de superar su crisis, de una «destrucción común de las dos clases en lucha», en una palabra, la alternativa histórica *socialismo o barbarie*. Pero esta idea representa el límite del sistema y, en cierto modo, el límite de toda reflexión coherente: no se excluye absolutamente el que la historia «fracase» y se revele, pues, absurda; pero, en este caso, no solamente esta teoría, sino cualquier teoría, se derrumba. Por consiguiente, el hecho de que el proletariado haga o no la revolución, incluso si es incierto, lo condiciona todo, y una discusión cualquiera no es posible sino a partir de la hipótesis de que la hará. Admitida esta hipótesis, el sentido en el cual la hará está determinado. La libertad concedida así al proletariado no es diferente de la libertad de estar locos que podemos reconocernos: libertad que no vale, que no existe incluso, más que con la condición de no usarla, pues su uso la aboliría al mismo tiempo que toda la coherencia del mundo<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> No interviene más que en los límites -históricos y lógicos- del sistema: el capitalismo no nace orgánicamente por el simple funcionamiento de las leyes económicas de la simple producción mercantil, es necesaria la acumulación primitiva que constituye una ruptura violenta del antiguo sistema; no dejará tampoco lugar al socialismo sin la revolución proletaria. Pero eso no cambia nada de lo que decimos aquí, pues hay que decir también, para esas intervenciones activas de clases en la historia, que son predeterminadas, no introducen nada que sea por derecho imprevisible.

<sup>27</sup> Véase en el n.º 31 de «Socialisme ou Barbarie», «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», Op. cit., pp. 69 a 81. [También ahora, *La dynamique du capitalisme*, Op. cit.]

<sup>28</sup> «No se trata de lo que tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero, se *representa* en un momento determinado como la meta. Se trata de *lo que es* el proletariado y de *lo que*, conforme a *su ser*, será históricamente obligado a hacer», dice Marx en un pasaje conocido de *La Sagrada Familia*, Crítica, Barcelona, 1978.

<sup>29</sup> Esto vale también, y sobre todo, a pesar de las apariencias, para Lukács. Cuando escribe, por ejemplo, «...para el proletariado, vale... que la transformación y la liberación no pueden ser más que su propia acción... La evolución económica objetiva... no puede hacer más que poner entre las manos del proletariado la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Pero esta transformación no puede ser más que la acción libre del propio proletariado»

Pero, si se elimina la idea de que las clases y su acción son simples relevos; si se admite que la «toma de conciencia» y la actividad de las clases y de los grupos sociales (como de los individuos) hacen surgir elementos nuevos, no predeterminados y no predeterminables (lo cual no quiere decir ciertamente que una y otra sean independientes de las situaciones en que se desarrollan), entonces se está obligado a no partir del esquema marxista clásico y a considerar la historia de una manera esencialmente diferente. Volveremos a ello en la continuación de este texto.

La conclusión que importa, no es que la concepción materialista de la historia es «falsa» en su contenido. Es que el tipo de teoría al que esta concepción apunta no tiene sentido, que semejante teoría es imposible de establecer y que, por lo demás, no la necesitamos. Decir que poseemos finalmente el secreto de la historia pasada y presente (e incluso, hasta cierto punto, por venir) no es menos absurdo que decir que poseemos finalmente el secreto de la Naturaleza. Lo es incluso más, a causa precisamente de lo que hace de la Historia una historia, y del conocimiento histórico un conocimiento histórico.

### **Sujeto y objeto del conocimiento histórico**

Cuando se habla de la Historia, ¿quién habla? Es alguien de una época, de una clase dada -en una palabra, es un ser histórico. Ahora bien, esto mismo, que fundamenta la posibilidad de un conocimiento histórico (pues sólo un ser histórico puede tener una experiencia de la historia y hablar de ella), prohíbe que este conocimiento pueda jamás adquirir el estatuto de un saber acabado y transparente puesto que es él mismo, en su esencia, un fenómeno histórico que pide ser comprendido e interpretado como tal. El discurso sobre la historia está incluido en la historia.

No hay que confundir esta idea con las afirmaciones del escepticismo o del relativismo inocente: lo que cada cual dice nunca es más que una opinión; hablando, uno se traiciona a sí mismo más que expresa algo real. Aunque parezca imposible, hay otra cosa que la simple opinión (sin la cual ni discurso, ni acción, ni sociedad serían jamás posibles): se pueden controlar o eliminar los prejuicios, las preferencias, los odios, aplicar las reglas de la «objetividad científica». No hay más que las opiniones que valgan, y Marx por ejemplo es un gran economista, incluso cuando se equivoca, mientras que François Perroux no es más que un charlatán, incluso cuando no se equivoca. Pero, hechas todas las depuraciones, aplicadas todas las reglas y respetados todos los hechos, sigue siendo cierto que quien habla no es una «conciencia trascendental», sino un ser histórico, y esto no es un desgraciado incidente, es una condición lógica (una «condición trascendental») del conocimiento histórico. De la misma manera que sólo seres naturales -iy tan naturales!- pueden plantearse el problema de una Ciencia de la Naturaleza, pues sólo seres de carne y hueso pueden tener una experiencia de la Naturaleza<sup>30</sup>, sólo seres históricos pueden plantearse el problema del conocimiento de la historia, pues sólo ellos pueden tener la historia como objeto de experiencia. Y, así como tener una experiencia de la Naturaleza no es salir del Universo y contemplarlo, tener una experiencia de la historia no es considerarla desde el exterior como un objeto acabado y colocado ante uno -pues semejante historia jamás ha sido y jamás se brindará a nadie como objeto de encuesta.

Tener una experiencia de la historia en tanto que ser histórico es estar *en* y ser *de* la historia, como también estar *en* y ser *de* la sociedad. Y, dejando de lado otros aspectos de esa implicación, esto significa:

- pensar necesariamente la historia en función de las categorías de su época y de su sociedad -categorías que son, a su vez, un producto de la evolución histórica;
- pensar la historia en función de una intención práctica o de un proyecto -proyecto que forma parte, a su vez, de la historia.

Esto no solamente lo sabía Marx, sino que fue el primero en decirlo claramente. Cuando se burlaba de los que creían «poder saltar por encima de su propia época», denunciaba la idea de que pudiera haber jamás un sujeto teórico puro que produjese un conocimiento puro de la historia, de que jamás pudiesen deducirse *a priori* «las» categorías que valiesen para cualquier material histórico (de otra manera que como abstracciones romas y vacías)<sup>31</sup>. Cuando al mismo tiempo denunciaba a los pensadores burgueses de su época, que a la vez aplicaban inocentemente a los períodos precedentes categorías que no tienen

---

(*Historia y conciencia de clase*), no hay que olvidar que toda la dialéctica de la historia que expone no se mantiene más que con la condición de que el proletariado cumpla esta acción libre.

<sup>30</sup> En términos de filosofía kantiana: la corporalidad del sujeto es una condición trascendental de la posibilidad de una Ciencia de la Naturaleza, y, por vía de consecuencia, todo lo que esta corporalidad implica.

<sup>31</sup> Véase por ejemplo su crítica de las abstracciones de los economistas burgueses, en la *Introducción a una crítica de la economía política*, Alberto Corazón Edito, Madrid, 1970.



sentido más que relacionadas con el capitalismo y rehusaban relativizar históricamente a estas últimas («para ellos, hubo historia, pero ya no hay», decía en una frase que parece concebida para los «marxistas» contemporáneos) y afirmaba que su propia teoría correspondía al punto de vista de una clase, el proletariado revolucionario, planteaba por vez primera el problema de lo que se llamó después el socio-centrismo (el hecho de que cada sociedad se plantea como el centro del mundo y mira a las demás desde su punto de vista) e intentaba responder a él.

Hemos intentado mostrar más arriba que Marx no superó finalmente este socio-centrismo y que se encuentra en él esa paradoja de un pensador que tiene plena conciencia de la relatividad histórica de las categorías capitalistas y que al mismo tiempo las proyecta (o las «retro-yecta») hacia el conjunto de la historia humana. Quede bien entendido que no se trata con esto de una crítica de Marx, sino de una crítica del conocimiento de la historia. *La paradoja en cuestión es constitutiva de todo intento de pensar la historia*<sup>32</sup>. Es necesario, es inevitable que, encaramados un siglo más arriba, pudiéramos relativizar más fuertemente ciertas categorías, despejar más claramente lo que, en una gran teoría, la vincula sólidamente a su época particular y la arraiga en ella. Pero es *porque* está arraigada en su época por lo que la teoría es grande. Tomar conciencia del socio-centrismo, intentar reducir todos los elementos que de él sean comprensibles es el primer paso inevitable de todo pensamiento serio. Creer que el arraigo no es más que negativo, y que se debiera y podría desembarazarse de él en función de una depuración indefinida de la Razón, es la ilusión de un racionalismo inocente. No se trata solamente de que este arraigo sea condición de nuestro saber, de que no podamos reflejar la historia más que porque, siendo seres históricos nosotros mismos, estamos atrapados en una sociedad en movimiento y tenemos una experiencia de la estructuración y de la lucha sociales. Es una condición *positiva*, es nuestra particularidad lo que nos abre el acceso a lo universal. Es porque estamos ligados a una manera de ver, a una estructura categorial, a un proyecto dado por lo que podemos decir algo significativo sobre el pasado. Sólo cuando el presente está fuertemente presente, éste hace ver en el pasado otra cosa y algo más que lo que el pasado veía en sí mismo. De cierta manera, es porque Marx proyecta algo sobre el pasado por lo que descubre algo en él. Una cosa es criticar, como lo hemos hecho, estas proyecciones en tanto que se dan como verdades íntegras, exhaustivas y sistemáticas, y otra muy distinta es olvidar que, por «arbitrario» que sea, el intento de comprender las sociedades precedentes bajo las categorías capitalistas fue en Marx de una inmensa fecundidad -incluso si violó la «verdad propia» de cada una de estas sociedades. Pues, en definitiva, precisamente, no hay tal «verdad propia» -ni la que despeja el materialismo histórico, ciertamente, ni tampoco la que revelaría un intento, cuán utópico y cuán socio-céntrico al fin, de «pensar cada sociedad por sí misma y desde su propio punto de vista». Lo que puede llamarse la verdad de cada sociedad es su verdad en la historia, para ella misma también, pero para todas las demás igualmente, pues la paradoja de la historia consiste en que cada civilización y cada época, por el hecho de que es particular y dominada por sus propias obsesiones, llega a evocar y a desvelar en las que la preceden o la rodean significaciones nuevas. Jamás éstas pueden agotar ni fijar su objeto, aunque sólo fuera porque se vuelven, tarde o temprano, ellas mismas objeto de interpretación (intentamos hoy comprender cómo y por qué el Renacimiento, el siglo XVII y el XVIII vieron de manera tan diferente cada uno la Antigüedad clásica); jamás tampoco se reducen a las obsesiones de la época que las despejó, pues entonces la historia no sería sino yuxtaposición de delirios y no podríamos ni siquiera leer un libro del pasado.

Esta paradoja constitutiva de todo pensamiento de la historia, el marxismo intenta, como se sabe, superarla. Esta superación resulta de un doble movimiento. Hay una dialéctica de la historia, que hace que los puntos de vista sucesivos de las diversas épocas, clases, sociedades, mantengan entre sí una relación definida (aunque sea muy compleja). Obedecen a un orden, forman un sistema que se despliega en el tiempo, de suerte que lo que viene después *supera* (suprime conservando) lo que estaba antes. El presente comprende el pasado (como momento «superado») y por este hecho puede comprenderlo mejor que lo que este pasado se comprendía a sí mismo. Esta dialéctica es, en su esencia, la dialéctica hegeliana; que lo que era en Hegel el movimiento del *logos* se convierta en Marx en el desarrollo de las fuerzas productivas y la sucesión de clases sociales que marca sus etapas no tiene, en este aspecto, importancia. En uno y otro, Kant «supera» a Platón, y la sociedad burguesa es «superior» a la sociedad antigua. Pero esto toma importancia en otro aspecto -y se trata ahí del segundo término del movimiento. Porque precisamente esta dialéctica es la dialéctica de la aparición sucesiva de las diversas *clases* en la historia, ya no es necesariamente infinita de derecho<sup>33</sup>; ahora bien, el análisis histórico muestra que puede y debe acabarse con la aparición de la «última clase», el proletariado. El marxismo es, pues, una teoría privilegiada porque representa «el punto de vista del proletariado» y porque el proletariado es la última clase -no la última por fecha simplemente, pues entonces permaneceríamos siempre ligados, en el interior de la dialéctica histórica, a un punto de vista particular destinado a ser relativizado a continuación; sino que la última del todo, en tanto que debe realizar la supresión de las clases y el paso a

<sup>32</sup> De pensar sería y profundamente. En los autores inocentes no hay paradoja, nada más que la plititud simple de proyecciones o de un relativismo no críticos.

<sup>33</sup> La necesidad de semejante infinitud, y la necesidad de un contrario, es una de las imposibilidades del hegelianismo y, de hecho, de toda dialéctica tomada como sistema. Volveremos más adelante sobre ello.

la «verdadera historia de la humanidad». Si el proletariado es clase universal es porque no tiene intereses particulares a hacer valer y puede tanto realizar la sociedad sin clases como tener sobre la historia pasada un punto de vista «verdadero»<sup>34</sup>.

No podemos, hoy en día, mantener esta manera de ver las cosas, y por varias razones. No podemos otorgarnos por adelantado una dialéctica acabada, o a punto de acabarse, de la historia, aunque fuese calificada de «pre-historia». No podemos dar la solución antes de plantear el problema. No podemos darnos de una vez una dialéctica sea cual fuere, pues una dialéctica postula la racionalidad del mundo y de la historia, y esta racionalidad es problema, tanto teórico como práctico. No podemos pensar la historia como una unidad, ocultándonos los enormes problemas que esta expresión plantea a partir del momento en que se le da un sentido distinto que el formal, ni como unificación dialéctica progresiva, pues Platón no se deja reabsorber por Kant ni el Gótico por el Rococó, y decir que la superioridad de la cultura española sobre la de los aztecas quedó probada mediante la exterminación de estos últimos deja un residuo de insatisfacción tanto en el azteca sobreviviente como en nosotros que no comprendemos en qué y por qué la América precolombina incubaba ella misma su supresión dialéctica por su encuentro con caballeros portadores de armas de fuego. No podemos fundamentar la respuesta última a los problemas últimos del pensamiento y de la práctica sobre la exactitud del análisis por Marx de la dinámica del capitalismo, ahora que sabemos que esa exactitud es ilusoria, pero aún si no lo supiésemos. No podemos plantear de golpe una teoría, aunque fuese la nuestra, como «representando el punto de vista del proletariado», ya que, como lo mostró la historia de un siglo, este punto de vista del proletariado, lejos de ofrecer la solución a todos los problemas, es él mismo un problema del cual sólo el proletariado (digamos, para evitar las argucias, la humanidad que trabaja) podrá inventar o no inventar la solución. No podemos, en todo caso, poner al marxismo como representando este punto de vista, pues contiene, profundamente imbricados con su esencia, unos elementos capitalistas y que, no sin relación con esto, es hoy en día la ideología en acto de la burocracia en todas partes y la del proletariado en ninguna. No podemos pensar que, aunque el proletariado fuese la última clase y el marxismo su representante auténtico, su visión de la historia es la visión que cierra definitivamente toda discusión. La relatividad del saber histórico no es solamente función de su producción por una clase, es también función de su producción en una cultura, en una época, y esto no se deja reabsorber por lo otro. La desaparición de las clases en la sociedad futura no eliminará automáticamente toda diferencia relativa a los puntos de vista sobre el pasado que podrán existir, no les conferirá una coincidencia inmediata con su objeto, no las sustraerá a una evolución histórica. En 1919, Lukács, entonces Ministro de Cultura del gobierno revolucionario húngaro, decía en un discurso oficial, con medias palabras: «Ahora que el proletariado está en el poder, ya no tenemos necesidad de mantener una visión unilateral del pasado»<sup>35</sup>. En 1964, cuando el proletariado no está en el poder en ninguna parte, tenemos aún menos la posibilidad de hacerlo.

En una palabra, no podemos mantener más la filosofía marxista de la historia.

### **Observaciones adicionales sobre la teoría marxista de la historia<sup>h</sup>**

*Sobre la evolución tecnológica y su ritmo:* cuando se discute la cuestión de la «estagnación» tecnológica, aunque sea durante el período feudal o en general, deben distinguirse claramente dos aspectos.

En primer lugar, se trata de saber cuál fue la evolución tecnológica en Europa occidental a partir del hundimiento del Imperio Romano (o incluso antes, a partir del comienzo del siglo IV de nuestra era) hasta el siglo XI o XII. Son seis o siete siglos de la historia humana insertados en este segmento extraordinariamente importante, paradigmático y hegelomarxista de la historia que es la historia «europea» (o «greco-occidental» para los filósofos). Puede llamarse paradigmático y hegelomarxista a este segmento, pues representa de hecho el único caso en el que puede construirse (al precio de innumerables violaciones de los hechos históricos, pero ésta es otra cuestión) un desarrollo casi «dialéctico», tanto en la esfera socio-económica como en la esfera filosófico-«espiritual» (Hegel). Pero esta construcción no puede hacerse más que mediante el recubrimiento de estos seis o siete siglos que representan, comparados al mundo grecorromano y tomados globalmente, un período de *regresión* considerable. Los marxistas jamás hablan de estos siglos perdidos. Cuando mencionan el «progreso técnico durante la Edad Media», entienden de hecho los siglos XII, XIII o XIV. Las disputas terminológicas no tienen gran interés -salvo que aquí también, como es habitual, la imprecisión terminológica sirve para disimular la confusión del pensamiento o los procedimientos sofísticos. Lo que importa es que observamos en este caso no un «accidente» o una «variación estacional», sino un período histórico extremadamente largo durante el cual, in-

<sup>34</sup> Es Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, quien desarrolló con mayor profundidad y rigor este punto de vista.

<sup>35</sup> Véase «El cambio de función del materialismo histórico» en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1978.

<sup>h</sup> Escritas para la traducción inglesa de la parte precedente de este texto (*History and revolution*, publicado por *Solidarity*, Londres, agosto de 1971).

cluso si hubo cambios progresivos en algunos puntos específicos (por ejemplo, la sustitución del arado ligero por el arado pesado), si se considera el edificio social en su conjunto, la mayor parte de las realizaciones en su conjunto fueron perdidas. Esto muestra que la técnica no progresa necesariamente de manera ininterrumpida, y que su evolución no es «autónoma» en ningún sentido, incluso en el más laxo, de ese término.

En segundo lugar, está la cuestión del cambio técnico, y de su ritmo, a lo largo de la historia en general. Lo que se constata es que la *mayor parte* de las sociedades atravesaron *la mayor parte* de su historia en condiciones técnicas estables; tan estables, que debían parecer al hombre occidental de estos últimos siglos como equivalentes de una pura y simple *estagnación* tecnológica en el interior de las sociedades y de los períodos considerados. Este es el caso, a grandes rasgos, de largos períodos de la historia china, de la historia de la India a partir del siglo IV a.J.C. hasta las invasiones islámicas y, después, desde éstas hasta la conquista inglesa -sin hablar de las sociedades «arcaicas». Hay toda la diferencia del mundo entre el hecho de vivir en una sociedad en la que surge un importante nuevo invento todos los días, o incluso cada diez años (como en Occidente desde hace tres siglos), y vivir en una sociedad en la que estos inventos no aparecen más que cada tres siglos. La historia humana se desarrolló esencialmente en ese último contexto, no en el primero.

*Sobre el «progreso», Marx y los griegos:* ciertamente, Marx jamás afirmó explícitamente la «superioridad» de la sociedad y de la cultura burguesas sobre la sociedad y la cultura griegas; pero ésta es una implicación lógica inevitable de la «dialéctica» aplicada a la historia y de la pretendida dependencia de la «superestructura» a la «infraestructura». Precisamente porque no era un filisteo, y ni mucho menos el Espíritu absoluto hecho hombre, Marx «se contradice» en este punto -lo cual le honra.

En el texto inédito, inacabado, de 1857 (publicado por Kautsky en la «Neue Zeit» de 1903: «Introducción a una crítica de la economía política», *Contribución a la crítica...*, pp. 305-352 de la edición francesa de la *Pléiade*, I, pp. 233-266), Marx intenta ilustrar la dependencia del arte a la vida real, y en particular la técnica del período considerado de una manera ligeramente criticable, mezclando las condiciones necesarias y suficientes o, más bien, condiciones negativas triviales y verdaderas razones suficientes. «La idea de la naturaleza», pregunta, «y de las relaciones sociales que alimenta la imaginación griega, y por tanto la (mitología) griega, ¿es compatible con los telares automáticos, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿Qué es Vulcano en comparación con Roberts and Co., Júpiter comparado con el pararrayos, y Hermes al lado del Crédit Mobilier?... ¿Qué sucede con Fama, a la vista del Printing-House Square?... ¿Aquiles es posible en la era de la pólvora y del plomo? ¿O la *Ilíada* en general, con la imprenta, con la máquina de imprimir? Los cantos, las leyendas, las musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regla del impresor?; y las condiciones necesarias para la poesía épica, ¿no se desvanecen?» Constata entonces que «la dificultad no es comprender que el arte griego y la epopeya están vinculados a ciertas formas del desarrollo social» (afirmación trivial si significa que Aquiles no podía llevar *blue-jeans* y sacar el revólver, y, en cualquier otro caso, vacía, puesto que no podemos *explicar* la correspondencia, por otra parte evidente, entre epopeya y antigüedad, o novela y época moderna, puesto que sobre todo esas mismas «formas de desarrollo social» *no han* producido, por otra parte, obras análogas), sino comprender por qué «nos procuran todavía un disfrute artístico y, en ciertos aspectos, nos sirven de norma, son para nosotros un modelo inaccesible». Notemos que, si jamás la historia produjo en alguna parte un modelo inaccesible (e incluso simplemente superable), toda discusión en términos de «progreso» se convierte en puro sinsentido. La solución de la dificultad ofrecida por Marx consiste en atribuir «el encanto que encontramos a las obras de arte» de los griegos al hecho de que éstos eran «niños normales»; sería «la infancia histórica de la humanidad, en lo mejor de su esplendor» lo que «ejercería el atractivo eterno del momento que ya no volverá». «Solución» en la que el gran pensador se muestra, por una vez, él mismo pueril. No puede hacerse otra cosa que reír ante la suposición de que *Edipo rey* nos encantaría por su «inocencia» y su «sinceridad». ¿Y qué decir de la Filosofía? ¿Estamos aún leyendo a Platón y a Aristóteles, y amontonando las interpretaciones unas sobre otras, porque estamos aún bajo el encanto de su normalidad infantil? El texto se interrumpe bruscamente en este lugar, y no hay que insistir demasiado en las expresiones de un manuscrito no publicado por su autor -si no es para constatar que el problema subsiste, macizo, y masivamente impensable en el referencial marxiano. ¿Cómo, en efecto, es posible que la lectura de Kant y de Hegel elimine la necesidad de leer a Platón y a Aristóteles (mientras que la lectura de un buen tratado de Física dispensa de tener que leer a Newton, salvo si se es *historiador* de la ciencia), cómo puede ser que algunas frases de estos autores nos hagan reflexionar más que el 99,99% de las frases contenidas en los volúmenes publicados hoy en día por millones? Si Platón pertenece a una infancia feliz de la humanidad, entonces Kant sería quizá menos gracioso, pero ciertamente más inteligente que Platón. Tenía que serlo. Pero no lo es. Si la humanidad atraviesa una «infancia» y después una «mayoría de edad» (haciendo todas las concesiones que hay que hacer a las metáforas), Spinoza debería necesariamente ser más «maduro» que Aristóteles. Pero no lo es. Estos enunciados están privados de sentido. Kant no es superior a Platón -ni inferior (aunque haríamos bien en recordar que un filósofo «científico» y no «literario», A. N. Whitehead, escribió que la mejor manera de comprender el

conjunto de la filosofía occidental es considerarlo como una serie de anotaciones marginales al texto de Platón).

Sin embargo, la tecnología contemporánea, *en tanto que* tecnología, es infinitamente «superior» a la tecnología griega. ¿Qué es lo que Marx y los marxistas (vulgares o refinados) podrían tener que decir sobre este divorcio? Nada. Como máximo, pueden hacer malabarismos con las palabras, diciendo por ejemplo que la sociedad burguesa es más «progresiva» que la sociedad antigua, pero no «superior» a ésta. Pero estas distinciones arruinan total e irreversiblemente el conjunto de la concepción marxista de la historia. Si «progresividad» e «inferioridad» pueden ir emparejadas, o, inversamente, si una sociedad puede ser «materialmente» más «atrasada» que otra, pero «culturalmente» superior a ésta, ¿qué queda de la concepción materialista de la historia, de su «desarrollo dialéctico», etc.?

*Sobre la «unidad de la historia», el socio-centrismo y el relativismo.* Unos camaradas ingleses objetaron a lo que se dijo más arriba referente a la antinomia constitutiva del conocimiento histórico, afirmando que se niega así la unidad de la historia y que uno es conducido a un eclecticismo histórico.

Pero ¿qué es la «unidad» de la historia, aparte de las definiciones puramente descriptivas, como por ejemplo el conjunto de los actos de los bípedos hablantes? La «unidad dialéctica» de la historia es un mito. El único punto de partida claro para reflexionar el problema es que cada sociedad plantea una «visión de ella misma» que es al mismo tiempo una «visión del mundo» (comprendiendo ahí las otras sociedades de las que pueda tener conocimiento) -y que esta «visión» forma parte de su «verdad» o de su «realidad reflejada», para hablar como Hegel, sin que ésta se reduzca a aquélla.

No sabemos nada de Grecia si no sabemos lo que los griegos sabían, pensaban y sentían de ellos mismos. Pero, evidentemente, existen cosas tan importantes como éstas referentes a Grecia, que los griegos no sabían y no podían saber. Podemos verlas -pero desde nuestro sitio y por medio de este sitio. Y ver es esto mismo. Jamás veré nada desde todos los lugares posibles a la vez; cada vez, veo desde un sitio determinado, veo un «aspecto», y veo en una «perspectiva». Y *yo* veo significa *yo* veo *porque* soy *yo*, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo algo, toda mi vida está ahí, encarnada en esa visión, en ese acto de ver. Todo esto no es un «defecto» de nuestra visión, es la visión. El resto es el fantasma eterno de la Teología y de la Filosofía.

Ahora bien, es este fantasma el que vuelve a surgir en la pretensión de establecer una visión total de la historia. Visión total que los marxistas piensan poseer ya, o bien postulan para el porvenir, sobreentendiendo por ejemplo que el socio-centrismo sería eliminado en una sociedad socialista. Esto equivale a la absurda afirmación de que, en una sociedad socialista, podrá verse desde ninguna parte (ver desde alguna parte es ver en una perspectiva) -y verlo todo, rigurosamente todo, comprendido el porvenir; pues, si no se ve el porvenir, ¿cómo puede hablarse de visión total de la historia? ¿Cómo puede asignarse una significación al «pasado» si no se sabe lo que viene después? ¿Es que la significación de la Revolución rusa era «la misma» en 1918, en 1925, en 1936 y hoy? ¿O Bien existe, en un lugar supraceléstico, una idea, una «significación en sí» de la Revolución rusa, incluyendo, como debería ser, todas las consecuencias de este acontecimiento hasta el final de los tiempos, y a la cual los marxistas tendrían acceso? ¿Cómo puede ser entonces que, desde hace cincuenta años, no hayan comprendido nada de lo que ocurre?

Reconocer estas evidencias no conduce en absoluto a un simple escepticismo o relativismo. El hecho de que no podamos explorar más que «aspectos» sucesivos de un objeto no suprime la distinción entre un ciego y un hombre que ve, entre un daltónico y un normal, entre alguien que está sujeto a alucinaciones y alguien que no lo está. No abole la distinción entre el que no sabe que el palo acodado en el agua es una ilusión óptica y el que lo sabe -y que, por este hecho, ve al mismo tiempo el bastón derecho. A lo que apunta la verdad, ya se trate de historia o de cualquier otra cosa, no es más que a ese proyecto de esclarecer otros aspectos del objeto, y de nosotros mismos, de situar las ilusiones y las razones que los hacen surgir, de ligar todo esto de una manera que llamamos -otra expresión misteriosa- coherente. Proyecto infinito, está claro. Y, contrariamente a lo que pensaban los marxistas (y a veces el propio Marx), la «posesión de la verdad» tomada en sentido «absoluto», y por tanto mítico, jamás fue y no es el presupuesto de la revolución y de una reconstrucción radical de la sociedad; la idea de semejante «posesión» no sólo es intrínsecamente absurda (pues implica el acabamiento de ese proyecto infinito), sino que también es profundamente reaccionaria, pues la creencia en una verdad acabada y adquirida de una vez por todas (y también susceptible de ser poseída por uno o algunos) es uno de los fundamentos de la adhesión al fascismo y al stalinismo.

### 3. La filosofía marxista de la historia

La teoría marxista de la historia se presenta en primer lugar como una teoría científica, así pues como una generalización demostrable o contestable al nivel de la encuesta empírica. Esto es discutible y, como tal, era inevitable que conociese la suerte de toda teoría científica importante. Después de haber producido una conmoción enorme e irreversible en nuestra manera de ver el mundo histórico, está superada por la investigación que ella misma desencadenó y debe tomar su lugar en la historia de las teorías, sin que esto ponga en cuestión la adquisición que lega. Puede decirse, como Che Guevara, que ya no es necesario decir que se es marxista; ¿qué necesidad hay de decir que se es pasteuriano o newtoniano?, si se comprende lo que esto quiere decir: todo el mundo es «newtoniano» en el sentido de que no se trata de volver a la manera de plantear los problemas o a las categorías anteriores a Newton, pero nadie es ya realmente «newtoniano», pues nadie puede ser ya partidario de una teoría que es pura y simplemente falsa.<sup>36</sup>

Pero, en la base de esta teoría de la historia, hay una filosofía de la historia, profunda y contradictoriamente tejida con ella y contradictoria ella misma, como se verá. Esta filosofía no es ni ornamento ni complemento, es necesariamente fundamento. Es el fundamento tanto de la teoría de la historia pasada, como de la concepción política, de la perspectiva y del programa revolucionarios. Lo esencial es que es una filosofía racionalista, y, como todas las filosofías racionalistas, se da por adelantado la solución de todos los problemas que plantea.

#### **El racionalismo objetivista**

La filosofía de la historia marxista es, antes que nada y sobre todo, un racionalismo objetivista. Se lo ve ya en la teoría marxista de la historia aplicada a la historia pasada. El objeto de la teoría de la historia es natural, y el modelo que le es aplicado es análogo al de las ciencias de la naturaleza. Unas fuerzas que actúan sobre unos puntos de aplicación definidos producen unos resultados predeterminados según un gran esquema causal que debe explicar tanto la estática como la dinámica de la historia, la constitución y el funcionamiento de cada sociedad tanto como el desequilibrio y el trastocamiento que deben conducirla a una forma nueva. La historia pasada es, pues, racional, en el sentido de que todo se desarrolló según causas perfectamente adecuadas y penetrables por *nuestra* razón en el estado en que se encontraba en 1859. Lo real es perfectamente explicable; en principio, está de aquí en adelante (pueden escribirse monografías sobre las causas económicas del nacimiento del Islam en el siglo VII, pero se verificará la teoría materialista de la historia y no nos enseñarán nada sobre ésta). El pasado de la humanidad es conforme a la Razón, en el sentido de que todo tiene en él una razón asignable y que estas razones forman un sistema coherente y exhaustivo.

Pero la historia por venir es tan racional que realizará la Razón y, esta vez, en un segundo sentido: el sentido no sólo del hecho, sino del valor. La historia por venir será lo que debe ser, verá nacer una sociedad racional que encarnará las aspiraciones de la humanidad, en la que el hombre será finalmente humano (lo que quiere decir que su existencia coincidirá con su esencia y que su ser efectivo realizará su concepto).

Finalmente, la historia es racional en un tercer sentido: el de la vinculación del pasado y del porvenir, el del hecho de que llegará a ser necesariamente valor, el de ese conjunto de leyes casi naturales, ciegas, que ciegamente trabajan en la producción del estado menos ciego de todos: el de la humanidad libre. Hay pues una razón inmanente a las cosas, que hará surgir una sociedad milagrosamente conforme a nuestra Razón.

El hegelianismo, como se ve, no está en realidad superado. Todo lo que es, y todo lo que será, real es, y será, racional. Que Hegel detenga esta realidad y esta racionalidad en el momento en el que aparece su propia filosofía, mientras que Marx las prolonga indefinidamente, comprendiendo hasta la humanidad comunista, no invalida lo que decimos, más bien lo refuerza. El imperio de la Razón que, en el primer caso, abarcaba (por un postulado especulativo necesario) lo que ya está dado, se extiende ahora también sobre todo lo que jamás podrá ser dado en la historia. El que lo que pueda *decirse* ya desde ahora sobre lo que será se haga más y más vago a medida que uno se aleje del presente, revela unas limitaciones contingentes de nuestro conocimiento y, sobre todo, que se trata de hacer lo que está por hacer hoy y no «proporcionar recetas para las cocinas socialistas del porvenir». Pero este porvenir está ya desde ahora mismo fijado en su principio: será *libertad*, como el pasado fue y el presente es *necesidad*.

---

<sup>36</sup> Completamente falsa, y no «aproximación mejorada por las teorías ulteriores». La idea de las «aproximaciones sucesivas», de una acumulación aditiva de las verdades científicas, es un sinsentido progresista del siglo XIX, que domina aún ampliamente la conciencia de los científicos.

Hay pues una «astucia de la Razón», como decía el viejo Hegel, hay una razón al trabajo en la historia que garantiza que la historia pasada es comprensible, que la historia por venir es deseable y que la necesidad aparentemente ciega de los hechos está secretamente dispuesta para parir el Bien.

El simple enunciado de esta idea es suficiente para hacer percibir la multitud extraordinaria de problemas que enmascara. No podemos abordar, brevemente, más que algunos de ellos.

## **El determinismo**

Decir que la historia pasada es comprensible, en el sentido de la concepción marxista de la historia, quiere decir que existe un determinismo causal sin fallo «importante»<sup>37</sup>, y que este determinismo es, en segundo grado por decirlo así, portador de significaciones que se encadenan en totalidades, ellas mismas significantes. Ahora bien, ni una ni otra de estas ideas pueden ser aceptadas sin más.

Es cierto que no podemos pensar la historia sin la categoría de la causalidad, e incluso que, contrariamente a lo que afirmaron los filósofos idealistas, la historia es por excelencia el terreno en el que la causalidad tiene para nosotros sentido, puesto que en ella toma al comienzo la forma de la motivación y que, por lo tanto, podemos comprender un encadenamiento «causal», lo que nunca podemos en el caso de los fenómenos naturales. Que el paso de la corriente eléctrica imponga la lámpara incandescente, o que la ley de la gravedad haga que la luna se encuentre en tal momento en tal lugar del cielo, son y continuarán siendo para nosotros conexiones necesarias pero exteriores, previsibles pero incomprensibles. Pero si A da un pisotón a B, si B le insulta y si A responde con un bofetón, *comprendemos* la necesidad de este encadenamiento, incluso podemos considerarlo como contingente (reprochar a los participantes haberse dejado «llevar», mientras que «hubiesen podido» controlarse -sabiendo, por nuestra experiencia, que en ciertos momentos uno no puede evitar dejarse llevar). Más generalmente, ya sea bajo la forma de la motivación, bajo la del medio técnico indispensable, del resultado que se realiza porque se plantearon intencionalmente sus condiciones, o del efecto inevitable incluso si no querido de tal acto, pensamos y hacemos constantemente nuestra vida y la de los demás bajo el modo de la causalidad.

Hay lo causal en la vida social e histórica porque hay lo «racional subjetivo»: la disposición de las tropas cartaginesas en Cannes (y su victoria) resulta de un plan racional de Aníbal. Lo hay también porque hay lo «racional objetivo», porque unas relaciones causales naturales y unas necesidades puramente lógicas están constantemente presentes en las relaciones históricas: bajo ciertas condiciones técnicas y económicas, producción de acero y extracción de carbón se encuentran entre ellas en una relación constante y cuantificable (más generalmente funcional). Y hay también lo «causal bruto», que constatamos sin poder reducirlo a unas relaciones racionales subjetivas u objetivas, unas correlaciones establecidas cuyo fundamento ignoramos, unas regularidades de comportamiento, individuales o sociales, que continúan siendo puros hechos.

La existencia de estas relaciones causales de diversos órdenes permite, más allá de la simple comprensión de los comportamientos individuales o de su regularidad, contenerlos en «leyes» y dar a estas leyes unas expresiones abstractas en las cuales el contenido «real» de los comportamientos individuales vividos ha sido eliminado. Estas leyes pueden fundamentar unas previsiones satisfactorias (que se verifican con un grado de probabilidad dada). Hay así, por ejemplo, en el funcionamiento económico del capitalismo, una multitud extraordinaria de regularidades observables y medibles, a las que puede llamarse, en primera aproximación, «leyes», y que hacen que, bajo gran número de sus aspectos, este funcionamiento parezca a la vez explicable y comprensible y sea, hasta cierto punto, previsible. Incluso más allá de la economía hay una serie de «dinámicas objetivas» parciales. Sin embargo, no conseguimos integrar estas dinámicas parciales a un determinismo total del sistema, y esto en un sentido totalmente distinto del que traduce la crisis del determinismo en la Física moderna: no es que el determinismo se derrumbe o llegue a ser problemático en los límites del sistema, o que aparezcan fallos en su interior. Es más bien lo inverso: como si algunos aspectos, algunos cortes solamente de lo social se sometiesen al determinismo, pero estuvieran ellos mismos sumergidos en un conjunto de relaciones no deterministas.

Hay que comprender bien a qué se refiere esta imposibilidad. Las dinámicas parciales que establecemos son, por supuesto, incompletas; remiten constantemente unas a otras, toda modificación de una modifica todas las demás. Pero, si esto puede crear inmensas dificultades en la práctica, no crea ninguna de las de principio. En el universo físico también, una relación nunca vale más que con «todas las demás cosas iguales».

---

<sup>37</sup> Véase nota 25.

La imposibilidad en cuestión no se refiere a la complejidad de la materia social, se refiere a su naturaleza misma. Se refiere al hecho de que lo social (o lo histórico) contiene lo no causal como un momento esencial.

Este no causal aparece a dos niveles. El primero, el que nos importa menos aquí, es el de las distancias que presentan los comportamientos reales de los individuos en relación a sus comportamientos «típicos». Esto introduce un elemento de imprevisibilidad, pero que no podría como tal impedir un tratamiento determinista, al menos en el nivel global. Si esas distancias son sistemáticas, pueden ser sometidas a una investigación causal; si son aleatorias, son susceptibles de un tratamiento estadístico. La imprevisibilidad de los movimientos de las moléculas individuales no ha impedido que la teoría cinética de los gases sea una de las ramas más rigurosas de la Física, es incluso esta misma imprevisibilidad individual la que fundamenta el poder extraordinario de la teoría.

Pero lo no causal aparece en otro nivel, y es éste el que importa. Aparece como comportamiento no simplemente «imprevisible», sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como una simple distancia en relación a un tipo existente, sino como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma -en una palabra, como surgimiento o producción que no se deja deducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera a las premisas o posición de nuevas premisas. Ya se ha señalado que el ser viviente supera el simple mecanismo, porque puede dar respuestas nuevas a situaciones nuevas. Pero el ser histórico supera al ser simplemente vivo, porque puede dar respuestas nuevas a las «*mismas*» situaciones o crear nuevas situaciones.

La historia no puede ser pensada según el esquema determinista (ni, por otra parte, según un esquema «dialéctico» simple), porque es el terreno de la *creación*. Volveremos a tomar este punto en lo que sigue de este texto.

### ***El encadenamiento de las significaciones y la «astucia de la Razón»***

Más allá del problema del determinismo en la historia, hay un problema de significaciones «históricas». En primer lugar, la historia aparece como el lugar de las acciones conscientes de seres conscientes. Pero esta evidencia se trastoca en cuanto se mira de más cerca. Se constata entonces, al igual que Engels, que «la historia es el terreno de las intenciones inconscientes y de los fines no queridos». Los resultados *reales* de la acción histórica de los hombres jamás son, por decirlo así, aquéllos a los cuales habían apuntado sus protagonistas. Esto no es quizá difícil de comprender. Pero se plantea un problema central y es que estos resultados, que nadie había querido como tales, se presentan de cierta manera como «coherentes», poseen una «significación» y parecen obedecer a una lógica que no es ni una lógica «subjetiva» (llevada por una conciencia, planteada por alguien), ni una lógica «objetiva», como la que creemos descubrir en la Naturaleza -a la que podemos llamar lógica histórica.

Centenares de burgueses, visitados o no por el espíritu de Calvino y la idea de la ascesis intramundana, se ponen a acumular. Millares de artesanos arruinados y de campesinos hambrientos se encuentran disponibles para entrar en las fábricas. Alguien inventa una máquina de vapor; otro, un nuevo telar. Unos filósofos y unos físicos intentan pensar el universo como una gran máquina y encontrar sus leyes. Unos reyes continúan subordinando y debilitando a la nobleza y crean instituciones nacionales. Cada uno de los individuos y de los grupos en cuestión persigue unos fines que le son propios, nadie considera la totalidad social como tal. Sin embargo, el resultado es de un orden totalmente distinto: es el capitalismo. Es absolutamente indiferente, en este contexto, que este resultado haya sido perfectamente determinado por el conjunto de las causas y de las condiciones. Admitamos que puedan mostrarse para todos estos hechos, comprendido incluso el color de las calzas de Colbert, todas las conexiones causales multidimensionales que los vinculan entre sí y todos ellos a las «condiciones iniciales del sistema». Lo que importa aquí es que este resultado tiene una coherencia que nadie ni nada quería ni garantizaba de entrada o a continuación; y que posee una significación (mejor, parece encarnar un sistema virtualmente inagotable de significaciones) que hace que haya, aunque parezca imposible, una especie de entidad histórica que es el capitalismo.

Esta significación aparece de múltiples maneras. Es lo que, a través de todas las conexiones causales y más allá de ellas, confiere una especie de unidad a todas las manifestaciones de la sociedad capitalista y hace que reconozcamos inmediatamente en tal fenómeno un fenómeno de esa cultura, que nos hace clasificar inmediatamente dentro de esa época unos objetos, unos libros, unos instrumentos, unas frases, de los que, por otra parte, no conoceríamos nada, y que excluye de ellos inmediatamente a una infinidad de otras. Aparece como la existencia simultánea de un conjunto infinito de posibles y de un conjunto infinito de imposibles dados, por decirlo así de una sola vez. Aparece además que todo lo que ocurre en el

interior del sistema no sólo está producido de manera conforme a algo así como «el espíritu del sistema», sino que concurre a reforzarlo (incluso cuando se opone a él y tiende, al límite, a trastocarlo como orden real).

Todo sucede como si esta significación global del sistema estuviese dada de alguna manera por adelantado, que «predeterminase» y sobredeterminase los encadenamientos de causación, que se los sometiese y los hiciese producir resultados conformes a una «intención» que no es, por supuesto, más que una expresión metafórica, puesto que no es la intención de nadie. Marx dice en alguna parte, «si no hubiese el azar, la historia sería magia» -frase profundamente verdadera. Pero lo sorprendente es que el propio azar en la historia toma la forma del azar significativo, del azar «objetivo», del «como por azar», al igual que la expresión creada por la ironía popular. ¿Qué puede dar al número incalculable de gestos, actos, pensamientos, conductas individuales y colectivas que componen una sociedad, esa unidad de un *mundo* en el que cierto orden (orden de sentido, no necesariamente de causa y de efectos) puede siempre ser encontrado tejido en el caos? ¿Qué da a los grandes acontecimientos históricos esa apariencia, que es más que apariencia, de una tragedia admirablemente calculada y puesta en escena, en la que unas veces los errores evidentes de los actores son absolutamente incapaces de impedir que el resultado se produzca, en la que la «lógica interna» del proceso se muestra capaz de inventar y de hacer surgir en el momento deseado todos los empujones y los puntos de detención, todas las compensaciones y todas las ilusiones necesarias para que el proceso llegue a fin -y unas veces el actor hasta entonces infalible comete el *único* error de su vida, que era indispensable a su vez para la producción del resultado «al que se apuntaba»?

Esta significación, otra ya que la significación efectivamente vivida para los actos determinados del individuo preciso, plantea, como tal, un problema propiamente inagotable. Pues hay irreductibilidad de la significación a la causación, puesto que las significaciones construyen un orden de encadenamiento distinto y sin embargo inextricablemente tejido al de los encadenamientos de causación.

Considérese por ejemplo la cuestión de la *coherencia* de una sociedad dada -una sociedad arcaica o una sociedad capitalista. ¿Qué hace que esta sociedad «se sostenga en conjunto», que las reglas (jurídicas o morales) que ordenan el comportamiento de los adultos sean coherentes con las motivaciones de éstos, que no solamente sean compatibles sino que estén profunda y misteriosamente emparentadas con el modo de trabajo y de producción, que todo esto a su vez corresponda a la estructura familiar, al modo de amamantar, destetar, educar a los niños, que haya una estructura finalmente definida de la personalidad humana en esa cultura, que esa cultura comporte finalmente sus neurosis, y no otras, y que todo esto esté coordinado con una visión del mundo, una religión, una manera de comer y de bailar? Al estudiar una sociedad arcaica<sup>38</sup>, se tiene por momentos la impresión vertiginosa de que un equipo de psicoanalistas, economistas, sociólogos, etc., de capacidad y de saber sobrehumanos, trabajó por adelantado sobre el problema de la coherencia y legisló proponiendo reglas calculadas para asegurarla. Incluso si nuestros etnólogos, analizando el funcionamiento de estas sociedades y exponiéndolo, introducen en él más coherencia de la que hay realmente, esta impresión no es y no puede ser totalmente ilusoria después de todo, estas sociedades funcionan, y son estables, son incluso «autoestabilizadoras» y capaces de reabsorber choques importantes (salvo, evidentemente, el del contacto con la «civilización»).

Ciertamente, en el misterio de esta coherencia, puede operarse una enorme reducción causal -y es en esto en lo que consiste el estudio «exacto» de una sociedad. Si los adultos se comportan de tal manera, es que han sido educados de cierta manera; si la religión de ese pueblo tiene tal contenido, corresponde a la «personalidad de base» de esa cultura; si las relaciones de poder están organizadas así, está condicionado por esos factores económicos, o inversamente, etc. Pero esta reducción causal no agota el problema, hace simplemente aparecer al final su carcasa. Los encadenamientos que despeja, por ejemplo, son encadenamientos de actos individuales que se sitúan en el marco dado por adelantado a la vez de una vida social que es ya coherente a cada instante como totalidad concreta<sup>39</sup> (sin lo cual no habría comportamientos individuales) y de un conjunto de reglas explícitas, pero también implícitas, de una organización, de una estructura, que es a la vez un aspecto de esa totalidad y otra cosa que ella. Estas reglas son ellas mismas el producto, en ciertos aspectos, de esta vida social y, en numerosos casos (casi nunca para las sociedades arcaicas, a menudo para las sociedades históricas) se puede llegar a insertar su producción en la causación social (por ejemplo, la abolición de la servidumbre o la libre competencia,

---

<sup>38</sup> Véanse por ejemplo los estudios de Margaret Mead en *Male and Female* o en *Sex and Temperament in three primitive Societies*.

<sup>39</sup> Así pues, la simple remisión a la serie infinita de causaciones no resuelve el problema. [No puede explicarse la coherencia como producto de una serie de procesos de causación, pues semejante explicación presupone la coherencia *en el origen* de las virtualidades del *conjunto* de estos procesos *como tal*. Del mismo modo, no podría explicarse la coherencia del organismo vivo desarrollado invocando simplemente el desarrollo de los tejidos y de los órganos, y su interacción; hay que remontarse a la coherencia ya planteada de las virtualidades del *germen*.]



introducidos por la burguesía, sirven a sus fines y son explícitamente queridas para esto). Pero, incluso cuando se las llega a «producir» así, continúa siendo cierto que sus autores no eran y no podían ser conscientes de la totalidad de sus efectos y de sus implicaciones -y que sin embargo estos efectos y estas implicaciones se «armonizan» inexplicablemente con lo que existía ya o con lo que otros en el mismo momento producen en otros sectores del frente social<sup>40</sup>. Y continúa siendo cierto que, en la mayor parte de los casos, unos «autores» conscientes simplemente no existían (en lo esencial, la evolución de las formas de vida familiar, fundamental para la comprensión de todas las culturas, no dependió de actos legislativos explícitos, y aún menos resultaban de una conciencia de los mecanismos psicoanalíticos oscuros que funcionan en una familia). Continúa siendo cierto el hecho de que estas reglas están planteadas al comienzo de cada sociedad<sup>41</sup>, y que son coherentes entre ellas, sea cual fuere la distancia de los terrenos que conciernen.

(Cuando hablamos de coherencia en este contexto, tomamos la palabra en el sentido más amplio posible: para una sociedad dada, incluso el desgarramiento y la crisis pueden, de cierta manera, traducir la coherencia, pues se insertan en su funcionamiento, jamás implican un derrumbamiento, una pulverización pura y simple, son «sus» crisis y «su» incoherencia. La gran depresión de 1929, al igual que las dos guerras mundiales, son claramente manifestaciones «coherentes» del capitalismo, no sólo porque se imbrican en sus encadenamientos de causación, sino porque hacen avanzar su funcionamiento en tanto que funcionamiento del capitalismo; en lo que es de mil maneras su sinsentido puede verse aún de mil maneras el sentido del capitalismo.)

Podemos operar una segunda reducción: si todas las sociedades que observamos, en el presente o el pasado, son coherentes, no hay por qué asombrarse, puesto que por definición sólo las sociedades coherentes son observables; sociedades no coherentes se hubiesen derrumbado en seguida y no podríamos hablar de ellas. Esta idea, por importante que sea, no cierra tampoco la discusión; no podría hacer «comprender» la coherencia de las sociedades observadas más que remitiendo a un proceso de «tanteos y de errores» en el que habrían subsistido sólo, por una especie de selección natural, las sociedades «viables». Pero ya en biología, donde la evolución dispone de miles de millones de años y de un proceso infinitamente rico en variaciones aleatorias, la selección natural a través de los tanteos y de los errores no parece suficiente para responder al problema de la génesis de las especies; parece muy probable que unas formas «viables» sean producidas muy por encima de la probabilidad estadística de su aparición. En historia, la remisión a una variación aleatoria y a un proceso de selección parece gratuita y, por lo demás, el problema se plantea a un nivel anterior (¡también en biología!): la desaparición de los pueblos y de las naciones descritos por Herodoto puede, en efecto, ser el resultado de su encuentro con otros pueblos que los aplastaron o absorbieron, pero esto no impide que los primeros tuviesen ya una vida organizada y coherente, que hubiese proseguido sin este encuentro. Por lo demás, vimos con nuestros ojos, propios o metafóricos, nacer unas sociedades y sabemos que no sucede así. No se ve aparecer, en la Europa de los siglos XIII al XIX, un enorme número de tipos de sociedad diferentes de los cuales todos, salvo uno, desaparecen por ser incapaces de sobrevivir; se ve un fenómeno, el nacimiento (accidental en relación con el sistema que la precedió) de la burguesía, que, a través de sus mil ramificaciones y sus manifestaciones más contradictorias, desde los banqueros lombardos hasta Calvino y desde Giordano Bruno hasta la utilización de la brújula, hace aparecer desde el comienzo un sentido coherente que va a ir afirmándose y desarrollándose.

Estas consideraciones permiten captar un segundo aspecto del problema. No es solamente en el orden de una sociedad en el que se manifiesta la superposición de un sistema de significaciones y de una red de causas; es igualmente en la *sucesión* de las sociedades históricas, o, más simplemente, en cada proceso histórico. Considérese, por ejemplo, el proceso de aparición de la burguesía, que ya evocamos más arriba; o mejor aquél, tan conocido por nosotros, que condujo a la revolución rusa de 1917 primero, y al poder de la burocracia después.

No es posible aquí, y no es por lo demás muy necesario, recordar las causas profundas que actuaban en el seno de la sociedad rusa, la dirigían hacia una segunda crisis social violenta después de la de 1905 y fijaban a los protagonistas del drama en la figura de las clases esenciales de la sociedad. No nos parece difícil comprender que la sociedad rusa albergaba en su vientre una revolución, ni que en esta revolución el proletariado iba a representar un papel determinante -en todo caso no insistiremos en ello. Pero esta necesidad comprensible continúa siendo «sociológica» y abstracta; es preciso que se mediatice en unos procesos precisos, que se encarne en unos actos (u omisiones), fechados y firmados por personas y grupos definidos que desembocan en el sentido deseado; es preciso también que encuentre reunidas al

---

<sup>40</sup> Quede bien entendido que no se trata aquí de una verdad absoluta: hay también «malas leyes», incoherentes, o que destruyen ellas mismas los fines a los que quieren servir. Este fenómeno parece, por otra parte, curiosamente, limitado a las sociedades modernas. Pero esta constatación no altera lo que decimos en lo esencial: continúa siendo una variante extrema de la producción de reglas sociales coherentes.

<sup>41</sup> No decimos: «de la sociedad», no cuestionamos aquí el problema metafísico de los orígenes.

comienzo una multitud de condiciones, de las que no se puede siempre decir que su presencia estuviese garantizada por los factores mismos que creaban la «necesidad general» de la revolución. Un aspecto de la cuestión, menor si se quiere, pero que permite ver fácil y claramente lo que queremos decir, es el del papel de los individuos. Trotsky, en su *Historia de la revolución rusa*, no lo desdeña en absoluto. Es a veces él mismo presa de asombro -que, por otra parte, hace compartir al lector- ante la perfecta adecuación del carácter de las personas y de los «papeles históricos» que están llamados a representar; lo es también ante el hecho de que, cuando la situación «exige» un personaje de un tipo determinado, este personaje surge (recordemos los paralelos que traza entre Nicolás II y Luis XVI, entre la Zarina y María Antonieta). ¿Cuál es, pues, la clave de este misterio? La respuesta que da Trotsky parece también de orden sociológico: todo, en la vida y en la existencia histórica de una clase privilegiada en decadencia, la conduce a producir unos individuos sin ideas y sin carácter y, si un individuo diferente excepcionalmente apareciese en ella, no podría hacer nada con estos materiales y contra la «necesidad histórica»; todo, en la vida y la existencia de la clase revolucionaria, tiende a producir unos individuos de carácter templado y con firmes criterios. La respuesta contiene sin duda gran parte de verdad; no es, sin embargo, suficiente, o más bien dice demasiado y demasiado poco. Dice demasiado, porque debiera valer para todos los casos; ahora bien, no vale más que precisamente para allí donde la revolución fue victoriosa. ¿Por qué el proletariado húngaro no produjo a otro jefe templado que a Bela Kun por el cual Trotsky no tiene suficiente ironía despreciativa? ¿Por qué el proletariado alemán no supo reconocer o reemplazar a Rosa Luxemburg y a Karl Liebknecht? ¿Dónde estaba el Lenin francés en 1936? Decir que, en estos casos, la situación no estaba madura para que los jefes apropiados apareciesen es precisamente abandonar la interpretación sociológica que puede legítimamente pretender cierta comprensibilidad, y volver al misterio de una situación singular que exige o prohíbe. Por otra parte, la situación que debiera prohibir no siempre prohíbe: desde hace medio siglo, las clases dominantes supieron a veces darse unos jefes que, fuese cual fuese su papel histórico, no fueron ni príncipes Lvov, ni Kerenskys. Pero la explicación tampoco dice lo suficiente de ello, pues no puede mostrar por qué el azar está excluido de este asunto allí mismo donde aparece obrando de la manera más cegadora, por qué siempre se trata «en el buen sentido» y por qué no aparecen los azares infinitos que irían en sentido contrario. Para que la revolución llegue a serlo, es precisa la pusilanimidad del Zar y el carácter de la Zarina, es preciso Rasputín y los absurdos de la Corte, son precisos Kerensky y Kornilov; es preciso que Lenin y Trotsky vuelvan a Petrogrado y, para ello, es preciso un error de razonamiento del Gran Estado Mayor alemán y otro del Gobierno británico -para no hablar de todas las difterias y de todas las neumonias que evitaron a conciencia esos dos personajes desde su nacimiento. Trotsky plantea resueltamente la cuestión: sin Lenin, ¿la revolución hubiese podido llevarse a cabo? Tras reflexión, tiende a responder negativamente. Estamos inclinados a pensar que tiene razón y que, por otra parte, podría decirse lo mismo sobre él<sup>42</sup>. Pero ¿en qué sentido puede decirse que la necesidad interna de la revolución garantizaba la aparición de individuos como Lenin y Trotsky, su supervivencia hasta 1917 y su presencia, más que improbable, en Petrogrado en el momento deseado? No tenemos más remedio que constatar que la significación de la revolución se afirma y se realiza mediante los encadenamientos de causas sin relación con ella y que, sin embargo, le están inexplicablemente vinculadas.

El nacimiento de la burocracia en Rusia después de la revolución permite aún ver el problema a otro nivel. En este caso también, el análisis revela la intervención de factores profundos y comprensibles, sobre los que no podemos volver aquí<sup>43</sup>. El nacimiento de la burocracia en Rusia no es un azar, es cierto, y prueba de ello es que la burocratización apareció desde entonces siempre más como la tendencia dominante del mundo moderno. Pero, para comprender la burocratización de los países capitalistas, apelamos a tendencias inmanentes a la organización de la producción, de la economía y del Estado capitalistas. Para comprender la burocratización de Rusia en el origen, apelamos a procesos totalmente diferentes, como la relación entre la clase revolucionaria y su partido, la «madurez» de la primera y la ideología del segundo. Ahora bien, desde el punto de vista sociológico, no cabe duda de que la forma canónica de la burocracia es la que emerge en una etapa adelantada de desarrollo del capitalismo. Sin embargo, la burocracia que aparece históricamente primero es la que surge en Rusia al día siguiente ya de la revolución, sobre las ruinas sociales y materiales del capitalismo; y es incluso ella la que, por mil influencias directas e indirectas, indujo fuertemente y aceleró el movimiento de burocratización del capitalismo. Todo sucedió como si el mundo moderno incubase la burocracia -y que, para producirla, hubiese puesto toda la carne en el asador, comprendida la que parecía menos apropiada, es decir, la del marxismo, del movimiento obrero y de la revolución proletaria.

---

<sup>42</sup> Por supuesto, podría polemizarse infinitamente sobre ello. Podría sobre todo decirse que la revolución no había tomado la forma de una toma de poder por el Partido Bolchevique y también que era una repetición de la Comuna. El contenido de estas consideraciones puede parecer *ocioso*. El hecho de que no se las pueda evitar muestra que la historia no puede ser considerada, ni siquiera retrospectivamente, fuera de las categorías de lo *posible* y del *accidente que es más que un accidente*.

<sup>43</sup> Véanse los textos reunidos en *La sociedad burocrática*, vols. 1 y 2, Tusquets Editores, Barcelona, 1976, y *La experiencia del movimiento obrero, 2: Proletariado y Organización*, *op. cit.*

Al igual que en el problema de la coherencia de la sociedad, aquí también hay una reducción causal que puede y debe operarse -y es en esto en lo que consiste el estudio a la vez exacto y razonado de la historia. Pero esta reducción causal, acabamos de verlo, no suprime el problema. Se crea después una ilusión que hay que eliminar: la ilusión de racionalización retrospectiva. Este material histórico, en el que no podemos dejar de ver articulaciones de sentido, entidades bien definidas, de figura que podríamos definir de personal -la guerra del Peloponeso, la sublevación de Espartaco, la Reforma, la Revolución francesa- es el que forjó precisamente nuestra idea de lo que es el sentido y una figura históricas.

Estos acontecimientos son los que nos enseñaron lo que es un acontecimiento, y la racionalidad que encontramos en ellos una vez ocurridos no nos sorprende porque hemos olvidado que la habíamos extraído al comienzo de ellos mismos. Cuando Hegel dice poco más o menos que Alejandro debía necesariamente morir a los treinta y tres años porque está en la esencia de un héroe morir joven, que uno no se imagina a un Alejandro viejo y que, cuando se erige así en la historia una fiebre accidental en manifestación de la Razón oculta, puede observarse que precisamente nuestra imagen de lo que es un héroe se ha forjado a partir del caso real de Alejandro y de otros análogos y que no hay, por lo tanto, nada sorprendente en reencontrar en el acontecimiento una forma que se constituyó para nosotros en función del acontecimiento. Debe operarse una desmitificación del mismo tipo en una multitud de casos. Pero tampoco así se agota el problema. Primero, porque se encuentra aquí algo análogo a lo que sucede en el conocimiento de la Naturaleza<sup>44</sup>: una vez efectuada la reducción de todo lo que puede aparecerle como racional en el mundo físico a la actividad racionalizante del sujeto que conoce, este mundo a-racional sigue teniendo que ser de tal manera que esta actividad pueda tener presa sobre él, lo cual excluye que pueda ser caótico. Después, porque el sentido histórico (es decir, un sentido que supera el sentido efectivamente vivido y llevado por los individuos) parece, aunque se presente como imposible, preconstituido en el material que nos ofrece la historia. Para continuar con el ejemplo citado más arriba, el mito de Aquiles, que también muere joven (y muchos otros héroes, que siguen su misma suerte), no fue forjado en función del ejemplo de Alejandro (sería más bien al contrario)<sup>45</sup>. El sentido articulado, «el héroe muere joven», parece haber fascinado a la humanidad desde siempre, a pesar -o a causa- del absurdo que connota, y la realidad parece haberle proporcionado el suficiente soporte como para que llegue a ser «evidente». De la misma manera, el mito del nacimiento del héroe, que presenta a través de unas culturas y de unas épocas muy diversas unos rasgos análogos (que a la vez deforman y reproducen hechos reales), y a fin de cuentas todos los mitos, dan testimonio de que hechos y significaciones están mezclados en la realidad histórica mucho tiempo antes de que la conciencia racionalizante del historiador o del filósofo intervenga. Finalmente, porque la historia parece constantemente dominada por *tendencias*, porque se encuentra en ella algo como la «lógica interna» de los procesos, que confiere un lugar central a una significación o complejo de significaciones (nos referimos más arriba al nacimiento y al desarrollo de la burguesía y de la burocracia), vincula entre ellas a series de causación que no tienen conexión interna alguna y se otorga todas las condiciones «accidentales» necesarias. El primer asombro que se experimenta, al ver la historia, es el de comprobar que, en efecto, si la nariz de Cleopatra hubiese sido más corta, la faz del mundo hubiese sido otra. El segundo, aún más fuerte, es ver que estas narices tuvieron la mayor parte de las veces las dimensiones requeridas.

Hay, pues, un problema esencial: significaciones que superan las significaciones inmediatas y realmente vividas y que son llevadas por procesos de causación que, por sí mismos, no tienen significación -o no tienen esa significación. Presentido desde hace tiempos inmemoriales por la humanidad, planteado explícita, aunque metafóricamente, en el mito y la tragedia (en la que la necesidad asume figura de accidente), fue claramente considerado por Hegel. Pero la respuesta que éste proporciona, la «astucia de la Razón», que se las arregla para someter a su realización en la historia unos acontecimientos aparentemente sin significación, no es evidentemente más que una frase que no resuelve nada y que finalmente participa de la vieja oscuridad de las vías de la Providencia.

Ahora bien, el problema se hace aún más agudo en el marxismo. Pues el marxismo mantiene a la vez la idea de significaciones asignables de acontecimientos y fases históricas, afirma más que ninguna otra concepción la fuerza de la lógica interna de los procesos históricos, totaliza estas significaciones en una única significación, dada a partir de ahora mismo, del conjunto de la historia (la producción del comunismo) y pretende poder reducir íntegramente el nivel de las significaciones al nivel de las causaciones. Los dos términos de la antinomia se ven así empujados hasta el límite de su intensidad, pero su síntesis continúa siendo puramente verbal. De hecho no dice nada Lukács cuando afirma, para mostrar que Marx, con respecto a esto también, resolvió el problema que Hegel apenas había sabido plantear: «La astucia de la Razón' no puede ser más que una mitología sino en el caso de que la razón sea descubierta y revelada de manera realmente concreta. Sólo entonces pasa a ser una explicación genial para las etapas aún no conscientes de la historia»<sup>46</sup>. No se trata de que esta «razón real revelada de manera realmente

<sup>44</sup> Lo que Kant calificaba, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, de «feliz azar».

<sup>45</sup> Se sabe que Alejandro había «tomado como modelo» a Aquiles.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 185.

concreta» se reduzca de hecho para Marx a factores técnico-económicos y de que éstos sean insuficientes en el plano mismo de la causación para «explicar» íntegramente la producción de los resultados. La cuestión es: ¿cómo factores técnico-económicos pueden tener una racionalidad que los supera con mucho?; ¿cómo su funcionamiento, a través del conjunto de la historia, puede encarnar una unidad de significación que es ella misma portadora de otra unidad de significación a otro nivel? Es ya un primer golpe de fuerza el transformar la evolución técnico-económica en una «dialéctica de las fuerzas productivas»; un segundo golpe de fuerza es el superponer a esta dialéctica otra que produzca la libertad a partir de la necesidad; y el tercero pretender que ésta se reduzca íntegramente a aquélla. Incluso si el comunismo se limitase simplemente a una cuestión de desarrollo suficiente de las fuerzas productivas, e incluso si este desarrollo resultase inexorablemente del funcionamiento de leyes objetivas establecidas con total certeza, el misterio quedaría entero ¿cómo el funcionamiento de leyes ciegas puede producir un resultado que tiene para la humanidad a la vez una significación y un valor positivo?

De manera aún más precisa y más impresionante, vuelve a encontrarse este misterio en la idea marxista de una dinámica objetiva de las contradicciones del capitalismo. Más precisa porque la idea está sostenida por un análisis específico de la economía capitalista, y más impresionante porque se totalizan ahí una serie de significaciones negativas. El misterio parece en apariencia resuelto, puesto que se muestra en el funcionamiento del sistema económico los encadenamientos de causas y efectos que lo conducen a su crisis y preparan el paso a otro orden social. En realidad, el misterio permanece entero. Aceptando el análisis marxista de la economía capitalista, nos encontraríamos ante una dinámica de las contradicciones única, coherente y orientada, ante esa quimera que sería una bella racionalidad de lo irracional, ese enigma filosófico de un mundo del sinsentido que produciría sentido a todos los niveles y realizaría finalmente nuestro deseo. De hecho, el análisis es falso y la proyección que contiene su conclusión es evidente. Pero poco importa; el enigma existe efectivamente, y el marxismo no lo resuelve, al contrario. Afirmando que todo debe ser comprendido en términos de causación y que, al mismo tiempo, todo debe ser pensado en términos de significación, que no hay más que un único e inmenso encadenamiento causal, que es simultáneamente un único e inmenso encadenamiento de sentido, exacerba los dos polos que lo constituyen hasta el punto de hacer imposible pensarlo racionalmente.

El marxismo no supera pues la filosofía de la historia, no es más que otra filosofía de la historia. La racionalidad que parece desprender de los hechos, se la impone. La «necesidad histórica» de la que habla (en el sentido que la expresión tuvo corrientemente, precisamente de un encadenamiento de hechos que conduce a la historia hacia el progreso) no difiere en nada, filosóficamente hablando, de la Razón hegeliana. En los dos casos, se trata de una alienación propiamente teológica del hombre. Una Providencia comunista, que habría dispuesto la historia para producir nuestra libertad, no por ello lo es menos. En los dos casos, se elimina lo que es el problema central de toda reflexión: la racionalidad del mundo (natural o histórico), dándose por adelantado un mundo racional como construcción. Nada está evidentemente resuelto de esta manera, pues un mundo totalmente racional sería por este mismo hecho infinitamente más misterioso que el mundo en el que nos debatimos. Una historia racional de extremo a extremo y de parte a parte sería más masivamente incomprensible que la historia que conocemos; su racionalidad total estaría fundamentada sobre una irracionalidad total, pues sería del orden del puro hecho, y de un hecho tan brutal, sólido y englobante que nos asfixiaría. En fin, en estas condiciones, desaparece el problema primero de la práctica: que los hombres tienen que dar a su vida individual y colectiva una significación que no está preasignada, y que tienen que hacerlo frente a unas condiciones reales que ni excluyen ni garantizan el cumplimiento de su proyecto.

### ***La dialéctica y el «materialismo»***

Cuando en el racionalismo de Marx se da una expresión filosófica explícita, se presenta como dialéctica; y no como una dialéctica en general, sino como la dialéctica hegeliana, a la que se habría quitado «la forma idealista mistificada».

Así es cómo unas generaciones de marxistas repitieron mecánicamente la frase de Marx: «En Hegel, la dialéctica estaba patas arriba, volví a ponerla en pie», sin preguntarse si semejante operación era realmente posible y, sobre todo, si era capaz de transformar la naturaleza de su objeto. Si es suficiente con darle la vuelta a una cosa para modificar su substancia, el «contenido» del hegelianismo estaba, pues, tan poco ligado a su «método» dialéctico que se le podía sustituir por otro radicalmente opuesto -y eso en el caso de una filosofía que proclamaba que su contenido era «producido» por su método o, más bien, que método y contenido no eran más que dos momentos de la producción del sistema.

Evidentemente, nada de esto; si Marx conservó la dialéctica hegeliana, conservó también su verdadero contenido filosófico que es el racionalismo. Lo que en él modificó no es más que el traje, que pasó de ser «espiritualista» en Hegel a «materialista» en él. Pero, en este sentido, esto no son más que palabras.

Una dialéctica *cerrada*, como la dialéctica hegeliana, es necesariamente racionalista. Presupone y «demuestra» a la vez que la totalidad de la experiencia es exhaustivamente reductible a determinaciones racionales. (Que, por lo demás, se encuentre que estas determinaciones coincidan milagrosamente con la «Razón» de tal pensador o de tal sociedad, que haya por lo tanto en el núcleo de todo racionalismo un antropo-centrismo o socio-centrismo, que, dicho de otra manera, todo racionalismo erija en Razón a cualquier razón particular, esto es plenamente evidente y sería suficiente ya para cerrar la discusión.) Es el desenlace necesario de toda filosofía especulativa y sistemática, que quiera responder al problema: ¿cómo podemos tener un conocimiento verdadero?, y se da la verdad como sistema acabado de relaciones sin ambigüedad y sin residuo. Poco importa en este sentido si su racionalismo toma un aspecto «objetivista» (como en Marx y Engels), ya que el mundo es racional en sí, sistema de leyes que rigen sin límite un sustrato absolutamente neutro, y que nuestra penetración de estas leyes se desprenden del carácter (incomprensible, hay que decirlo) de *reflejo* de nuestro conocimiento; o si toma un aspecto «subjetivista» (como en los filósofos del idealismo alemán, comprendiendo finalmente también a Hegel entre ellos), ya que el mundo del que puede ser cuestión (de hecho el universo del discurso) es el producto de la actividad del sujeto y garantiza a la vez su racionalidad<sup>47</sup>.

Recíprocamente, toda dialéctica racionalista es necesariamente una dialéctica cerrada. Sin este cierre, el conjunto del sistema se queda suspendido en el aire. La «verdad» de cada determinación no es nada más que la remisión a la totalidad de las determinaciones, sin la cual cada uno de los momentos del sistema se queda a la vez en arbitrario e indefinido. Hay que darse, por lo tanto, la totalidad sin residuo, nada debe quedar afuera, de otro modo el sistema no es incompleto, no es nada de nada. Toda dialéctica sistemática debe desembocar en un «fin de la historia», ya sea bajo la forma del saber absoluto de Hegel o del «hombre total» de Marx.

La esencia de la dialéctica hegeliana no se encuentra en la afirmación de que el *Logos* «precede» a la Naturaleza, y aún menos en el vocabulario que forma su «vestimenta teológica». Yace en el método mismo, en el postulado fundamental según el cual «todo lo que es real, es racional», en la pretensión inevitable de poder producir la totalidad de las determinaciones posibles de su objeto. Esta esencia no puede desaparecer por el hecho de volver a poner la dialéctica «en pie», puesto que visiblemente siempre se tratará del mismo animal. Una superación revolucionaria de la dialéctica hegeliana exige, no que se la ponga en pie, sino que, para comenzar, se le corte la cabeza.

La naturaleza y el sentido de la dialéctica hegeliana no puede, en efecto, cambiar por el hecho de que se llame a partir de ahora «materia» a lo que se llamaba hasta entonces *logos* o «espíritu» -si al menos por «espíritu» no se entiende a un señor con barba que mora en el cielo y se sabe que la naturaleza «material» no es una masa de objetos coloreados y sólidos al tacto. Es completamente indiferente a este respecto decir que la Naturaleza es un movimiento del *logos*, o que el *logos* surge en una etapa dada de la evolución de la materia, puesto que, en los dos casos, las dos entidades son planteadas de entrada como de la misma esencia, a saber la esencia racional. Por otra parte, ninguna de estas dos afirmaciones tiene sentido, puesto que nadie puede decir lo que es el espíritu o la materia fuera de las definiciones puramente vacías, ya que puramente nominales: la materia (o el espíritu) es todo lo que es, etc. La materia y el espíritu en estas filosofías no son finalmente más que el Ser puro, es decir, como decía precisamente Hegel, Nada pura. Decirse «materialista» no difiere en nada de decirse «espiritualista», si por «materia» se entiende una entidad, por otra parte indefinible, pero exhaustivamente sometida a leyes consubstanciales y coextensivas a nuestra Razón, y por tanto desde ahora ya penetrables por nosotros por derecho (e incluso de hecho, puesto que las «leyes de estas leyes», los «principios supremos de la Naturaleza y del conocimiento» son desde ahora mismo conocidos: son los «principios» o las «leyes de la dialéctica», descubiertos desde hace ciento cincuenta años y ahora incluso numerados gracias al camarada Mao Tsé Tung). Cuando un astrónomo espiritualista, como Sir James Jeans, dice que Dios es un matemático y cuando los materialistas dialécticos afirman ferozmente que la materia, la vida y la historia están íntegramente sometidas a un determinismo del que se encontrará un día la expresión matemática, es triste pensar que, bajo ciertas condiciones históricas, los partidarios de cada una de estas escuelas hubiesen podido fusilar a los de la otra (y lo hicieron efectivamente). Pues dicen todos exactamente lo mismo, dándole simplemente un nombre diferente.

Una dialéctica «no espiritualista» debe ser también una dialéctica «no materialista» en el sentido de que rehusa plantear un ser absoluto, ya sea como espíritu, como materia o como la totalidad, ya dada de derecho, de todas las determinaciones posibles. Debe eliminar el cierre y el acabamiento, expulsar el sistema completado del mundo. Debe apartar la ilusión racionalista, aceptar la idea de que hay infinito e indefinido, admitir, sin por ello renunciar al trabajo, que toda determinación racional deja un residuo no

---

<sup>47</sup> Elementos de dialéctica «subjetivista» de este tipo se encuentran en las obras de juventud de Marx, y forman la substancia del pensamiento de Lukács. Volveremos sobre ello más adelante.

determinado y no racional, que el residuo es tan esencial como lo que fue analizado, que necesidad y contingencia están continuamente imbricadas una dentro de la otra, que la «Naturaleza», fuera de nosotros y en nosotros, es siempre otra cosa y más de lo que la conciencia construye de ella -y que todo esto no vale solamente para el «objeto», sino también para el sujeto, y no solamente para el sujeto «empírico», sino también para el sujeto «trascendental», puesto que toda legislación trascendental de la conciencia presupone el hecho bruto de que una conciencia existe en un mundo (orden y desorden, aprehensible e inagotable) -hecho que la conciencia no puede producir ella misma, ni real ni simbólicamente. No es sino con esta condición cómo una dialéctica puede realmente considerar la historia viviente, que la dialéctica racionalista se ve obligada a matar para poder acostarla sobre los jergones de sus laboratorios.

Pero semejante transformación de la dialéctica no es posible, a su vez, más que si se supera la idea tradicional y secular de la teoría como sistema cerrado y como contemplación. Y ésta era efectivamente una de las intuiciones esenciales del joven Marx.

#### 4. Los elementos del marxismo y su destino histórico

Hay en el marxismo dos elementos cuyos sentido y suerte históricos han sido radicalmente opuestos.

El elemento revolucionario estalla en las obras de juventud de Marx, aparece además de tanto en tanto en sus obras de madurez, reaparece a veces en las de los más grandes marxistas -Rosa Luxemburg, Lenin, Trotsky-, resurge una última vez en G. Lukács. Su aparición representa una torsión esencial en la historia de la humanidad. Es él quien quiere destronar la filosofía especulativa proclamando que ya no se trata de interpretar, sino de transformar el mundo, y que hay que superar la filosofía realizándola. Es él quien rehúsa dar por adelantado la solución del problema de la historia y una dialéctica acabada, y afirma que el comunismo no es un estado ideal hacia el cual se encamine la sociedad, sino el movimiento real que suprime el estado de cosas existente; quien pone el acento sobre el hecho de que los hombres hacen su propia historia en unas condiciones siempre dadas, y quien declara que la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos. Es él quien será capaz de reconocer en la Comuna de París o en los Soviets rusos no sólo unos acontecimientos insurreccionales, sino la creación por las masas en acción de nuevas formas de vida social. Poco importa por el momento si este reconocimiento se quedó en parcial o teórico; si las ideas evocadas más arriba no son más que puntos de partida, levantan nuevos problemas o pasan por encima de otros. Hay que ser ciego para no ver que hay aquí el anuncio de un mundo nuevo, el proyecto de una transformación radical de la sociedad, la búsqueda de sus condiciones en la historia efectiva y de su sentido en la situación y la actividad de los hombres que podrían operarlo. No estamos en el mundo para mirarlo o para sufrirlo; nuestro destino no es la servidumbre; hay una acción que puede tomar apoyo sobre lo que es para hacer existir lo que queremos ser; comprender que somos aprendices de brujo es ya un paso fuera de la condición del aprendiz de brujo, y comprender por qué no lo somos es el segundo; más allá de una actividad no consciente de sus verdaderos fines y de sus resultados reales, más allá de una técnica que, según sus cálculos exactos, modifica un objeto sin que nada nuevo resulte de él, puede y debe haber una praxis histórica que transforme al mundo transformándose ella misma, que se deje educar educando, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo, pues sabe que los hombres hacen su propia historia.

Pero estas intuiciones se quedarán en intuiciones, jamás serán realmente desarrolladas<sup>48</sup>. El anuncio de un mundo nuevo será rápidamente ahogado por el esponjamiento de un segundo elemento que será desarrollado bajo forma de sistema, que llegará a ser rápidamente predominante, que relegará el primero al olvido o no lo utilizará -raramente- más que como coartada ideológica o filosófica. Este segundo elemento es el que reafirma y prolonga la cultura y la sociedad capitalistas en sus tendencias más profundas, incluso si lo hace a través de la negación de una serie de aspectos aparentemente (y realmente) importantes del capitalismo, que teje juntos a la lógica social del capitalismo y al positivismo de las ciencias del siglo XIX. Es él el que hace comparar a Marx la evolución social con un proceso natural<sup>49</sup>, el que pone el acento sobre el determinismo económico, el que saluda en la teoría de Darwin un

---

<sup>48</sup> Salvo, hasta cierto punto, por G. Lukács (en *Historia y conciencia de clase*). Es sorprendente por lo demás que Lukács, cuando redactaba los ensayos contenidos en este libro, ignorase algunos de los manuscritos de juventud más importantes de Marx (especialmente el manuscrito de 1844, conocido con el título de *Economía política y Filosofía y La ideología alemana*), que no fueron publicados más que en 1925 y 1931. [L. Goldmann y otros habían ya señalado ese hecho.]

<sup>49</sup> En el segundo prefacio de la edición francesa de «La Pléiade» de *El capital*, Marx cita, calificándola de «excelente», la descripción de su «verdadero método» por «El Correo Europeo» de San Petersburgo, que afirmaba especialmente: «Marx considera la evolución social como un proceso natural, regido por unas leyes que no dependen de la voluntad, de la conciencia ni de la intención de los hombres, sino que por el contrario las determinan».

descubrimiento paralelo al de Marx<sup>50</sup>. Como siempre, este positivismo cientista se invierte inmediatamente en racionalismo y en idealismo a partir del momento en el que propone las cuestiones últimas y que responde a ellas. La historia es sistema racional sometido a leyes dadas, de las que pueden definirse ya desde ahora las principales. El conocimiento forma sistema, ya poseído en su principio; ciertamente hay progreso «asintótico»<sup>51</sup>, pero éste es verificación y refinamiento de un núcleo sólido de verdades adquiridas, las «leyes de la dialéctica». Correlativamente, el teórico conserva su lugar eminente, su carácter primero -sean cuales fueren las invocaciones del «árbol verde de la vida», las remisiones a la práctica como verificación última<sup>52</sup>.

Todo se sostiene en esta concepción: análisis del capitalismo, filosofía general, teoría de la historia, estatuto del proletariado, programa político. Y las consecuencias más extremas se desprenden de ello -en buena lógica, y en buena historia también, como la experiencia lo mostró desde hace medio siglo. El desarrollo de las fuerzas productivas rige el resto en la vida social. Desde entonces, incluso si no es un fin último en sí, es un fin último en la práctica, puesto que el resto está determinado por él y se desprende de él «por añadidura», puesto que «el reino de la libertad no puede edificarse más que sobre el reino de la necesidad»<sup>53</sup>, que presupone la abundancia y la reducción de la jornada de trabajo y éstas un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. Ese desarrollo, es el progreso. Ciertamente, la ideología vulgar del progreso es denunciada y convertida en irrisión, se muestra que el progreso capitalista se basa en la miseria de las masas. Pero esta miseria misma forma parte de un proceso ascendiente. La explotación del proletariado quedará justificada «históricamente» mientras la burguesía utilice sus frutos para acumular y continúe así su expansión económica. La burguesía, clase explotadora desde el principio, será clase progresiva mientras desarrolle las fuerzas productivas<sup>54</sup>. En la gran tradición realista hegeliana, no solamente esta explotación, sino todos los crímenes de la burguesía, descritos y denunciados a cierto nivel, son recuperados a otro por la racionalidad de la historia y, finalmente, puesto que no hay otro criterio, justificados, «La historia universal no es el lugar de la felicidad», decía Hegel.

Nos hemos preguntado a menudo cómo los marxistas habían podido ser estalinianos. Pero, si los patronos son progresivos, a condición de que construyan fábricas, ¿cómo unos comisarios que constrúan tantas, y más, no lo serán<sup>55</sup>? En cuanto a este desarrollo de las fuerzas productivas, es unívoco y está unívocamente determinado por el estado de la técnica. No hay más que una técnica en una etapa dada, tampoco hay por lo tanto más que un solo conjunto racional de métodos de producción. No tiene sentido intentar desarrollar una sociedad por vías distintas de la «industrialización» -término en apariencia neutro, pero que finalmente dará a luz a todo su contenido capitalista. La racionalización de la producción es la racionalización creada ya por el capitalismo, la soberanía de lo «económico» en todos los sentidos del término, la cuantificación, el plan que trata a los hombres y a sus actividades como unas variables

---

<sup>50</sup> Comparación que hace varias veces Engels. No queremos decir evidentemente que pueda subestimarse la importancia de Darwin en la historia de la ciencia, ni siquiera en la de las ideas en general.

<sup>51</sup> Es la idea que expresa Engels en varias ocasiones, especialmente en el *Anti-Dühring*. Idea que recubre un cripto-kantismo extraño y vergonzante, y que está en contradicción abierta con toda «dialéctica».

<sup>52</sup> Lukács mostró muy justamente que la práctica, tal como la entiende Engels, es decir, «la actitud propia de la industria y de la experimentación» es «el comportamiento más propiamente contemplativo» (*Historia y conciencia de clase*, p. 168 de la ed. francesa). Pero, echando él también el velo de los hijos de Noé sobre la desnudez del padre, deja entender implícitamente que se trata aquí de un error personal de Engels, que en este punto habría sido infiel al verdadero espíritu de Marx. Ahora bien, lo que pensaba Marx, e incluso el joven Marx, no era en absoluto diferente: «La cuestión de saber si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva, no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica-, es un problema puramente escolástico.» (segunda tesis sobre Feuerbach). A todas luces no se trata exclusivamente, ni siquiera esencialmente, en este texto de la *praxis* teórica en el sentido de Lukács, sino de la «práctica» en general, comprendiendo en ella la *experimentación* y la industria, como por otra parte lo muestran otros pasajes de los textos de juventud. Ahora bien, no solamente se queda esta práctica, como lo recuerda Lukács, en el interior de la categoría de la contemplación, sino que jamás puede ser una verificación del pensamiento en general, una «demostración de la realidad del pensamiento». Nunca nos hace encontrar más que *otro fenómeno*, no se plantea la cuestión de que permita superar la problemática kantiana.

<sup>53</sup> *El capital*, vol. 2, pp. 1487-1488 de la edición francesa de «La Pléiade», *op. cit.*

<sup>54</sup> Correlativamente, no deja de serlo cuando frena su desarrollo. Esta idea vuelve sin cesar bajo la pluma de los grandes clásicos del marxismo (comenzando por el propio Marx), sin hablar de los epígonos. ¿Qué llega a ser hoy en día, cuando se constata que desde hace veinticinco años el capitalismo desarrolló las fuerzas productivas más de lo que lo habían hecho los cuarenta siglos precedentes? ¿Cómo un *marxista* puede hablar hoy en día de perspectiva revolucionaria permaneciendo marxista y, por tanto, afirmando al mismo tiempo que «una sociedad jamás desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que sea lo bastante amplia para contener» (Marx, Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*)? Esto ni Nikita Jruschov, ni los «izquierdistas» de cualquier pelaje se han tomado el trabajo de explicarlo.

<sup>55</sup> No queremos evidentemente decir que la burguesía no ha sido «progresiva», ni que el desarrollo de las fuerzas productivas sea reaccionario o sin interés. Decimos que entre esas dos cosas no hay relación simple, y que no se puede sin más hacer corresponder la «progresividad» de un régimen a su capacidad de hacer avanzar las fuerzas productivas, como lo hace el marxismo.

medibles. Reaccionario bajo el capitalismo, a partir del momento en que éste no desarrolla más las fuerzas productivas y no se sirve de ellas más que para una explotación cada vez más «parasitaria», todo esto se hace progresivo bajo la «dictadura del proletariado». Esta transformación «dialéctica» del sentido del taylorismo, por ejemplo, será explicitada por Trotsky a partir de 1919<sup>56</sup>. Que esta situación deje subsistir algunos problemas filosóficos, puesto que no se ve en estas condiciones cómo unas «infraestructuras» idénticas pueden sostener edificios sociales opuestos; que deje también subsistir algunos problemas reales, en la medida en que los obreros poco maduros no comprenden la diferencia que separa el taylorismo de los patronos y el del Estado socialista, poco importa. Se pasará por encima de los primeros con la ayuda de la «dialéctica» y se hará callar a tiros a los segundos. La historia universal no deja lugar a sutilezas.

Finalmente, si hay una teoría verdadera de la historia, si hay una racionalidad funcionando en las cosas, es claro que la dirección del desarrollo debe ser confiada a los especialistas de esta teoría, a los técnicos de esta racionalidad. El poder absoluto del Partido -y, en el Partido, unos «corifeos de la ciencia marxista-leninista», según la admirable expresión forjada por Stalin para su propio uso- tiene un estatuto filosófico; está fundamentado en razón de la «concepción materialista de la historia» con mucha mayor fuerza que en las ideas de Kautsky, retomadas por Lenin, sobre «la introducción de la conciencia socialista en el proletariado por los intelectuales pequeño burgueses». Si esta concepción es verdadera, este poder *debe* ser absoluto, toda democracia no es más que concesión a la falibilidad humana de los dirigentes o procedimiento pedagógico del que ellos solos pueden administrar las dosis correctas. La alternativa es en efecto absoluta. O bien esta concepción es verdadera -y, por lo tanto es definitivo lo que hay que hacer- y lo que los trabajadores hacen no vale más que en la medida en que se conformen con ello (no es la teoría lo que podría encontrarse confirmada o negada, pues el criterio está en ella, sino que son los trabajadores los que muestran si se han elevado o no a «la conciencia de sus intereses históricos» actuando conforme a las órdenes que hacen que la teoría se concrete en las circunstancias<sup>57</sup>); o bien la actividad de las masas es un factor histórico autónomo y creador, en cuyo caso toda concepción teórica no puede ser más que un eslabón en el largo proceso de realización del proyecto revolucionario (puede, debe incluso, encontrarse trastocada por ella). Entonces, la teoría no se da ya por adelantado a la historia y no se plantea ya como patrón de lo real, sino que acepta entrar realmente en la historia y ser sacudida y juzgada por ella<sup>58</sup>. Entonces también, todo privilegio histórico, todo «derecho de primogenitura» es denegado a la organización basada sobre la teoría.

Este estatuto sobrestimado del Partido, consecuencia ineluctable de la concepción clásica, encuentra su contrapartida en lo que es, a pesar de las apariencias, el estatuto infravalorado del proletariado. Si éste tiene un papel histórico privilegiado, es porque, como clase explotada, no puede finalmente más que luchar contra el capitalismo en un sentido predeterminado por la teoría. Es también porque, colocado en el corazón de la producción capitalista, forma en la sociedad la fuerza mayor y que, «adiestrado, educado, disciplinado» por esta producción, es portador de la disciplina racional por excelencia. Cuenta no en tanto que creador de formas históricas nuevas, sino en tanto que materialización humana de lo positivo capitalista, desembarazado de su negativo: es «fuerza productiva» por excelencia, sin tener nada en él que pueda poner trabas al desarrollo de las fuerzas productivas.

De modo que la historia se encontró, una vez más, con que había producido otra cosa de lo que parecía preparar: encubierta por una teoría revolucionaria, se constituyó y desarrolló la ideología de una fuerza y de una forma sociales que estaban aún por nacer -la ideología de la Burocracia.

No es posible intentar aquí una explicación del nacimiento y de la victoria de este segundo elemento en el marxismo; exigiría retomar la historia del movimiento obrero y de la sociedad capitalista desde hace un siglo. Se puede simplemente resumir brevemente lo que, a nuestro parecer han sido sus factores decisivos. El desarrollo del marxismo como teoría se hizo en la atmósfera intelectual y filosófica de la segunda mitad del siglo XIX; ésta estuvo dominada, como en ninguna otra época de la historia, por el cientismo y el positivismo, triunfalmente llevados por la acumulación de descubrimientos científicos, su verificación experimental y, sobre todo, por primera vez a esa escala, por «la aplicación razonada de la ciencia a la industria». Se «demostraba» cotidianamente que la técnica era todopoderosa, puesto que la faz de países enteros se transformaba debido a la extensión de la revolución industrial; lo que, en el

---

<sup>56</sup> *Terrorisme et communisme*, Ed. 10/18, p. 225, París.

<sup>57</sup> Ciertamente, las órdenes pueden ser erróneas, pues los dirigentes se equivocaron en la apreciación de la situación, y sobre todo en la apreciación del grado de conciencia y de combatividad de los trabajadores. Pero esto no modifica la lógica del problema: los trabajadores aparecen siempre como una variable de estimación incierta en la ecuación que los dirigentes tienen que resolver.

<sup>58</sup> De cuán extraña es esta concepción a los marxistas lo muestra el hecho de que, para los más «puros» de entre ellos, la historia real es vista implícitamente como si hubiese «descarrilado» desde 1939, o incluso desde 1923, puesto que no se desarrolló sobre los railes colocados por la teoría. El que la teoría hubiese podido del mismo modo descarrilar desde mucho antes, ni se les pasa por la cabeza.



progreso técnico, nos aparece hoy en día no solamente como ambiguo, sino incluso como indeterminado en cuanto a su significación social, aún no emergía. La economía se presentaba como la esencia de las relaciones sociales y el problema económico como el problema central de la sociedad. El medio ofrecía tanto los materiales como la forma para una teoría «científica» de la sociedad y de la historia; lo exigía incluso, predeterminando ampliamente las categorías dominantes. Pero el lector que ha comprendido lo que quisimos decir en las páginas que preceden comprenderá también que no podemos pensar que estos factores proporcionan «la explicación» del destino del marxismo. El destino del elemento revolucionario en el marxismo no hace más que expresar, en el nivel de las ideologías, el destino del movimiento revolucionario en la sociedad capitalista hasta ahora. Decir que el marxismo, desde hace un siglo, se ha transformado en una ideología, que tiene su lugar en la sociedad existente, es simplemente decir que el capitalismo pudo mantenerse, e incluso consolidarse como sistema social, que no puede concebirse una sociedad en la que se afirma a la larga el poder de las clases dominantes y en la que, simultáneamente, vive y se desarrolla una teoría revolucionaria. El devenir del marxismo es indisoluble del devenir de la sociedad en la que vivió.

Este devenir es irreversible, y no puede haber «restauración» del marxismo en su pureza original, ni retorno hacia su «buena mitad». Se encuentran aún a veces «marxistas» sutiles y tiernos (que, por regla general, jamás se han ocupado de política, de cerca o de lejos) para los que, de manera asombrosa, toda la historia subsecuente debe ser comprendida a partir de los textos de juventud de Marx -y no de aquéllos interpretados a partir de la historia ulterior. Así, quieren mantener la pretensión de que el marxismo «superó» la filosofía, unificándola tanto al análisis concreto (económico) de la sociedad como a la práctica, y que por lo mismo ya no es, e incluso jamás pudo ser, una especulación o un sistema teórico. Estas pretensiones (que se apoyan en una cierta lectura de algunos pasajes de Marx en el olvido de otros infinitamente más numerosos), no son «falsas»; hay en estas ideas gérmenes de los que dijimos más arriba que son esenciales. Pero lo que hay que ver no es sólo que estos gérmenes han estado recubiertos por un hielo de cien años, sino que, a partir del momento en el que se supera el estadio de las inspiraciones, de las intuiciones, de las intenciones programáticas -a partir del momento en el que estas ideas deben encarnarse, llegar a ser la carne de un pensamiento que intenta abrazar el mundo real y animar una acción-, lo que era la bella nueva unidad se disuelve. Se disuelve, porque lo que debía ser una descripción filosófica de la realidad del capitalismo, la integración de la filosofía y de la economía, se descompone en dos fases: una, reabsorción de la filosofía por una economía que no es más que economía; y otra, reaparición ilegítima de la filosofía en el extremo del análisis económico. Se disuelve, porque lo que debía ser la unión de la teoría y de la práctica se disocia en la historia real entre una doctrina, congelada en el estado en que la dejó la muerte de su fundador, y una práctica a la que esta doctrina sirve lo mejor posible de cobertura ideológica. Se disuelve porque, con excepción de algunos raros momentos (como en 1917) cuya interpretación por otra parte está por hacer y no es en absoluto simple, la *praxis* se ha quedado en palabra, y el problema de la relación entre una actividad que se quiere consciente y la historia efectiva, como el de la relación entre los revolucionarios y las masas, se ha quedado tal cual, entero.

Si puede haber una filosofía que sea otra cosa, y más que la filosofía, está por demostrarse. Si puede haber una política que sea otra cosa, y más que la política, queda igualmente por demostrarse. Si puede darse una unión de la reflexión y de la acción, y si esta reflexión y esta acción, en lugar de separar a los que los practican y los demás, puede llevarlos juntos hacia una nueva sociedad, esta unión está por hacerse. La intención de esta unificación estaba presente en el origen del marxismo. Se quedó en simple intención -pero, en un contexto nuevo, continúa, un siglo después, definiendo nuestra labor.

Desde que se registra la historia del pensamiento humano, las doctrinas filosóficas se suceden, innumerables. Desde que puede seguirse la evolución de las sociedades, ideas y movimientos políticos están presentes. Y de todas las sociedades históricas puede decirse que estuvieron dominadas por el conflicto, abierto o latente, entre capas y grupos sociales, por la lucha de clases. Pero, cada vez, la visión del mundo, las ideas sobre la organización de la sociedad y del poder y los antagonismos efectivos de las clases no estuvieron ligados entre ellos más que de manera subterránea, implícita, no consciente. Y cada vez aparecía una nueva filosofía que iba a responder a los problemas que las precedentes habían dejado abiertos, otro movimiento político hacía valer sus pretensiones en una sociedad desgarrada por un conflicto nuevo -y siempre el mismo.

El marxismo presentó, en sus comienzos, una exigencia enteramente nueva. La unión de la filosofía, de la política y del movimiento real de la clase explotada en la sociedad no iba a ser una simple adición, sino una verdadera síntesis, una unidad superior en la cual cada uno de estos elementos iba a ser transformado. La filosofía podía ser otra cosa y algo más que filosofía, que un refugio de la impotencia y una

solución de los problemas humanos en la idea<sup>59</sup>, en la medida en que tradujese sus exigencias en una nueva política. La política podía ser otra cosa y algo más que política, que técnica, manipulación, utilización del poder para fines particulares, en la medida en que llegase a ser la expresión consciente de las aspiraciones y de los intereses de la gran mayoría de los hombres. La lucha de la clase explotada podía ser otra cosa que una defensa de intereses particulares, en la medida en que esa clase apuntase, a través de la supresión de su explotación a la supresión de toda explotación, a través de su propia liberación a la liberación de todos y a la instauración de una comunidad humana -la más elevada de las ideas abstractas a las que la filosofía tradicional había podido llegar.

El marxismo planteaba así el proyecto de una unión de la reflexión y de la acción, de la reflexión más elevada y de la acción más cotidiana. Planteaba el proyecto de una unión entre los que practican esta reflexión y esta acción y los demás, de la supresión de la separación entre una élite o una vanguardia y la masa de la sociedad. Quiso ver en el desgarramiento y las contradicciones del mundo presente otra cosa que una reedición de la eterna incoherencia de las sociedades humanas, quiso sobre todo *hacer de ello* otra cosa. Pidió que se viese en la contestación de la sociedad por los hombres que viven en ella más que un hecho bruto o una fatalidad, los primeros balbuceos del lenguaje de la sociedad por venir. Apuntó a la transformación consciente de la sociedad por la actividad autónoma de los hombres cuya situación real lleva a luchar contra ella; y vio esta transformación, no como una explosión ciega, ni como una práctica empírica, sino como una praxis revolucionaria, como una actividad consciente que continúa siendo lúcida sobre su propia cuenta y que no se aliena a una nueva «ideología».

Esta exigencia nueva es lo que el marxismo aportó de más profundo y de más duradero. Es ella la que hizo efectivamente del marxismo algo más que otra escuela filosófica u otro partido político. Es ella la que, en el plano de las ideas, justifica que se hable todavía de marxismo hoy en día, obliga incluso a hacerlo. El simple hecho de que esta exigencia haya aparecido en una etapa dada de la historia es él mismo inmensamente significativo. Pues, si no es cierto que «la humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver», el hecho, en cambio, de que un problema nuevo venga a ser planteado traduce unos cambios importantes en las profundidades de la existencia humana. Es igualmente de una significación inmensa el que el marxismo haya podido, de cierta manera y por un tiempo, realizar su intención sin quedarse en simple teoría, uniéndose al movimiento obrero que luchaba contra el capitalismo hasta el punto de llegar a ser, durante mucho tiempo y en muchos países, casi indiscernible de él.

Pero, para nosotros que vivimos ahora, la aurora de las promesas cedió el lugar a la plena luz de los problemas. El movimiento obrero organizado está, en todas partes sin excepción, íntegramente burocratizado, y sus «objetivos», cuando existen, no tienen relación alguna con la creación de una nueva sociedad. La Burocracia que domina las organizaciones obreras, y en todo caso la que reina como amo en los países llamados por antífrases «obreros» y «socialistas», se vale del marxismo y hace de él la ideología oficial de regímenes en los que la explotación, la opresión y la alienación continúan. Este marxismo, ideología oficial de Estados o credo de sectas, dejó de existir como teoría viviente; los «marxistas», sea cual fuere su definición, su pertenencia o su color específico, no producen desde hace decenios más que compilaciones y glosas, que son la irrisión de la teoría. El marxismo murió como teoría, y, cuando se mira de cerca, se constata que murió por buenas razones. Un ciclo histórico parece así haberse acabado.

Sin embargo, los problemas planteados al comienzo no están resueltos; más bien se han enriquecido y complicado inmensamente. Los conflictos que desgarran la sociedad no se han, ni con mucho, superado. Que la contestación de la sociedad por los que viven en ella tome, por un tiempo y en algunos países, formas más larvadas y más fragmentarias no impide que el problema de la organización de la sociedad quede planteado en los hechos y por la sociedad misma. Hoy en día, como hace cien años y de manera opuesta a como hace mil, los que levantan la cuestión social no son reformadores que quieren imponer sus obsesiones a una humanidad que no les pide su opinión; no hacen más que enredarse en un debate continuo, prolongar y explicitar las preocupaciones de sectores enteros de la población, discutir un problema que es mantenido constantemente abierto por el reformismo permanente de las propias clases dominantes. Si es así, no sólo lo es porque la explotación, la alienación y la opresión continúen sino también porque siguen sin aceptarse y, sobre todo, porque, por primera vez en la historia, no son ya abiertamente defendidas por nadie. Pero a ese problema universalmente reconocido ya nadie pretende aportar una respuesta. La política no ha dejado de ser una manipulación que se denuncia a sí misma, puesto que continúa siendo la prosecución por capas particulares de sus fines particulares bajo la máscara del interés general y por la utilización de un instrumento de naturaleza universal, el Estado. El universo de la teoría está más que nunca problematizado y fragmentado, y la filosofía, si no está muerta, no se atreve a

---

<sup>59</sup> El Hegel joven era consciente de esto cuando, después de haber criticado la filosofía de Fichte y mostrado que su esencia era idéntica a la de la religión, en el sentido de que ambas expresan la «separación absoluta», concluía diciendo «esta actitud (filosófica o religiosa) sería la más digna y la más noble si se revelase que la unión con el tiempo no puede ser más que vil e infame» (*Systemfragment*, 1800).

mantener sus pretensiones de otros tiempos sin estar por otra parte en disposición de definirse un nuevo papel, de decirse lo que es y a lo que apunta.

Las condiciones que habían hecho nacer la exigencia nueva del marxismo no sólo no desaparecieron, sino que se exacerbaban, y esta exigencia se nos plantea en términos muchos más agudos que hace un siglo. Pero tenemos ahora también la experiencia de un siglo que parece haberla mantenido en jaque. ¿Cómo hay que interpretarlo? ¿Cómo hay que interpretar esta doble conclusión, de que esta exigencia parece constantemente resurgir de la realidad y de que la experiencia muestra que no pudo mantenerse en ella? ¿Qué significa la degradación del marxismo, la degeneración del movimiento obrero? ¿A qué corresponden, qué traducen? ¿Indican un destino fatal de toda teoría, de todo movimiento revolucionario? Así como es imposible hacer de ello un simple accidente y querer volver a empezar sobre las mismas bases, prometiéndose hacerlo mejor esta vez, es también imposible ver, en una teoría y en un movimiento que pretendieron cambiar radicalmente el curso de la historia, una simple aberración pasajera, un estado de ebriedad colectivo, inexplicable pero transitorio, después del cual nos volveríamos a encontrar feliz y tristemente sobrios.

Ciertamente estas cuestiones no pueden ser realmente examinadas más que sobre el plano de la historia real: ¿cómo y por qué el movimiento obrero fue conducido allí donde está ahora, cuáles son las perspectivas actuales de un movimiento revolucionario? Este ángulo, el más importante indiscutiblemente, no puede ser el nuestro aquí.<sup>60</sup> Aquí, debemos limitarnos a concluir nuestro examen de la teoría marxista, analizando las cuestiones equivalentes sobre el plano de las ideas: ¿cuáles fueron los factores propiamente teóricos que condujeron a la petrificación y a la degradación del marxismo como ideología? ¿Bajo qué condiciones podemos hoy en día satisfacer la exigencia que definíamos más arriba, encarnarla en una concepción que no contenga, ya desde el principio, los gérmenes de corrupción que determinaron el destino del marxismo?

Ese terreno -el terreno teórico- es ciertamente limitado; y, según el contenido mismo de lo que decimos, la cuestión no es establecer de una vez por todas una nueva teoría -una más-, sino formular una concepción que pueda inspirar un *desarrollo* indefinido y, sobre todo, que pueda animar e iluminar una actividad efectiva -lo cual, a la larga, será su *test*. Pero no hay que subestimar por ello su importancia. Si la experiencia teórica no forma, desde cierto punto de vista, más que una parte de la experiencia histórica, es, desde otro punto de vista, su traducción casi íntegra en otro lenguaje; y esto se verifica todavía más cierto en una teoría como la del marxismo que modeló la historia real y se dejó modelar por ella de tantas maneras. Hablando del balance del marxismo y de la posibilidad de una nueva concepción, sigue siendo, por transposición, de la experiencia efectiva de un siglo y de las perspectivas del presente de lo que hablamos. Sabemos perfectamente que los problemas que nos preocupan no pueden ser resueltos por medios teóricos, pero sabemos también que no lo serán sin una elucidación de las ideas. La revolución socialista, tal como la vemos, es imposible sin lucidez, lo cual no excluye, sino que al contrario exige, la lucidez de la lucidez sobre su propia consideración, es decir el reconocimiento por la lucidez de sus propios límites.

La inspiración originaria del marxismo apuntaba a sobrepasar la alienación del hombre de los productos de su actividad teórica y lo que se llamó a continuación «la regresión del acto al pensamiento»<sup>61</sup>. Se trataba de reintegrar lo teórico en la práctica histórica, de la cual no había en realidad dejado de formar parte, pero bajo una forma lo más a menudo mistificada, como «desplazamiento de las cuestiones» o solución ficticia de los problemas reales. La dialéctica debía dejar de ser la autoproducción del Absoluto, debía, a partir de entonces, incorporar la relación entre el que piensa y su objeto, llegar a ser la investigación concreta del misterioso vínculo entre lo singular y lo universal en la historia, poner en relación el sentido implícito y el sentido explícito de las acciones humanas, desvelar las contradicciones que trabajan lo real, superar perpetuamente lo que está ya dado, y rehusar establecerse como sistema final sin por ello disolverse en lo indeterminado<sup>62</sup>. Su tarea iba a ser, no la de establecer unas verdades eternas, sino la de pensar lo real. Este real, lo real por excelencia: la historia, era pensable por cuanto era, no racional en sí o por construcción divina, sino el producto de nuestra propia actividad, esta actividad misma bajo la infinita variedad de sus formas. Pero que la historia fuese pensable, que no estuviésemos cogidos en una trampa oscura (maléfica o benéfica, poco importa en este sentido) no significaba que todo estuviese ya pensado. «A partir del momento en que hemos comprendido... que la tarea así planteada a la filosofía no es otra que ésta, a saber, que un filósofo particular debe realizar lo que pueda

---

<sup>60</sup> Véase *La experiencia del movimiento obrero*, 1.

<sup>61</sup> S. Freud, «Análisis de un caso de neurosis obsesiva» en *Obras completas*, vol. II, p. 659, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

<sup>62</sup> Lo que era, de hecho, el espíritu de la práctica de la dialéctica por el joven Hegel -en unos trabajos que Marx ignoraba-, espíritu que en este caso desapareció también en la ocasión de la conversión de la dialéctica en sistema (*La fenomenología del espíritu*, 1806-1807), señala el momento del paso.

hacer solamente toda la humanidad en su desarrollo progresivo, a partir del momento en que comprendemos esto, se acabó con toda la filosofía en el sentido dado hasta aquí a esta palabra»<sup>63</sup>.

Esta inspiración originaria corresponde a unas realidades esenciales en la historia moderna. Venía como la conclusión ineluctable del final de la filosofía clásica, el único medio para salir del callejón sin salida al que había desembocado su forma más elaborada, más completa, el hegelianismo. Apenas formulada, se encontraba con las necesidades y con la significación más profunda del movimiento obrero naciente. Anticipaba -si se comprende a una y a las otras correctamente- el sentido de los descubrimientos y de los trastocamientos que marcaron el siglo presente: tanto la física contemporánea como la crisis de la personalidad moderna, tanto la burocratización de la sociedad como el psicoanálisis.

Pero no eran más que gérmenes, que se quedaron sin frutos. Mezclados ya desde el origen con unos elementos de inspiración contraria<sup>64</sup>, con unas concepciones míticas o fantásticas (el hombre comunista como el «hombre total», que es una vez más el Absoluto-Sujeto de Hegel, descendido de su pedestal y caminando sobre la tierra), dejaban en la vaguedad o enmascaraban unos problemas esenciales. Sobre todo la cuestión central para *tal* concepción: la de la relación entre lo teórico y lo práctico, permanecía totalmente oscura. «No se trata de interpretar, sino de transformar el mundo»: el brillo cegador de esta frase no ilumina la relación entre interpretación y transformación. De hecho, se dejaba casi siempre entender que la teoría no es *más que* ideología, sublimación, compensación (lo cual debía ser pesadamente sopesado a continuación, cuando se hizo de la teoría la instancia y el garante supremo). Y, simétricamente, la praxis se quedaba en una palabra de la que nada determinaba ni esclarecía su significación.

La elaboración del marxismo bajo una forma sistemática tomó la dirección opuesta, de suerte que finalmente el marxismo, constituido en teoría (y no entendemos con ello las versiones de los vulgarizadores, que tienen ciertamente también una gran importancia histórica, sino precisamente las obras maestras de Marx y Engels en su madurez), el marxismo que precisamente pretende proporcionar unas respuestas a los problemas que enumerábamos hace un instante, se sitúa en las antípodas de esta inspiración originaria. Este marxismo ya no es, en su esencia, más que un objetivismo cientista completado por una filosofía racionalista. Intentamos mostrarlo en las partes precedentes de este texto. No queremos aquí sino recordar algunos puntos esenciales.

En la teoría marxista acabada, lo que debía ser al comienzo la descripción crítica de la economía capitalista se convierte rápidamente en la tentativa de explicar esta economía por el funcionamiento de leyes independientes de la acción de los hombres, grupos o clases. Una «concepción materialista de la historia» se establece, una concepción que pretende explicar la estructura y el funcionamiento de cada sociedad a partir del estado de la técnica, y el paso de una sociedad a otra por la evolución de esta misma técnica. Se postula así un conocimiento acabado de derecho, adquirido en su principio, de toda la historia transcurrida, que revelaría por todas partes, «en último análisis», la acción de las mismas leyes objetivas. Los hombres no hacen, pues, su historia más que los planetas «hacen» sus revoluciones y, en realidad, son «hechos» por ella; más bien los dos son hechos por algo distinto -una Dialéctica de la historia que produce las formas de sociedad y su superación necesaria, garantiza su movimiento progresivo ascendente y el paso final, a través de una larga alienación, de la humanidad al comunismo. Este comunismo ya no es «el movimiento real que suprime el estado de cosas existente», se disocia entre la idea de una sociedad futura que sucederá a ésta y un movimiento real que es simple medio o instrumento, que no tiene otro parentesco interno, en su estructura y en su vida efectiva, con lo que servirá para realizar que el que el martillo o el yunque tienen con el producto que ayudan a fabricar. Ya no se trata de transformar el mundo, en lugar de interpretarlo. Se trata de avanzar la única verdadera interpretación del mundo, que asegura que debe y va a ser transformado en el sentido que la teoría deduce. Ya no se trata de praxis, sino exactamente de práctica en el sentido corriente del término, el sentido industrial o político vulgar. La idea de la verificación por «la experimentación o la práctica industrial» toma el lugar de lo que la idea de la praxis presupone, a saber que la realidad histórica como realidad de la acción de los hombres es el único lugar en el que las ideas y los proyectos pueden adquirir su verdadera significación. El viejo monstruo de una filosofía racionalista-materialista reaparece y se impone, proclamando que todo lo que es es «materia» y que esta materia es de parte a parte «racional» pues está regida por las «leyes de la dialéctica», que por lo demás ya poseemos.

Es apenas necesario indicar que esta concepción no podía hacer más que condicionar una petrificación teórica completa. En el horizonte de un sistema así cerrado -y que hacia de su encerramiento a la vez la prueba y la consecuencia de la necesidad de pasar a otra fase histórica-, ¿qué podía haber aparte de los trabajos de aplicación más o menos correctos y de complementos más o menos brillantes? Hay que

---

<sup>63</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach* (Ed. Sociales, página 10). Esta obra es, en realidad, muy tardía (1888), pero esto no impide que se encuentre en ella del mismo modo que en muchas obras de la madurez de Marx y de Engels, una multitud de elementos que continúan la inspiración originaria del marxismo.

<sup>64</sup> Ya *La ideología alemana* (1845-1846) está llena de ellos.

recordar también que conduce fatalmente a una política «racionalista» -burocrática. Brevemente hablando, si hay Saber absoluto en lo que concierne a la historia, la acción autónoma de los hombres ya no tiene ningún sentido (sería como máximo uno de los disfraces de la astucia de la Razón); a los que están investidos con ese Saber les queda, pues, por decidir los medios más eficaces y más rápidos para llegar a la meta. La acción política se convierte en una acción *técnica*, las diferencias que la separan de la otra técnica no son de principio, sino de grado (lagunas del Saber, incertidumbre de la información, etcétera). Inversamente, la práctica y la dominación de las capas burocráticas que apelan al marxismo encontraron en éste al mejor «complemento solemne de justificación», la mejor cobertura ideológica. La evacuación de lo cotidiano y de lo concreto con la ayuda de la invocación de los mañanas garantizados por el sentido de la historia; la adoración de la «eficacia» y de la «racionalización» capitalistas; el acento aplastante puesto sobre el desarrollo de las fuerzas productivas, que regiría al resto; estos aspectos, y mil otros, de la ideología burocrática derivan directamente del objetivismo y del progresismo marxista.<sup>65</sup>

Haciendo del marxismo la ideología efectiva de la Burocracia, la evolución histórica vació de todo sentido la cuestión de saber si una corrección, una reforma, una revisión, un enderezamiento podrían restituir al marxismo su carácter del comienzo y hacer de nuevo con él una teoría revolucionaria. Pues la historia hace ver en los hechos lo que el análisis teórico muestra, por su parte, en las ideas: que el sistema marxista participa de la cultura capitalista, en el sentido más general del término, y que es, pues, absurdo querer hacer de él el instrumento de la revolución. Esto vale absolutamente para el marxismo tomado como sistema, como todo. Es cierto que el sistema no es completamente coherente; que se encontrarán a menudo, en el Marx de la madurez o en sus herederos, unas ideas y unas formulaciones que continúan la inspiración realmente revolucionaria y nueva del comienzo. Pero, o bien se toman estas ideas en serio y hacen estallar el sistema, o bien nos atenemos a este último, y entonces esas bellas fórmulas se convierten en ornamentos que no sirven más que para justificar la indignación de las almas bellas del marxismo no oficial contra el marxismo «vulgar» o estaliniano. Lo que no hay que hacer, en todo caso, es jugar en todos los tableros a la vez: pretender que Marx no era un filósofo como los demás, invocando *El capital* como depósito de ciencia rigurosa y el movimiento obrero como verificación de su concepción; enmascarar el sentido real de la degeneración del movimiento obrero apelando a los mecanismos económicos que conducirán, por las buenas o por las malas, a la superación de la alienación; y defenderse contra la acusación de mecanicismo, remitiendo a un sentido escondido de la economía y a una filosofía del hombre que no están por lo demás definidos en ninguna parte.

### ***El fundamento filosófico de la degradación***

Ya indicamos, en varias ocasiones, que los factores que condicionaron lo que nos apareció como la degradación del marxismo, el abandono de su inspiración originaria, deben ser buscados en la historia real, que son consustanciales a los que trajeron la degeneración burocrática del movimiento obrero, y que, de cierta manera, traducen los obstáculos casi insuperables que se oponen al desarrollo de un movimiento revolucionario, la supervivencia y el renacimiento del capitalismo precisamente allí donde se le combate con más encarnizamiento. Es decir que no es cuestión para nosotros de buscar el origen de la degradación en un error teórico de Marx, de detectar la idea falsa de que sería suficiente con reemplazarla por la idea verdadera para que el enderezamiento fuese, a partir de ese momento, inevitable.

Pero precisamente porque el mundo social es unitario en su desgarramiento, hay equivalencias; las actitudes reales tienen contrapartidas teóricas. Lo que, en el plano teórico, corresponde a la burocratización, en el plano real debe ser despejado, discutido como tal y, si no «refutado», al menos elucidado en su relación profunda con el mundo que se combate por otra parte. Si la revolución socialista es una empresa consciente, ésta es una condición necesaria, aunque no suficiente, de todo nuevo comienzo.

Hay que buscar el origen teórico de la degradación del marxismo, el equivalente ideológico de la degeneración burocrática del movimiento obrero, en la transformación rápida de la nueva concepción en un sistema teórico acabado y completo en su intención, en la vuelta a lo contemplativo y a lo especulativo como modo dominante de la solución de los problemas planteados a la humanidad.

---

<sup>65</sup> Una vez más, no decimos que la teoría marxista era la condición necesaria y suficiente de la burocratización, que la degeneración del movimiento obrero es «debida» a unas concepciones erróneas de Marx. Las dos expresan, cada una en su nivel, la influencia determinante de la cultura tradicional que sobrevive en el movimiento revolucionario. Pero la teoría representa también un papel específico, y es en esta medida en la que el marxismo sirvió a la burocratización - y ya no puede servirnos.

La transformación de la *actividad* teórica en *sistema* teórico, que se quiere cerrado, es el retorno hacia el sentido más profundo de la cultura dominante<sup>66</sup>. Es la alienación hacia lo que ya está ahí, creado ya; es la negación del contenido más profundo del proyecto revolucionario, la eliminación de la actividad real de los hombres como fuente última de toda significación, el olvido de la revolución como trastorno radical, de la autonomía como principio supremo; es la pretensión del teórico de tomar sobre sus propios hombros la solución de los problemas de la humanidad. Una teoría acabada pretende aportar respuestas a lo que no puede ser resuelto, si es que puede serlo, sino por la praxis histórica. No puede, pues, cerrar su sistema más que presojuzgando a los hombres a sus esquemas, sometiéndoles a sus categorías, ignorando la creación histórica en el momento mismo en que la glorifica de palabra. Lo que sucede en la historia no puede acogerlo más que si se presenta como su confirmación, de otro modo lo combate -lo cual resulta ser la manera más clara de expresar la intención de detener la historia.<sup>67</sup>

El sistema teórico cerrado debe obligatoriamente plantear a los hombres como objetos *pasivos* de su verdad teórica, pues debe someterles a ese *pasado* al que está él mismo sometido. Es que, por una parte, queda casi ineluctablemente la elaboración y la condensación de la experiencia ya adquirida<sup>68</sup>, que, incluso si prevé un «nuevo», éste es siempre en todos los aspectos la *repetición* a un nivel cualquiera, una «transformación lineal» de lo que ya tuvo lugar. Pero la razón principal por la cual una teoría acabada no es compatible sino con un mundo esencialmente estático se sitúa en un nivel más profundo, el de la estructura categorial o de la esencia lógica de un sistema cerrado. ¿Cómo puede definirse una teoría como teoría completa si no plantea unas relaciones fijas y estables que comprendan la totalidad de lo real, sin agujeros y sin residuos? Hemos intentado demostrar ya que una teoría de la historia como aquella a la que el marxismo apuntaba, un esquema explicativo general que despeje las leyes de la evolución de las sociedades, no puede ser definido más que postulando unas relaciones constantes entre unas entidades, a su vez constantes. Entiéndase bien, el material histórico con el que se *encuentra*, que tiene que «explicar», es eminentemente variable y cambiante; esto lo reconoce al comienzo, es incluso la primera en proclamarlo. Pero esta variabilidad, este cambio, la finalidad misma de la teoría así concebida es reducirlos, eliminarlos lógicamente, conducirlos al *funcionamiento* de las leyes *mismas*. El vestido fenoménico multicolor debe ser arrancado para que pueda finalmente percibirse la esencia de la realidad, que es identidad -pero, evidentemente, identidad de las leyes. Esto sigue siendo verdad incluso cuando se reconoce la variabilidad de las leyes a cierto nivel. Marx dice con razón que no hay leyes demográficas en general, que cada tipo de sociedad comporta su demografía; y lo mismo vale, en su concepción y en realidad, para las «leyes económicas» de cada tipo de sociedad. Pero la aparición del subsistema dado de leyes demográficas o económicas correspondiente a la sociedad considerada es también regulada de una vez por todas por el sistema general de leyes que determinan la evolución de la historia. A este respecto, poco importa si la teoría saca estas leyes, consciente o inconscientemente, del pasado, del presente, o incluso de un porvenir que construye o «proyecta». A lo que apunta es, en todo caso, a un *intemporal* que es de sustancia *ideal*. El tiempo no es para ella lo que nos enseña tanto nuestra experiencia más directa como la reflexión más avanzada: el perpetuo rezumar de lo nuevo en la porosidad del ser, es lo que altera a lo idéntico incluso cuando lo deje intacto, es *medium* neutro de desarrollo, condición abstracta de coexistencia sucesiva, medio de ordenar un pasado y un porvenir que se preexistieron idealmente siempre a sí mismos. La necesaria doble ilusión de la teoría cerrada es que el mundo está hecho ya desde siempre, que es poseíble por el pensamiento. Pero la idea central de la revolución radica en que la humanidad tiene ante sí un verdadero porvenir y que este porvenir no debe pensarse simplemente, sino que debe *hacerse*.

---

<sup>66</sup> Para demostrar que nuestra crítica del *sistema* era «existencialista», un licenciado en filosofía movilizó los recuerdos de cuando preparaba sus oposiciones y quiso confundirnos con esta cita de Kierkegaard: «...Ser un sistema y ser cerrado se corresponden uno a otro, pero la existencia es precisamente lo opuesto... La existencia es ella misma un sistema -para Dios, pero no puede serlo para un espíritu existente». ¡Lástima que Engels nunca esté inscrito en el programa de licenciatura! Quizá nuestro filósofo marxista hubiese tenido entonces la suerte de tropezar con la siguiente cita: «En todos los filósofos, el 'sistema' es precisamente lo que es precedero, porque la necesidad de sobrepasar todas las contradicciones salió de una necesidad imperecedera del espíritu humano.» (*Ludwig Feuerbach*, página 19). [Es Jean-François Lyotard el licenciado en cuestión. Y sigue siéndolo.]

<sup>67</sup> La expresión empírica, pero necesaria, de este hecho se encuentra en la increíble capacidad de los marxistas de todos los matices, desde hace decenios, de renovar su reflexión al contacto de la historia viva, en la hostilidad permanente con la que han acogido lo que la cultura moderna produjo de mejor y más revolucionario, ya se trate del psicoanálisis, de la física contemporánea o del arte. Trotsky es en este sentido la única excepción y lo poco típico que es lo muestra el ejemplo opuesto de uno de los marxistas más fecundos y más originales, G. Lukács, quien siempre continuó siendo, frente al arte, un digno heredero de la gran tradición clásica «humanista» europea, un «hombre de cultura» profundamente conservador y extraño al «caos» moderno y a las formas que ven la luz en él.

<sup>68</sup> Tomamos evidentemente «experiencia» en el sentido más amplio posible -en el sentido por ejemplo en el que Hegel podía pensar que su filosofía expresaba toda la experiencia de la humanidad, no solamente teórica, sino práctica, política, artística, etc.

Esta transformación del marxismo en teoría acabada<sup>69</sup> contenía la muerte de su inspiración revolucionaria inicial. Significaba una nueva alienación a lo especulativo, pues transformaba la actividad teórica viviente en contemplación de un sistema de relaciones dadas de una vez por todas; contenía en germen la transformación de la política en técnica y en manipulación burocrática, puesto que la política podía ser, desde entonces, la aplicación de un saber adquirido a un terreno delimitado y con fines precisos. La alienación no consistía, está claro, en la teorización, sino en la transformación de esta teorización en absoluto, en pretendido conocimiento completo del ser histórico, tanto en cuanto que ser dado como en cuanto que sentido (como realidad empírica y como esencia). Este pretendido conocimiento completo no puede basarse más que sobre un desconocimiento completo de lo que es lo histórico, ya lo vimos y lo veremos aún. Pero se basa también sobre un desconocimiento completo de lo que es lo teórico verdadero; pues, por una dialéctica evidente y que se repitió cien veces en la historia, esta transformación de lo teórico en absoluto es lo que más puede traerle perjuicio, aplastándolo bajo unas pretensiones que no puede realizar. Sólo un emplazamiento de lo teórico puede restaurarlo a su verdadera función y dignidad. Pero este emplazamiento de lo teórico es inseparable del emplazamiento de lo práctico; no es sino en su relación correcta cómo pueden, uno y otro, llegar a ser verdaderos.

---

<sup>69</sup> Cuando hablamos de teoría acabada, no entendemos evidentemente la *forma* de la teoría; poco importa si puede o no encontrarse una exposición sistemática «completa» de ella (de hecho, puede hacerse con el marxismo), o si los partidarios de la teoría protestan y afirman que no quieren constituir un nuevo sistema. Lo que importa es el tenor de las ideas, y éstas, en el materialismo histórico, fijan irrevocablemente la estructura y el contenido de la historia de la humanidad. El prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) formula ya completamente, a pesar de su brevedad, una teoría de la historia tan llena y cerrada como un huevo.

# La cuestión de la historia del movimiento obrero

Introducción a *La experiencia del movimiento obrero*, julio-septiembre de 1973.

En un principio, con motivo de la presente reedición, pensaba separar mis textos de *Socialisme ou Barbarie* dedicados a las reivindicaciones y a las formas de lucha y organización de los trabajadores, de los referentes a la organización política de los militantes (la "cuestión del partido"). Reflexionando, me pareció que esta solución presentaba muchos más inconvenientes que ventajas, puesto que ambas cuestiones han estado desde un principio constantemente ligadas en mi trabajo. Pero sobre todo refleja y materializa una posición que desde hace tiempo ya no es la mía. Equivale, en efecto, a aceptar y ratificar la idea de que hay efectivamente dos sectores de la realidad separados, no sólo de hecho, sino también de derecho. En uno, se encuentran obreros preocupados por sus reivindicaciones inmediatas, que buscan la satisfacción de éstas mediante formas de lucha específicas y se agrupan para este fin en organizaciones con objetivos muy circunscritos (esencialmente sindicales). En el otro, actúan militantes políticos, distintos de los obreros, no físicamente, sino, lo que es mucho más grave, cualitativamente, que se definen por una ideología coherente y un programa "máximo" correspondiente y se organizan en función de consideraciones que se refieren únicamente a la eficacia, por ellos mismos definida, de su acción. ¿Cómo puede conseguirse entonces que haya una comunicación entre ambos sectores? Explícitamente, de una sola manera: por el hecho de que las preocupaciones de los obreros son uno de los datos de los diferentes problemas tácticos que los militantes se plantean, problemas tácticos a su vez insertados en el problema de su estrategia. En otras palabras, para los militantes se trata entonces y esencialmente de saber cómo las luchas inmediatas de los obreros pueden ser influenciadas por sus ideas y su organización política, cómo pueden ser también inducidas a superar precisamente este carácter "inmediato" y a elevarse al nivel de las preocupaciones "históricas" de la organización.

Como tantas otras ideas que reinan de un modo soberano en la penumbra de lo implícito, pero soportan difícilmente la luz del día, también esta distinción, una vez clara y brutalmente afirmada, sorprende por lo exorbitante de los postulados que pone en juego, por su incoherencia y finalmente por su incompatibilidad mutua. Presupone, en efecto, una serie de separaciones -entre lo "económico" y lo "político", entre estas dos esferas y el conjunto de la vida social, entre lo "inmediato" y lo "histórico"- que sin duda poseen una validez relativa y parcial pero que, tomadas de un modo absoluto, están privadas de sentido, tanto desde el punto de vista teórico como, sobre todo, desde la perspectiva de un hacer revolucionario<sup>1</sup>. Tiende necesariamente a encerrar al proletariado en la simple percepción de sus intereses económicos inmediatos y en una preocupación exclusiva por éstos (incluso si no da a esta idea la forma extremada que le dio Lenin en el *¿Qué hacer?*, de una clase obrera que, abandonada a ella misma, sólo podría llegar a una conciencia "tradeunionista") -pero al mismo tiempo se refiere al proletariado como depositario de una misión revolucionaria sin precedentes en la historia.

Dicho sea de paso: hasta qué punto esta última antinomia (y la correspondiente reducción del proletariado en ciego instrumento de una Razón histórica, a pesar de lo que se proclame por otra parte) marca profundamente las actitudes de todos los individuos, grupos y corrientes que reivindican con más o menos fuerza el título de marxistas, lo muestra el ejemplo de todos aquellos que, desde Rosa Luxemburgo hasta los "consejistas" contemporáneos, afirman simultáneamente su fe en la espontaneidad creadora de las masas y quieren demostrar "científicamente" el carácter inevitable de un hundimiento *económico* del capitalismo que desencadenaría la revolución. Que se pueda preferir su "actitud subjetiva" a la de los leninistas no impide que ambas pertenezcan a un mismo universo intelectual, y que la primera sea, además, menos coherente que la de estos últimos. Pues la lógica (burocrática) de la posición de un leninista estilo 1903 es clara: los obreros abandonados a ellos mismos sólo pueden emprender actividades sindicales, la acción del partido sólo puede despertar a la vida política a un pequeño número, *por lo tanto* sólo una crisis del sistema que la reduzca a la miseria y al paro puede hacer comprender a la masa proletaria que el programa del partido es el programa justo. Pero ¿por qué Rosa Luxemburgo se cree obligada a demostrar que la acumulación capitalista, pronto o tarde, encuentra un límite absoluto e insuperable (y algunos de sus émulos, como Laurat e incluso Sternberg, a buscar la fecha precisa en la que se alcanzará este límite)? ¿Cuál es este misterioso privilegio que hace que sólo un hundimiento *económico* del capitalismo puede actualizar las virtualidades revolucionarias, por otra parte consideradas como ilimitadas, de las masas? Si la vida bajo el capitalismo prepara a los trabajadores para el invento positivo de una nueva sociedad, inconcebible sin una transformación inmensa de todas las formas de vida establecidas (y que incluso equivale, precisamente, a destronar lo económico de la posición soberana en que lo ha colocado el capitalismo), los trabajadores han de ser sensibles a todos los aspectos de la crisis de la sociedad instituida; y cualquier ruptura de su funcionamiento regular, cualquiera que sea su causa (económica, política interna o externa, cultural), puede por principio proporcionar la ocasión, el *kairos*, de una irrupción de la actividad revolucionaria de las masas (y es eso lo que muestra, por lo demás, la

<sup>1</sup> Véase: "Balance, perspectivas, tareas", 1957.



experiencia histórica). Inversamente, si, cueste lo que cueste, hemos de asegurarnos de que un hundimiento *económico* del capitalismo es ineluctable, es que pensamos que estas mismas masas, aunque por otra parte afirmemos que crearán un mundo nuevo, y por consiguiente querrán y podrán hacerlo, están siempre motivadas únicamente por su situación económica. La contradicción llega aquí a lo grotesco. Pero lo esencial es entonces que tenemos de los trabajadores la misma representación que tienen de ellos (o más bien tenían) los patronos. En efecto, resulta estrictamente lo mismo decir que un obrero sólo trabaja bajo coacción, o por el incentivo del sobresueldo, y que los trabajadores sólo harán una revolución cuando les fuerce a ello su situación económica.

Mucho más que estas consideraciones, importa sacar a luz el fundamento de esta serie de separaciones y en particular de la que, a la larga, las domina a todas: la de lo "inmediato" y de lo "histórico" -que es también el fundamento de la posición que se arroga el político-teórico cuando se presenta como estrategia científica y trata las manifestaciones de la actividad de los trabajadores como datos del problema táctico que la historia le ha encargado, a él, resolver. Este fundamento es el postulado de que la verdad pasada, presente y futura de la evolución histórica pertenece de ahora en adelante a una teoría esencialmente acabada, perteneciente a su vez a una organización política; de lo que se desprende necesariamente que el "papel histórico del proletariado" sólo existe en la medida en que éste hace lo que la teoría sabe y predice que ha de hacer y hará. Lo que aquí está en juego no es pues simplemente, ni siquiera esencialmente, el axioma capitalista de la primacía de lo económico (lo económico más bien está privilegiado en tanto que aparece, de un modo ilusorio, como científicamente teorizante y previsible); sino el axioma, que subyace en toda la historia greco-occidental, de la soberanía de lo teórico-especulativo. "No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* en tal o cual momento como meta. Se trata de *lo que* el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser suyo*" escribía Marx, y el Marx joven (*La Sagrada Familia*). Pero ¿quién conoce y posee teóricamente "lo que es" el proletariado? Marx, en 1845 -y aún mejor, evidentemente, en 1867. ¿Dónde está este "ser" del proletariado que le "obligará históricamente a hacer" lo que tiene que hacer? En la cabeza de Marx. ¿Qué diferencia hay, a este respecto, entre todos esos filósofos, de los que Marx se burla despiadadamente porque confunden la historia del mundo y su propio pensamiento, y el propio Marx? Ninguna. "Lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse", lo "inmediato", digamos la palabra: el fenómeno o la apariencia, también enmascara aquí, como en todas partes, el ser o la esencia, inseparable claro está de la necesidad -presentada como exigencia "histórica"- y objeto de un conocimiento por razones necesarias. A esta esencia -como a la interpretación de las apariencias más o menos contingentes, como por ejemplo la "representación" que los obreros se hacen de lo que quieren, coordinadas y finalmente subordinadas a ella- sólo puede llegarse gracias a la teoría; sólo ella permite reconocer si, haciendo esto o aquello, el proletariado actúa bajo la influencia de simples "representaciones" o ante el apremio de su ser. ¿En qué momento podemos hablar entonces de autonomía o de creatividad del proletariado? En ninguno, y menos que nunca en el momento de la revolución, puesto que ése es precisamente para él el momento de la necesidad ontológica absoluta, en el que la historia le "obliga" por fin a manifestar su ser -que hasta entonces ignoraba, pero que otros conocían por él. Al decir esto, ¿es, al menos, autónomo Marx? No, sigue de modo propiamente servil a Hegel, Aristóteles y Platón: ve (*theorei*) el ser (*eidos*) del proletariado, examina atentamente su hechura, descubre en él la potencia oculta (*dynamis*) que se convertirá necesariamente en acto (*energeia*) revolucionario. El prolongamiento práctico de la postura especulativa se deducirá de un modo natural, y como las palabras cambian con las épocas, el filósofo-rey de antaño acabará por ser llamado corifeo de la ciencia revolucionaria<sup>2</sup>.

No resulta fácil romper con una actitud que, mucho más profundamente que en opiniones, influencias exteriores o situaciones sociales e históricas particulares, se arraiga en lo que desde hace tres mil años y quizá más estamos habituados a establecer como ser, saber, verdad, y finalmente incluso en necesidades casi insuperables del pensamiento. Me atrevo a decir que hablo de ello con conocimiento de causa; ya que, cuando la crítica de la burocracia y de la degeneración de la revolución rusa me condujo a la idea de la autonomía del proletariado y a sus consecuencias directas -que no existe "conciencia" del proletariado fuera del propio proletariado, que la clase obrera no puede ejercer su poder mediante una "delegación" sea cual sea su forma, que si ella no puede dirigirse y dirigir a la sociedad, nadie puede hacerlo en su lugar (v. por ejemplo SB, marzo de 1949, pp. 89-143 del Vol. I, 1)-, seguí manteniendo durante algún tiempo sobre el partido (o la organización) revolucionaria una posición que siempre lo convertía, a pesar de las múltiples restricciones y reinterpretaciones aportadas a esta idea, en una "dirección" de derecho de la clase. Lo cual era simple consecuencia de la situación filosófica descrita hace un momento. La instancia última de los razonamientos del texto sobre "El partido revolucionario" (mayo de 1949, aquí reproducido p. 103) es ésta: o bien finalmente no sabemos lo que decimos, o bien lo que decimos es verdad -y en este caso, el desarrollo del proletariado hacia la revolución será realización efectiva de esta verdad que, por nuestra

---

<sup>2</sup> Es curioso comprobar que cuando Lukács y Gramsci, cada uno a su manera, intentaron teorizar esta posición durante los años veinte, lo hicieron precisamente so capa de un llamado a la *praxis*.

parte, elaboramos desde este momento en el plano teórico. La imposibilidad de compaginar esta idea *en la forma* con la idea de la autonomía del proletariado (que en estas condiciones se convierte efectivamente en puramente formal), y *en el contenido* con la idea de la revolución como cambio completo de los modos de vida y de racionalidad heredados (por tanto, también de las "verdades" teóricas prerrevolucionarias), fue reconocida bastante pronto (es la "contradicción" descrita en el texto "La dirección proletaria" de julio de 1952, aquí reproducido p. 119); pero no era posible, por las razones ya apuntadas, superar o, mejor, eludir esta antinomia sin poner en tela de juicio la concepción tradicional de la naturaleza, del papel y del estatuto de la teoría (y, consiguientemente, al propio marxismo). Empezada con la primera parte de "El contenido del socialismo" (redactada el invierno de 1954-55), esta puesta en tela de juicio resultó fuertemente acelerada y, en mi opinión, enriquecida por las huelgas de 1955 en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos (analizadas más adelante) y por los acontecimientos de 1956 en Rusia, Polonia y Hungría (v. los textos publicados en *La sociedad burocrática, 2: La revolución contra la burocracia*). Las implicaciones que se deducían de ello por lo que respecta a la organización de los militantes revolucionarios estaban claramente sacadas en "Balance, perspectivas, tareas" (marzo de 1957, reproducido en este volumen p. 287), en CS II (julio de 1957) y finalmente en PO I (escrito el verano de 1958).

Por tanto, aquí se encuentran reunidos tanto escritos que se refieren a la organización de los militantes como escritos que analizan la significación de tal o cual lucha obrera. Intentaré, en nuevos textos que aparecerán en otro volumen, volver a discutir el conjunto de estos problemas. Sin embargo, hay una cuestión previa decisiva que es preciso abordar aquí: la cuestión de la historia del movimiento obrero.

## I

Sorprendente y brutal evidencia, juicio sumario que entristecerá a las almas escrupulosas: la cuestión de la *historia* del movimiento obrero nunca ha estado, hasta el momento, seriamente planteada. Lo que generalmente se presenta como tal no es más que descripción de secuencias de hechos, y en el mejor de los casos análisis de tal o cual gran "acontecimiento" (la Comuna, la revolución rusa, junio de 1936, etc.). En cuanto a la interpretación del conjunto de estos hechos y acontecimientos, en cuanto a la pregunta sobre el sentido de lo que ha ocurrido desde hace dos (e incluso seis) siglos en un número creciente de países y al final en todo el planeta, las opciones de que disponemos son reducidas. Hay la hagiografía estalinista (por ejemplo la *Historia del P.C.U.S. (b.)*, en la que se puede ver a los geniales maquinistas de la locomotora de la historia haciéndola avanzar a pesar de las emboscadas y obstáculos acumulados en los raíles por los capitalistas y sus espías. Hay el melodrama trotskista, de una infinita tristeza, en el que una revolución proletaria objetivamente madura desde hace sesenta años está cada vez a punto de llevarse a cabo -y cada vez fracasa por los "errores" y "traiciones" de los malos jefes que inexplicablemente se ha dado. También hay las variaciones no sinfónicas de algunos filósofos tan ajenos a la revolución como al marxismo y llenos de solicitud tanto para una como para el otro, que ora se *interrogan* sobre la posibilidad de un desvío de la historia universal desde 1923, ora quieren obtener la verdad de un siglo de historia efectiva como subproducto de una nueva "lectura" de los *Manuscritos de 1844* o de los *Grundrisse de 1857* (aunque quizás esta verdad, consignada en un cuaderno de 1843, haya sido para siempre destruida por la crítica demoleadora de los ratones, y estemos por lo tanto condenados a permanecer irremediabilmente ciegos ante lo que nos rodea... ); ora, por último, reactivando el cartesianismo bebido con la leche de su director de la escuela, se burlan de la idea de una historia del proletariado y no se interesan más que por los actos de un *cogito* político-moral enfrentado al mal absoluto, *cogito* cuyas *encarnaciones* ejemplares pueden ser Stalin, Duclos, Gomulka o Mao...

Intentamos tomar aquí el término historia en toda su profundidad. Existe, desde luego, una inmensa literatura que se refiere a la "historia del movimiento obrero" en determinado país o durante determinado período. Dejando a salvo escasas excepciones (entre las que está el admirable libro de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*<sup>3</sup>), pertenece toda ella a lo que se ha llamado la historia "de acontecimientos" o "episódica". Las fechas de las huelgas y de las insurrecciones reemplazan en ella a las de las batallas, los nombres de los líderes o de los militantes heroicos a los de los reyes y generales; a veces, el acento se coloca en la actividad de las masas, lo cual ya es más satisfactorio, pero apenas diferente desde el punto de vista cualitativo. Resulta superfluo recordar tanto el interés de esta historiografía como sus límites.

---

<sup>3</sup> Gollancz, 1963; edición revisada, Pelican, 1968 [trad. esp. *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1870-1932*, 3 vol., Barcelona, Editorial Laja, 1977]. Por supuesto, si consideramos los "momentos" privilegiados del movimiento obrero, pertenecen igualmente a estas excepciones los escritos históricos de Marx y de Engels, la *Historia de la Revolución rusa* de Trotsky, *La lucha de clases durante la Primera República* de Daniel Guérin y algunas otras obras.

Existe también una literatura, que desde hace tiempo se viene desarrollando, que (al igual que la historiografía general) se orienta hacia el análisis estadístico, económico, sociológico o cultural de las situaciones subyacentes a los acontecimientos y a los movimientos del proletariado; podemos llamarla, a falta de un término mejor, la historiografía analítica. Aún menos que en el caso precedente puede ponerse en duda su interés. Es evidentemente esencial conocer la evolución cuantitativa del proletariado, su proporción dentro de la población total, su distribución geográfica, industrial, profesional, su diferenciación interna y las modificaciones que ha sufrido, la desaparición de antiguos oficios y la aparición de nuevas cualificaciones, la evolución del nivel y del modo de vida, en particular con respecto a los de las otras capas sociales, los cambios en las costumbres, las normas colectivas, el vocabulario, las representaciones, las aspiraciones, la relación de las capas obreras con las organizaciones y las ideologías que apelan a ellas o con las instituciones y las reglas de la sociedad establecida; del mismo modo que es importante relacionar estos fenómenos entre sí, y con la evolución general del capitalismo y sus aspectos que más afectan a la condición obrera (cambios técnicos, ciclos económicos, transformaciones seculares de la organización social, etc.). Sin semejante saber positivo -que por lo demás, nunca hay que olvidarlo, es como todo saber positivo, esencialmente interminable y, más allá de los enunciados protocolares, está en eterno suspenso en cuanto a su validez- no se tiene acceso al objeto, y en este caso, el objeto se presenta precisamente en y por semejante saber.

Pero precisamente, ¿qué "objeto"? ¿Y cuál es su estatuto? Dejemos a un lado, por el momento, las respuestas habituales -ya volveremos sobre el asunto- y constatemos que la cuestión siempre viene implicada en la *investigación* histórica, incluso si los historiadores la *ignorán* o hacen como si la respuesta fuese evidente de por sí. Cualquiera que sea el campo particular que se considere, el historiador siempre postula la existencia de una entidad histórica que mantiene la unidad de su trabajo. Si se niega a plantearla y a plantearse como cuestión general, la resuelve siempre en los hechos, como cuestión concreta. Verdad es que se le presenta casi exclusivamente como algo que se refiere a las fronteras de su tema particular, la delimitación y la limitación de éste, por tanto como cuestión esencialmente negativa: qué es lo que pertenece a ese campo, dónde acaba tal período. Pero, evidentemente, hay mucho más en el asunto: esta negación no es más que la otra cara de una posición no explícita, y es ésta la que nos importa.

Antes de ir más lejos, conviene abrir un paréntesis. Nos ocupamos aquí de la cuestión de la historia del movimiento obrero: no podemos discutir del asunto sin desarrollar una serie de consideraciones que podrán parecer abstractas, "filosóficas", inútiles, incluso irrisorias, a los que proclaman interesarse tan sólo por la acción y la lucha. Quizá fuera preferible que se detuvieran éstos siquiera un momento en su agitación, e intentaran sopesar la incalculable cantidad de metafísica ingenua que contiene la menor frase de sus octavillas, la idea aparentemente más simple y más sólida que tienen en su cabeza. Ya se ha observado que a los ministros de Hacienda y a los capitalistas les gusta considerarse como "hombres de acción" y creer que sus ideas sobre el liberalismo, el equilibrio presupuestario o el patrón oro son sólidas enseñanzas de la realidad y de la práctica, que les permiten menospreciar las nebulosas teorías de los doctrinarios -olvidando, y más a menudo ignorando, que lo que profesan no es más que la enésima dilución de nebulosas teorías de algunos economistas del siglo XVIII. Igualmente se ha señalado que los científicos menos inteligentes se ríen burlescamente cuando se les recuerda las cuestiones filosóficas fundamento de su actividad -por la simple razón de que están sumergidos en un océano metafísico tan espeso (lleno de construcciones fantásticas como las "cosas", las "causas", los "efectos", el "espacio", el "tiempo", la "identidad", la "diferencia", etc.) que evidentemente no pueden *ver nada* allí. Pero todavía más grave es el caso del militante que habla continuamente de clases, de leyes de la historia, de revolución, de socialismo, de fuerzas productivas, de Estado y de poder, creyendo curiosamente que en estos vocablos, y en su manejo, las ideas no tienen nada que ver, que se trata de extrañas cosas a la vez sólidas y transparentes; con lo cual se encuentra íntegramente esclavizado a concepciones teóricas y filosóficas pasadas que han fijado sus significados, tanto más esclavizado cuanto que no quiere saber ni lo que estas concepciones son, ni de dónde provienen, ni por tanto, finalmente, *adónde le conducen*. Es de esperar que alguna vez, cuando de nuevo vaya a afirmar que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, tropiece a la mitad de su frase al preguntarse: ¿dónde y cuándo he aprendido lo que es la historia, la humanidad, la lucha y las clases?

Supongamos que nos ha escuchado; y pongamos por ejemplo Roma. ¿Qué es Roma (la "historia romana")? ¿Cuál es la naturaleza y el origen de esta unidad que se postula necesariamente cuando se habla de la "historia de Roma"? ¿Qué relación puede *reunir* las luchas de la plebe del siglo V al II a.C. y Heliogábalo, la organización de la legión y la *jurisdictio* de los pretores, los discursos de Cicerón, el desarrollo del colonato y el muro de Adriano? Todo esto "pertenece" a la historia de Roma, pero ¿en qué sentido "pertenece"? Por supuesto no en el mismo sentido en que el número 2 pertenece al conjunto de los enteros naturales; ni en el sentido en que la Tierra pertenece al sistema solar; ni siquiera en el sentido en que el sueño de la inyección de Irma pertenece a Freud. Que una combinación heteróclita de criterios externos (la mayoría de las veces simplemente heredados de una tradición "científica") permite

bien que mal al historiador circunscribir su trabajo cotidiano, es algo evidente; pero también es evidente que no se puede contentar con ello, a no ser que sólo se interese por el reparto de las cátedras universitarias o (pero esto ya es algo mucho menos simple) por la ordenación de las bibliotecas.

No valdría la pena hablar de estos criterios externos (y de las respuestas habituales a las que aludíamos anteriormente) si su rápida evocación no permitiese sacar a luz algunos aspectos de la cuestión debatida y de la metafísica no consciente que subyace, también aquí, en las actitudes "científicas". Tomadas, por regla general, de las nociones "naturales" y de la conceptualización cotidiana, se basan como ésta en una metafísica ingenua de la "substancia". En cuanto se abandonan los casos triviales, no hay ninguno que, tomado separadamente, sea decisivo, no existe combinación alguna que proporcione las condiciones necesarias y suficientes para la constitución de un objeto histórico. La identidad de la lengua no fundamenta la unidad del mundo romano, puesto que (además de que la "unidad" de la lengua a través de su historia nos remite a otro enigma) la mitad oriental del Imperio formaba parte de él sin haber sido nunca latinizada; tampoco la continuidad de las estructuras estatales (o, de un modo más general, "institucionales"), puesto que ésta [no] se afirma hasta el final en Bizancio, y Bizancio no es Roma; como tampoco el área geográfica conexas donde se desarrolla esta historia, puesto que es la historia romana lo que crea (o acaba de crear) esta área geográfica como área *históricamente* conexas, y que otros procesos históricos romperán luego su unidad (o en todo caso modificarán profundamente sus caracteres). Si, por otra parte, se quiere establecer esa unidad como unidad de encadenamientos de "causas", de "influencias" y de "interacciones", ¿cómo no ver -a menos que se esté ante el caso ficticio de un medio histórico aislado puro- que todo corte en el tejido de las conexiones implica necesariamente un grado de arbitrariedad, y que hay que dar de éste una justificación de fondo si no se quiere convertir al objeto histórico en una mera creación artificial del historiador? Es perfectamente legítimo hablar del *mundo* mediterráneo en la época de Felipe II, pero igual de legítimo preguntarse en qué y por qué se trata de *un mundo*.

El reconocimiento de este grado de arbitrariedad conduce muy a menudo a un extremismo seudocriticista (al que llegan también el positivismo y el pragmatismo): "los hechos están tallados por la conciencia en la materia amorfa de lo dado"; el historiador (como el físico) impondría soberanamente a un material caótico una organización cuyos principios vendrían únicamente de las exigencias de su conciencia teórica. Este punto de vista ya es insostenible cuando se trata de la consideración de la naturaleza, donde la conciencia no puede tallar ni cualquier cosa, ni de cualquier modo, y tampoco garantizar que las formas que construye encontrarán necesariamente un material que les "corresponda". Y se vuelve simplemente absurdo cuando se trata de la sociedad y de la historia. Pues aquí, el propio "material" se presenta como organizado y organizándose, se afirma como un formador-formado. El historiador puede tener mucho que decir sobre el carácter verdadero o ilusorio de la unidad del *demos* ateniense, del pueblo romano o del proletariado moderno; lo cual no impide que encuentre en su "material" enunciados como *edoxe té boulé kai tô démô* (ha parecido bueno a la *boulé* y al *demos*), *senatus populusque Romanus...*, o una muchedumbre que canta: "El mundo va a cambiar de base". De un modo más general, incluso si el análisis muestra que se trata de un engaño, mito o ideología, la referencia a sí es *en la realidad misma* un elemento constitutivo del individuo, de la tribu, del pueblo. ¿Puede, por lo demás, ser simple mito o ideología? Incluso si su contenido es mítico o ideológico, más generalmente imaginario -y también lo es, siempre y necesariamente-, su existencia trasciende este tipo de análisis, puesto que sin el *hecho* de una representación de la pertenencia común a una tribu o a un pueblo (y cualquiera que sea el contenido de esta representación) no hay tribu o pueblo -como tampoco hay individuo sin el hecho de una representación identificatoria, por engañoso que pueda ser su contenido. Pero la referencia a sí de los atenienses, de Roma, o del proletariado, ¿es la referencia de *quién* a *qué*? En este momento, el filósofo cartesiano y el científico positivo (a quien, sin duda, la referencia de Juan Pérez a Juan Pérez siempre pareció clara e indudable), para no perderse en complicaciones inútiles, se encogen de hombros, hablan de totalizaciones abusivas y denuncian la fabricación de entidades y de entes de razón.

Consideremos, de un modo más general, lo que está en el meollo de toda formación social-histórica: el complejo, o mejor dicho: el *magma* de significaciones imaginarias sociales, en y por las que se organiza e instaura su mundo<sup>4</sup>. Una formación social-histórica se constituye al instituirse, lo que quiere decir en primer lugar (aunque no sólo): al instaurar un magma de significaciones (términos y referencias) imaginarias (no reducibles a lo "real" o a lo "racional") sociales (que valen para todos los miembros de la formación, sin ser necesariamente conocidas como tales). El análisis teórico podrá efectuar una serie de descomposiciones y de recomposiciones sobre lo que se manifiesta en la superficie de la vida de la formación considerada (indicando, por ejemplo, que las conexiones más importantes no se encuentran allí donde los participantes creen explícitamente que se sitúan); pero lo que encontrará de nuevo, como principio y momento decisivo de la organización latente que descubrirá, será una vez más un magma de

---

<sup>4</sup> V. MTR IV y V, recogido ahora en *L'institution imaginaire de la société*, París, Editions du Seuil, 1975.

significaciones imaginarias, establecido por la formación social-histórica considerada y modificado a lo largo de su historia -de un modo más preciso: cuya modificación continua constituye una dimensión decisiva de esa historia- y a cuyo respecto el análisis *no es libre*. Pues las dificultades que se encuentran cuando se trata de aprehender y describir tales significaciones de otro tiempo y de otra parte en términos comprensibles para nosotros (dificultades que, por lo demás, conducen a una imposibilidad última), en vez de dejar nuestra reconstrucción "libre" manifiestan precisamente lo que, independientemente de nuestras construcciones, les resiste. Pero basta con recordar que, cualquiera que sea la ingeniosidad del teórico, el material, el propio objeto le impedirá convertir el enriquecimiento y la expansión ilimitados en una significación central de la cultura balinesa tradicional -o la santidad en una significación dominante de la cultura capitalista.

Ningún artificio filosófico o epistemológico puede, por tanto, eliminar el *ser propio* del objeto social-histórico; ninguno puede ocultar el hecho de que Roma, Atenas, la guerra del Peloponeso, el mundo europeo feudal, la música romántica, la revolución rusa *existen* (han existido) tanto, si no más, que las tablas, las Galaxias o los espacios vectoriales topológicos. Los que no pueden ver esto tendrían que abstenerse de hablar de la sociedad y de la historia y ocuparse de matemáticas, cristalografía o entomología (y evitando cuidadosamente, incluso en estos campos, las cuestiones teóricas). Platón hablaba de aquellos para quienes sólo existe "lo que pueden coger con sus manos". El hombre moderno no tiene manos; no tiene más que instrumentos y (seudo) conceptos instrumentales. Por consiguiente, para él sólo existe lo que sus instrumentos pueden captar, lo que se deja conceptualizar en el más pobre sentido del término, formalizar o expresar en forma de ecuaciones. En la actualidad, hay que condenar categóricamente la impostura que presenta como única realidad lo que obedece (parcial, provisional e irónicamente) a algunas indigentes reglas de conceptualización, computación y tabulación "estructural".

Así pues, nos encontramos ante la cuestión que plantea el ser propio del objeto social-histórico, cuestión que empieza del siguiente modo: ¿en qué y por qué esta inagotable serie de hechos pertenece a la historia de Roma?, y desemboca en: ¿qué es lo que, durante diez siglos, se *hace* en tanto que Roma? (Cuestión que no se puede confundir pero tampoco separar totalmente de esta otra: cómo se presenta Roma a otras entidades social-históricas y es aprehendida por ellas, incluyendo por supuesto la aprehensión, científica o filosófica, que hoy en día nosotros tenemos de Roma. Sólo en el terreno creado por esta aprehensión puede existir nuestro discurso, así como su refutación, pero ambos sólo son posibles si algo se nos presenta como Roma). Al mismo tiempo, hemos de preguntarnos: ¿por qué ha sido objeto esta cuestión hasta ahora de una negación encarnizada?

El tipo de ser al que pertenece *lo que*, durante diez siglos, se *hace* en tanto que Roma, no tiene nombre en ninguna lengua -y, la verdad sea dicha, difícilmente podría tenerlo. Ciertamente, no se trata de una denominación ficticia o un *constructum* científico; ni de una "cosa", un "sujeto" o un "concepto"; ni de un simple agregado de "sujetos", un grupo o muchedumbre -la historia de Roma produce material, jurídica y ontológicamente a los romanos tanto como los romanos producen la historia de Roma; los romanos acceden precisamente a su *quiddidad* mediante la historia de Roma-; ni se trata de un conjunto de instituciones definidas -puesto que éstas se encuentran en perpetua modificación y esta historia se asienta por excelencia en su capacidad de encontrar en sí misma los recursos para modificar sus instituciones, haciendo así posible su continuación. Esta entidad pertenece a la región de los objetos social-históricos, que el pensamiento heredado de hecho nunca ha sabido y podido reconocer en su irreductible especificidad. Que el objeto social-histórico, cuando no ha sido pulverizado en un montón de determinaciones empíricas, no haya podido ser pensado más que en función de una metafísica ajena a él, no es una deficiencia accidental, sino señal distintiva y característica del pensamiento heredado. Pues éste no conoce y no puede conocer más que tres tipos primigenios de ser: la *cosa*, el *sujeto*, el *concepto* o *idea*, y sus reuniones, combinaciones, elaboraciones y síntesis -y el objeto social histórico en modo alguno puede ser comprendido como cosa, sujeto o concepto, y tampoco como reunión, *universitas* o sistema de cosas, sujetos y *conceptos*. No puedo discutir aquí la cuestión en sí misma, ni justificar enteramente esta afirmación: trataré de aclararla situándola frente a tres autores cuyas doctrinas puede parecer que la contradicen: Aristóteles, Hegel, Marx<sup>5</sup>.

## II

Desde hace tiempo -y, en cierto sentido, con razón- se ha visto en Aristóteles al padre del "holismo", de la concepción que enuncia el "todo" como algo más que la reunión, el conjunto, la combinación de sus "partes"; concepción que por excelencia se confirma, evidentemente, en la consideración de lo viviente, de lo que los tiempos modernos han llamado el *organismo* y con todo el peso con que este término ha

---

<sup>5</sup> El lector interesado encontrará una discusión de esta característica del pensamiento heredado en *L'institution imaginaire...*, ib. 24.

sido cargado. En cuanto a lo que aquí nos interesa, la *Política* formula la siguiente idea: la ciudad (*polis*) precede conforme a la naturaleza (*physei proteron*) a los individuos que la componen. ¿Cuál es esta naturaleza? Aristóteles lo precisa una vez más en esta ocasión: la naturaleza es fin (*é de physis telos estin*). ¿Cuál es pues la naturaleza, es decir, el fin y la plena realización de la ciudad? "La ciudad adviene para el vivir, pero es para el vivir bien" (*ginomené men tou zén eneka, ousa de tau eu zén*). La ciudad adviene y es *para* algo (*eneka tinos*), tiene una causa final tanto en el devenir como en el ser: el individuo (humano: de lo contrario es "animal salvaje o dios", *thérion é théos*) no puede vivir fuera de la ciudad "que deviene" y no puede *vivir bien* fuera de la ciudad "que es". La oposición (profunda, oscura y que inacabablemente podría ser examinada) devenir-ser (*ginetai-esti*) no nos interesa aquí por sí misma. Pero la siguiente interpretación difícilmente parece discutible: la ciudad empieza a existir para hacer posible la vida de los hombres (que no pueden vivir en tanto que hombres fuera de ella), por tanto, en el campo del devenir es un *proteron* lógico: la existencia *de hecho* (bruta, como tal) de la ciudad precede *lógicamente* a la existencia *de hecho* de los individuos como humanos; pero la ciudad "es" *para* hacer posible el *vivir bien* de los hombres, es imposible (o al menos extremadamente difícil) *vivir bien* (y ni siquiera seguro que siempre se pueda morir bien) fuera de una *buena* ciudad. Luego, en el campo del ser, la *calidad* de la ciudad es, para la calidad del vivir de los hombres, un presupuesto a la vez *lógico y de hecho* (por lo menos si se admite que vivir bien en una mala ciudad es lógicamente contradictorio).

Resulta sorprendente, entonces, constatar la inversión del sentido inmediato del discurso. En el orden del devenir, la ciudad es inconcebible como composición de individuos: los precede. Pero en el orden del ser, la esencia de la ciudad se define, como la de cualquier cosa, por su fin; y la ciudad no es fin de ella misma, tiene su fin en el vivir bien de los hombres individuales (vivir bien, claro está, tiene aquí un sentido ético y no material). El ser de la ciudad se define en referencia a una finalidad, y ésta a su vez se define por la realización (el vivir bien) del sujeto individual. Y a esta consideración han de subordinarse finalmente las otras: el verdadero ser de la ciudad lo define el que ésta sea, en tanto que ciudad de hecho, condición de existencia de individuos de hecho, que a su vez, al igual que el buen orden que hace la buena ciudad, son condición de existencia de los individuos que viven bien. Es la finalidad ética, referida al sujeto de un vivir bien, la que constituye la esencia de la ciudad y fundamenta su ser. Desde el punto de vista más elevado, la ciudad es porque el hombre es, en lenguaje moderno, sujeto ético, y *para* que pueda realizarse como tal.<sup>6</sup>

¿Qué instancias rectoras operan en este pensamiento? El carácter indiscutible e indiscutido de la idea de *prioridad* de un término con respecto a otro, luego la exigencia de que siempre pueda establecerse un *orden*, y un orden *jerárquico*, entre los términos pensables; menos aparente, pero aún más poderosa, la consecuencia de que si todo debe ser pensable, *un solo* orden debe abarcar todos los términos, o bien subordinarse los otros; por tanto, en la medida que aparecen varios, y principalmente un orden causal y un orden final, debe abolirse su diferencia, ya sea por la subordinación de uno a otro, ya sea por la demostración de que, en verdad, no forman más que uno. Hegel (y Marx) seguirá este segundo camino; Aristóteles el primero, estableciendo finalmente como suprema a la *casualidad final*; pero la distancia que los separa es infinitamente menos importante de lo que parece a simple vista. Esta finalidad se presenta en este caso como finalidad *ética*, inmanente al sujeto individual (que luego será reemplazado por el Espíritu del mundo o por toda la humanidad, al mismo tiempo que se ampliará el *contenido* de esta finalidad); de ello se deduce al punto y en todos los casos que el *hacer* social-histórico nunca puede verse como tal y por sí mismo, sino que siempre ha de ser reducido a un *bien* (o mal) *hacer* (y ya para el propio Aristóteles, bien hacer técnico o ético, estando aquél subordinado a éste), que puede ser pensado y juzgado según normas jerárquicas, todas ellas dependientes de Un Bien Soberano (cuya representación e interpretación concreta variarán, evidentemente, a lo largo de la historia).

¿Pero estamos realmente obligados a pasar por estas horcas caudinas? Lo social-histórico no posee semejante relación con una finalidad, cualquiera que sea su definición. Roma no es para algo (y tampoco para sí misma, por supuesto). Roma es, ha sido, esto es todo. Resulta que nuestro mundo no sería lo que es (ni lo que decimos) si no hubiese existido; pero no por ello podemos erigimos en *fin* de su existencia - y Aristóteles, al que no le gustaba el remontar hasta el infinito, hubiera añadido que semejante razonamiento situaría nuestra razón de ser en la existencia de los que nos seguirán, y así sucesivamente

---

<sup>6</sup> No puedo entrar aquí en las cuestiones, sin duda muy importantes y no sólo desde el punto de vista de la historia de las ideas, que plantea esta inversión brutal que es forzoso efectuar a partir del propio texto de Aristóteles; y aún menos, defender al autor del reproche de "contradicción" (y a mí mismo del de "no saber leer"). Baste con señalar que los diferentes estratos, en parte heterogéneos, de pensamiento depositados en el primer libro de la *Política* resultan evidentes en una lectura atenta, y que en mi opinión Aristóteles (como por lo demás Platón) trabaja en este caso bajo la exigencia del mantenimiento de una insostenible posición de equilibrio entre esa gran significación imaginaria que es la *polis*, fundadora del mundo griego posthomérico, y el proceso de disolución de este mismo mundo, por lo general imputado a tal o cual evolución "real" y asociado a tal o cual escuela filosófica, pero de hecho iniciado desde el nacimiento de la filosofía, ya que está virtualmente contenido en la posición de un sujeto que investiga de una manera autónoma. Lo importante es la lógica aquí existente y la permanencia de sus efectos hasta ahora.

de un modo interminable. Es posible que el vivir bien del hombre individual sea el fin ético y político supremo. Pero no podemos, antes del inicio mismo de la investigación, reducir el ser de lo social-histórico a esta finalidad; ni limitar nuestro intento de comprender lo que *se hace* en la historia a una comparación entre las ciudades efectivas y la norma de la buena ciudad; ni podemos olvidar que la posibilidad *efectiva* de referirse, con razón o sin ella, a semejante norma es a su vez un producto de la historia efectiva, al igual que la idea del vivir bien del sujeto como fin supremo. Y si lo social-histórico tuviera que concebirse siempre refiriéndolo a *una* finalidad, siempre tendría que poder concebirse refiriéndolo a *una* figura global en la que se ordenan todas las finalidades; y que, como no fuera una comunidad organizada, lo que Aristóteles conocía y denominaba como *polis*, podría ser lo que podemos llamar pueblo o sociedad determinada, en cualquier caso (tomando de nuevo, precisamente, el término platónico y aristotélico), una colectividad *autárquica* en cuanto a su vida esencial. La comunidad *política* tendría que poder acoger en sí misma, y subsumir bajo su lógica y su ontología, todo lo que aparece en la historia (así, la economía es y ha de ser tratada en la *Política*). Pero esto no es posible. La figura global de la comunidad *autárquica* y políticamente unificada -ya sea tribu, ciudad, pueblo, imperio o *cosmopoliteia* de toda la humanidad- no es una figura a la que están necesaria y esencialmente coordinadas y subordinadas todas las demás figuras social-históricas. El culto dionisiaco o el budismo, la lengua inglesa o la empresa capitalista, el barroco o la ciencia occidental desde el Renacimiento, el romanticismo o el movimiento obrero no pueden comprenderse como articulaciones o momentos bien jerarquizados e integrables en la vida de una comunidad política o de una pluralidad definida de tales comunidades; y todavía menos, evidentemente, como pensables dentro de una red bien determinada de finalidades éticas u otras cualesquiera.

Hegel no modificó en esencia esta situación teórica fundamental, a pesar de las ampliaciones y los enormes cambios efectuados por el gran pensador, pues éstos en realidad sólo consolidan el marco aristotélico, capacitándolo para acoger veinte siglos suplementarios de experiencia. Por lo que respecta a nuestro problema, y desde nuestra óptica, Hegel lleva hasta el límite de sus posibilidades la problemática y las respuestas aristotélicas, llega lo más lejos posible dentro del marco lógico-ontológico fijado por Aristóteles sin hacerlo saltar en pedazos. Verdad es que la comunidad *autárquica* está explícitamente historizada (y por ello mismo, en cierto sentido, deja de ser *autárquica*); así, lo que en el texto y el contexto aristotélicos puede aparecer como simple *yuxtaposición* inorgánica, co-existencia o sucesión de hecho de ciudades sin relación de orden entre ellas, aquí está *organizado*: el problema que Aristóteles no plantea, *por qué y para qué* hay *varias* ciudades, se convierte para Hegel en preocupación central. Pero Hegel no hace así sino responder a una exigencia que es, en justicia, la del pensamiento aristotélico: satisfacer lo que aparece como un déficit de este pensamiento según sus propios criterios, y satisfacerlo siguiendo las normas que éste ha establecido: sometiéndolo a la sucesión histórica al esquema del orden jerárquico, incorporando en este orden la idea de finalidad, respondiendo al *por qué de* la existencia de varias ciudades mediante un *para algo*, ya que esta pluralidad existe para la realización progresiva y dialéctica de la Razón en la historia. Verdad es también que la particularidad de la figura de la ciudad es superada, convirtiéndose el pueblo en la figura central de lo histórico; pero esto no sólo se debe a la acumulación de datos empíricos ante los que se encuentra Hegel, sino a consideraciones más profundas, vinculadas a la prolongación y a la generalización de los esquemas aristotélicos. La finalidad ética referida al hombre individual y a su vivir bien ha de ser superada, ya que doblemente limitada (por la particularidad del individuo y la del momento ético), pero para mantenerse en la finalidad universal de la Razón -Razón que, como dice Hegel, es "actividad conforme a un fin". Al no deber ni poder estar limitada por nada exterior a ella, esta razón ha de poder acoger (o, lo que viene a ser lo mismo, estar presente en) todas las manifestaciones de la vida histórica. La organización política, o el Estado, incluso si sigue teniendo un carácter privilegiado, no es más que una de ellas (y por supuesto, la ciudad no es su forma universal); es preciso, pues, una figura intermediaria que, en cada etapa histórica, las unifique a todas, y esta figura es el pueblo<sup>7</sup>. Esta permite reintegrarlo todo en el orden teleológico: todas las manifestaciones de la vida histórica se convierten en "momentos de la vida de un pueblo", coordinados y subordinados a su actividad y a su existencia como pueblo histórico, encarnaciones en las que el "espíritu del pueblo" considerado se vuelve visible para él mismo y para todos. Este "espíritu del pueblo", momento del "espíritu del mundo", no es en verdad -ni más que este último- "sujeto" en el sentido habitual de la palabra. Ambos, sin embargo, lo son en un sentido mucho más fuerte, en el sentido hegeliano. Debemos

---

<sup>7</sup> También es preciso que se trate de un pueblo *histórico*, es decir, cosmo-histórico (*weltgeschichtlich*). Ya se sabe que de esos hay pocos, y resulta difícil ver el fundamento filosófico de la experiencia de los otros, su razón de ser. Quizás haya que recordar, con un párrafo célebre de la *Filosofía del Derecho*, que todo lo que no es realidad asentada por la razón es apariencia exterior, ilusión y error, y decidirse a contar entre las apariencias ilusorias y falaces la existencia de los incas, de los hunos, de los africanos, de los japoneses, de los indonesios y de algunos otros más. No deja de tener interés notar que, cuando al cabo de cuarenta años de filosofía, Husserl se ve por fin conducido por la conjunción de la crisis de la ciencia moderna y la ascensión del nazismo a sospechar la existencia de la historia (pero no, como tampoco Heidegger, la de la sociedad), intentará comprenderla en función del *eingeborene Telos der europäischen Menschheit* -del "telos innato de la humanidad europea". Asia no tiene por qué, diría el poeta. Extraña necesidad innata de una cierta filosofía, que no puede hablar (mal) de una cuarta parte de lo que es más que excluyendo del ser a las otras tres cuartas partes.

recordar, en efecto, que "lo Absoluto es sujeto", y comprobar que lo que importa no es tal o cual interpretación de la categoría ontológica del sujeto, sino esta propia categoría, que aquí suprime toda limitación y se iguala al propio Ser. Que las oposiciones entre realidad y concepto, entre sustancia, sujeto e idea hayan sido "eliminadas" en el seno de una Totalidad dilatada que abarca, sin restos, lo concebible, no impide que ésta sea pensada como instancia activa que reflexiona sobre sí misma y opera en vistas a fines que ella establece -lo cual es a la vez la definición del sujeto y la de la Razón hegeliana<sup>8</sup>.

El ser de lo social-histórico se establece, pues, en referencia a la "vida" de este sujeto ampliado que es el "pueblo histórico" y, finalmente, en referencia al Absoluto-Sujeto, Razón o Espíritu del mundo. Sus manifestaciones son consideradas como las articulaciones de una teleología, como una jerarquía sometida a un buen orden. Esta jerarquía es, y debe ser, al menos doble: jerarquía de los momentos de un pueblo, en la que la economía, el derecho, la religión, el arte tienen un lugar bien definido; y jerarquía de estos mismos pueblos, que induce en la historia longitudinal de cada actividad humana un buen orden, que hace, por ejemplo, que el cristianismo sea necesariamente superior al budismo, la filosofía moderna necesariamente superior a la filosofía griega -y, como es sabido, la monarquía prusiana la forma perfecta de Estado. En este campo, como en todos los demás -desgraciadamente, sería demasiado largo demostrarlo aquí-, y en contra de lo que se repite constantemente, la lógica aristotélica, en su verdadera potencia, en su *dynamis* profunda, no sólo es mantenida íntegramente por Hegel, sino plenamente realizada. Que por medio y al final de esta plena realización también se haya eliminado (o desterrado del pensamiento explícito, en el mejor de los casos reducido al estatuto del accidente, de la ilusión y del error) lo que, en el Aristóteles de las obras cumbres (de la *Metafísica*, del tratado *Del Alma*), mantenía lo aporético, y el reconocimiento de una división última, de la limitación del *logos*, de la inaccesibilidad de un punto de vista divino, esto igualmente debemos dejarlo aquí a un lado.

Que a su vez, en su *teoría* de la historia, Marx permanece en el marco hegeliano -cualquiera que sean los profundos cambios que emprende y realiza en su interior- eso es algo que intenté mostrar en otro lugar<sup>9</sup>. Otra cosa ocurre, al menos en parte, cuando Marx *escribe* la historia económica o política. Sin embargo, después de un siglo de literatura marxista y marxológica, la teorización de estos análisis históricos está totalmente por hacer; y aunque estuviese hecha, produciría una teoría del intérprete, no de Marx, y, como veremos, chocaría de frente con la concepción explícita de la historia que ha formulado, de *La ideología alemana* hasta la última de sus obras.

La profunda dependencia de Marx de los esquemas hegelianos decisivos aparece claramente cuando se considera su visión general de la historia universal, y ya en su primera afirmación de una historia universal, en el sentido fuerte, en cuyo seno todo comunica y contribuye a todo; afirmación que recibe de Hegel sin que constituya problema para él, aunque en Hegel esté filosóficamente "fundada" y que este fundamento sea, para Marx, ilusorio. En el seno de esta historia, la figura del "modo de producción" universal y de las clases que le corresponden desempeña el papel del "pueblo histórico", y las etapas necesarias del desarrollo de la humanidad el de los momentos de realización de la Idea. La doble red jerárquica impuesta por Hegel a la sucesión de los pueblos y al orden que manifiestan los "momentos de su vida" es mantenida integralmente por Marx; y, así como Hegel ve en las formas de vida de las sociedades europeas de su tiempo los "momentos necesarios" plenamente desarrollados de lo que siempre estuvo ahí, aunque no desplegado, de igual modo Marx proyectará retrospectivamente estas formas sobre el conjunto de la historia pasada y hasta llegará a afirmar que sus relaciones recíprocas fundamentales eran idénticas a lo que han llegado a ser ahora, incluso cuando estas formas no estaban realizadas todavía como formas separadas. Verdad en que invierte los signos algébricos, reemplaza el Espíritu por la materia o la naturaleza, y se enorgullece de haber puesto a la dialéctica hegeliana sobre sus pies. Pero nada de todo esto afecta a la lógica que rige aquí. La distinción entre el espíritu y la materia está estrictamente privada de sentido si ambos son concebidos como conjuntos de determinaciones racionales perfectamente asignables (siendo éste el caso tanto del espíritu hegeliano como de la naturaleza marxiana), y las matemáticas enseñan que las estructuras inducidas por dos relaciones de orden opuestas son isomorfas, o en otras palabras, que la determinación de la superestructura por la infraestructura o a la inversa vienen a ser lo mismo.

Los esquemas lógicos y ontológicos heredados siguen operando, soberanos, en la organización de los conceptos más "nuevos" situados por Marx en el centro de su teoría. Así, el "trabajo concreto" tendría que ocupar el sitio del "trabajo espiritual abstracto", dice una de las formulaciones aparentemente más opuestas al hegelianismo. Sin embargo, ¿cómo piensa Marx *efectivamente* el trabajo? Como operación finalizada de un sujeto sobre una cosa con arreglo a conceptos -o como sistema de operaciones

---

<sup>8</sup> Lo que aquí se discute es la elevación de la categoría del sujeto en prototipo ontológico, no su legitimidad en su propio dominio. Por tanto, no se debe confundir esta crítica con ciertos ejercicios retóricos a la moda que proclaman la muerte del sujeto después de haber proclamado la del hombre.

<sup>9</sup> V. *MTR I, II y III*, recogido ahora en *L'institution imaginaire de la société* (de próxima publicación en esta misma colección).



finalizadas de una *universitas subjectorum* sobre una *universitas rerum* con arreglo a un *systema idearum*. "Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación, y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad." (*El Capital*, L. I, cap. V.) Decenas de jóvenes marxistas sutiles y apasionados han citado esta frase para mostrar que Marx no era simplemente materialista. En efecto, era además racionalista. La cuestión del origen de lo que, como representación del resultado, "existe ya idealmente en la mente del obrero" no puede y no debe ser planteada. Si lo fuese, sólo podría recibir una respuesta (puesto que el recurso a la noción de "reflejo" resultaría visiblemente absurdo: uno querría saber de qué son "reflejos" un carro, un piano o un ordenador): la idea previa del resultado es producto de la elaboración racional efectuada por los hombres (dentro de los límites que cada vez se imponen a ellos, que esencialmente son los de su conocimiento) tendiente a conseguir los medios más apropiados para sus fines. En cuanto a estos fines, en la medida en que rebasan la técnica y la gobiernan, hay aquéllos que los hombres se figuran, pero también y sobre todo aquéllos a los que los primeros están sojuzgados, los fines inmanentes al proceso histórico. Su realización pasa por el desarrollo de las "fuerzas productivas". El "modo de producción" ha de ser cada vez aproximativamente óptimo si se tiene en cuenta las condiciones; cuando deja de serlo, tarde o temprano es derribado y reemplazado por otro más apropiado (ya preparado en y por el precedente). Apropiado ¿para qué? Para el desarrollo de la capacidad de producir. Los sistemas social-históricos, los "modos de producción", progresan en el ser, adquieren una realidad creciente a medida que aumenta la cantidad de cosas que pueden producir (y que se desarrollan, correlativamente, las facultades que "dormitan" en el hombre en tanto que productor desde sus orígenes). Este aumento define la finalidad, la norma de optimización que es, por tanto, pura y simplemente maximización. Aquí, Marx está totalmente bajo la influencia de las significaciones imaginarias centrales del capitalismo. Pero éstas no son puras (como tampoco lo son para la propia ideología capitalista). Esta maximización, este progreso ontológico de la sociedad medible por el producto social potencial, corren parejos con la servidumbre del sujeto que ella presupone y genera, sujeto convertido a su vez en cosa y perdido en el océano extraño y hostil de las cosas que no cesa de "producir". Pero esto no es más que un momento, por largo que sea, de un Calvario de la razón: existe una *ratio abscondita* de este desarrollo "negativo", que finalmente engendrará su contrario "positivo". Aquí tenemos el hilo judeo-hegeliano. Pero este contrario final no es judeo-hegeliano, es griego. La finalidad última que orienta al conjunto del desarrollo histórico es un *bien vivir (eu zén)* en este mundo, que presupone un hombre liberado de la producción y del trabajo, que son, diría Aristóteles, *banausoi* (vulgares-serviles), o que siguen perteneciendo, dice Marx, al reino de la necesidad, reino que podemos reducir, pero no eliminar ni alterar en su carácter esencial (no existe trabajo *productivo* que pueda ser noble). Como los aparatos mecánicos pueden ahora tejer por sí solos, no hay necesidad de esclavos -pero mientras estos aparatos necesiten de una vigilancia, ésta seguirá siendo el tributo de actividad banáusica y no libre que la libertad tendrá que abonar a la necesidad. Sin embargo, queda algo de la Promesa, y la Razón, al cabo de sus astucias, es Providencia: el reinado último de la libertad nos viene garantizado por la necesidad histórica -a no ser que todo se hunda en la barbarie.

### III

A esta visión de la historia se opone, evidentemente, el otro gran tema de Marx: "La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases". Presentada como tesis universalmente verdadera que cubre, además, todos los aspectos del hacer social-histórico, la idea no posee desde luego más que una validez parcial y relativa. Sin embargo, al enunciar este tema, Marx entreabre una nueva vía para pensar una entidad social-histórica; vía que no sigue hasta el final, porque la ontología que ha heredado y que domina su pensamiento se lo impide.

Empecemos por recordar<sup>10</sup> que ambas concepciones -"materialismo histórico" y "lucha de clases"- son profundamente incompatibles, ya que desde el momento que se toma en serio una de ellas, vacía a la otra de su contenido, y que, en resumidas cuentas, es la primera la que queda como fundamento del trabajo teórico de Marx. La clase no es más que un producto del "modo de producción" (a su vez producto del desarrollo técnico); no actúa realmente, es accionada, en el mejor de los casos reacciona ante lo existente, y reacciona necesariamente con ilusión y ceguera. Elaborar la teoría de la economía capitalista es descubrir las leyes objetivas del sistema, cuyo funcionamiento tiene como condición "la inconsciencia de los interesados"; estas leyes son las que aparecen en primer plano y forman la temática de la investigación, y no la lucha entre capitalistas y proletarios. Hay una definición "objetiva" de la clase, en

<sup>10</sup> V. MTR II, loc. cit.

función de la organización de las relaciones de producción en la sociedad considerada, y totalmente independiente de toda *actividad* de esta clase (excepto en la medida en que esa actividad viene implicada por la posición de la clase en las relaciones de producción, lo cual no es indispensable: véase el caso de los señores feudales, por ejemplo): relación de equivalencia entre individuos, resultante de la equivalencia de su situación en las relaciones de producción, que son "independientes de su voluntad" -no de su voluntad de *individuos*, sino de su voluntad de *clase*, ya que están determinadas por el estado de desarrollo de las fuerzas productivas. No sólo no se necesita ninguna referencia a los modos de actividad de estos individuos excepto (llegado el caso) el modo productivo, para comprender su posición de clase; además todos esos modos son, en teoría, rigurosamente deducibles de esta posición (familia, costumbres, organización política, ideología de la burguesía están determinados por el lugar que ocupa ésta en las relaciones de producción).

Al mismo tiempo, sin embargo, las clases, o más exactamente *ciertas* clases con "papel histórico", como la burguesía y el proletariado<sup>11</sup>, son consideradas esencialmente en función de su actividad de transformación de la situación que encuentran al llegar a la escena de la historia. Verdad es que esto está vinculado a aquello, e incluso, en una versión canónica, el segundo aspecto ha de estar rigurosa e íntegramente subordinado al primero (como señalan innumerables pasajes de Marx, empezando por el de *La Sagrada Familia* citado al principio de este texto). Pero esto no es suficiente, y los análisis históricos de Marx nos obligan a ir más lejos. La burguesía, por ejemplo, que tantas fórmulas lapidarias presenta como simple resultado pasivo de una etapa del desarrollo técnico, de hecho no existe históricamente, en las descripciones concretas de Marx, más que en la medida en que se hace cargo de este desarrollo con verdadero furor, lo prosigue y lo amplifica incansablemente, subordina a él todo lo demás, destruye todos los obstáculos que se oponen a él hasta "profanar lo que era sagrado", se desencadena y no para hasta que todo no haya sido cuantificado, reificado, calculado, racionalizado (para Marx, sin comillas), toda la Tierra sometida a una explotación desenfrenada, todos los aspectos de la vida de los hombres sometidos a las exigencias de la acumulación del capital. Hay pues que admitir que la propia burguesía crea activamente, al menos en parte, las relaciones de producción que la determinarán como burguesía.

Volviendo al propio objeto, se puede constatar que el "nacimiento" de la burguesía, la formación de los primeros núcleos de artesanos y de comerciantes, no corresponde a ningún cambio tecnológico importante y que pueda ser localizado, sino a un nuevo despliegue de la división social del trabajo respecto a la fase feudal propiamente dicha, a una separación y a un desarrollo de funciones hasta entonces reabsorbidas en el dominio feudal o atrofiadas por el simple hecho de su existencia -en una palabra, que la institución del burgo condicionó una nueva evolución tecnológica acelerada, más bien que a la inversa. Volviendo a Marx, podemos comprobar que nada de lo que dice sobre el nacimiento de la burguesía, cuando habla concretamente de ello, se refiere a cambios tecnológicos, sino a lo que hacen y a la manera cómo se organizan "los siervos evadidos del dominio feudal". Al releer su descripción de otro momento decisivo de la historia de la burguesía, la "acumulación originaria", se constata que la condición esencial del paso al capitalismo, la "liberación" de una gran cantidad de fuerza de trabajo que se vuelve disponible para la contratación en la industria, la "creación violenta de un proletariado sin casa ni hogar", resulta esencialmente de un proceso exterior al desarrollo técnico, exterior incluso a la burguesía propiamente dicha, que "sólo crea directamente grandes terratenientes"; que "la burguesía, que va ascendiendo, pero que aún no ha triunfado del todo, necesita y emplea todavía el poder del Estado" (que se convierte así en instrumento de una clase todavía no dominante); y que la burguesía, por último, cuando se vale "del poder del Estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos", es un agente social-histórico cuya acción excede en mucho los marcos trazados por la posición que ya ha adquirido en las relaciones de producción (que hubiera debido obligarla a contentarse con una acumulación "a paso de tortuga"), y trabaja por el advenimiento de nuevas relaciones de producción cuya realización la convertirá por fin en una verdadera burguesía capitalista (aunque esto no impide a Marx el volver a tomar, en esta misma sección séptima del Libro primero del *Capital*, del que se han sacado las anteriores citas, el pasaje del *Manifiesto comunista* que convierte a la burguesía en "el agente ciego y pasivo" del progreso de la industria).

Esta descripción de la acumulación originaria presenta, pues, a la vez un *déficit* y un *exceso* respecto a toda teorización que pretenda reducir el nacimiento del capitalismo a la reunión de un conjunto canónico de condiciones necesarias y suficientes *intrínsecas* al estado de las fuerzas productivas. Déficit, ya que la creación de un proletariado sin casa ni hogar, condición necesaria para el paso al capitalismo industrial, es el resultado de un proceso exterior al modo de producción burgués de la época: con respecto a la lógica "inmanente" de éste, es "extrínseca" y accidental. De ello se deduce que la eficacia histórica de este modo, y *a fortiori* de la clase que le corresponde, está limitada por la necesaria concurrencia de otro

---

<sup>11</sup> Del mismo modo que en el sistema hegeliano hay un problema de los pueblos no "históricos" y un forzoso silencio al respecto, en el sistema marxista hay un problema de las clases a las que no se puede asignar un "papel histórico" cualquiera, y un forzoso silencio al respecto.

factor social-histórico, heterogéneo a él. Pero también y sobre todo, exceso, ya que la simple existencia de una burguesía (que quizás habría continuado acumulando "a paso de tortuga") no basta, es preciso que esta categoría social adopte una conducta efectiva y se entregue a una actividad que rebasa con mucho las que le impondría su posición en las relaciones de producción ya dadas, conducta y actividad motivadas por el "objetivo" de un estado de estas relaciones desconocido e inimaginable antes. Ahora bien, precisamente mediante este exceso, mediante esa actividad que emprende "por añadidura", la burguesía se *hace* finalmente burguesía en su pleno sentido, y al superar el papel que corresponde estrictamente a la situación ya adquirida se alza a la altura de su "papel histórico"; si se desarrolla, y desarrolla las fuerzas productivas, es porque está verdaderamente *poseída* por la "idea" de su desarrollo ilimitado, "idea" (en mi terminología: *significación imaginaria*) que a todas luces no es ni percepción de algo real ni deducción racional. Lo que Monsieur Jourdain habla sin saberlo no es la traducción en prosa de un conjunto de significaciones ya inscrito en la "infraestructura"; o mejor dicho, mientras sólo sepa utilizar esa prosa, seguirá siendo Monsieur Jourdain. Se convertirá en capitalista cuando se ponga a utilizar el lenguaje de una cruel epopeya, de una monstruosa cosmogonía en la que la expansión ilimitada de esta "infraestructura" por sí misma se convertirá, por primera vez en la historia, en algo intelectualmente concebible, psíquicamente cargado, ideológicamente valorizado, sociológicamente posible, históricamente real.

Las descripciones de Marx, por tanto, no presentan la actividad de la burguesía como completamente determinada por el estado de las fuerzas productivas *tal como es*, sino como incompletamente determinante de este estado *tal como será* por medio de ella. La burguesía se *hace* como burguesía en tanto su *hacer* transforma la situación social-histórica en la que se encuentra al principio, incluyendo no sólo las relaciones de producción y las fuerzas productivas, sino el *modo de existencia social* de estas fuerzas productivas, el *modo de temporalidad histórica* consubstancial a su continuo cambio, e incluso su *definición* misma. Este *hacer* sólo puede comprenderse en su unidad refiriéndolo a ese "objetivo", a esa "idea", a esa significación imaginaria del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. (Que ésta sea *no consciente* en no escasa medida, y en la medida en que es consciente permanezca envuelta en una ideología que presenta este desarrollo como medio para lograr otros fines, la felicidad y el *bien vivir* de la humanidad, es algo que evidentemente no cambia nada al respecto.) *Hacer* que, sin duda, está arraigado en la situación efectiva previa de la burguesía; pero que si ésta no la superase, no produciría otra cosa que la repetición, o todo lo más una lenta modificación de esa situación, y no el cambio histórico que conduce al capitalismo. Esto podemos verlo en los múltiples casos en los que la burguesía, por algún tiempo, por un largo tiempo o para siempre, no llega a asumir su "papel histórico".<sup>12</sup>

Hay que ver también lo que pesa la metáfora del "papel histórico", que evidentemente no es neutra. ¿Existe alguna obra que asigne semejante papel a esta capa social? ¿Y quién es su autor? ¿O estamos más bien ante una *Commedia dell'Arte*? Pero ¿qué tradición ha fijado sus personajes y la trama de su intriga? ¿O esta noche realmente se improvisa, sin texto, sin intriga, sin personajes definidos de antemano? La oposición frontal entre dos concepciones irreconciliables, evocada más arriba, llega a ser aquí totalmente manifiesta. O bien hablar de un "papel histórico" es una pura forma retórica, tautológica y vacía, que simplemente significa que el mundo, tal como aparece al observador *ex post*, no sería lo que es si los acontecimientos anteriores no hubiesen sido lo que han sido y las diferentes capas sociales no hubiesen hecho lo que han hecho. O bien -y esto es evidentemente lo que Marx quiere hacernos comprender- la expresión tiene un sentido no trivial, afirma que el desarrollo histórico se realiza según un orden cuya significación posee el que habla, que todos los acontecimientos y actividades de las capas sociales tienen una función en la realización de un resultado o de un fin que los rebasa, pero que, en teoría, está dado desde siempre; y en este caso, tanto la imagen (que por lo demás ya no lo es) como la metafísica que la sostiene son inaceptables.

Pero si observamos más atentamente, veremos el carácter necesario de la antinomia, y del movimiento por el que Marx la zanja en favor de uno de sus términos. El ser social-histórico de la burguesía se le aparece claramente, en parte, como lo que es: el de una capa social que reacciona ante su situación de una manera que excede a los elementos dados de ésta y que se define esencialmente por la actividad de transformación que emprende. De las "ciudades libres" a Manchester; del reloj a la máquina de vapor; de la *kermesse* flamenca a las costumbres victorianas; del monopolio corporativo a la religión del liberalismo; de la Reforma al libre pensamiento; de la invocación de la antigüedad a la pretendida tabla rasa del siglo XVII y de ahí a una nueva invocación de la antigüedad; a través, a pesar y más allá de la variedad y la oposición de las condiciones en que la burguesía se encuentra y de las expresiones que da

---

<sup>12</sup> Que siempre se puedan dar explicaciones de este "fallo" invocando otros factores históricos no cambia para nada la cuestión. Además de que estas "explicaciones" siempre son especiosas, se reducen, en los casos menos triviales (en la teoría de la "revolución permanente" de Trotsky, por ejemplo), a señalar la importancia de factores que han inhibido u obstaculizado el desarrollo de la actividad de la burguesía -luego reconocen implícitamente que esta actividad (que no ha sido obstaculizada en los casos "favorables") no es ni reflejo ni expresión trivial y obligada de la situación social histórica, sino agente de transformación de ésta.

de su actividad -sus actos, sus comportamientos, los tipos y las formas de su organización, sus valores, sus ideas, pero sobre todo los *efectos* de su hacer, a lo largo de varios siglos y en un gran número de países, componen finalmente una figura social-histórica *una*. Pero semejante ser, y semejante unidad, no poseen estrictamente ningún estatuto en los marcos del pensamiento que Marx conoce y al que pertenece; son menos que nubes, acumulaciones de incoherencias y desafíos absurdos a la conceptualización, por "dialéctica" que ésta sea. La unidad de este ser, evidentemente, no puede venir conferida por la identidad de los individuos que lo componen; como tampoco por la similitud de las "condiciones objetivas" en la que se encuentran situados, puesto que éstas varían considerablemente en el tiempo y en el espacio; pero tampoco por las relaciones de producción efectivas, puesto que a este respecto no se pueden asimilar artesanos y mercaderes del siglo XIII, grandes banqueros del siglo XVI y dueños de fábricas del siglo XIX; y esto muestra además que no se puede hablar de esta unidad como unidad de una *forma*. Si existe, sólo puede concebirse a partir de la similitud de los *resultados* de esta actividad, con la condición, por supuesto, de no ver en ellos resultados "materiales" (aún infinitamente variables), sino de buscar en ellos *significaciones* similares. Estos resultados muestran en la burguesía una clase que tiende a unificar el mundo sobre una "base burguesa", es decir, que elimina despiadadamente todas las formas anteriores de existencia social para crear una organización regida por el solo imperativo del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. Eso es tanto como decir que la unidad de la burguesía le es conferida por la unidad de su hacer, a su vez definida por la unidad del objetivo histórico que llega a realizar. Pero ¿qué puede significar la unidad de un objetivo que sería común a los artesanos de Cataluña, a los armadores hanseáticos, a los Fugger, a los algodoneros de Manchester y a los banqueros de la Restauración? ¿Cómo definir el contenido de este objetivo, que no es más que algo indefinible: la continua transformación capitalista del mundo?, ¿qué es, sobre todo, un objetivo sin sujeto del objetivo sino, en el peor de los casos, una absurdidad, y en el mejor una prosopopeya, un abuso de lenguaje? Estamos en plena fabulación, la tierra sólida del pensamiento se hunde bajo nuestros pies, y es preciso que volvamos a encontrarla cueste lo que cueste.

Hay pues que dar consistencia ontológica y conceptual al ser de la burguesía, y ello implica un cierto número de operaciones que, como siempre, acaban por reducirle a las categorías de objetos, a los tipos de ser ya conocidos y explorados en otros campos. El objeto considerado no puede seguir siendo algo singular, ni puede ser definido como simple suma de diferencias específicas, es preciso un *genus proximum* al que pertenezca. Por tanto, es preciso construir una *clase de las clases*, un concepto que se refiera a una pluralidad de objetos como la burguesía, objetos que han de poder ser identificados entre sí, e identificados sin más, por sus características esenciales. Burgueses, señores feudales, patricios romanos y mandarines chinos han de ser esencialmente análogos y comparables, y pensables bajo el concepto y mediante la esencia de la *clase* como tal<sup>13</sup>. Esencia que, a su vez, ha de ser pensable en referencia a otras esencias asignables o a sus colecciones y reuniones, y finalmente por reducción a las esencias primeras: las cosas y los sujetos (las ideas no se tienen realmente en cuenta, puesto que Marx ha decidido que no hacen más que repetir, bien que mal, lo real -al igual que Platón había decidido que lo real no hace más que repetir, más bien mal que bien, las ideas). La clase es, pues, definida en función de las relaciones de producción, que son, en última instancia, "relaciones entre personas mediatizadas por cosas". La estructura de la relación ontológica esencia-manifestación garantiza que el conocimiento de la esencia permite conocer sus manifestaciones, ya que la esencia sólo produce esencialmente las manifestaciones propias a ella y, a la inversa, las manifestaciones no determinadas esencialmente son, por definición, accidentales.

Decir que las manifestaciones están determinadas por la esencia significa evidentemente que los fenómenos obedecen a leyes; luego, al producir las mismas causas los mismos efectos en virtud del principio de identidad, conocemos, en teoría, y exceptuando lo debido a las imperfecciones de nuestra información y de nuestra capacidad analítica, "lo que es, lo que será y lo que antaño fue"; si Zeus ha sido ridiculizado por el pararrayos y Hermes por el Crédito mobiliario, ¿por qué no podría serlo Calcas por nuestro saber? El "ser" de la clase la "obliga históricamente" a hacer lo que debe hacer; conociendo este "ser", conocemos la acción de las clases en la historia, y nos resguardamos tanto de las sorpresas reales como de las sorpresas filosóficas, incomparablemente más graves. Falta por integrar esta serie de objetos en el Todo (que es Uno, y en cuyo seno cada objeto tiene su sitio o su función): éste será el papel del "papel histórico", la función de la "función de la clase". Este objeto recibe así su dignidad final, su existencia está bien amarrada por los dos lados a la totalidad de los existentes: tiene sus causas necesarias y suficientes en lo que ya ha sido, su causa final en lo que ha de ser, concuerda tanto con la lógica que domina los efectos de las cosas como con la que gobierna los actos de los sujetos. Se ha construido pues un bello concepto de la clase -*constructum* ficticio, que logra la notable hazaña de imputar a todas las demás clases históricas características de la burguesía que no poseen, y de quitar a ésta lo que ha formado su ser y su unidad. Lukács consideraba como una desgracia para el movimiento obrero que

---

<sup>13</sup> Es evidente que de lo que se trata aquí es de mostrar cuáles son las necesidades lógicas que rigen la construcción del concepto de clase en Marx y en el marco de su sistema, y no la génesis histórica efectiva del concepto de clase que, como sabemos, es muy anterior a Marx.

Marx no hubiese escrito el capítulo sobre las clases que debía concluir *El Capital*; quizás debería preguntarse si hubiera podido escribirlo.

## IV

En realidad, no podemos comprender el ser de la burguesía más que refiriéndolo a su *hacer*, a su actividad social-histórica. Lo propio de ésta no es garantizar el tranquilo funcionamiento de relaciones de producción dadas y bien asentadas, sino efectuar, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, una transformación histórica sin precedentes, empezada hace varios siglos y todavía no terminada. El ser de la burguesía sólo puede aprehenderse refiriéndolo a *lo que adviene* mediante su hacer. Ahora bien, lo que adviene en y mediante ese hacer, y su relación con eso en y mediante lo cual adviene, es preciso que lleguemos a verlos en su *ser propio*, como "objeto" y como "relación" absolutamente originales e irreductibles, sin precedente, análogo o modelo en otra parte, que no "pertenecen" a un "tipo" de objeto o de relación ya dado o construible, sino que hacen emerger un "tipo" del que son ejemplares únicos, no sometándose (sino formal y vaciamente) a las determinaciones de lo universal y de lo singular, haciendo aparecer sus propias condiciones de inteligibilidad, sin recibirlas de otra cosa. En efecto, aquí no hay ni "fin" perseguido y querido por uno o varios sujetos (aunque el momento parcial del fin intervenga constantemente en las actividades conscientes implicadas), ni "resultado" definido de un conjunto de causas asignables (aunque estén casi por todas partes presentes "relaciones causales" y "motivaciones"), ni producción "dialéctica" de una totalidad de significaciones (aunque a todos los niveles emerjan continuamente significaciones, que remiten unas a otras).

Lo que adviene mediante el *hacer* de la burguesía es un nuevo mundo social-histórico en devenir, siendo este mundo, este devenir y el modo mismo de este devenir una creación de la burguesía por la que ésta se crea como burguesía: eso que se presenta ahora ante nosotros como mundo capitalista burocrático contemporáneo, con todos los hilos del pasado que a él conducen y en él se anudan (otros se rompieron por el camino), y todos los hilos todavía "irreales" que parten de él (algunos pueden ser ya señalados, otros no), que se tejerán en este futuro -que así los modificará y les añadirá otros, al mismo tiempo que continuará modificando retroactivamente en su realidad, es decir, en su sentido, el pasado pretendidamente "ya establecido". Este *hacer*, sin duda, lo referimos a grupos de hombres colocados cada vez en situaciones similares, y en particular a una capa social, o más exactamente a una *serie* de capas sociales. Pero estas situaciones, o las "características objetivas" que les corresponden, aquí sólo son elementos o *puntos de referencia* o localización y no se unifican en un concepto. Para convertir a estas características, que permiten *localizar* la serie de capas sociales de las que hablamos, en un concepto (cuya comprensión ellas integrarían), sería preciso poder sostener que ellas confieren a la burguesía su unidad (o, si se prefiere, que la expresan). Ahora bien, esto es falso, ningún malabarismo con las "relaciones de producción" permitiría considerar como unificables bajo la égida de este término las características de la situación de los artesanos y de los mercaderes del siglo XIII, de los manufactureros del siglo XVIII y de los dirigentes de las firmas multinacionales del siglo XX. Desde luego, las capas que acabamos de nombrar pueden ser localizadas o reconocidas como tales gracias a ciertas características relacionadas con la producción (o con la economía); pero esto no es una identidad (o similitud) de situación *dentro* de las relaciones de producción; es una similitud en cuanto a la *relación* de todas estas capas *con* la producción. Identificar o reconocer a los militares como tales por su grado presupone simplemente que todos ellos tienen una relación con el ejército, no que tienen la *misma* posición en el ejército. Ahora bien, esta relación con la producción (y con la economía) es la propia burguesía quien la crea. Las sucesivas capas cuyo hacer engendra finalmente el mundo capitalista pueden ser localizadas o identificadas en función de su relación con la producción; pero esto forma parte, precisamente, de lo que la burguesía introduce en nuestro mundo. No puedo reconocer como tales clases las castas hindús, las "clases" de la antigüedad, los "estados" feudales refiriéndome a su situación en las relaciones de producción (un ciudadano ateniense o romano no es necesariamente, ni generalmente, propietario de esclavos); preciso de puntos de referencia, o de identificación, religiosos, jurídicos-políticos, etc. Pero a partir del nacimiento de la burguesía el punto de referencia-posición en las relaciones de producción se vuelve, en efecto, pertinente, y al final relega a todos los demás a un segundo plano.

Esto nos conduce al problema esencial: definir un concepto de clase que fuera válido para todas las formaciones socialhistóricas, refiriéndolo a las relaciones de producción, equivale a afirmar que el *tipo de relación* que, con estas relaciones, mantienen las otras "clases" en la historia es esencialmente idéntico al que mantiene la burguesía. Lo cual es pura y simplemente falso, puesto que *la burguesía es la "clase" por la que la relación con la producción adviene en la historia como relación fundamental*, la "clase" cuyo quehacer es la producción (*the business of the United States is business*), la "clase" que se define ella misma como esencialmente preocupada y centrada en la producción -lo que ciertamente no es el caso de los señores feudales, de los antiguos ciudadanos o de los déspotas asiáticos y de su "burocracia"- y que en los actos *define* a los hombres y sus relaciones -luego, la realidad social, y luego, la realidad a secas,

prácticamente sin residuo alguno-en función de la producción. Entre las numerosas consecuencias de esto, está el que Marx, sumergido en la sociedad burguesa, no pueda ver el conjunto de la historia pasada más que a partir de este punto de vista, el de la producción como quehacer central y determinante de la sociedad. De nada serviría echar mano aquí, como de hecho hace Marx, del conocido tema hegeliano, y decir que esta relación con la producción siempre fue fundamental, siendo la única innovación de la burguesía el haberla explicitado. Lo propio -y, en opinión de Marx, el "privilegio"- de la era capitalista es precisamente el desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas y la destrucción de cualquier otro interés, medida, valor, en la vida social; lo que es efectivamente imposible sin una transformación radical de la relación de la "clase" considerada (y de todas las demás) con la producción y con las otras esferas de la vida social, transformación que hace del "*Acumulad, acumulad...*" la *gran panacea*. Aun admitiendo la dominación de otras clases en la historia se haya impuesto como resultado de un *estado* de las fuerzas productivas (lo cual es falso), resulta evidente que la burguesía se ha impuesto *al imponer el desarrollo* de estas fuerzas a toda la sociedad. Añadamos que esto, en su situación "objetiva" de un principio, nada *obliga* a la burguesía a hacerlo<sup>14</sup>.

Lo cual quiere decir que el *hacer y hacerse* de la burguesía sólo es comprensible refiriéndolo a las significaciones imaginarias que le habitan, que encarna y realiza, y que són, en él, legibles. En este sentido, altos funcionarios de la monarquía absoluta o incluso monarcas, nobles y terratenientes, reformadores religiosos, ideólogos y científicos pueden "pertenecer" y han "pertenecido" a la burguesía tanto, y a menudo mucho más, que masas enteras de comerciantes o de pequeños patronos. La transformación social-histórica burguesa no es *posible* en sí misma y *comprensible* para nosotros más que en relación con el magma de significaciones sociales imaginarias que la burguesía engendra y que la convierten en la burguesía. Viene a ser, en efecto, lo siguiente: que en toda un área geográfica y durante todo un período, el hacer de los hombres vuelve posibles cosas hasta entonces imposibles (socialmente) y vuelve lógicas cosas antes absurdas e incomprensibles, se provee de nuevos medios orientados hacia fines privados de sentido según los criterios anteriormente admitidos, inventa nuevas articulaciones sociales en las que se organiza y mitos e ideas explícitas mediante los cuales se orienta, se piensa y se justifica. Ahora bien, este hacer no es lo que es en tanto que desplazamiento de moléculas en un pretendido universo físico absoluto; es lo que es mediante todo lo que no "es", mediante sus relaciones ilimitadas y en parte indefinibles con objetos, pero también con los actos de otros individuos, y más todavía, con la actividad colectiva y anónima en la que está constantemente inmerso, con los fines explícitos que se propone, pero también y sobre todo con la cadena interminable de sus efectos que nunca domina, con lo que, en el contexto social dado, lo hace lógico o absurdo, eficaz o vano, loable o criminal. Es lo que es mediante todas las *referencias* a lo que no es: es lo que es por su *significación*.

Marx decía que una máquina no es, en sí misma, *capital*, como el oro no es en sí mismo moneda. Una máquina sólo es capital por su inserción en una red de relaciones sociales y económicas *capitalistas*. Esta es la significación-capital de la máquina, que puede perder (o adquirir) en función de hechos, sin relación alguna con sus propiedades físicas y técnicas de máquina. Lo mismo que un gesto, o una serie de gestos, nunca es en sí mismo *trabajo*. Estas significaciones no forman ni un "conjunto", ni una "jerarquía", no obedecen a las relaciones lógicas habituales (pertenencia o inclusión, relaciones de orden u otras); la única relación que manifiestan siempre es la simple relación transitiva, la *referencia*. Por esta razón, y porque uno no puede tratarlas como "elementos distintos y definidos", las llamo un *magma*. Esto ya indica que no se trata de significaciones racionales (en cuyo caso tendrían que poder ser construidas mediante operaciones lógicas y manifestar relaciones en las que podría tratarse de lo verdadero y lo no-verdadero, lo que carece de sentido: la relación siervo-señor es lo que es, no puede ser ni "fundamentada", ni "refutada"). Tampoco se trata de significaciones de "lo real", de representaciones abstractas de lo que es, puesto que si lo que es está representado, tal como está representado, es precisamente mediante ellas, e incluso finalmente, si una cosa cualquiera es socialmente, es mediante ellas.

Lo cual quiere decir, por último, que el hacer de la burguesía engendra una nueva definición de la *realidad*, de lo que *cuenta* y de lo que no *cuenta* -luego, no existe- (poco más o menos: lo que puede ser contado y lo que no puede entrar en los libros de cuentas); *of what does matter and what does not*, como tan bien lo dice el inglés, de lo que *materia* y de lo que *no materia*. Nueva definición inscrita no en los libros, sino en el actuar de los hombres, sus relaciones, su organización, su percepción de lo que es, su afirmación y búsqueda de lo que vale -y también por supuesto, en la materialidad de los objetos que producen, utilizan y consumen. Este hacer es, pues, *institución* de una nueva realidad, de un nuevo mundo y de un nuevo modo de existencia social-histórico. Esta institución -que a su vez va

---

<sup>14</sup> La "competencia", de hecho, fue creada e impuesta por la burguesía en una etapa muy tardía de su desarrollo; la burguesía nace y crece en un medio que no tiene nada de competitivo, difícilmente hubiese podido nacer de otro modo, y de hecho, desde los orígenes de la burguesía hasta ahora la verdadera competencia económica sólo ha prevalecido excepcionalmente, fragmentariamente y en breves intervalos. La competencia siempre ha sido simplemente un arma de la burguesía más fuerte contra la burguesía más débil; desde las corporaciones y Colbert a Giscard d'Estaing y a las comisiones del Senado americano, siempre fue sólo buena para los otros.

desenvolviéndose durante varios siglos, y todavía no está terminada- sostiene y unifica la innumerable multitud de *instituciones secundarias*, de instituciones en el sentido corriente de la palabra, en y por las que se instrumenta: de la empresa capitalista al ejército de Lazare Carnot, del "Estado de derecho" a la ciencia occidental, del sistema de educación al arte para Museos, del juez como *Paragraphen-automat* al taylorismo. Sólo en referencia a ella pueden comprenderse, en su especificidad histórica, tanto el modo del instituir como el contenido de las significaciones instituidas y la organización concreta de las instituciones particulares de la era capitalista.

Esta institución es *creación*: ningún análisis causal podría "predecirla" a partir del estado precedente, ninguna serie de operaciones lógicas podría producirla a partir de conceptos. Evidentemente, surge en una situación dada, y toma una innumerable cantidad de creaciones del pasado todavía vivas, permaneciendo durante largo tiempo dominada por algunas de ellas. Pero a medida que el hacer instituyente de la burguesía progresa, el sentido de lo que del pasado se conservaba al principio se transforma, gradualmente o a tirones, ya sea de manera "catastrófica" (así el cristianismo con la Reforma), ya sea insensiblemente, por su inserción en una nueva red de relaciones y en una nueva realidad. El más sorprendente ejemplo del segundo caso es el destino de la "razón", devenida "racionalidad", devenida "racionalización"<sup>15</sup> a lo largo de un movimiento del que forma parte Leibniz en igual medida que Arkwright y Georg Cantor en igual medida que Henry Ford. *Cum homo calculat, fiat I.B.M.* Destino que sólo podrá comprenderse cuando la "racionalidad" de los tiempos modernos sea pensada en conjunción con la significación imaginaria central que la burguesía, en y por su hacer, aporta e impone al mundo: el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. Ahora bien, *esta* significación es totalmente nueva; sin duda alguna, acumuladores de riqueza y atesoradores han existido desde tiempos inmemoriales, y sabemos que Aristóteles conocía la *crematística* ilimitada, la adquisición por la adquisición, y la crítica en tanto que corrupción de lo económico. Pero sabemos igualmente que de lo que se trata con la burguesía no es de la adquisición ilimitada en general; sino de una adquisición que debe (y puede) realizarse no como extracción de una mayor parte de un total constante, sino como desarrollo y expansión regulares, que resulta imposible sin la continua transformación de las fuerzas productivas ya adquiridas y del modo en que producen valores, que no acepta ningún límite social exterior, que no puede seguir siendo actividad particular de alguno o de algunos sino que ha de convertirse en transformación y cambio de todas las esferas de la vida social sometiéndolas a la "lógica" de la expansión ilimitada de la producción -y por supuesto, transformación y cambio continuos de los instrumentos, de los objetos y de la organización de la propia producción. Todo eso no repite, ni generaliza, ni particulariza situaciones históricas anteriores, como tampoco se deja deducir o "producir" a partir de éstas, ni ha podido ser anticipado o imaginado por un poeta o filósofo de antaño.

El hacer de la burguesía es creación imaginaria visible como institución del capitalismo.

De este objeto histórico que es la burguesía, por tanto, no aprendemos *nada* al subsumirlo en un universal, el pretendido concepto de "clase". Semejante subordinación o bien es formal y vacía (siendo el "concepto" tan sólo una reunión de puntos de referencia o localización) o bien es falaz (por la identificación de objetos no identificables); siendo tanto más falaz cuanto que el concepto marxiano de clase no es más que la abstracción de ciertos aspectos de una realidad que la propia burguesía ha creado históricamente por vez primera. Pensar la burguesía como "clase" en el sentido de Marx o bien es no pensar nada, o bien es encontrar de nuevo, disfrazado de universal, lo que ya (y en parte mal) había sido extraído de ese objeto, y que de hecho corresponde a sus *singularidades*.

## V

Consideremos, por fin, nuestra verdadera cuestión, siendo todo lo anterior nada más que una preparación para su examen. ¿Qué es la clase obrera, el movimiento obrero, su historia? ¿Qué relación existe entre los "luddistas", los *canuts*, los obreros de Poznan y de Budapest en 1956, la forma de la huelga general, la institución sindical, la F.A.I., los *wobblies*, Marx, Bakunin, las huelgas salvajes? ¿Qué es lo que desde hace siglos -desde los movimientos populares de las ciudades italianas y flamencas de principios del Renacimiento- se *hace* como clase obrera y como movimiento obrero? ¿En qué sentido se puede hablar, de un modo distinto al descriptivo y nominal, de *una* clase obrera, de *un* movimiento obrero?

Dos consideraciones esenciales nos vuelven todavía más compleja la situación teórica.

---

<sup>15</sup> Que esta "racionalización" no lo es, es algo que he intentado demostrar en otro lugar; v. en particular CS I, II y III y MTRV.

La primera consiste en que *para nosotros* la clase obrera (como por lo demás, aunque de un modo diferente, el capitalismo o la burocracia contemporánea) no es simplemente un "objeto histórico", como Roma, el imperio inca o la música romántica. La cuestión de la clase obrera y del movimiento obrero coincide ampliamente (en todo caso, ha coincidido durante largo tiempo) con la cuestión de la crisis de la sociedad en que vivimos y de la lucha que en ella se desarrolla, con la cuestión de su transformación, en una palabra, con la cuestión política contemporánea. Nuestro problema, por tanto, no es simplemente el problema epistemológico o filosófico concerniente a la unidad y el modo de ser de ese "objeto". No podemos en modo alguno separar la cuestión: ¿qué es el proletariado?, de la cuestión: ¿qué es la política en la actualidad? Pues ésta, para nosotros, sólo es pensable dentro de la perspectiva de una transformación radical de la sociedad; y el proyecto de esa transformación históricamente se ha manifestado, articulado, formulado en y por la historia del movimiento obrero.

La segunda es que esta ligazón, como sabemos, fue realizada precisamente, y en un sentido muy determinado, por el marxismo, que no sólo pretende estar en posesión de la respuesta a la cuestión - ¿qué es una clase y qué es el proletariado?- sino que también asigna a éste la transformación de la sociedad como su misión histórica y así pretende dar una respuesta definitiva a la cuestión de la política en general, no siendo ésta en lo sucesivo más que la actividad que prepara y realiza la accesión del proletariado al poder y, con ello, la construcción de una sociedad comunista. En otras palabras: la política (revolucionaria) en la actualidad es lo que expresa y sirve a los intereses, inmediatos e históricos, del proletariado. Ahora bien, el propio marxismo ha ejercido una considerable influencia en el movimiento obrero -y de rechazo ha sufrido de él una no menos considerable; ambos casi han coincidido en algunos países y durante períodos no desdeñables, sin que por ello puedan considerarse ni por un instante idénticos. Imposible hablar de ellos como si se tratase de una sola y misma cosa, imposible también hablar de uno sin hablar del otro, ignorar la concepción marxista sobre el proletariado o aceptar su pretensión de ser la concepción *del* proletariado, e incluso imposible rechazarla totalmente puesto que en cierto sentido y en parte, en algunos momentos, efectivamente lo ha sido.

Ante una situación tan intrincada, en la que el que habla está múltiple y necesariamente implicado, no hay punto de vista que asegure la dominación del campo (si es que existió jamás), ni modo de exposición que se imponga claramente. Parece preferible, pues, empezar por los puntos que pueden resultar más familiares al lector.

El proletariado, en la concepción de Marx, es una clase cuya situación está "objetivamente" definida por las relaciones de producción capitalistas en las que se encuentra -clase "en sí", como dirá más tarde Trotsky. Al mismo tiempo es clase definida por su "papel", "función" o "misión" histórica: la supresión de la sociedad de clases y la construcción de una sociedad comunista; clase que, por tanto, se convertirá en clase "para sí" y se suprimirá al mismo tiempo como clase. Pero ¿cuál es la vinculación existente entre ambos términos y cómo debe efectuarse el paso de uno a otro -puesto que es evidente que, ni en 1847, ni en 1973, el proletariado es "clase para sí"? Si ha de efectuarse ese paso, está claro que ese será el verdadero sentido de la historia del proletariado, de la historia del movimiento obrero.

Pero ¿cómo sabemos que ese paso *ha de* efectuarse, o al menos que el proletariado contiene su posibilidad efectiva? Dicho de otro modo, ¿qué podemos decir, en el interior de la concepción marxista, de la *historia* del movimiento obrero? Resulta sorprendente constatar que fuera de esta posesión *a priori* de su sentido, no podemos decir *nada* de ella. (Evidentemente, no estoy hablando de la descripción y del análisis de los acontecimientos.) La "situación objetiva" del proletariado es la de una clase explotada y oprimida; como tal, puede luchar, y lucha efectivamente, contra su explotación y su opresión (hay que señalar, por cierto, que no era en modo alguno necesario *a priori* que esta lucha adquiriera las dimensiones, la potencia y los contenidos que ha tenido; una clase explotada puede permanecer en el estado de las revueltas pasajeras e impotentes, puede inventar una nueva religión, etc.). Pero ¿por qué esta lucha ha de transformarse necesariamente de lucha "inmediata" en lucha "histórica"? ¿Por qué ha de rebasar los marcos de la sociedad existente y conducir a la construcción de una nueva sociedad -y *qué* nueva sociedad? En una palabra: ¿por qué el proletariado, por su situación, es, o ha de llegar a ser, clase revolucionaria, y de qué revolución se trata?

En vano se buscará una respuesta a estas cuestiones en la idea de una dinámica (o más bien mecánica) "objetiva" de las contradicciones y del hundimiento del capitalismo. Además de que esa dinámica es una pura ficción, nada garantiza de antemano que un "hundimiento" del capitalismo vendrá seguido automáticamente por la aparición de una sociedad sin clases (podría muy bien llevar consigo "la destrucción de las dos clases en lucha", por tomar una frase de Marx); no se puede concebir esta aparición sin la mediación de la acción de los hombres, aquí pues la del proletariado, y nos vemos conducidos a la cuestión precedente.

En vano se invocará también los efectos del proceso de acumulación del capital, por los que "crecen la



miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación, pero también la resistencia de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción" (*El Capital*, tomo I, cap. XXIV). Disciplina, unidad y organización ¿en vistas a qué, con qué objetivos que rebasen la lucha contra la miseria y la explotación? ¿Expropiación de los capitalistas para dejar lugar a qué organización de la producción y de la sociedad?

Que estas cuestiones, en el propio interior del marxismo, no son triviales ni están resueltas, lo muestra el hecho bien conocido de que marxistas como Kautsky y Lenin hayan respondido a ellas "negativamente": si se considera su situación "objetiva", el proletariado, afirman, *no* es clase revolucionaria, sólo es reformista ("tradeunionista"). La conciencia revolucionaria se introduce en el proletariado "desde fuera", por los ideólogos socialistas que, como tales, provienen de la burguesía. Antes de apresurarnos a condenar esta posición, habría que ver lo que en el marxismo se opone a ella y sobre todo lo que *podría* oponerse, y preguntarse si posición y oposición no comparten los mismos postulados y no se mueven en el mismo universo intelectual.

En efecto, difícilmente se puede poner en duda que a simple vista la aplastante mayoría de las manifestaciones *explícitas* de la lucha del proletariado han sido y siguen siendo "tradeunionistas" y "reformistas". Por algunas revoluciones o grandes movilizaciones políticas por siglo, se pueden contar decenas de millares de huelgas reivindicativas por año. Y, cualquiera que sea su contenido y su carácter, la participación de los obreros en los sindicatos (o en los partidos "reformistas") o el sostén concedido a éstos ha sido y sigue siendo incomparablemente mucho más masivo que su adhesión a organizaciones políticas que apelan a la revolución socialista. Se ha objetado a ello que, en numerosos casos, la clase obrera empezó por crear organizaciones políticas, que fueron el principio de la constitución de los sindicatos. Este argumento no vale nada, en la medida en que una vez creados, estos sindicatos y las reivindicaciones correlativas han absorbido casi siempre lo esencial del interés de la clase obrera: la tesis leninista no se refiere a la cronología, sino al *contenido esencial* de las tendencias "espontáneas" de la clase obrera. Y fácilmente puede invertirse. ¿De dónde surgen estos partidos y estos militantes políticos? ¿Han sido engendrados por la mera espontaneidad obrera? Un leninista consecuente (poco importa, en efecto, si Lenin, como afirma Trotsky, abandonó posteriormente las posiciones del *¿Qué hacer?*) respondería que la refutación más bien confirma lo que él dice: por sí misma y "espontáneamente" la clase obrera no puede elevarse a *lo sumo* más que a una conciencia y a una actividad tradeunionista; a veces ni siquiera puede llegar a eso, y la intervención de organizaciones y de militantes políticos es necesaria para conseguirlo. Estas organizaciones y estos militantes son *políticos* (cualquiera que sea su origen social "empírico", y aunque sea íntegramente "obrero") en tanto que se definen explícitamente en función de una organización y una actividad permanentes, una búsqueda del poder, un programa de transformación socioeconómica, una concepción general de la sociedad, una ideología. Como tales, son y sólo pueden ser el producto de la cultura de la época -es decir, de la cultura burguesa. ¿De qué sirve invocar el papel de las organizaciones políticas en la constitución de los sindicatos alemanes, puesto que la creación de estas organizaciones ha venido marcada por la decisiva influencia de individuos como Marx, Lassalle y otros menos conocidos, detrás de los cuales ya se sabe que están el idealismo alemán y la economía política inglesa (y aunque añadiésemos el socialismo utópico francés, no parece fácil convertir a las obras de Saint-Simon y de Fourier en productos del proletariado)? En una palabra: sin teoría revolucionaria no hay política revolucionaria -y esta teoría no es el proletariado *como tal* quien la engendra.

¿Y qué se opone a esta concepción? Trotsky, en uno de sus últimos textos, escribía: "El socialismo científico es la expresión consciente... de la tendencia elemental e instintiva del proletariado a reconstruir la sociedad sobre bases comunistas"<sup>16</sup>. Hermosa frase que plantea más problemas de los que resuelve. ¿Cuál es el sentido y el origen de esta "tendencia elemental (el término no se refiere evidentemente a lo "simple", sino al Agua, al Fuego, etc.) e instintiva"? ¿Provendría el proletariado de una mutación genética de la especie, que le habría provisto de nuevos instintos y tendencias? Sin querellarse por las palabras ¿resulta excesivo preguntar en qué se apoya el "socialismo científico" para afirmarse *científicamente* expresión consciente de las tendencias elementales e instintivas de una categoría social? Y si estas tendencias emergen como respuesta a su situación en la sociedad capitalista ¿por qué exige ésta o induce *esta* respuesta, que finalmente debe conducir a la "reconstrucción de la sociedad sobre bases comunistas"? Por último: ¿quién y a partir de qué descifra estas tendencias y reconoce en ellas lo "elemental" y lo "instintivo" cuya "expresión consciente" es *su propio método de desciframiento*?

A falta de poder mostrar y reproducir su propio engendramiento a partir de la situación y de la actividad del proletariado -lo que a todas luces no puede hacer- esta concepción sigue estando en el mismo terreno que la concepción leninista, y manifiesta la misma antinomia. En ésta, los "intereses históricos" del proletariado no podían ser comprendidos ni formulados por el propio proletariado, sino por

---

<sup>16</sup> *In Defense of Marxism*, Pioneer Publ., New York, 1941, p. 104.

una teoría de origen burgués. En aquélla, la "expresión consciente" de la "tendencia elemental e instintiva del proletariado" no ha esperado su trabajo para nacer armada de pies a cabeza. En ambos casos se manifiesta la misma actitud monstruosamente ahistórica: en cierto sentido, durante todo el período capitalista y las luchas obreras que lo distinguen, nada ocurre realmente. O bien el partido, ayudado por las circunstancias objetivas, consigue inculcar a los obreros las verdades socialistas a las que desde un principio su ciencia le había permitido llegar; o bien la "tendencia elemental e instintiva" llega por fin a alzarse al nivel de su "expresión consciente" que desde hacía tiempo la había precedido. No sucede diferentemente con Rosa. Se puede admirar la pasión y el impulso que animan su afirmación: "Los errores de un movimiento obrero realmente revolucionario son infinitamente más fecundos y más preciosos, desde el punto de vista histórico, que la infalibilidad del mejor Comité Central"; se debe aprobar su intención polémico-política, pero también hay que preguntarse por lo que son estos errores y esta infalibilidad (con o sin comillas, con o sin ironía). Si existe un socialismo científico, como siempre pensó Rosa, no hay estatuto para los "errores" de las masas (salvo, precisamente, el del error), sólo puede haber tolerancia pedagógica: el niño aprenderá mejor si encuentra la solución por sí solo, aunque se equivoque algunas veces en el camino; pero el camino existe y se conoce la solución. Sólo se puede hablar de proceso de ensayos y errores si se conoce eso con respecto a lo cual hay ensayo y error. No sucede de otro modo con Marx. "Las revoluciones proletarias... se critican a sí mismas constantemente, vuelven a lo que ya parece que ha sido realizado para volver a empezarlo de nuevo, se burlan despiadadamente de las vacilaciones, las miserias y las debilidades de sus primeras tentativas... retroceden ante la infinita inmensidad de sus objetivos, hasta que... todo retorno atrás se hace imposible y las propias circunstancias gritan: *Hic Rhodus, hic salta.*"

Pero estos objetivos inmensos, ante los que las revoluciones proletarias se echan atrás, no han hecho retroceder nuestro pensamiento que ya los conoce y que regularmente salta en su Rodas teórica. "Para el saber, el objetivo está fijado tan necesariamente como la serie de la progresión", decía ya Hegel. En estas condiciones, la historia del proletariado sólo puede ser, en el mejor de los casos, una novela educacional, el relato de sus años de aprendizaje. En cuanto al contenido de este aprendizaje -y esta es la última paradoja-, ha de ser a la vez absolutamente definido (el materialismo histórico predice el modo de producción que ha de suceder al modo de producción capitalista) y absolutamente indefinido (no se preparan recetas para las marmitas socialistas del futuro; los bolcheviques llegarán al poder, en contra de lo que afirma la mitología comúnmente aceptada, *sin ningún programa de transformación social*, aplicarán medidas opuestas a las que proponían antes, siempre actuarán según las conveniencias del día, y lo que harán será severamente criticado por otros marxistas, como Rosa).

Ninguna de estas dos concepciones -y de modo general, ninguna concepción marxista- es capaz de pensar una *historia* del movimiento obrero; ésta ha de permanecer ininteligible para ellas según sus propios criterios de inteligibilidad, y esto está profundamente vinculado a las actitudes políticas correspondientes. Así, por ejemplo, en su vulgar realidad empírica, desde hace un siglo el proletariado ha apoyado, la mayoría de las veces, a organizaciones y "direcciones" ya reformistas, ya burocrático-totalitarias (estalinistas). Tanto si se es leninista, como trotskista o luxemburguista, ¿qué se puede decir de este hecho, fundamental en el juego de fuerzas que actúan en la sociedad moderna? Hablar, como tan a menudo se hace, de "errores" y de "traiciones" resulta simplemente irrisorio; a esta escala, errores y traiciones dejan de ser errores y traiciones. Está claro que las burocracias reformistas o estalinistas, al seguir su política, ni se "equivocan" ni "traicionan" a nadie, sino que actúan por su propia cuenta (y pueden "equivocarse" desde *su* punto de vista -lo cual es otra cosa). Reconociendo esto, puede presentarse entonces una interpretación sociológica de la burocracia obrera (interpretación que sigue sin ir muy lejos): capa que ha logrado crearse privilegios (bajo el capitalismo o en el "Estado obrero") que en lo sucesivo defiende, apoyada quizás por la "aristocracia obrera". Pero esto sólo concierne evidentemente a la propia burocracia (y a la "aristocracia obrera"), y la cuestión sigue siendo: ¿por qué el proletariado continua apoyando una política que sirve a intereses ajenos a los suyos? La única respuesta que se obtiene entonces es una frase sobre las "ilusiones reformistas del proletariado".

El materialismo histórico se convierte así en un ilusionismo histórico y la historia de la humanidad en historia de las ilusiones de la clase revolucionaria. He aquí, en efecto, una clase destinada a efectuar el cambio más radical, el paso de la "prehistoria" a la verdadera "historia", a edificar "conscientemente", como dice Trotsky, el socialismo -pero que, desde hace más de un siglo, es víctima de tenaces ilusiones y manifiesta una sorprendente capacidad para creer en "direcciones" que la engañan, la traicionan, o en todo caso sirven a intereses hostiles a los suyos. ¿Y por qué tendría que cambiar esto un día? Unica respuesta posible en este contexto: porque el hundimiento del capitalismo destruirá las bases objetivas de las ilusiones reformistas u otras del proletariado. De ahí proviene la inevitable paranoia de los "marxistas" contemporáneos, que cada trimestre les hace anunciar la "gran crisis" para el trimestre siguiente. ¿Y qué tenemos que hacer mientras esperamos? La lógica obligaría a responder: prácticamente nada. Pero la lógica tiene poco que ver con estos asuntos. Según sus propias concepciones teóricas, Trotsky tendría que haber escrito en 1938: La crisis de la humanidad es la crisis de la *clase*

revolucionaria. Fiel a su práctica, escribió: "La crisis de la humanidad es la crisis de la *dirección* revolucionaria". Estamos aquí ante la profunda duplicidad de todos los marxistas a este respecto: esta clase revolucionaria encargada de tareas sobrehumanas es, al mismo tiempo, profundamente *irresponsable*, no se le puede imputar lo que le ocurre y ni siquiera lo que hace, es *inocente* en los dos sentidos del término. El proletariado es el monarca constitucional de la Historia. La responsabilidad incumbe a sus ministros: a las antiguas direcciones, que se han equivocado o han traicionado -y a nosotros mismos, que una vez más tenemos que construir, contra viento y marea, la nueva dirección (ésta no se equivocará y no traicionará -damos palabra de ello), y nos hacemos cargo de la historia (y del inocente proletariado). De ahí proviene el inevitable "sustitucionismo" burocrático de estos mismos "marxistas".

Sólo podemos empezar a comprender algo del proletariado y de su historia si nos deshacemos de los esquemas ontológicos que dominan en el pensamiento heredado (y en su último brote, el marxismo), si consideramos en primer lugar las nuevas significaciones que emergen en y por la actividad de esta categoría social, en vez de hacerla entrar a la fuerza en cajas conceptuales que provienen de otras partes y están dadas de antemano. No tenemos que interpretar la actividad del proletariado en función de una finalidad inmanente, una "misión histórica", porque esa "misión" es un puro y simple mito; por el contrario -sin olvidar lo que por otra parte sabemos, pero también sin dejarnos obnubilar demasiado por ello, puesto que aquí tenemos que aprender *algo nuevo*- hemos de absorbernos en la consideración de la *realidad efectiva* del proletariado, preguntarnos en qué medida se manifiesta en su hacer una tendencia (o varias: no concedemos ningún privilegio a lo Uno, y esta cuestión también ha de permanecer abierta) y cuál es su significación. Tampoco tenemos que explicarla reduciéndola a las "condiciones objetivas" en las que se encuentra colocado el proletariado, a su situación en las relaciones de producción (o en el conjunto del contexto social); no es que éstas tengan que desdeñarse, pero no son *casi nada* fuera de esta actividad del proletariado, fuera de ella no tienen ni contenido ni significación determinados. En una palabra, no podemos *considerar* el hacer del proletariado *eliminándolo* por reducción a fines asignables o a causas establecidas.

Pero en ese caso, hay que eliminar casi todas las categorías habitualmente utilizadas para comprender ese hacer. La idea de "espontaneidad" y su opuesto, por ejemplo, cualquiera que sea la interpretación que se dé de ellas: si se opone la "espontaneidad" a la "pasividad", de hecho se transpone aquí el equivalente de la pareja actividad-pasividad, simple construcción de la vieja filosofía del sujeto, de una validez ya dudosa en su propio campo de origen, y que en cualquier caso es *secundaria*; el hacer de un sujeto no puede comprenderse ni como alternación, ni como composición de actividad y pasividad -y aún menos el hacer de una categoría social. Si se opone la "espontaneidad" a la "conciencia", la situación es profundamente análoga puesto que se refiere visiblemente a la construcción quimérica de un "sujeto" (doblemente quimérica, puesto que aquí la "conciencia" es la de una colectividad instituida, organización o partido) cuya actividad sería totalmente "consciente" y "racional". Por esto, tampoco podemos considerar la relación del proletariado con "sus" organizaciones bajo alguno de los modos tradicionales: éstas no son ni expresiones transparentes y puros instrumentos del proletariado, como pretendía Lenin (en *La enfermedad infantil*), ni cuerpos extraños que simplemente introducen influencias hostiles. El proletariado está *implicado* en su existencia, puesto que muy a menudo ha desempeñado un papel en su constitución y siempre en su supervivencia (del mismo modo que está implicado en la existencia de la sociedad capitalista, aunque sin duda de otro modo, puesto que nunca ha sido su objeto puramente pasivo). Podemos encontrar algunas implicaciones análogas en la historia de otras capas sociales, pero esos ejemplos no nos ayudan mucho. Pues no comprenderemos nada de la historia moderna, si no vemos que en y por el hacer del proletariado se han creado a la vez instituciones (organizaciones: sindicatos, partidos) *originales* (que por lo demás serán *imitadas* por otras capas, incluida la propia burguesía) y una relación original de una categoría social con "sus" organizaciones -del mismo modo que se ha creado, en y por el hacer del proletariado, una *relación*, sin precedentes en la historia, de una categoría social con las "relaciones de producción" en las que se encuentra.

Por último, del mismo modo que no podemos aceptar las separaciones entre la "situación objetiva" del proletariado, su "conciencia" y sus "actos" y su recomposición subsiguiente bajo la égida de la causalidad-finalidad, tampoco podemos conceder una importancia en sí al origen "proletario" o "burgués" de las ideas, y mucho menos aún podemos pensar en la existencia de una vinculación rigurosa y unívoca entre el origen y el carácter o la función de las ideas. Las ideas en la historia no son significaciones cerradas, bien distintas y bien definidas (suponiendo que tales significaciones existan en cualquier dominio); su asignación a un origen preciso sólo muy parcialmente nos alumbra sobre su contenido cuando continúan viviendo, son tomadas de nuevo en el hacer social-histórico que las enriquece, las empobrece, las transforma e incluso llega a interpretarlas de modos diametralmente opuestos. Si podemos delimitar las significaciones imaginarias aportadas por la burguesía, correlativas a la transformación social-histórica que efectúa, se debe precisamente a que no son simples "ideas", sino co-extensivas a un proceso histórico efectivo de varios siglos de antigüedad y que abarca todo el planeta. El hacer del proletariado

nace y se desarrolla en este terreno; toma necesariamente, para empezar, ideas "burguesas", mucho antes de que se hable de idealismo alemán o de economía política inglesa -puesto que ha de partir necesariamente de *la definición instituida de la realidad*. Ésta, de hecho, puede conservarse en una ideología de apariencia revolucionaria (el mejor ejemplo de ello lo proporciona el propio marxismo), mientras que actividades oscuras y que no se preocupan por la teorización pueden impugnarla profundamente. La separación entre lo que, en este dominio, es "burgués" y lo que es "proletario" no se nos da de antemano, sólo el hacer del proletariado la instaura y sólo él *puede mantenerla* (y sólo así puede comprenderse el problema de la "degeneración" -ya se trate de los sindicatos o de la Revolución de Octubre). Pero esto también nos muestra que tampoco se nos da de antemano la distinción entre lo que es "reformista" y lo que es "revolucionario", puesto que, una vez más, no podemos deducir un concepto de la revolución a partir de una teoría general de la historia, ni a partir de la situación "objetiva" de la clase obrera, sino que hemos de extraer, por nuestra cuenta y riesgo, las significaciones de una revolución radical a partir de la actividad efectiva del proletariado; y esto ya no es un acto *teórico*, sino un acto *político*, que implica no sólo a nuestro pensamiento sino también a nuestro propio hacer, y hemos de reconocer la "circularidad" de la situación en la que estamos presos. También aquí hay que denunciar la ilusión de una "fundación" absoluta, puesto que no es nuestra opción lo que puede *fundar* una interpretación revolucionaria de la historia del movimiento obrero (nuestra opción no es libre ante esta historia, no podría interpretarla de cualquier modo -y no habría sido lo que es *sin esta* historia), como tampoco esta historia *impone* tal interpretación (otros no leen ahí más que la impotencia y el fracaso), y tampoco ésta nos *impone* una opción, a menos que retomemos su significación por nuestra cuenta.

En función de esta orientación habría, pues, que reemprender la tarea del estudio de la historia del movimiento obrero -inmensa tarea, que aquí ni siquiera es cuestión de empezar. Es simplemente útil precisar, a la luz de algunos ejemplos, las consideraciones precedentes.

## VI

Empecemos por algunas trivialidades. Admitamos que los sindicatos alemanes no hubieran podido ser fundados sin el trabajo de organizaciones y de militantes políticos. Estos estaban profundamente influenciados por una serie de ideólogos y de teóricos, entre los que estaba Marx. Pero ¿Marx habría sido Marx sin los tejedores de Silesia, el cartismo, los *canuts*, los "luddistas" -y esos "obreros socialistas franceses" para los que "la fraternidad humana no es una frase, sino una verdad" y en cuyos rostros "endurecidos por el trabajo, brilla la nobleza de la humanidad" (*Manuscritos de 1844*)? Sin estos movimientos y sin esta experiencia ¿habría podido efectuar (tanto para bien como para mal) la ruptura con el socialismo "utópico" y afirmar que "de todas las clases que subsisten en la actualidad frente a la burguesía, sólo el proletariado forma una clase realmente revolucionaria" y que "la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos"? Curiosa obstinación la que (a partir del propio Engels) ve esencialmente en el marxismo al continuador del idealismo alemán, de la economía política inglesa e incluso del socialismo utópico -francés o no-, cuando se puede demostrar fácilmente que lo esencial de los temas social y políticamente pertinentes utilizados por Marx ya está engendrado y explícitamente formulado entre 1790 y 1840 por el naciente movimiento obrero, y muy en particular por el movimiento inglés<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Daré simplemente dos ejemplos. Lo sociológicamente importante y verdadero en la "teoría del valor-trabajo" era ya sabido desde hacía tiempo por los trabajadores ingleses. "No veo qué pueda ser el capital, como no sea una acumulación de los productos del trabajo... El trabajo siempre es aportado al mercado por aquellos que no tienen otra cosa que guardar o vender y, por consiguiente, han de separarse inmediatamente de él... Estas dos distinciones innatas entre el trabajo y el capital (a saber, que el trabajo siempre es vendido por los pobres y siempre comprado por los ricos, y que el trabajo no puede ser almacenado de ningún modo, sino que a cada instante ha de ser vendido o perdido) bastan para convencerme de que trabajo y capital nunca podrán estar sometidos, con justicia, a las mismas leyes..." (Declaraciones de un tejedor de Manchester ante el *Select Committee on Hand-Loom Weavers Petitions*, 1835, cita según Thompson, 1. c., pp. 328-329). También: "...La situación de los trabajadores no depende en modo alguno de la prosperidad o de los beneficios de los patronos, sino de la fuerza de los trabajadores (que les permite) *obtener, o mejor, arrebatar* un precio elevado por su trabajo..." (diario "Gorgon", 21 de noviembre de 1818, cita según Thompson, p. 850). Esto es un poco exagerado, pero menos falso que la teoría del salario de Marx.

En cuanto a la política: "...las clases obreras, con tal que se dediquen a ello virilmente, no necesitan pedir asistencia alguna a cualquier *otra clase*, ya que tienen en ellas mismas... recursos superabundantes." (Carta, escrita probablemente por un artesano, publicada en diario owenista "Economist", 13 de octubre de 1821, 9 de marzo de 1822; Thompson, p. 868). En 1833, O'Brien escribía en el "Poor Man's Guardian" que el espíritu de asociación que se desarrollaba tenía el objeto "más sublime que pueda concebirse, es decir, establecer la dominación completa de las clases productivas sobre los frutos de su trabajo... Las clases obreras pretenden un cambio integral de la sociedad -cambio equivalente a una subversión completa del orden del mundo existente. Aspiran a estar en la cumbre y no en el fondo de la sociedad, o más bien, a que no haya ni cumbre ni fondo." (Thompson, p. 883). Un miembro del sindicato de la construcción escribía en 1833: "Los sindicatos no harán huelga tan sólo para obtener salarios más elevados y una reducción del trabajo, sino que, al final, *abolirán los salarios*, se convertirán en sus propios amos y trabajarán

No tan curiosa, sin embargo, si se reflexiona sobre ella; ese olvido no es un accidente, puesto que lo que se ha considerado como importante siempre ha sido el lado pseudocientífico del marxismo (que, efectivamente, procede de Hegel y de Ricardo), y no el núcleo que tomó de la creación obrera, y sin el cual no habría sido más que un sistema filosófico más. Pero esta creación, y este movimiento, ¿podemos imputarlos a una pura espontaneidad del proletariado como tal -o hay que decir, al contrario, que reflejan y expresan rigurosamente su situación "objetiva"? Ni una cosa ni otra, ni ambas: estas expresiones aquí carecen de sentido. Los movimientos de este período, y el movimiento inglés más que cualquier otro, se sitúan todos directamente en el surco de la Revolución francesa, están condicionados por la enorme conmoción del orden establecido que ésta provocó, se alimentan tanto de la mezcla sin fin y la circulación acelerada de las ideas que han resultado de ella como de su contenido. Por una parte, no hay ruptura de continuidad cuando nos remontamos del cartismo a los movimientos de "reforma" radical, al owenismo, a los sindicatos ora legales ora clandestinos que ya proliferan durante las guerras napoleónicas, y a los movimientos políticos, principalmente las *Corresponding Societies*, que proliferan en Inglaterra de 1790 a 1798. Ahora bien, la participación de los *labourers* y de los *mechanicks* en éstas llega a ser rápidamente muy importante; pero el resto del contingente viene dado por burgueses "ilustrados" y "radicales" (e incluso por algunos *gentlemen*) que al principio, y durante largo tiempo, aportan las ideas "explícitas", en las que se ve evidentemente la influencia de la Constitución americana y sobre todo, en un grado creciente, de lo que dice y se hace en París. Ideas "burguesas", ateniéndonos a la interpretación admitida (y algo absurda), que concretizan la influencia directa, de oídas o difusa, de la filosofía de las Luces, igualmente "burguesa"; y que en Inglaterra caen en un campo abonado por múltiples sectas religiosas siempre vivaces, en una población profundamente marcada por el mismo hecho de la existencia de una multiplicidad de sectas, lo que ésta presupone y lo que la acompaña, y contribuyen en su evolución hacia el deísmo primero y el ateísmo a continuación<sup>18</sup>.

No decimos que el nacimiento del movimiento obrero hubiese sido imposible sin la condensación del sistema solar. Señalamos conexiones y encadenamientos directos, precisos, de carne y hueso, que muestran claramente que el nacimiento del movimiento obrero inglés, ni acto puro de una espontaneidad, ni reflejo condicionado por la situación objetiva de la clase, o elaboración racional de las consecuencias de esta situación, es imposible e inconcebible *en su contenido* fuera de esta sinfonía multidimensional en la que contribuyen tanto los cambios técnicos y económicos de la época como la actividad política real de la burguesía, la situación internacional y su evolución, algunas tradiciones nacionales a veces anteriores a la era feudal, los movimientos religiosos, la ideología "burguesa" y la crítica filosófica. Todas estas contribuciones pueden señalarse con certeza, pero en ningún momento se puede realmente aislar, separar, ordenar y recomponer un conjunto de factores que proporcionarían las condiciones necesarias y suficientes del "resultado" estudiado -y eso tanto menos cuanto que *todavía ahora*, en 1973, *no se sabe lo que es* este resultado; y no porque carezcamos de informaciones, sino porque este "resultando" todavía no ha acabado de *resultar*, en la medida en que todavía estamos implicados en el mismo movimiento histórico (del mismo modo que el "resultado" de Octubre de 1917 continuaba haciéndose en 1918, 1921, 1927, 1936, 1941, 1945, 1953, 1956, y continúa haciéndose en 1973).

¿Influencia de las ideas burguesas? Desde luego. Libertad e igualdad se convierten, desde los primeros días, en consignas de lucha para el movimiento obrero inglés. Pero, por supuesto, con un sentido radicalmente opuesto a su sentido "burgués". Los obreros se apropian de la cultura burguesa, pero al hacerlo invierten su significación. Leen a Paine, Voltaire o Volney, pero ¿es en estos autores donde se encuentran la idea de que el capital no es más que trabajo acumulado, o que el gobierno del país no debería ser más que la asociación de las uniones de los productores? Hay que ver, por otra parte, cómo, en el sentido material de la palabra, se apropian de la cultura burguesa. De 1800 a 1840 el proletariado inglés *se alfabetiza prácticamente por sí mismo*, reduce sus noches ya breves y sus domingos para aprender a leer y escribir, y sus salarios de miseria para comprar libros, periódicos y velas. La clase obrera retoma en su propio hacer instrumentos y contenidos de la cultura existente y les confiere una nueva significación. Lo que ella toma así, por lo demás, es a veces anterior a la época burguesa. La supresión de los responsables permanentes, de los dirigentes fijos, es una tendencia típica de los movimientos obreros de masas desde el momento que alcanzan un cierto grado de combatividad y de autonomía -tanto si toma la forma de la elegibilidad y revocabilidad en todo momento de los delegados (Comuna, Soviets, Consejos, o *shop-stewards* en Inglaterra), como de la rotación de los participantes en los puestos de responsabilidad, como fue durante mucho tiempo el caso de los sindicatos ingleses antes

---

unos para otros". Y en 1834, el diario "Pioneer" definía una perspectiva política para los sindicatos, que implicaba la constitución de una Cámara de los oficios (*House of Trades*) "que tendrá que reemplazar a la actual Cámara de los Comunes y dirigir los asuntos comerciales [es decir, económicos, C.C.] del país, según la voluntad de los oficios que componen las asociaciones industriales. Ésta será la escala ascendente por la que llegaremos al sufragio universal. Empezará en las uniones locales, se extenderá a nuestro sindicato general, abarcará la gestión de la profesión y finalmente engullirá todo el poder político." (Thompson, pp. 912-913).

<sup>18</sup> Sobre todos los puntos relacionados con esta fase del movimiento obrero inglés, v. el libro de E. P. Thompson ya citado.

de que se burocratizasen. Esta rotación se encuentra frecuentemente en los grupos "jacobinos" ingleses de 1790 a 1798; pero también pueden encontrarse, en la *Sheffield Corresponding Society* en 1792 (de composición predominantemente obrera), tipos de organización casi "soviética", que los participantes parecen haber descrito, según el viejo término sajón, como *tythyngs* (asamblea deliberativa de los hombres libres).

¿Y qué clase obrera actúa durante este período? ¿Podemos definirla a partir de su situación en las relaciones de producción? De ningún modo. La vinculación que tradicionalmente se ha querido establecer entre el nacimiento de un verdadero movimiento obrero y la aparición de la gran industria algodonera se revela falaz a la luz de la investigación contemporánea<sup>19</sup>; desfigura los hechos para someterlos a un esquema *a priori*. El movimiento cuyo centro de gravedad llega a ser las fábricas se desarrolla *después* de 1830 (e incluso de 1840); pero la mayoría de sus ideas, de sus formas de organización, y lo que puede llamarse su "conciencia de clase" son herencia directa de las luchas del período precedente, dirigidas por capas "plebeyas" de todo tipo, y muy particularmente por *artesanos* -es decir, según la conceptualización marxista, por "burgueses" en potencia.

Consideremos ahora las relaciones de producción en las que se encuentra trabada la clase obrera bajo un régimen capitalista típico. Basadas en el hecho de que una categoría social dispone efectivamente de los medios de producción producidos (capital) y otra no dispone más que de su fuerza de trabajo, se concretizan, según la concepción marxista y desde el ángulo que aquí nos interesa, en la compraventa de la fuerza de trabajo. Pero *¿qué es lo que, en realidad, se vende y con qué se compra?* Una cantidad de la "mercancía" fuerza de trabajo con una cantidad de dinero que es el salario. Pero *¿estas cantidades están definidas?* En apariencia, sí: tantas horas de trabajo, tanto salario. En realidad, *de ningún modo*: la fuerza de trabajo no es una mercancía como cualquier otra, no sólo porque "produce más de lo que cuesta a su comprador", sino porque es indefinible de antemano en su contenido concreto, lo que hace que sólo sea mercancía en el sentido formal y vacío, y finalmente que *no sea mercancía* en absoluto. Cuando el capitalista ha comprado una tonelada de carbón, sabe cuántas calorías puede extraer de ella, el negocio está para él terminado. Cuando ha comprado una jornada de trabajo, el negocio no hace más que empezar. Lo que podrá extraer de ella como rendimiento efectivo será el resultado de una lucha que no se detendrá ni un segundo durante la jornada de trabajo. Ni el estado de la técnica, ni las "leyes económicas" bastan para determinar lo que es una hora de trabajo, la consistencia real de esta abstracción: su determinación sólo se efectúa cada vez -y de una manera constantemente cambiante- por la lucha entre capitalistas y obreros, luego por la *actividad* de los obreros. Con ello, vemos inmediatamente que el salario, considerado relativamente -a saber, como tasa de cambio entre unidades de moneda y "unidades de rendimiento efectivo"- es *indeterminado*: "10 F. a la hora" no significa nada, si no sabemos lo que significa la "hora". Verdad es que la respuesta del capitalismo consiste entonces en ligar, de una forma u otra, el salario al rendimiento efectivo. Lo cual sólo desplaza, e incluso generaliza, el terreno de la lucha, que en lo sucesivo ha de abarcar la determinación de las normas, el cronometraje, el control de la cantidad, la clasificación y la "cualificación", el reparto de los trabajos entre los obreros, etc. De tal modo que, al final, *toda* la organización del trabajo y de la empresa está más o menos en juego en la lucha<sup>20</sup>.

Aunque nos libremos de la idea de la fuerza de trabajo-mercancía y consideremos, como hice<sup>21</sup>, que la esencia de las relaciones de producción se encuentra en la división entre dirigentes y ejecutantes, la conclusión no cambia; pues lo que aquí describimos significa exactamente que, más allá de la definición formal, "oficial" de las funciones, la frontera entre el proceso efectivo de dirección y el proceso efectivo de ejecución no es y no puede ser definida de antemano y de una vez por todas, sino que se desplaza constantemente en función de la lucha que se desarrolla en la empresa. La lucha *implícita* e "informal" de los obreros que combaten contra la organización capitalista de la producción significa, *ipso facto*, que los obreros oponen a ésta, y realizan en los hechos, una contraorganización sin duda parcial, fragmentaria e inestable, pero no menos efectiva, sin la cual no sólo no podrían resistir a la dirección, sino que ni siquiera podrían realizar su trabajo.

Los efectos históricos de esta lucha han sido, y siguen siendo, decisivos. En el plano económico ha sido determinante, tanto y más que la lucha por los salarios explícita, oficial y abierta (en pocas palabras, porque ésta concierne a las "tasas contractuales" de las remuneraciones, que todavía no dicen nada sobre las tasas efectivas); sus resultados se reflejan en el reparto secular de las rentas, el ritmo y la orientación de la acumulación de capital, el nivel de empleo y de paro. En el plano de la técnica y de la organización de la producción, esta lucha ha desempeñado un papel fundamental en la orientación de su evolución hacia sistemas cada vez más independientes del obrero individual o del grupo de obreros (que esta orientación hasta el momento haya fracasado esencialmente, y que ante este fracaso se observen

<sup>19</sup> V. Thompson, 1. c., p. 207 y sig.

<sup>20</sup> Sobre todos estos puntos, v. *CS III* y *MRCM II* y III.

<sup>21</sup> V. *RPR*.

intentos de volver hacia un "enriquecimiento de las tareas" y de los "equipos autónomos" de obreros, no invalida sino que confirma lo que decimos). Finalmente, no hay ninguna esfera de la vida social que no haya sufrido sus repercusiones<sup>22</sup>.

El marxismo, en todas sus variantes, ha permanecido ciego hasta el final ante esta lucha<sup>23</sup>. La sociología industrial burguesa no tuvo más remedio que "descubrirla", cuando se vio obligada a preguntarse cuáles eran las razones del fracaso de los esfuerzos de las firmas encaminados a aumentar el rendimiento por la "racionalización" de la organización del trabajo; pero evidentemente no ha podido reconocerla como *lucha*, y menos aún ver que contenía una impugnación radical de la organización capitalista de la empresa y de las relaciones entre los hombres que ésta implica. Esta ceguera no es accidental; actividad colectiva autónoma y anónima, la lucha implícita e informal de los obreros no tiene sitio en la conceptualización tradicional; en el plano práctico, es "inutilizable" por las organizaciones formales, sindicatos o partidos, inasequible por éstos, no "capitalizable"; en el plano teórico, destruye la piedra angular de la "ciencia" marxista, la idea de la fuerza de trabajo-mercancía y, finalmente, la idea misma de "leyes económicas" -del mismo modo que demuele la otra piedra angular de la socioeconomía marxista, la idea de que la fábrica capitalista representa una organización "racional" y "científica" y que la evolución de la técnica es *en sí* óptima y lógica. (Estas consecuencias se extienden inmediatamente a la economía académica y en general a toda teoría económica de las conocidas hasta ahora; toda teoría de este tipo está obligada a postular que el rendimiento, el "producto del trabajo" es una función, en el sentido estricto del término, del estado de la técnica y de la cantidad de capital -postulado que la actividad de los obreros *vuelve falso*, o más exactamente, *priva de sentido*.)

La actividad del proletariado en general sólo ha sido conocida y reconocida en la medida en que ha sido *explícita* o manifiesta, y se ha desarrollado a la luz del día; ello se debe no sólo, y no primariamente, a que este tipo de lucha es, simplemente, más fácil de observar y de constatar (Marx se pasó la vida intentando descubrir la esencia no manifiesta de la economía capitalista). La razón esencial de ello es que, tanto por los objetivos a los que apuntan (reivindicaciones "económicas" y "políticas" en el limitado y tradicional sentido del término) como por las formas que revisten (huelga, manifestación, votación, insurrección), las luchas explícitas corresponden la mayoría de las veces, mal que bien, a los conceptos y a las categorías que el teórico ya se ha construido, a las características y a las variables del régimen instituido que considera como fundamentales, a las formas de acción que valora ya que puede insertarlas en su estrategia. El esquema que opera en segundo plano siempre es el de un sujeto (individual o colectivo) que se propone fines claros y distintos y plantea sus acciones como medios que permiten alcanzarlos. Pero la lucha cotidiana implícita del proletariado es absolutamente incomprensible desde esta óptica -del mismo modo que lo es, por ejemplo, la presión cotidiana, difusa e indirecta, que ha permitido a las mujeres desde hace un siglo, y a los jóvenes desde hace veinticinco años, modificar considerablemente su situación efectiva en la familia y la sociedad, y con respecto a la cual, organizaciones y manifestaciones explícitas no representan más que la pequeña parte emergida del iceberg.

Por último, consideremos lo que está profunda y verdaderamente en juego en la lucha implícita cotidiana de los obreros en la producción, que a veces también surge a la luz del día en muchas huelgas "salvajes". Anteriormente hemos indicado su componente y sus efectos económicos. Sin embargo, resultaría absurdo ver en ello su única significación, o incluso su significación esencial. Por una parte, incluso si su motivo exclusivo fuera la defensa o el aumento de las remuneraciones efectivas, ésta pasa por la impugnación de la organización y de las condiciones de trabajo, en el sentido más amplio, impuestas por la firma, es real y lógicamente inseparable de ello, puesto que no se apunta a una remuneración en abstracto, sino a una remuneración relativa a un cierto trabajo (*a fair day's work*, dicen los obreros ingleses). En segundo lugar, estas condiciones de trabajo en el sentido amplio (al fin descubiertas, desde hace algunas semanas, por los sindicalistas y los marxistas de diferentes tendencias, después de haber sido ignoradas durante largo tiempo o agrupadas con condescendencia bajo la denominación metonímica de la "cadena rota de las letrinas" en Francia, de *local grievances* en los Estados Unidos) suscitan, en tanto que tales, luchas cuya significación rebasa con mucho la cuestión de las remuneraciones. Cuando los obreros desencadenaban huelgas salvajes para obtener una pausa-café de

---

<sup>22</sup> Sobre estos efectos económicos y generales, v. *MRCM* I, II y III. Sobre la determinación de la evolución de la tecnología por la lucha en la producción, v. *CS* II y III. Sobre la lucha en la producción en los países del Este, v. *RPB* y *CS III*.

<sup>23</sup> Ya se sabe que Marx substrahe y aísla de ella la mitad que corresponde a la *actividad del capitalista* (que intenta "tupir más densamente los poros del tiempo de trabajo"), haciendo aparecer al obrero como puro objeto pasivo de esa actividad. La resistencia que éste puede oponer en la producción (y no fuera de la fábrica, mediante la agitación sindical, etc.) no difiere, dentro de esta óptica, de la de un material inerte. La indignación moral de Marx está presente en cada línea, pero la lógica del examen es la misma que se aplicaría a una cosa. Las dos veces en que se menciona una "resistencia" de los obreros en el tomo I de *El Capital* (a propósito del control y de la vigilancia, y a propósito del salario a destajo) está presentada como irremediabilmente abocada al fracaso.

un cuarto de hora<sup>24</sup>, sindicalistas y marxistas tendían a considerar esta reivindicación como trivial o que reflejaba el atraso de los obreros. Trivialidad y atraso de los sindicalistas y de los marxistas, en realidad. Mediante esa reivindicación, los obreros atacaban el fundamento de la organización capitalista de la empresa y de la sociedad: que el hombre existe para la producción en torno a las necesidades y a la vida del hombre producto<sup>25</sup>. Por último, cuando la colectividad del taller hace surgir normas de comportamiento que sancionan, de manera informal, tanto los que "se reventan trabajando" como los que "escurren el bulto"; y cuando se constituye y se reconstituye constantemente en grupos "informales" que responden a la vez a las exigencias del trabajo y a las afinidades personales ¿qué cosa hace sino oponer, no en palabras, sino en los hechos, nuevos principios de organización productiva y social y una nueva visión del trabajo a los principios y a la visión capitalista, para la cual los hombres sólo son una masa de moléculas en recíproca repulsión (competición), movidas exclusivamente por la atracción de la ganancia que permite aglutinarlos en los diferentes puntos del universo mecánico de la fábrica?

Para la concepción tradicional, el conjunto de estas manifestaciones sólo puede considerarse como "reformista", puesto que no ataca explícitamente al poder instituido en la sociedad, y éste puede acomodarse mal que bien a ello. Pero éste sólo es un criterio formal y al final vacío. Para nosotros, está claro que estas manifestaciones reflejan una actividad tan radical como pueda serlo cualquier otra; no atacan a la exterioridad del poder establecido, pero minan su fundamento que es la definición capitalista de la realidad, es decir, de lo que cuenta y de lo que es importante. Que una transformación revolucionaria de la sociedad implicaría la eliminación de ese poder, apenas vale la pena que lo recordemos; pero sí que esta eliminación como tal (por la que las corrientes revolucionarias siempre han estado obsesionadas) no cambiaría nada si no estuviesen ya en marcha modificaciones a un nivel mucho más profundo, que no pueden realizarse en un día y que son las únicas que pueden conferirle una significación revolucionaria -y en toda la experiencia histórica desde 1917 hay elementos para confirmarlo, si fuera necesario hacerlo.

No podemos pues reducir el hacer social-histórico del proletariado a los conceptos abstractos de "reforma" y de "revolución" que a la fuerza le impone un pensamiento *estratégico* (luego burocrático), que, en lugar de dejarse educar por él, a cualquier precio quiere medirlo con las unidades de medida de sus propios esquemas seudoteóricos y no puede ver en él más que lo que corresponde a su obsesión del poder. En otro lugar volveré a hablar de la profunda e hipócrita *duplicidad* característica, en esta óptica estratégica, de la actitud tradicional con respecto a las reivindicaciones y a las luchas "inmediatas" del proletariado (en pocas palabras: la organización *sabe*, según su presunta teoría, que la satisfacción de estas reivindicaciones resulta "imposible" dentro del marco del régimen, pero se guarda bien de *decirlo* abiertamente a los obreros; si los obreros pican en el anzuelo de la reivindicación, acabarán por tragar, sin saberlo, la línea revolucionaria; y al luchar por estas reivindicaciones "imposibles de satisfacer", acentúan la "crisis del régimen"). Pero también hemos de guardarnos de la ilusión de que las significaciones que produce este hacer podrían reducirse a un sistema simple de conceptos, cualesquiera que sean. La actividad del proletariado, desde hará pronto dos siglos, ha modificado profundamente su situación en la sociedad capitalista, y a la propia sociedad. En esta actividad podemos discernir, como acabamos de hacer, un contenido que está en profunda ruptura con el universo capitalista. Pero no podemos desdeñar otro aspecto de la lucha del proletariado -el que aparece en sus *resultados efectivos*. Estos resultados han producido modificaciones del sistema, *que de hecho han permitido su funcionamiento y su supervivencia*: en pocas palabras, han condicionado la expansión continuada de la producción capitalista por la continua ampliación de sus mercados interiores<sup>26</sup>.

Observemos cómo el maquiavelismo de los presuntos estrategas revolucionarios desemboca en resultados totalmente opuestos a los que se buscaban: sostener las luchas reivindicativas porque su éxito conduciría a la ruina del sistema, se convierte en la realidad en: ayudar al éxito de las luchas reivindicativas contribuye a permitir la supervivencia del sistema. En el régimen filosófico hegeliano-marxista, el verdadero objetivo de la operación no es evidentemente lo que el autor se figura, sino lo que efectivamente resulta de ella. En este caso, por tanto, la racionalidad y la finalidad inmanente a los movimientos reivindicativos sería la expansión continuada y la consolidación de la economía capitalista (que se habría hundido efectivamente un incalculable número de veces si los salarios reales hubiesen permanecido al nivel de 1820). O también podría decirse, desde ese punto de vista, que el objetivo asignado a la clase obrera, el papel histórico inscrito en su posición en el seno de las relaciones de producción capitalistas, consistía en mantener el capitalismo a pesar y contra todo lo que los capitalistas se figuran y tienen como objetivo inmediatamente. Los que piensan que una "astucia de la razón" está actuando en la historia deberían tener el valor de decir que ésta ha convertido al proletariado no en el

<sup>24</sup> V. "Las huelgas salvajes en la industria automovilística norteamericana", en *La experiencia del movimiento obrero*, v. 1., 1974.

<sup>25</sup> Sobre la cuestión de las condiciones de trabajo, v. además del texto mencionado en la nota anterior, la parte final de *MRCM*.

<sup>26</sup> V. *MRCM I y II*.



enterrador, sino en el salvador del capitalismo. Una conclusión análoga se impone, en el marco hegeliano-marxista, si consideramos la actividad revolucionaria del proletariado: en una palabra, allí donde no ha fracasado esta actividad, ha tenido como resultado (por el momento -momento que dura desde hace cincuenta y seis años) el poder totalitario de la burocracia. Pues, por supuesto, "no se trata de lo que este o aquel revolucionario, o incluso los revolucionarios en su conjunto, puedan *representarse* como meta del proletariado. Se trata de *lo que el proletariado es y de lo que ha estado obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo*". Lo absurdo de las conclusiones nos recuerda, una vez más, lo absurdo de la ideología que las hace inevitables. No nos dispensa de tener que reflexionar, cueste lo que cueste, sobre las inmensas cuestiones que plantean, por una parte, la *implicación* del proletariado en la sociedad en que vive, por otra, nuestra propia implicación política (sin la cual la historia del movimiento obrero sólo sería para nosotros, en el mejor de los casos, un objeto muerto del saber), de cuyos efectos ninguna construcción teórica y ninguna "cientificidad" podrá llegar nunca a separar lo que vemos y lo que de ello decimos.

El proletariado determina mediante su actividad, tanto explícita como implícita, el contenido concreto de las relaciones de producción en las que está trabado, tanto y más de lo que está determinado por éstas. Esto, esencialmente diferente de la institución de nuevas relaciones de producción que resulta de la actividad de la burguesía, no es una propiedad general de las "clases", ni de las "clases" explotadas. Esta actividad se apoya en un conjunto de factores específicos, históricamente únicos, característicos del capitalismo<sup>27</sup>, su efecto viene a ser el siguiente: que la actividad del proletariado no se ve conducida a un "todo o nada", que el proletariado *puede* defenderse contra la explotación porque puede, día tras día, combatir aspectos "parciales" de la organización de la producción, de la empresa y de la sociedad capitalista. Esta posibilidad se debe, a su vez, por un lado al carácter intrínsecamente *contradictorio* de esta organización que, simultáneamente, exige y excluye la participación activa del trabajador en la gestión de su trabajo; por otro lado, a la situación social, política e ideológica creada por la burguesía, la cual, mientras accede a la dominación de la sociedad, disuelve las significaciones tradicionales (que santificaban poder y jerarquía social en tanto que simplemente existentes) y pretende que en lo sucesivo sólo la "razón" es soberana. Pero cuando aquí hablamos, a falta de otro término, de posibilidad, no entendemos con ello el ser previo, ideal y plenamente determinado, de lo que se va a llegar a ser realidad efectiva por simple añadidura, que no cambia nada, de una materia (como es posible un doble seis antes de que se echen los dados). A este nivel de consideración de la historia, la distinción entre lo efectivo y lo posible carece estrictamente de sentido; la construcción *a posteriori* de la "posibilidad" de la situación a partir de lo que se ha producido *efectivamente* no añade nada, ni elimina nada de lo que sabemos; es la propia creación efectiva la que hace que la reflexión analítica vea como "idealmente posible" una efectividad que no la necesita. Lo único que hace así la reflexión analítica, es trasponer ilegítimamente una categoría del actuar del sujeto, que habitualmente se encuentra colocado en el interior de un marco de posibles predeterminados trazado por la institución de la sociedad, al hacer social-histórico instituyente que crea este marco de posibles. Nadie podría ver hoy en día en estos "puntos de apoyo" que el hacer del proletariado encuentra en la sociedad instituida "condiciones de su posibilidad", si este hacer no hubiera adquirido dimensiones y creado significaciones que superan con mucho a las simples "reacciones" de una clase explotada ante su situación.

Esto podemos verlo con la misma claridad en el movimiento *político* de la clase obrera. Desde sus orígenes, tanto en Inglaterra como en Francia, los obreros se apoyan en ideas "burguesas", pero para transformar su significación efectiva y finalmente superarlas; la lucha por los "derechos" políticos y sociales no sólo no se ha "vuelto posible gracias a las condiciones existentes", sino que esas condiciones tienden a hacerla "imposible" y esta lucha es lucha *contra* esas condiciones; además, desde el principio está, por así decirlo, alimentada por su propia superación, pues a este respecto el hecho fundamental es que casi en seguida las capas activas del proletariado ponen explícitamente en cuestión el orden social en tanto que tal, atacan a la propiedad y a la dominación de la burguesía, y apuntan hacia una organización universal de los productores que quieren hacer idéntica a la organización de la sociedad. La crítica formulada anteriormente contra la preocupación *exclusiva* por las luchas explícitas del proletariado no significa en modo alguno que se pueda subestimar ni un solo momento la importancia decisiva de su actividad política: en y por ésta las dispersas y profundamente heterogéneas categorías de obreros -las *working classes*, las "clases trabajadoras"- se constituyen efectivamente como clase, se dicen y se piensan explícitamente como *una* clase, en el espacio de algunos decenios, antes de que el capitalismo las haya "unificado" objetivamente; esta constitución, en efecto, se realizó en Inglaterra y en Francia prácticamente antes de 1850. Mediante esta actividad, los obreros no sólo se afirman como clase *en* la sociedad capitalista, sino *contra* esa sociedad; hacen surgir el objetivo explícito, que intenta ser lúcido y consciente, de una reconstrucción radical de la sociedad y de una abolición de las clases. Objetivo que se traduce concretamente por la institución de nuevas formas de lucha y de organización, como el partido político de masas, o como el sindicato (que adquiere y mantiene durante largo tiempo un carácter

---

<sup>27</sup> Para una discusión de estos factores, v. CS II y III

revolucionario, y cuya organización, en Inglaterra, sigue siendo durante decenios la expresión del poder de la base y de la democracia directa -lo que con un desprecio condescendiente Lenin llamará, en el *¿Qué hacer?*, "democracia primitiva"), y que culmina en la creación de nuevas instituciones de un poder de las masas, la Comuna, los soviets, los consejos obreros. En una palabra, en y por la actividad de la clase obrera nace un *proyecto* social-histórico revolucionario. A partir de ese momento, y durante mucho tiempo, estos diferentes aspectos -lucha cotidiana implícita en la producción, luchas explícitas económicas o políticas, proyecto revolucionario- ya no pueden ser separados, ni "objetiva" ni "subjetivamente", a no ser en un sentido derivado y secundario; lo cual también impide trazar una línea de demarcación absoluta entre lo "inmediato" y lo "histórico".

Por el hacer del proletariado en la historia adviene pues una nueva relación de una capa explotada con las relaciones de producción (y por supuesto, con el *hecho* de la propia explotación); también una nueva relación de una capa explotada con el sistema social instituido, en la medida en que la lucha de esta capa llega a ser capaz de co-determinar en un grado decisivo la evolución de éste; por último y sobre todo, una nueva relación de una capa social con la sociedad y con la historia *como tales*, en la medida en que la actividad de esta capa hace surgir la perspectiva explícita de una transformación radical de la institución de la sociedad y del curso de la historia. Sólo si tenemos en cuenta estas significaciones podemos pensar, más allá de los criterios simplemente empíricos, lo que durante todo un período histórico *se ha hecho* como clase obrera y como movimiento obrero.

Permítaseme abrir aquí un paréntesis. La imperiosa necesidad de la cuestión: qué es la historia del movimiento obrero, en qué sentido podemos hablar de una historia (y de una clase) ante la diversidad y la dispersión aparente y real de las manifestaciones de la existencia social y de la actividad del proletariado, se me presentó muy pronto; pero las primeras respuestas eran insatisfactorias, pues permanecían dentro de los marcos del pensamiento heredado. Así, la "Fenomenología de la conciencia proletaria"<sup>28</sup> intentaba comprender esta historia como una fenomenología en el sentido hegeliano: desarrollo que realiza figuras que cada vez aparecen como encarnando el objetivo inmanente a la actividad considerada y su verdad, pero permitiendo descubrir en lo realizado un momento particular y limitado de esta verdad, luego su negación, que a su vez ha de ser negada y superada hasta una realización final, un universal concreto, que contiene como superados todos los momentos anteriores y, en tanto que verdad sabida como tal, presenta su sentido. Este punto de vista -que subyace igualmente en la descripción de la historia del movimiento obrero expuesta en SouB- parece que hace inteligibles los diferentes aspectos del movimiento obrero y su sucesión. Así, por ejemplo, la "etapa", o mejor dicho, el "momento" reformista (pues no se trata, por supuesto, de una evolución simplemente cronológica), al igual que el del "partido revolucionario" -que en seguida se transforma en partido burocrático totalitario-, pueden concebirse como *figuras* en las que el proletariado cree poder encarnar su liberación, pero que, una vez realizadas y por el hecho mismo de esta realización, se revelan como la negación de esa liberación y, en la medida en que la lucha proletaria continúe, están condenadas a ser superadas y destruidas. La historia del movimiento obrero sería así la dialéctica de una experiencia<sup>29</sup>.

Pero la inteligibilidad que ofrece este punto de vista es una falsa inteligibilidad, o mejor dicho, es únicamente eso: *inteligibilidad*, ya que, además de que se ocupa casi únicamente de la actividad política, no puede establecer la unidad de ésta más que en función de la idea de un fin, de un *telos* que sería inmanente a ella y que el pensamiento teórico ya ha sabido definir, aunque sea de manera abstracta. Las principales etapas que marcan su superación han sido la introducción explícita de la idea de la circularidad entre proyecto e interpretación ("Sartre, el estalinismo y los obreros", más adelante, p. 145); la ampliación de la noción de actividad más allá de la actividad política y la crítica de la concepción tradicional de la teoría (CS I, II y III, y "Balance, perspectivas, tareas", más adelante, p. 287); la nueva discusión de la historia de las luchas y de las formas de organización obreras y la interpretación de la "degeneración" como remanencia o resurgimiento de las significaciones y de los modelos capitalistas en el movimiento obrero (PO I, en la segunda parte de este libro); la crítica explícita de la idea de un proceso en sí de "maduración de las condiciones revolucionarias" tanto "objetivas" como "subjetivas", luego también de la idea de una acumulación en la experiencia del proletariado, en *MRCM*, texto en el que sin embargo se mantenía la idea de una "acumulación de las condiciones objetivas de una conciencia adecuada", criticable todavía en la medida en que afirma tácitamente que hay una solución, y sólo una, que puede definir la "adecuación" de esa conciencia.

Pero una respuesta que rompiera realmente con la conceptualización tradicional sólo era posible a partir y en función del trabajo realizado con "*Marxismo y teoría revolucionaria*" y de las nociones que ahí

<sup>28</sup> *La experiencia del movimiento obrero*, v. 1, pág. 89.

<sup>29</sup> Claude Lefort, por su parte, ha utilizado la idea de experiencia, tomada en un sentido más amplio, en un texto notable, "L'expérience prolétarienne", *Socialisme ou Barbarie*, 11, marzo de 1953, recogido ahora en *Eléments pour une critique de la bureaucratie*, Droz, Genève-París, 1971, pp. 39 a 58. V. también sus artículos contra Sartre, *ib.*, pp. 59 a 108 [trad. esp. C. Lefort, *¿Qué es la burocracia?*, París, Ruedo Ibérico, 1970, pp. 45-78].

he intentado formular y elucidar, y que sostienen lo dicho anteriormente en este texto. Conviene tener presente aquí una de estas nociones, porque facilitará la comprensión de las siguientes páginas, la de *proyecto revolucionario*: proyecto social-histórico, que no procede ni de un sujeto ni de una categoría definible de sujetos, cuyo portador nominativo siempre es sólo soporte transitorio; que no es encadenamiento técnico de medios que sirven a fines racionalmente definidos de una vez para siempre, ni estrategia basada en un saber establecido y situada en condiciones "objetivas" y "subjetivas" dadas, sino engendramiento abierto de significaciones orientadas hacia una transformación radical del mundo social-histórico, establecidas y sostenidas por una actividad que modifica las condiciones en la que se desenvuelve, los objetivos que se erige y los agentes que la realizan, y unificadas por la idea de *autonomía* del hombre y de la sociedad.

## VII

La cuestión del movimiento obrero y de su historia -con la que se mezcla inextricablemente la cuestión de las corrientes políticas e ideológicas que lo han influenciado, socialismo llamado utópico, marxismo, anarquismo- no es para nosotros una cuestión simplemente o esencialmente teórica.

Ante el quebrantamiento y el desconcierto generalizados, que sacuden a la sociedad contemporánea mucho más fuertemente de lo que lo haría una "crisis" económica, claramente percibidos por todos y diariamente reconocidos por los propios representantes del sistema actual, no pueden existir hacer y objetivo político verdaderos que no comprendan toda la profundidad de la cuestión social y que no puedan enfocarla de otro modo que dentro de la perspectiva de una transformación radical; que, por tanto, puedan concebirse de otro modo que como la continuación o el nuevo comienzo histórico del proyecto revolucionario engendrado por el movimiento obrero. No puede haber política con pretensiones revolucionarias que no intente explicitar y elucidar su relación con su origen y raíz histórica -el movimiento obrero.

La historia del movimiento obrero es la historia de la actividad de hombres pertenecientes a una categoría socioeconómica creada por el capitalismo (y de otros que han luchado a su lado), mediante la cual esta categoría se transforma: *se hace* (y *se dice* y *se piensa* como) "clase" en un nuevo sentido de la palabra -se constituye efectivamente en una "clase", y en vano buscaríamos algo siquiera remotamente análogo a esa "clase" en la historia. Se transforma al transformar la pasividad, la fragmentación, la competencia que desea e intenta imponerle el capitalismo, en actividad, solidaridad, colectivización que invierte el significado de la colectivización capitalista del trabajo. Inventan en su vida cotidiana, en las fábricas y fuera de ellas, cada vez nuevas respuestas para resistir a la explotación, engendra principios extraños y hostiles al capitalismo, crea formas de organización y de lucha originales. Intenta unirse por encima de las fronteras, convierte en su himno a un canto que se llama *La Internacional*. Paga a la ignominia capitalista el más fuerte tributo de miseria, persecución, deportaciones, prisión y sangre. En los momentos culminantes de su historia, crea nuevas instituciones universales que encarnan su poder colectivo y se muestra capaz de actuar con una audacia y una profundidad política rara vez igualadas por otras colectividades en la historia.

Así transformada por su actividad, de objeto de explotación en fuerza social determinante de la historia desde hace ciento cincuenta años, la clase obrera también ha transformado a la sociedad capitalista, por los efectos directos e indirectos de sus luchas explícitas o implícitas, por su constante presión sobre el sistema, por la necesidad impuesta a los capitalistas de anticipar sus reacciones y tener que contar con ella. Pero el "resultado" provisional de esta transformación (en la que evidentemente han concurrido factores "propios" del capitalismo, aunque tratar separadamente esos factores sea problemático) ha sido la *desaparición* del movimiento obrero en tanto que fuerza social-histórica *originaria y autónoma*<sup>30</sup>.

La clase obrera, en el sentido estricto de la palabra, cada vez más tiende a convertirse en una capa numéricamente minoritaria en los países con capitalismo moderno; y, cosa más importante todavía, ya no se manifiesta ni *se afirma* como clase. Claro es que asistimos paralelamente a la transformación de la casi totalidad de la población trabajadora en población asalariada; pero ¿qué significa esto, sino precisamente que ya no tiene mucho sentido hablar en términos de clases? Aún menos que en la situación "objetiva" del obrero industrial hay, en la del asalariado en general, una predestinación revolucionaria. A este respecto, lo decisivo no son las características socioeconómicas descriptivas, sino la actividad por la que los hombres, en los lugares sociales donde están situados, viven y actúan en el conflicto social, y más exactamente lo *constituyen* como conflicto *social*, las formas de organización y de lucha que inventan, los contenidos que emergen durante estas luchas y, por último, la capacidad de estos hombres -aunque sea parcial, minoritaria e intermitente- para enfrentarse con el problema de la totalidad social, para afirmarse

---

<sup>30</sup> Sobre esta evolución y los múltiples factores que la han condicionado, v. *MRCM* y *RR*.

en la voluntad de hacerse cargo de la organización y el funcionamiento de la sociedad.

Teniendo en cuenta esos factores, resulta evidente que en la actualidad no se puede ni mantener la idea de una posición privilegiada del proletariado en el sentido tradicional, ni extender mecánicamente las características de éste al conjunto de los asalariados, ni pretender, por último, que éstos se comportan como una *clase*, incluso embrionaria. La alienación de la sociedad capitalista contemporánea, las contradicciones y el profundo desgaste del sistema, la lucha contra éste bajo una infinita variedad de formas, son vividas y actuadas en su existencia cotidiana por todas las capas de la sociedad moderna, a excepción de las cumbres dirigentes. Tanto si se trata de categorías de asalariados distintos del proletariado industrial, como de estudiantes y jóvenes, de partes crecientes de la población femenina, de fracciones de intelectuales y de científicos, de minorías étnicas, encontramos de nuevo lo que era importante en las luchas ejemplares del proletariado industrial: la impugnación de aspectos específicos de la organización opresiva del sistema, que contiene potencialmente su impugnación generalizada. Las luchas obreras en torno a las condiciones del trabajo llegaban y llegan siempre muy lejos, pero no más lejos que la recusación del sistema de educación y del tipo y función tradicionales del saber por los estudiantes, o de la familia patriarcal por las mujeres y los jóvenes. Ante estas diversas luchas, las del proletariado sólo poseerían un cierto privilegio si se pudiese afirmar que, en una transformación revolucionaria de la sociedad, producción y trabajo tienen una importancia desmesurada. Ahora bien, no es éste el caso (lo que no quiere decir que podamos eliminarlos o ignorarlos). La interrelación de todos los aspectos de la vida social y de los problemas que plantearía su transformación excluye el que se pueda definir un punto central y soberano, que dominaría a todos los demás. Aceptar la idea de que existe ese punto, e identificarlo con la producción y el trabajo, pertenece a la metafísica marxista, con su "monismo" y su productivismo, que no es más que la continuación del productivismo capitalista. Que la *empresa* haya sido, y en cierta medida siga siendo, un lugar privilegiado de socialización bajo el capitalismo, es algo sin duda cierto e importante; pero ello no reduce la importancia de los otros lugares de socialización que existen y, lo que es más importante todavía, de *los que están por crear*. Y de todas formas, si consideramos el punto más difícil de una transformación social revolucionaria: la cuestión del hacerse cargo del funcionamiento global de la sociedad, del enfoque explícito del todo social, la experiencia de los últimos veinticinco años en los países con capitalismo moderno muestra que la privatización y la apatía social y política han penetrado aún más profundamente en las capas obreras que en las otras.

Esta situación resuelve también definitivamente la cuestión del marxismo en tanto que concepción teórico-política que se presenta como revolucionaria y en tanto que ideología que pretende resolver el problema de la actividad política bajo el capitalismo. Pues proporciona su última crítica *interna*, independiente de toda crítica simplemente teórica, e incluso independiente del destino histórico final del marxismo como ideología efectiva de la burocracia.

El movimiento obrero ha confluído con el marxismo durante mucho tiempo y en muchos países (no siempre, ni en todos). Esta relación ha desempeñado evidentemente un papel esencial en la evolución de ambos, y a su vez plantea múltiples y difíciles problemas, que no es cuestión de discutir aquí. Pero el movimiento obrero no ha sido el marxismo y el marxismo no ha sido el movimiento obrero. Lo que de fecundo y positivo ha podido aportar el marxismo al movimiento obrero es algo difícil de apreciar. La comprensión de la organización y del funcionamiento de la sociedad capitalista, que, como se ha visto, ya estaba prácticamente constituida en el movimiento obrero durante la primera mitad del siglo XIX, más bien ha sido oscurecida por él al hacerla entrar en el laberinto de una falsa ciencia; la identidad del proletariado y su "autoconciencia", afirmándose, los ha cubierto con el velo metafísico-místico de la "misión histórica". Lo que, en el pensamiento de Marx, era germen, rápidamente congelado, de una nueva orientación, indescifrada e indescifrable para los propios marxistas, apenas ha penetrado, y con motivo, en el movimiento obrero. Por el contrario, lo que claramente ha penetrado ha sido el sistema de tesis, el catecismo científico-religioso que ha hecho del marxismo la "correa de transmisión" de las significaciones capitalistas en el proletariado, el medio sutil que asegura la supervivencia y la dominación de los principios capitalistas al nivel más profundo: teorización solemne de la primacía de lo productivo y de lo económico, consagración de la técnica y de la organización de la producción capitalistas como inevitables, justificación de la desigualdad de los salarios, científicismo, racionalismo, ceguera orgánica ante la cuestión de la burocracia, adoración e importación al movimiento obrero de modelos de organización y de eficacia capitalistas -éstos no son más que algunos de los temas más rotundos en los que, a la vez, se puede localizar la dependencia profunda del marxismo con respecto a las categorías del universo capitalista, la nefasta influencia que ha ejercido en el movimiento obrero, y lo que le predestinaba a ser la ideología natural de la burocracia. El que pueda tratarse de un marxismo "que deforme" el pensamiento de Marx no tiene importancia alguna (incluso si eso fuese cierto, que no es este caso): éste es el marxismo histórico efectivo, el otro sólo existiría, en el mejor de los casos, entre las

líneas de algunos textos<sup>31</sup>. Estos temas -y por excelencia el tema que domina y condiciona a todos: la existencia de un saber teórico sobre la sociedad, la historia y la revolución, que proporciona a los que lo poseen la garantía de la verdad y el derecho *a juzgar* en todos los sentidos del término- han contribuido gravosamente en reforzar las influencias directas de la sociedad capitalista que el proletariado continuaba sufriendo.

Podemos hoy poner de manifiesto la significación social-histórica de esos temas, y demostrar que pertenecen íntegramente al mundo que combatimos. También sabemos que el edificio teórico del marxismo es insostenible, que la inteligibilidad que proporciona del funcionamiento de la sociedad es limitada y finalmente falaz, que su asignación al proletariado una "misión histórica" es mítica, como por lo demás la idea de una misión histórica de quienquiera que sea. Pero lo más importante no es eso. No ya según tal o cual implicación secundaria, sino según la carne y el movimiento de la totalidad de las ideas que lo componen, el marxismo sólo sería admisible como la "expresión consciente" de las aspiraciones y de las actividades de un proletariado que fuese la única clase realmente revolucionaria, animada por el objetivo de abolir la sociedad de clases y de construir una sociedad comunista. Ahora bien, esto el marxismo no lo es ni puede serlo. En primer lugar, porque ya no hay proletariado como única clase realmente revolucionaria; hay un proletariado minoritario en la sociedad, que no se afirma como clase revolucionaria (y ya ni siquiera como "clase") y cuya lucha contra el sistema instituido no es, ni cuantitativa ni cualitativamente, ni más ni menos importante que la de otras capas sociales. Además, porque, de lo que de revolucionario puedan contener estas luchas, del proletariado o de otras capas, el marxismo *no* es expresión consciente, ni simple expresión, siendo a ello, en el mejor de los casos, indiferente y, más a menudo, potencial o abiertamente hostil.

El marxismo ya sólo puede ser, en efecto, ideología en el sentido fuerte de la palabra, invocación de entidades ficticias, de construcciones seudoracionales y de principios abstractos que, concretamente, justifican y encubren una práctica social-histórica cuyo verdadero significado es muy diferente. Hay que ser realmente marxista para ignorar, considerar como anecdótico o racionalizar como accidental, el hecho de que esta práctica sea la de una burocracia que impone su explotación y su dominación totalitaria a un tercio de la población mundial.

La unión, o mejor, la indistinción que durante largo tiempo ha existido entre el movimiento obrero, las ideologías que a él apelan y el proyecto revolucionario, en la actualidad se encuentra disuelta desde el interior. Si observamos "serenamente" lo que es y lo que se hace, hemos de decir que éste es el resultado provisional de dos siglos de historia y de luchas, prácticas y teóricas.

En una sociedad mundial cuyo armazón en su totalidad se resquebraja, en la que con una acuidad antes nunca conocida se plantea el problema político como problema total, nos atañe más que nunca el proyecto revolucionario engendrado por la clase obrera, aunque su autor se aleje y se confunda entre la muchedumbre de los actores sociales. Nos encontramos en la paradójica situación de entrever cada vez mejor -o al menos, de así creerlo- lo que implica una transformación social-histórica radical, y de ver cada vez menos *quien* puede realizarla.

Pero la situación quizás sólo es paradójica en apariencia. Buscar *un* actor que pueda personificar este proyecto -un hombre, un partido, una teoría o incluso una "clase"- todavía significaría ignorar las exigencias creadas por el desarrollo social-histórico, la amplificación y la profundización requeridas en lo sucesivo por toda actividad revolucionaria. El proyecto revolucionario ha llegado a tal punto que no tendrá sentido, ni realidad, si la aplastante mayoría de los hombres y de las mujeres que viven en la sociedad contemporánea no llegan a asumirlo y a convertirlo en la expresión activa de sus necesidades y de sus deseos. "No hay salvador supremo", y el destino de la humanidad no corre a cargo de ninguna categoría particular.

---

<sup>31</sup> V. los textos CS I y II, PO I, RR, RIB, MTR e IG.

# El imaginario social y la institución

## La institución y lo imaginario: primera aproximación

Capítulo III de *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*

Escrito entre 1964-65 y publicado en 1975 sin alteraciones revelantes.

### 1. La institución: la visión económico-funcional

La alienación no es ni la inherencia a la historia, ni la existencia de la institución como tales. Pero la alienación aparece como una *modalidad* de la relación con la institución, y, por su intermediario, de la relación a la historia. Es esta modalidad la que debemos elucidar, y, para ello, debemos comprender mejor qué es la institución.

En las sociedades históricas, la alienación aparece como encarnada en la estructura de clase y la dominación por una minoría, pero de hecho supera estos rasgos. La superación de la alienación presupone evidentemente la eliminación de la dominación de toda clase particular, pero va más allá de este aspecto. (No es que las clases puedan ser eliminadas, y la alienación subsistir, o a la inversa, sino que las clases no serán efectivamente eliminadas, o su renacimiento impedido, más que paralelamente a la superación de lo que constituye la alienación propiamente dicha.) Va más allá, porque la alienación existió en las sociedades que no presentaban una estructura de clase, ni siquiera una diferenciación social importante; y porque, en una sociedad de alienación, la clase dominante misma está en situación de alienación: sus instituciones no tienen con ella la relación de pura exterioridad y de instrumentalidad que le atribuyen a veces algunos marxistas inocentes, no puede mistificar el resto de la sociedad con su ideología sin mistificarse al mismo tiempo ella misma. La alienación se presenta primero como alienación de la sociedad a sus instituciones, como *autonomización* de las instituciones con respecto a la sociedad. ¿Qué es lo que se autonomiza así, por qué y cómo? Esto es lo que se trata de comprender.

Estas comprobaciones conducen a poner en cuestión la visión corriente de la institución, que llamaremos la visión económico-funcional<sup>1</sup>. Entendemos con ello la visión que puede explicar tanto la existencia de la institución como sus características (idealmente, hasta los mínimos detalles) por la *función* que la institución cumple en la sociedad y las circunstancias dadas, por su papel en la *economía de conjunto* de la vida social<sup>2</sup>.

\* \* \*

[Nota 2] Es también finalmente la visión marxista, para la cual las instituciones representan los medios adecuados por los cuales la vida social se organiza para concordar con las exigencias de la «infraestructura». Esta visión está atemperada por varias consideraciones: a) La dinámica social descansa sobre el hecho de que las instituciones no se adaptan automática y espontáneamente a la evolución de la técnica, y hay pasividad, inercia y «retraso» recurrentes de las instituciones en relación con la infraestructura (que debe ser cada vez rota por una evolución); b) Marx veía claramente la autonomización de las instituciones como la esencia de la alienación -pero tenía finalmente una visión «funcional» de la alienación misma; e) las exigencias de la lógica propia de la institución, que pueden separarse de la funcionalidad, no eran ignoradas, pero su relación con las exigencias del sistema social cada vez considerado, y especialmente con «las necesidades de la dominación de la clase explotadora», permanece oscura, o bien es integrada (como en el análisis de la economía capitalista por Marx) en la funcionalidad *contradictoria* del sistema. Volvemos más adelante sobre estos diversos puntos. No impiden

---

<sup>1</sup> Así, según Bronislaw Malinowski, de lo que se trata es de «...la explicación de los hechos antropológicos, a todos los niveles de desarrollo, por su función, por el papel que representan en el sistema integrado de la cultura, por la manera en que están vinculados en el interior del sistema y por la manera en que este sistema está ligado al medio natural... La visión funcionalista de la cultura insiste, pues, sobre el principio de que, en todo tipo de civilización, cada costumbre, cada objeto material, cada idea y cada creencia cumple una función vital, tiene una tarea que realizar, representa una parte indispensable en el seno de un todo que funciona (*within a working whole*)», «Anthropology», en *Encyclopaedia Britannica*, suplemento vol. 1, p. 132-133, Nueva York y Londres, 1936. Véase también A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West, 1952.

que la crítica del funcionalismo, formulada en las páginas que siguen, y que se sitúa en otro nivel, valga también para el marxismo.

\* \* \*

Poco importa, desde el punto de vista que es aquí el nuestro, si esta funcionalidad tiene un tinte «causalista» o «finalista»; poco importa igualmente el proceso de nacimiento y de supervivencia de la institución que se supone. Tanto cuando se dice que los hombres, tras comprender la necesidad de que tal función se cumpla, crearon conscientemente una institución adecuada, como cuando se afirma que la institución, al surgir «por azar» pero al resultar funcional, sobrevivió y permitió sobrevivir la sociedad considerada, o que la sociedad, al necesitar que tal función se cumpliera, se apropió de lo que encontró allí y le encargó esta función, o que Dios, la Razón, la lógica de la historia, organizaron y siguen organizando las sociedades y las instituciones que les corresponden, no se hace sino insistir sobre una y única cosa, la funcionalidad, el encadenamiento sin fallo de los medios, de los fines, o de las causas, y los efectos en el plano general, la correspondencia estricta entre los rasgos de la institución y las necesidades «reales» de la sociedad considerada, en una palabra, sobre la circulación íntegra e ininterrumpida entre un «real» y un «racional-funcional».

No cuestionamos la visión funcionalista en la medida en que llama nuestra atención sobre el hecho evidente, pero capital, de que las instituciones cumplen unas funciones vitales, sin las cuales la existencia de una sociedad es inconcebible. Pero sí la cuestionamos en la medida en que pretende que las sociedades se reduzcan a esto, y que son perfectamente comprensibles a partir de este papel.

Recordemos, primero, que la contrapartida negativa de la visión contestada indica algo para esta visión misma: la multitud de casos en los que se verifican, en unas sociedades dadas, unas funciones que «no se cumplen» (a pesar de que podrían cumplirse según el nivel dado de este desarrollo histórico), con consecuencias a veces menores, otras catastróficas para la sociedad en cuestión<sup>a</sup>.

Cuestionamos la visión funcionalista, sobre todo a causa del vacío que presenta allí donde debiera estar para ella el punto central: ¿cuáles son las «necesidades reales» de una sociedad, cuyas instituciones, se supone, no están ahí sino para servir?<sup>3</sup> ¿Acaso no resulta evidente que, una vez abandonada la compañía de los monos superiores, los grupos humanos establecieron unas necesidades distintas de las biológicas? La visión funcionalista no puede cumplir su programa más que si se otorga un criterio de la «realidad» de las necesidades de una sociedad; ¿de dónde lo sacará? Se conocen las necesidades de un ser viviente, del organismo biológico, y las funciones que les corresponden; pero es que el organismo biológico no es más que la totalidad de las funciones que cumple y que le hacen vivir. Un perro come para vivir, pero puede decirse con la misma razón que vive para comer: vivir, para él (y para la especie perro), no es otra cosa que comer, respirar, reproducirse, etc. Pero esto no significa nada para un ser humano, ni para una sociedad. Una sociedad no puede existir más que si una serie de funciones se cumplen constantemente (producción, parto y educación, gestión de la colectividad, regulamiento de los litigios, etc.), pero no se reduce a esto, ni sus maneras de hacer frente a sus problemas le son dictadas de una vez por todas por su «naturaleza»; la sociedad inventa y define para sí tanto nuevos modos de responder a sus necesidades como nuevas necesidades. Volveremos largamente sobre este problema.

Pero lo que debe proporcionar el punto de partida de nuestra investigación, es la manera de ser bajo la cual se da la institución -a saber, lo *simbólico*.

## 2. La institución y lo simbólico

Todo lo que se nos presenta en el mundo social-histórico está indisolublemente tejido con lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos -el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto-, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica.

Nos encontramos primero, está claro, con lo simbólico en el lenguaje. Pero lo encontramos igualmente, en otro grado y de otra manera, en las instituciones. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico de segundo grado y

---

<sup>a</sup> Los derrumbamientos históricos «internos» de sociedades dadas -Roma, Bizancio, etc.- proporcionan contraejemplos de la visión funcionalista. En otro contexto, véase los casos de los sherenté y de los bororo descritos por Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (no funcionalidad de los clanes). Traducción española: *Antropología estructural*, Tecnos, Barcelona, 1980.

<sup>3</sup> Malinowski dice: «La función significa siempre la satisfacción de una necesidad», «The Functional Theory» en *A Scientific Theory of Culture*, p. 159, Chapel Hill, N.C., 1944.

constituyen cada una su red simbólica. Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias -unas *significaciones*, en el sentido lato del término<sup>b</sup>) y en hacerlos valer como tales, es decir: hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado. Un título de propiedad, una escritura de venta, es un símbolo del «derecho», socialmente sancionado, del propietario a proceder a un número indefinido de operaciones sobre el objeto de su propiedad. Una cartilla es el símbolo del derecho del asalariado a exigir una cantidad dada de billetes que son el símbolo del derecho de su poseedor a entregarse a una variedad de actos de compra, cada uno de los cuales será a su vez simbólico. El mismo trabajo que está en el origen de esta cartilla, aunque eminentemente real para su sujeto y en sus resultados, es, claro está, constantemente recorrido por unas operaciones simbólicas (en el pensamiento del que trabaja, en las instrucciones que recibe, etc.). Y se convierte él mismo en símbolo cuando, reducido primero a horas y minutos afectados por tales coeficientes, entra en la elaboración contable de la cartilla o de la cuenta de «resultados de explotación» de la empresa; también cuando, en caso de litigio, viene a rellenar unas casillas en las premisas y las conclusiones del silogismo jurídico que zanjará el caso. Las decisiones de los planificadores de la economía son simbólicas (sin y con ironía). Los fallos del Tribunal son simbólicos y sus consecuencias lo son casi íntegramente hasta el gesto del verdugo que, real por excelencia, también es inmediatamente simbólico a otro nivel.

Toda visión funcionalista conoce y debe reconocer el papel del simbolismo en la vida social. Pero tan sólo algunas veces reconoce su importancia -y tiende entonces a limitarla. O bien el simbolismo es visto como simple revestimiento neutro, como instrumento perfectamente adecuado a la expresión de un contenido preexistente, de la «verdadera sustancia» de las relaciones sociales, que no les añade ni les recorta nada. O bien la existencia de una «lógica propia» del simbolismo es reconocida, pero esta lógica es vista exclusivamente como la inserción de lo simbólico en un orden racional, que impone sus consecuencias, se las haya querido o no<sup>4</sup>. Finalmente, en esta visión, la forma está siempre al servicio del fondo, y el fondo es «real-racional». Pero no es así en realidad, y esto arruina las pretensiones interpretativas del funcionalismo.

Sea la religión la institución más importante en todas las sociedades históricas, comporta siempre (no discutiremos aquí los casos límites) un ritual. Consideremos la religión mosaica. La definición de su ritual del culto (en el sentido más amplio) comporta una proliferación de detalles sin fin; este ritual, fijado con muchos más detalles y mayor precisión que la Ley propiamente dicha<sup>5</sup>, se desprende directamente de mandamientos divinos y, por eso naturalmente todos sus detalles se sitúan sobre el mismo plano. ¿Qué determina la especificidad de estos detalles? ¿Por qué se sitúan todos sobre el mismo plano?

La primera pregunta no recibe sino una serie de respuestas parciales. Los detalles son en parte determinados por referencia a la realidad o al contenido (en un templo cerrado hacen falta candelabros; tal madera o metal es el más precioso en la cultura considerada, y, por lo tanto, digno de ser utilizado -pero ya en este caso el símbolo, y toda su problemática de la metáfora directa o por oposición, aparece: ningún diamante es lo bastante precioso para la tiara del Papa, pero Cristo lavó él mismo los pies de los Apóstoles). Los detalles tienen una referencia, no funcional, sino simbólica, al contenido (sea de la realidad, sea de lo imaginario religioso: el candelabro tiene siete brazos). Los detalles pueden finalmente ser determinados por las implicaciones o consecuencias lógico-rationales de las precedentes consideraciones.

Pero estas consideraciones no permiten interpretar de manera satisfactoria e íntegra un ritual cualquiera. Primero, dejan siempre residuos; en la cuádruple red cruzada de lo funcional, de lo simbólico y de sus consecuencias, los agujeros son más numerosos que los puntos recubiertos. Después, postulan que la relación simbólica es evidente por sí misma, mientras que plantea problemas inmensos: para comenzar, el hecho de que la «elección» de un símbolo jamás es ni absolutamente ineluctable, ni puramente aleatoria. Un símbolo, ni se impone con una necesidad natural, ni puede privarse en su temor de *toda* referencia a lo real (solamente en algunas ramas de la Matemática podría intentarse encontrar unos símbolos totalmente «convencionales» -y aun, una convención válida durante algún tiempo deja de ser pura

---

<sup>b</sup> «Significante» y «significado» están tomados aquí y a continuación *latissimo sensu*.

<sup>4</sup> «En un Estado moderno, el derecho no sólo debe corresponder a la situación económica general y ser su *expresión*, sino que, además, debe ser la expresión sistemática de que no se inflinge un desmentido por sus propias contradicciones internas. Y, para tener éxito en ello, refleja cada vez menos fielmente las realidades económicas», Fr. Engels, carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890. [Reproducido en K.M. y F.E., *Estudios filosóficos, op. cit.*, p. 158.]

<sup>5</sup> En el *Exodo*, la Ley es formulada en cuatro capítulos (20 a 23), pero el ritual y las directivas que se refieren a la construcción de la Morada ocupan once (25 a 30 y 36 a 40). Las conminaciones que se refieren al ritual aparecen, por otra parte, todo el tiempo; cf. *Levítico*, 1 a 7; *Números*, 4, 7-8, 10, 19, 28-29, etc. La construcción de la Morada es también descrita con gran lujo de detalles en distintas ocasiones en los libros históricos.



convención). Finalmente, nada permite determinar en este asunto las *fronteras* de lo simbólico. Unas veces, desde el punto de vista del ritual, es la materia la que es indiferente, otras veces es la forma, otras ninguna de las dos: se fija la materia de tal objeto, pero no de todos; lo mismo ocurre para la forma. Cierta iglesia bizantina tiene forma de cruz; uno cree comprender (aunque se vea obligado a preguntarse en seguida por qué todas las iglesias cristianas no lo son). Pero el motivo de la cruz, que podría estar reproducido en los demás elementos y subelementos de la arquitectura y de la decoración de la iglesia, no lo está; es retomado a ciertos niveles, pero, a otros, se encuentran otros motivos, y también hay niveles totalmente neutros, simples elementos de sustento o de relleno. La elección de los puntos de los que el simbolismo se apropia para informar y «sacralizar» en segundo grado la materia de lo sagrado parece en gran parte (no siempre) arbitrario. La frontera pasa casi por cualquier parte; hay la desnudez del templo protestante y la exuberante jungla de ciertos templos hindúes; y, de repente, uno se percata de que allí donde el simbolismo parece haberse apropiado de cada milímetro de materia, como en ciertas pagodas del Siam, es precisamente donde también se ha vaciado de contenido, donde se ha convertido por lo esencial en simple decoración<sup>6</sup>.

En una palabra, un ritual no es un asunto racional -y esto permite responder a la segunda cuestión que planteábamos: ¿por qué todos los detalles están colocados allí, sobre el mismo plano? Si un ritual fuera un asunto racional, podría reencontrarse en él esa distinción entre lo esencial y lo secundario, esa jerarquización propia de toda red nacional. Pero, en un ritual, no hay manera de distinguir, según cualquier consideración de contenido, lo que cuenta mucho de lo que cuenta menos. La respuesta sobre un mismo plano, desde el punto de vista de la importancia, de todo lo que compone un ritual es precisamente el índice del carácter no racional de su contenido. Decir que no puede haber grados en lo sagrado es otra manera de decir lo mismo: todo aquello de lo cual se apropió lo sagrado es igualmente sagrado (y esto vale también para los rituales de los neuróticos obsesivos o de las perversiones).

Pero a los funcionalistas, marxistas o no, no les gusta mucho la religión, a la que tratan siempre como si fuese, desde el punto de vista sociológico, una pseudo-superestructura, un epifenómeno de los epifenómenos. Sea, pues, una institución seria como el Derecho, directamente ligada a la «sustancia» de toda sociedad que es, se nos dice, la economía, y que no se ocupa de fantasmas, de candelabros y de beaterías, sino de esas relaciones sociales reales y sólidas que se expresan en la propiedad, las transacciones y los contratos. En el Derecho, se debería poder mostrar que el simbolismo está al servicio del contenido y no lo deroga más que en la medida en que la racionalidad le fuerza a ello. Dejemos también de lado esas primitivas extravagancias con las que nos redoblan en los oídos y en las que, por lo demás, sería muy penoso distinguir las reglas propiamente jurídicas de las otras. Tomemos una buena y bella sociedad histórica y reflexionemos sobre ella. Se dirá así que en tal etapa de la evolución de una sociedad histórica aparece necesariamente la institución de la propiedad privada, pues ésta corresponde al modo fundamental de producción. Una vez establecida la propiedad privada, una serie de reglas deben ser fijadas: los derechos del propietario deberán ser definidos y sancionadas las violaciones de éstos, los casos límites decididos (un árbol crece en la frontera entre dos campos: ¿a quién pertenecen los frutos?). En la medida en que la sociedad dada se desarrolla económicamente, que los intercambios se multiplican, la transmisión libre de la propiedad (que al comienzo no es de ningún modo evidente y no está forzosamente reconocida, especialmente para los bienes inmuebles) debe ser reglamentada, la transacción que la efectúa debe ser formalizada, adquirir una posibilidad de verificación que minimice los litigios posibles. Así, en esta institución, que sigue siendo un eterno monumento de racionalidad, economía y funcionalidad, equivalente institucional de la geometría euclidiana, o sea del Derecho romano, se elaborará, durante los diez siglos que van de la *Lex Duodecim Tabularum* a la codificación de Justiniano, esa verdadera selva, aunque bien ordenada y tallada, de reglas que sirven a la propiedad, las transacciones y los contratos. Y, tomando este Derecho en su forma final, podrá mostrarse para cada párrafo del *Corpus* que la regla que lleva o bien sirve al funcionamiento de la economía, o bien es apropiada por otras reglas que lo hacen.

Podrá mostrarse esto -pero no se habrá mostrado nada en lo que se refiere a nuestro problema. Ya que no solamente en el momento en el que el Derecho romano lo consigue, las razones de ser de esa funcionalidad elaborada se retiran, pues la vida económica sufría una creciente regresión desde el siglo III de nuestra era, de tal suerte que, para lo que concierne al Derecho patrimonial, la codificación de Justiniano aparece como un monumento inútil y en gran parte redundante en lo que se refiere a la situación real de su época<sup>7</sup>. No solamente este Derecho, elaborado en la Roma de los cónsules y de los césares, volverá a encontrar su funcionalidad en muchos países europeos a partir del Renacimiento, y quedará el *Gemeines Recht* de la Alemania capitalista hasta 1900 (lo cual se explica, hasta cierto punto, por su

<sup>6</sup> Esto es una consecuencia de esa ley fundamental según la cual todo simbolismo es *diacrítico* o actúa «por diferencia»: un signo no puede emerger como signo sino sobre el fondo de algo que no es signo, o que es signo de otra cosa. Pero esto no permite determinar concretamente por dónde debe pasar cada vez la frontera.

<sup>7</sup> Esta excesiva y redundante funcionalidad es, de hecho, una disfuncionalidad, y los emperadores bizantinos estarán obligados en varias ocasiones a reducir la embarazosa codificación de Justiniano, resumiéndola.

extrema «racionalidad» y, por tanto, por su universalidad). Pero, sobre todo, poniendo el acento sobre la funcionalidad del Derecho romano, se escamotearía la característica dominante de su evolución durante diez siglos, lo cual hace de él un ejemplo fascinante del tipo de relaciones entre la institución y la «realidad social subyacente»: esta evolución fue un largo esfuerzo para *llegar* precisamente a esta funcionalidad, a partir de un estado que estaba lejos de poseerla. Al comienzo, el Derecho romano era un borroso conjunto de reglas rígidas, en el que la forma aplasta al fondo en un grado que supera con mucho lo que podrían justificar las exigencias de todo Derecho como sistema formal. Para no citar más que un ejemplo, por lo demás central, lo que es el núcleo funcional de toda transacción, la voluntad y la intención de las partes contratantes, juega durante mucho tiempo un papel menor respecto a la Ley; lo que domina, es el *ritual*<sup>8</sup> de la transacción, el hecho de que tales palabras hayan sido pronunciadas, tales gestos realizados. Tan sólo gradualmente se admitirá que el ritual no puede tener efectos legales sino en la medida en que la verdadera voluntad de las partes apuntaba a ellos. Pero el corolario simétrico de esta proposición, a saber que la voluntad de las partes puede constituir unas obligaciones independientemente de la forma que toma su expresión, el principio que es el fundamento del Derecho de obligaciones moderno y que expresa realmente su carácter funcional: *pacta sunt servanda*, jamás será reconocido<sup>9</sup>. La lección del Derecho romano, considerada en su evolución histórica real, no es la funcionalidad del Derecho, sino la relativa *independencia* del formalismo o del simbolismo con respecto a la funcionalidad, al comienzo, y la conquista lenta, y jamás íntegra, del simbolismo por la funcionalidad, después.

La idea de que el simbolismo es perfectamente «neutro», o bien -lo cual viene a ser lo mismo- totalmente «adecuado» al funcionamiento de los procesos reales, es inaceptable y, a decir verdad, no tiene sentido. El simbolismo no puede ser ni neutro, ni totalmente adecuado, primero porque no puede tomar sus signos en cualquier lugar, ni un signo cualquiera. Esto es evidente para el individuo que se encuentra siempre ante él con un lenguaje ya constituido<sup>10</sup> y que, si carga con un sentido «privado» tal palabra, tal expresión, no lo hace en una libertad ilimitada, sino que debe apropiarse de algo que «se encuentra ahí». Pero esto es igualmente cierto para la sociedad, aunque de una manera diferente. La sociedad constituye cada vez su orden simbólico, en un sentido totalmente otro del que el individuo puede hacer. Pero esta constitución no es «libre». Debe también tomar su materia en «lo que ya se encuentra ahí». Esto es ante todo la naturaleza -y, como la naturaleza no es un caos, como los objetos están ligados unos a los otros, esto implica consecuencias. Para una sociedad que conoce la existencia del león, este animal significa fuerza. La melena asume a la vez para ella una importancia simbólica que jamás ha tenido probablemente entre los esquimales. Pero esto es también la historia. Todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales -incluso si no es más que para rellenar los fundamentos de los nuevos templos, como lo hicieron los atenienses después de las guerras médicas. Por sus conexiones naturales e históricas virtualmente ilimitadas, el significante supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a unos vínculos totalmente inesperados. La constitución del simbolismo en la vida social e histórica real no tiene relación alguna con las definiciones «cerradas» y «transparentes» de los símbolos a lo largo de una obra matemática (que, por otra parte, jamás puede cerrarse sobre sí misma).

Un hermoso ejemplo, que concierne a la vez al simbolismo del lenguaje y al de la institución, es el del «Soviet de los comisarios del pueblo». Trotsky relata en su autobiografía que, cuando los bolcheviques se apoderaron del poder y formaron un gobierno, fue necesario encontrarle un nombre. La designación «ministros» y «Consejo de ministros» no le gustaba nada a Lenin, porque le recordaba a los ministros burgueses y su papel. Trotsky propuso los términos «comisarios del pueblo» y, para el gobierno en conjunto, «Soviet de los comisarios del pueblo». Lenin quedó encantado -encontraba la expresión «terriblemente revolucionaria»- y se adoptó este nombre. Se creaba un nuevo lenguaje y, según se creía, unas nuevas instituciones. Pero ¿hasta qué punto todo esto era nuevo? El nombre era nuevo y había, en tendencia al menos, un nuevo contenido social a expresar: los Soviets estaban ahí y, de acuerdo con su mayoría, los bolcheviques habían «tomado el poder», «que por el momento no era, él también, más que un nombre». Pero, en el nivel intermedio que iba a revelarse decisivo, el de la institución en su naturaleza simbólica de segundo grado, la encarnación del poder en un colegio cerrado, inamovible, cumbre de un aparato *administrativo* distinto del de los *administrados* -a este nivel (no se iba de hecho más allá de los *ministros*), el poder se apoderaba de la fórmula ya creada por los reyes de Europa occidental desde el final de la Edad Media. Lenin, a quien los acontecimientos habían obligado a interrumpir la redacción de *El Estado y la revolución* en el que demostraba la inutilidad y la nocividad de un Gobierno y de una

<sup>8</sup> La palabra «ritual» se impone aquí, pues el tegumento religioso de las transacciones es al comienzo incontestable.

<sup>9</sup> «*Ex nudo pacto inter cives romanos actio non nascitur*». Acerca de las artimañas gracias a las cuales lograron los pretores adormecer considerablemente esta regla, pero sin jamás atreverse a apartarla completamente, puede verse cualquier historia del Derecho romano, p. ej. R. von Mayr, *Römische Rechtsgeschichte*, vol. II, 2, II, p. 81-82, p. 129, etc., Göschenverlag, Leipzig, 1913. Traducción española: *Historia del Derecho romano*, 2 vol., Labor, Barcelona.

<sup>10</sup> «Hay una eficacia del significante que escapa a toda explicación psicogenética, pues el sujeto no introduce este orden significante, simbólico, sino que se encuentra con él», Jacques Lacan, «Séminaire 1956-1957», resumen de J. B. Pontalis en «Bulletin de Psychologie», vol. X, p. 428, n° 7, abril de 1957.

Administración separados de las masas organizadas, cuando se encontró ante el vacío creado por la revolución, y a pesar de la presencia de nuevas instituciones (los Soviets), no supo hacer otra cosa que recurrir a la forma institucional que ya estaba ahí, en la historia. No quería el nombre de «Consejo de ministros», pero es en efecto un Consejo de ministros lo que quería -y lo tuvo, al fin. (Naturalmente, esto vale también para los demás dirigentes bolcheviques y para el grueso de los miembros del partido.) La revolución creaba un nuevo lenguaje, y tenía cosas nuevas que decir; pero los dirigentes querían decir con palabras nuevas cosas antiguas.

Pero estos símbolos, estos significantes, ya cuando se trata del lenguaje, e infinitamente más si se trata de las instituciones, no están totalmente sometidos al «contenido» que se supone que vehiculan, también por otra razón. Pertenecen de hecho a estructuras ideales que les son propias, que insertan en unas relaciones cuasi-rationales<sup>11</sup>. La sociedad se encuentra constantemente con el hecho de que algún sistema simbólico debe ser manejado con coherencia; que lo sea o no, el caso es que surge una serie de consecuencias que se imponen, hayan o no sido sabidas o queridas como tales.

A menudo se deja entrever que se cree que esta lógica simbólica, y el orden racional que le corresponde en parte, no plantean problemas para la teoría de la historia. De hecho, los plantean inmensos. Un funcionalista puede considerar como evidente que, cuando una sociedad se otorga a sí misma una institución, se da al mismo tiempo como posibles todas las relaciones simbólicas y racionales que esta institución conlleva o engendra -o que, en todo caso, no podría haber contradicción o incoherencia entre los «fines» funcionales de la institución y los efectos de su funcionamiento real, y que cada vez que se plantea una regla queda garantizada la coherencia de cada una de sus innumerables consecuencias con el conjunto de las demás reglas ya existentes y con los fines consciente u «objetivamente» perseguidos. Basta enunciar claramente este postulado para constatar su absurdo; significa que el Espíritu absoluto preside el nacimiento o la modificación de cada institución que aparece en la historia (el que se lo imagine presente en la cabeza de aquellos que crean la institución, o escondido en la fuerza de las cosas, no cambia mucho la cuestión<sup>12</sup>).

El ideal de la interpretación económico-funcional consiste en que las reglas instituidas deban aparecer, ya sea como funcionales, ya sea como real y lógicamente implicadas por las reglas funcionales. Pero esta implicación real o lógica no viene dada de una vez por todas, y no es automáticamente homogénea a la lógica simbólica del sistema. El ejemplo del Derecho romano está ahí para mostrar que una sociedad (llevada por predilección a la lógica jurídica, como lo mostró el acontecimiento) tardó diez siglos para desvelar estas implicaciones y someterlas aproximadamente al simbolismo del sistema. La conquista de la lógica simbólica de las instituciones y su «racionalización» progresiva, son ellas mismas procesos históricos (y relativamente recientes). En el intervalo, tanto la comprensión por la sociedad de la lógica de sus instituciones como su no comprensión son factores que pesan mucho sobre su evolución (sin hablar de sus consecuencias sobre la acción de los hombres, grupos, clases, etc.; el 50%, por decirlo así, de la gravedad de la depresión que empezó en 1929 se debió a las reacciones «absurdas» de los grupos dirigentes). La misma evolución de esta comprensión no se presta a una interpretación «funcional». La existencia y la audiencia de M. Rueff en 1965, desafían cualquier explicación funcional e incluso racional<sup>13</sup>.

\* \* \*

[Nota 13] Es un problema inmenso en sí el de saber hasta qué punto (y por qué) los hombres actúan siempre «racionalmente» frente a la situación real e institucional. Véase Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. 1, p. 9-10, Mohr, Tübingen, 1956. (Traducción española: *Economía y Sociedad*, vol. I, pp. 11-12, Fondo Cultura Económico, México, 1964.) Pero incluso la distinción, que establece Weber entre el desarrollo efectivo de una acción y su desarrollo ideal-típico en la hipótesis de un comportamiento perfectamente racional, debe precisarse: está la distancia entre el desarrollo efectivo de una acción y la «racionalidad positiva» (en el sentido en el que se habla de «derecho positivo») de la sociedad considerada en el momento considerado, es decir el grado de comprensión al que llegó esta sociedad en lo que concierne a la lógica de su propio funcionamiento; y está la distancia entre esta «racionalidad positiva» y una racionalidad sin más que concierne a *este mismo* sistema institucional. La técnica keynesiana de utilización del presupuesto para la regulación del equilibrio económico era tan válida en 1860 como en

<sup>11</sup> Cuasi-rationales: racionales en gran parte, pero, al igual que en los usos sociales (y no científicos) del simbolismo, el «desplazamiento» y la «condensación», como decía Freud (la metáfora y la metonimia, como dice Lacan), están constantemente presentes, no puede identificarse pura y simplemente la lógica del simbolismo social con una «lógica pura», ni siquiera con la lógica del discurso lúcido.

<sup>12</sup> Hay que tener evidentemente un espíritu ingenuo como el de Einstein, para escribir: «Es un verdadero milagro que podamos cumplir, sin encontrar mayores dificultades, este trabajo (el de recubrir una superficie plana de mármol con una red de rectas que forman cuadrados iguales, como en las coordenadas cartesianas)... (Haciendo esto) ya no tengo la posibilidad de ajustar los cuadriláteros para que sus diagonales sean iguales. Si lo son por sí mismas, es un favor especial que me conceden la superficie de mármol y las reglillas, favor que no puede provocarme otra cosa que una complaciente sorpresa», *Relativity*, p. 85, Methuen, Londres, 1960. Las diferentes tendencias deterministas, en las «ciencias sociales», superaron desde hace mucho tiempo estas sorpresas infantiles.

1960. Pero no tiene mucho sentido imputar a los dirigentes capitalistas de antes de 1930 un comportamiento «irracional» cuando, frente a una depresión, actuaban en contrasentido de lo que la situación hubiese exigido; actuaban, por regla general, conforme a lo que era la «racionalidad positiva» de su sociedad. La evolución de esta «racionalidad positiva» provoca un problema complejo que no podemos abordar aquí; recordemos solamente que es imposible reducirla a un simple «progreso científico», en la medida en que los intereses y las situaciones de clase, pero también unos prejuicios y unas ilusiones «gratuitos» que corresponden a lo imaginario, representan aquí un problema esencial. Prueba de ello es que aún hoy en día, treinta años después de la formulación y la difusión de las ideas keynesianas, fracciones sustanciales, y a veces mayoritarias de los grupos dominantes, defienden encarnizadamente unas concepciones caducas (como el estricto equilibrio presupuestario, o la vuelta al patrón oro) cuya aplicación hundiría tarde o temprano al sistema en crisis.

\* \* \*

Considerado ahora «por sí mismo», lo racional de las instituciones, no sabido y no querido como tal, puede ayudar a lo funcional o puede también serle adverso. Si le fuese violenta y directamente adverso, la institución se derrumbaría enseguida (el papel moneda de Law). Pero puede serlo de manera insinuante, lenta, acumulativa -y entonces el conflicto no aparece sino más tarde. Las crisis de superproducción «normales» del capitalismo clásico pertenecen esencialmente a este caso<sup>14</sup>.

Pero el caso más impresionante y más significativo es aquél en el que la racionalidad del sistema institucional es, por decirlo así, «indiferente» en cuanto a su funcionalidad, lo cual no le impide tener consecuencias reales. Hay, es cierto, reglas institucionales positivas que no contradicen a las demás, pero que tampoco se desprenden de ellas y que se plantean sin que pueda decirse por qué lo han sido de preferencia sobre otras igualmente compatibles con el sistema<sup>15</sup>. Pero hay sobre todo una multitud de consecuencias lógicas de las reglas planteadas que no fueron explicitadas al comienzo y que no por ello desempeñan un papel menos real en la vida social. Contribuyen, pues, a «formar» a ésta de una manera que no exigía la funcionalidad de las relaciones sociales, y que tampoco la contrarresta, pero que puede tirar de la sociedad hacia una de las múltiples direcciones que la funcionalidad dejaba indeterminadas, o crear unos efectos que actúan a su vez sobre ésta (la Bolsa de los valores representa, en relación al capitalismo industrial, esencialmente, un caso parecido).

Este aspecto se vincula con el siguiente importante fenómeno, que ya señalamos a propósito del ritual: nada permite determinar *a priori* el lugar por el que pasará la frontera de lo simbólico, el punto a partir del cual el simbolismo se desborda en lo funcional. No puede fijarse ni el grado general de simbolización, variable según las culturas<sup>16</sup>, ni los factores que hacen que la simbolización afecte con una intensidad particular sobre tal aspecto de la vida de la sociedad considerada.

Hemos intentado indicar las razones por las que la idea de que el simbolismo institucional sería una expresión «neutra» o «adecuada» de la funcionalidad, de la «sustancia» de las relaciones sociales subyacentes, es inaceptable. Pero, a decir verdad, esta idea está desprovista de sentido. Postula efectivamente tal sustancia, que estaría preconstituida en relación con las instituciones; plantea que la vida social tiene «algo que expresar», ya plenamente real antes de la lengua en la cual será expresado. Pero es imposible captar un «contenido» de la vida social que sería primero y «se daría» una expresión en las instituciones independientemente de éstas; este «contenido» (de otro modo que como momento parcial y abstracto, separado *a posteriori*) no puede definirse más que en una estructura, y ésta comporta siempre la institución. Las «relaciones sociales reales» de las que se trata son siempre *instituidas*, no porque lleven un revestimiento jurídico (pueden muy bien no llevarlo en ciertos casos), sino porque fueron planteadas como maneras de hacer universales, simbolizadas y sancionadas. Esto vale, está claro también, quizás incluso sobre todo, para las «infraestructuras», las relaciones de producción. La relación amo-esclavo, siervo-señor, proletario-capitalista, asalariados-Burocracia, es ya una institución y no puede surgir como relación *social* sin institucionalizarse enseguida.

---

<sup>14</sup> No traducen, como lo pensaba Marx, unas «contradicciones internas» insuperables (véase para la crítica de esa concepción, en el nº 31 de «Socialisme ou Barbarie», «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», pp. 70 a 81), sino el hecho de que, durante mucho tiempo, la clase capitalista era rebasada por la lógica de sus propias instituciones económicas. Véase la nota precedente.

<sup>15</sup> Un ejemplo evidente es el de las penas fijadas por las leyes penales. Si se puede, hasta cierto punto, interpretar la escala de gravedad de los delitos y de los crímenes establecida por cada sociedad, es evidente que la escala de las penas correspondientes comporta, sea ya precisa o imprecisamente, un elemento arbitrario no racionalizable -al menos desde que se abandonó la ley del talión. Que la ley prevea tal pena para tal robo calificado o para el proxenetismo, no es ni lógico ni absurdo: es arbitrario. Véase también más abajo la discusión de la ley mosaica.

<sup>16</sup> Basta pensar, por ejemplo, en la oposición entre la extremada riqueza del simbolismo referido a la «vida corriente» en la mayoría de las culturas asiáticas tradicionales y su relativa frugalidad en las culturas europeas; o también, en la variabilidad de la frontera que separa el Derecho y las costumbres en las distintas sociedades históricas.

En el marxismo, hay en este sentido una ambigüedad en relación a que el concepto de institución (incluso si no se utiliza la palabra) no es elucidado. Tomadas en el sentido estricto, las instituciones pertenecen a la «superestructura». Esta visión es de por sí insostenible, como intentamos mostrarlo más arriba. Además, si se aceptase, debería verse las instituciones como «formas» que servirían y expresarían un «contenido», o una sustancia de la vida social, estructurado antes ya de estas instituciones, de otro modo esta determinación de éstas por aquéllas no tendría sentido alguno. Esta sustancia sería la «infraestructura» que, como la palabra lo indica, está ya estructurada. Pero ¿cómo puede estarlo, si no está instituida? Si la «economía», por ejemplo, determina el «derecho», si las relaciones de producción determinan las formas de propiedad, significa que las relaciones de producción pueden ser captadas como articuladas y lo están efectivamente «antes» ya (lógica y realmente) de su expresión jurídica. Pero unas relaciones de producción articuladas a escala social (no la relación de Robinson con Viernes) significan *ipso facto* una red a la vez real y simbólica que se sanciona ella misma -o sea una institución<sup>17</sup>. Las clases están ya en las relaciones de producción, sean o no reconocidas como tales por esta institución «de segundo grado» que es el Derecho.

Es lo que se intentó mostrar en otros tiempos a propósito de la burocracia y de la propiedad «nacionalizada» en U.R.S.S.<sup>18</sup>. La relación burocracia-proletariado, en la U.R.S.S., está *instituida* en tanto que relación de clase, productiva-económica-social, incluso si no está instituida expresamente como tal desde el punto de vista jurídico (no más de lo que lo ha sido, por lo demás, en ningún país, la relación burguesía-proletariado como tal). Por consiguiente, el problema del simbolismo institucional y de su relativa autonomía en relación a las funciones de la institución aparece ya en el nivel de las relaciones de producción, aún más en el de la economía en sentido estricto, y ya a este nivel es insostenible una visión simplemente funcionalista. No hay que confundir este análisis con la crítica de ciertos neokantianos, como R. Stammler, contra el marxismo, basada en la idea de la prioridad de la «forma» de la vida social (que sería el Derecho) respecto a su «materia» (la economía). Esa crítica participa de la misma ambigüedad que la visión marxista que quiere combatir. El que la misma economía no puede existir más que como institución no implica necesariamente una «forma jurídica» independiente. En cuanto a la relación entre la institución y la vida social que se desarrolla en ella, no puede ser vista como una relación de forma a materia en el sentido kantiano, y en todo caso como implicando una «anterioridad» de una sobre otra. Se trata de *momentos* en una estructura, que jamás es rígida y jamás idéntica de una sociedad a otra<sup>19</sup>.

Tampoco puede decirse, evidentemente, que el simbolismo institucional «determine» el contenido de la vida social. Hay aquí una relación específica, *sui generis*, que se desconoce y se deforma al querer captarla como pura causación o puro encadenamiento de sentido, como libertad absoluta o determinación completa, como racionalidad transparente o secuencia de hechos en bruto.

La sociedad constituye su simbolismo pero no en total libertad. El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan unos encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a los que no se apuntaba, ni estaban previstos. Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquéllos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y de grados de libertad.

Pero estas características del simbolismo, si indican el *problema* que constituye cada vez para la sociedad la naturaleza simbólica de sus instituciones, no lo convierten en un problema insoluble, y no son suficientes para dar cuenta de la autonomización de las instituciones relativas a la sociedad. En la medida en que se encuentra en la historia una autonomización del simbolismo, ésta no es un hecho último, y no se explica por sí sola. Hay un uso inmediato de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero hay también un uso lúcido o reflexionado de él. Pero, si éste jamás puede ser garantizado *a priori* (no puede construirse un lenguaje, ni siquiera un algoritmo, en el interior del cual el error sea «mecánicamente» imposible), se realiza, y muestra así la vía y la posibilidad de otra relación en la que lo simbólico ya no esté autonomizado y pueda ser llevado a la adecuación con el contenido. Una cosa es decir que no se puede elegir un lenguaje en absoluta libertad y que cada lenguaje se desborda sobre lo

---

<sup>17</sup> Del mismo modo, se tiene a veces la impresión de que ciertos psicólogos contemporáneos olvidan que el problema de la burocracia rebasa con mucho la simple diferenciación de los papeles en el grupo elemental, incluso aunque la burocracia encuentre en ellos un corresponsal indispensable.

<sup>18</sup> «Las relaciones de producción en Rusia», en *La sociedad burocrática*, vol. 1, *op. cit.*

<sup>19</sup> Véase Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, en particular, pp. 108 a 151 y 177 a 211. Traducción española: *Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia*, Editorial Reus, Madrid, 1929. Gruyter, 5ª ed., Berlín, 1924. Véase también la severa crítica de Max Weber, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

que «hay que decir», y otra muy distinta es creer que se está fatalmente dominado por el lenguaje y que nunca puede decirse más de lo que se nos lleva a decir. Jamás podemos salir del lenguaje, pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él<sup>c</sup>.

Lo mismo ocurre con el simbolismo institucional -salvo, por supuesto, que el grado de complejidad es en él incomparablemente más elevado. Nada de lo que pertenece propiamente al simbolismo impone indefectiblemente la dominación de un simbolismo autonomizado de las instituciones sobre la vida social; nada, en el simbolismo institucional mismo, excluye su uso lúcido por la sociedad -entendiendo aquí también que no es posible concebir unas instituciones que vedan «por construcción», «mecánicamente», la servidumbre de la sociedad a su simbolismo. Hay, a este respecto, un movimiento histórico real, en nuestro ciclo cultural greco-occidental, de conquista progresiva del simbolismo, tanto en las relaciones con el lenguaje como en las relaciones con las instituciones<sup>20</sup>. Incluso los Gobiernos capitalistas aprendieron finalmente a utilizar algo correctamente, en ciertos aspectos, el «lenguaje» y el simbolismo económicos, a decir lo que quieren indicar con el crédito, la fiscalidad, etc. (el *contenido* de lo que dicen es evidentemente otra cosa). Esto no implica ciertamente que cualquier contenido sea expresable en cualquier lenguaje; el pensamiento musical de *Tristán* no podía ser dicho en el lenguaje del *Clavecín bien temperado* y la demostración de un teorema matemático, incluso simple, es imposible en la lengua de todos los días. Una nueva sociedad creará con toda evidencia un nuevo simbolismo institucional, y el simbolismo institucional de una sociedad autónoma tendrá poca relación con lo que hemos conocido hasta aquí.

El dominio del simbolismo de las instituciones no plantearía, pues, problemas esencialmente diferentes de los del dominio del lenguaje (haciendo abstracción por el momento de su «entorpecimiento» material -unas clases, unas armas, unos objetos, etcétera), si no hubiese otra cosa. Un simbolismo es dominable, salvo en la medida en que remite, en última instancia, a algo que *no* es simbólico. Lo que supera el simple «progreso en la racionalidad», lo que permite al simbolismo institucional no desviarse pasajeramente, aunque pudiendo volver a ser retomado (como puede hacerlo también el discurso lúcido), sino autonomizarse, lo que, finalmente, le proporciona su suplemento esencial de determinación y de especificación no es muestra de lo simbólico.

### 3. Lo simbólico y lo imaginario

Las determinaciones de lo simbólico que acabamos de describir no agotan su sustancia. Queda un componente esencial, y, para nuestro propósito, decisivo: es el componente imaginario de todo símbolo y de todo simbolismo, a cualquier nivel que se sitúen. Recordemos el sentido corriente del término imaginario, que por el momento nos bastará: hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo «inventado» -ya se trate de un invento «absoluto» («una historia imaginada de cabo a rabo») o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles son investidos con otras significaciones que las suyas «normales» o canónicas («¡No es lo que imaginas!», dice la mujer al hombre que le recrimina una sonrisa que ella intercambia con otro hombre). En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real, ya sea que pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o que no lo pretenda (una novela).

Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen enseguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para «expresarse», lo cual es evidente, sino para «existir», para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de «imágenes», pero estas «imágenes» están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es. Sin embargo, en la medida en que lo imaginario vuelve finalmente a la facultad originaria de plantear o de darse, bajo el modo de la representación, una cosa y una relación que no son (que no están dadas en la percepción o que jamás lo han sido), hablaremos de un imaginario efectivo y de lo simbólico<sup>21</sup>. Es finalmente la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen<sup>22</sup>.

---

<sup>c</sup> Véase el segundo volumen, en particular los capítulos V y VII; también «Le dicible et l'indicible» en «L'Arc», n° 46; pp. 67 a 79, 4.º trimestre de 1971.

<sup>20</sup> Véase lo que dijimos más arriba acerca del Derecho romano.

<sup>21</sup> Podría intentarse distinguir, en la terminología, lo que llamamos lo imaginario último o radical, la *capacidad* de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue, de sus *productos*, que podría designarse como lo *imaginado*. Pero la forma gramatical de este término puede prestarse a confusión, y preferimos hablar de imaginario efectivo.

<sup>22</sup> «El hombre es esa noche, esa nada vacía que lo contiene todo en su simplicidad; riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las que ninguna aflora precisamente a su espíritu o que no están siempre presentes. Es la noche, la interioridad de la naturaleza lo que existe aquí: el Yo (*le Soi*) puro. En representaciones fantásticas, es de noche por todo lo que está alrededor; aquí surge entonces una cabeza ensangrentada, allá otra

La influencia decisiva de lo imaginario sobre lo simbólico puede ser comprendida a partir de esta consideración: el simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno «represente» al otro. Pero no es más que en las etapas muy avanzadas del pensamiento racional lúcido en las que estos tres elementos (el significante, el significado y su vínculo *sui generis*) se mantienen como simultáneamente unidos y distintos, en una relación a la vez firme y flexible. De otro modo, la relación simbólica (cuyo uso «propio» supone la función imaginaria y su dominio por la función racional) vuelve, o mejor, se queda ya desde el comienzo allí donde surgió: en el vínculo rígido (la mayoría de las veces, bajo el modo de la identificación, de la participación o de la causación) entre el significante y el significado, el símbolo y la cosa, es decir en lo imaginario efectivo.

Si dijimos que el simbolismo presupone lo imaginario radical, y se apoya en él, no significa que el simbolismo no sea, globalmente, sino imaginario efectivo en su contenido. Lo simbólico comporta, casi siempre, un componente «racional-real»: lo que representa lo real, o lo que es indispensable para pensarlo, o para actuarlo. Pero este componente está inextricablemente tejido con el componente imaginario efectivo -y esto le plantea tanto a la teoría de la historia como a la política un problema esencial.

Está escrito en los *Números* (15, 32-36) que, al descubrir los judíos a un hombre que trabajaba en sábado, lo cual estaba vedado por la Ley, lo condujeron ante Moisés. La ley no fijaba pena alguna para la transgresión, pero el Señor se manifestó a Moisés, exigiendo que el hombre fuese lapidado -y lo fue. Es difícil no verse afectado en este caso -como, por lo demás, a menudo cuando se contempla la Ley mosaica- por el carácter desmesurado de la pena, por la ausencia de vínculo necesario entre el hecho (la transgresión) y la consecuencia (el contenido de la pena). La lapidación no es el único medio de llevar a las gentes a respetar el sábado, la institución (la pena) supera netamente lo que exigiría el encadenamiento natural de las causas y de los efectos, de los medios y de los fines. Si la razón es, como decía Hegel, la operación conforme a un fin, ¿se mostró el Señor, en este ejemplo, razonable? Recordemos que el Señor mismo es imaginario. Detrás de la Ley, que es «real», una institución social efectiva, se mantiene el Señor imaginario que se presenta como su fuente y sanción última. La existencia imaginaria del Señor ¿es razonable? Se dirá que, en una etapa de la evolución de las sociedades humanas, la institución de un imaginario investido con más realidad que lo real -Dios, más generalmente un imaginario religioso- es «conforme a los fines» de la sociedad, se deriva de las condiciones reales y cumple una función esencial. Se procurará mostrar, en una perspectiva marxista o freudiana (que, en este caso, no solamente no se excluyen, sino que se completan), que esta sociedad produce necesariamente este imaginario, esta «ilusión» como decía Freud hablando de la religión, de la que tiene necesidad para su funcionamiento. Estas interpretaciones son preciosas y verdaderas. Pero encuentran su límite en estas preguntas: ¿por qué es en lo *imaginario* en lo que una sociedad debe buscar el complemento necesario de su orden? ¿Por qué se encuentra cada vez, en el núcleo de este imaginario y a través de todas sus expresiones, algo irreductible a lo funcional, que es como una inversión inicial del mundo y de sí mismo por la sociedad con un sentido que no está «dictado» por los factores reales, puesto que es más bien él el que confiere a estos factores reales tal importancia y tal lugar en el universo que se constituye esta sociedad -sentido que se reconoce a la vez en el contenido y en el estilo de su vida (y que no están tan alejados de lo que Hegel llamaba «el espíritu de un pueblo»)? ¿Por qué, de todas las tribus pastorales que erraron en el segundo milenio antes de nuestra era en el desierto entre Tebas y Babilonia, una sola eligió expedir al Cielo a un Padre innombrable, severo y vindicativo, hacer de él el único creador y el fundamento de la Ley e introducir así el monoteísmo en la historia? ¿Y por qué, de todos los pueblos que fundaron ciudades en la cuenca mediterránea, una sola decidió que hay una ley impersonal que se impone incluso a los dioses, la estableció como consustancial al discurso coherente y quiso fundar sobre este *logos* las relaciones entre los hombres, inventando así y a la vez Filosofía y Democracia? ¿Cómo puede ser que, tres mil años después, suframos aún las consecuencias de lo que pudieron soñar los judíos y los griegos? ¿Por qué y cómo este imaginario, una vez planteado, implica unas consecuencias propias, que van más allá de sus «motivos» funcionales e incluso los contrarían, que sobreviven mucho tiempo después de las circunstancias que lo han hecho nacer -que finalmente muestran en lo imaginario un factor autonomizado de la vida social?

Sea la religión mosaica instituida, como toda religión está centrada sobre un imaginario. En tanto que religión, debe instaurar unos ritos; en tanto que institución, debe rodearse de sanciones. Pero ni como religión ni como institución puede existir si, alrededor del *imaginario central*, no comienza la proliferación de un *imaginario segundo*. Dios creó el mundo en siete días (seis más uno). ¿Por qué siete? Se puede interpretar el número siete a la manera freudiana; podríamos eventualmente también remitirnos a cualquier hecho y a cualquier costumbre productivas. Siempre resulta que esta determinación terrestre

---

figura blanca, y desaparecen con la misma brusquedad. Es esa noche la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos; una noche que se hace *terrible*; es la noche del mundo a la que entonces nos enfrentamos. *El poder de sacar de esa noche las imágenes o de dejarlas que vuelvan a caer en ella (eso es) el hecho de ponerse a sí mismo, la consciencia interior, la acción, la escisión*», Hegel, *Jenenser Realphilosophie* (1805-1808).

(quizás «real», pero quizás ya imaginaria), exportada al Cielo, es de allí reimportada bajo la forma de sacralización de la *semana*. El séptimo día se convierte ahora en día de adoración a Dios y de descanso obligatorio. Las incontables consecuencias comienzan así a desprenderse. La primera fue la lapidación de ese pobre desgraciado que recogía briznas de hierba en el desierto en el día del Señor. Entre las más recientes, mencionemos al azar el nivel de la tasa de plusvalía<sup>23</sup>, la curva de la frecuencia de los coitos en las sociedades cristianas que presenta unos máximos periódicos cada siete días, y el aburrimiento mortal de los domingos en la semana inglesa.

Sea otro ejemplo, el de las ceremonias, de «paso», de «confirmación», de «iniciación» que marcan la entrada de una clase adolescente a la clase adulta; ceremonias que juegan un papel tan importante en la vida de todas las sociedades arcaicas, y de las cuales subsisten en las sociedades modernas unos restos nada desdeñables. En el contexto dado cada vez, estas ceremonias hacen aparecer un importante componente funcional-económico y están tejidas de mil maneras con la «lógica» de la vida de la sociedad considerada («lógica» ampliamente no consciente, está claro). El acceso de una serie de individuos a la plenitud de sus derechos debe estar marcado pública y solemnemente (a falta de estado civil, diría un funcionario prosaico), debe otorgarse un «certificado» y, para el psiquismo del adolescente, esta etapa crucial de su madurez debe ir marcada por una fiesta y una prueba. Pero, alrededor de este núcleo -y, cediendo a la tentación, diría como para las ostras perlíferas: alrededor de esta inmensa impureza, cristaliza una sedimentación de incontables reglas, actos, ritos, símbolos, en una palabra, de componentes llenos de elementos mágicos y más generalmente imaginarios, cuya justificación relativa al núcleo funcional es más y más mediata, y finalmente nula. Los adolescentes deben ayunar un determinado número de días, y no comer más que determinado tipo de alimentación, preparada por determinada categoría de mujeres, sufrir tal prueba, dormir en tal cabaña o no dormir cierto número de noches, llevar tales ornamentos y tales emblemas, etc.

El etnólogo, ayudado por consideraciones marxistas, freudianas u otras, intentará en cada caso aportar una interpretación de la ceremonia en todos sus elementos. Y hace bien -si lo hace bien. Se evidencia al acto que no puede interpretarse la ceremonia mediante la reducción directa a su aspecto funcional (como tampoco puede interpretarse una neurosis diciendo que tiene que ver con la vida sexual del sujeto); la función es poco más o menos la misma en todas partes, incapaz por lo tanto de explicar la inverosímil abundancia de detalles y de complicaciones, casi siempre diferentes. La interpretación comportará una serie de reducciones *indirectas* a otros componentes, en los que se encontrará de nuevo un elemento funcional y otra cosa (por ejemplo; la composición de la comida de los adolescentes, o la categoría de mujeres que la prepararán, estarán vinculadas a la estructura de los clanes o al *pattern* alimentario de la tribu, que serán a su vez remitidas a unos elementos «reales», pero también a unos fenómenos totémicos, a unos tabúes que afectan a tales elementos, etc.). Estas sucesivas reducciones se encuentran, tarde o temprano, con su límite, y esto bajo dos formas: los elementos últimos son símbolos, de cuya constitución el imaginario no puede separarse ni aislarse; las sucesivas síntesis de estos elementos, las «totalidades parciales» de las que están hechas la vida y la estructura de una sociedad, las «figuras» en las que se deja ver para si misma (los clanes, las ceremonias, los momentos de la religión, las formas de las relaciones de autoridad, etc.) poseen a su vez un sentido indivisible, como si procediese de una operación originaria que la planteó de entrada -y en este sentido, a partir de este momento activo como tal, se sitúa a otro nivel que el de cualquier determinación funcional.

Esta doble acción se revela con mayor facilidad que en cualquier otro lugar en las culturas más «integradas», sea cual sea el modo de esta integración. Se revela en el totemismo, en el que un símbolo «elemental» es al mismo tiempo principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de la tribu. Se revela en la cultura griega, en la que la religión (inseparable de la ciudad y de la organización socio-política) recubre con sus símbolos cada elemento de la naturaleza y de las actividades humanas y confiere en el mismo acto un sentido global al universo y al lugar de los hombres en éste<sup>24</sup>. Aparece incluso en la sociedad capitalista occidental, en la que, como veremos, el «desencanto del mundo» y la destrucción de las formas anteriores de lo imaginario han ido paradójicamente a la par con la constitución

<sup>23</sup> Hubiese sido evidentemente mucho más conforme a la «lógica» del capitalismo adoptar un calendario de «décadas», con 36 ó 37 días de descanso al año, que mantener las semanas y los 52 domingos.

<sup>24</sup> Evoquemos, para mayor facilidad y brevedad, un ejemplo ciertamente más banal: la diosa «de la tierra», la diosa-tierra, Demeter. La etimología más probable (otras fueron igualmente propuestas: Véase Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940) es *Ge-Meter*, *Gaia-Meter*, tierra-madre. *Gaia* es a la vez el nombre de la tierra y de la primera diosa, que, con Urano, está en el origen de la dinastía de los dioses. La tierra es de entrada vista como diosa originaria, nada indica que haya sido jamás vista como «objeto». Este término, que denota la tierra, connota al mismo tiempo las «propiedades» o, más bien, las maneras de ser esenciales de la tierra: fecunda y nutridora. Es también lo que connota el significante *madre*. El vínculo o, más bien, la identificación de los dos significados: Tierra-Madre, es evidente. Este primer momento imaginario es indisoluble del otro: el de que la Tierra-Madre es una divinidad, antropomorfa -iy con razón, puesto que es Madre!-. El componente imaginario del símbolo particular es de la misma sustancia, por decirlo así, que lo imaginario global de esta cultura -lo que *nosotros* llamamos la divinización antropomorfa de las fuerzas de la naturaleza.



de un nuevo imaginario, centrado sobre lo «pseudo-racional» y que afecta a la vez a los «elementos últimos» del mundo y a su organización total.

Lo que decimos se refiere a lo que puede llamarse lo imaginario central de cada cultura, ya se sitúe en el nivel de los símbolos elementales o en el de un sentido global. Evidentemente hay, además, lo que puede llamarse lo imaginario periférico, no menos importante en sus efectos reales, pero que no nos ocupará aquí. Corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos, a unas capas sucesivas de sedimentación. Un icono es un objeto simbólico de un imaginario -pero está investido de otra significación imaginaria cuando los fieles rascan su pintura y la beben como medicamento. Una bandera es un símbolo con función racional, signo de reconocimiento y de reunión, que se convierte rápidamente en aquello por lo cual puede y debe perderse la vida y en aquello que da escalofríos a lo largo de la columna vertebral a los patriotas que miran pasar un desfile militar.

La visión moderna de la institución, que reduce su significación a lo funcional, no es sino parcialmente correcta. En la medida en que se presenta como *la* verdad sobre el problema de la institución, no es más que proyección. Proyecta sobre el conjunto de la historia una idea tomada, no ya de la realidad efectiva de las instituciones del mundo capitalista occidental (que jamás han sido y siguen sin ser, a pesar del enorme movimiento de «racionalización», sino parcialmente funcionales), sino de lo que este mundo *quisiera* que fuesen sus instituciones. Visiones aún más recientes, que no quieren ver en la institución *más que* lo simbólico (e identifican éste con lo racional) representan también una verdad tan sólo parcial, y su generalización contiene igualmente una proyección.

Las visiones antiguas sobre el origen «divino» de las instituciones eran, bajo sus envoltorios místicos, mucho más verdaderas. Cuando Sófocles<sup>25</sup> hablaba de leyes divinas, más fuertes y más duraderas que las hechas por la mano del hombre (y, como por azar, se trata en el caso preciso del interdicto del incesto que violó Edipo), indicaba una fuente de la institución más allá de la conciencia lúcida de los hombres como legisladores. Es esta misma verdad la que subtiende el mito de la Ley dada a Moisés por Dios -por un *pater absconditus*, por un invisible innombrable. Más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo *imaginario social*. Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico -de lo contrario la sociedad no hubiese podido «reunirse»- y con lo económico-funcional -de lo contrario no hubiese podido sobrevivir. También puede ponerse, se pone necesariamente, a su servicio: hay, es cierto, una *función* de lo imaginario de la institución, aunque ahí todavía se constata que el efecto de lo imaginario *supera* su función; no es «factor último» (no buscamos alguno, en efecto), pero, sin él, la determinación tanto de lo simbólico como de lo funcional, la especificidad y la unidad de lo primero, la orientación y la finalidad de lo segundo, permanecen incompletos y finalmente incomprensibles.

#### 4. La alienación y lo imaginario

La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario. La alienación es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la institución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero siempre supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto.

Esto lo sabía Marx. Marx sabía que «el Apolo de Delfos era en la vida de los griegos un poder tan real como cualquier otro». Cuando hablaba del fetichismo de la mercancía y mostraba su importancia para el funcionamiento efectivo de la economía capitalista, superaba con toda evidencia la visión simplemente económica y reconocía el papel de lo imaginario<sup>26</sup>. Cuando subrayaba que el recuerdo de las generaciones pasadas pesa mucho en la conciencia de los vivos, indicaba también ese modo particular de lo imaginario

<sup>25</sup> «...Las leyes más altas, nacidas en el éter celeste, del que sólo el Olimpo es el padre, que no fueron engendradas por la naturaleza mortal de los hombres y que ningún olvido adormecerá jamás; pues en ellas yace un gran dios, que no envejece», *Edipo Rey*, 865-871.

<sup>26</sup> «La relación social determinada que existe entre los hombres mismos... toma aquí a sus ojos la forma fantasmagórica de una relación entre objetos. Tenemos que apelar a las nebulosas regiones del mundo religioso para encontrar algo análogo. Allí, los productos del cerebro humano parecen dotados de vida propia y constituir entidades independientes, en relación entre sí y con los hombres. Sucede lo mismo, en el mundo de las mercancías, con los productos del trabajo humano. Esto es lo que llamo el fetichismo que se agarra a los productos del trabajo a partir del momento en el que figuran como mercancías...» Y, más abajo: «El valor... transforma cada producto del trabajo en un jeroglífico social», *El capital*, I, p. 604 y s., *op. cit.* [Volveremos más adelante sobre las implicaciones del «fetichismo de la mercancía».]

que es el pasado vivido como presente, los fantasmas más poderosos que los hombres de carne y hueso, lo muerto que recoge a lo vivo, como le gustaba decir. Y, cuando Lukács dice, en otro contexto, retomando a Hegel, que la conciencia mistificada de los capitalistas es la condición del funcionamiento adecuado de la economía capitalista, dicho de otro modo que las leyes no pueden realizarse más que «utilizando» las ilusiones de los individuos, muestra una vez más, en un imaginario específico, una de las condiciones de la funcionalidad.

Pero este papel de lo imaginario era visto por Marx como un papel limitado, precisamente, como papel funcional, como eslabón «no económico» en la «cadena económica». Esto porque pensaba poder remitirlo a una deficiencia provisional (un provisional que iba de la prehistoria al comunismo) de la historia como economía, a la no madurez de la humanidad. Estaba dispuesto a reconocer el poder de las creaciones imaginarias del hombre -sobrenaturales o sociales-, pero este poder no era para él más que el reflejo de su impotencia real. Sería esquemático y romo decir que para Marx la alienación no era más que otro nombre de la penuria, pero es finalmente verdad que, en su concepción de la historia, tal como está formulada en las obras de madurez, la penuria es la condición necesaria y suficiente de la alienación<sup>27</sup>.

\* \* \*

[Nota 27.] Este es sin duda el punto de vista de las obras de madurez: «El reflejo religioso del mundo real no puede desaparecer más que el día en que las condiciones de la vida cotidiana práctica del hombre trabajador presenten unas relaciones netamente racionales de los hombres entre sí y con la naturaleza. El ciclo de la vida social, es decir del proceso material de la producción, no se despoja de su velo místico y nebuloso sino en el día en que su conjunto aparece como el producto de hombres libremente asociados y que ejercen un control consciente y metódico. Pero para ello es necesario que la sociedad tenga una base material, o que exista toda una serie de condiciones materiales de la vida que, a su vez, son el producto natural de una larga y penosa evolución», *El capital*, I, p. 614, *op. cit.* Y también en el inédito póstumo «Introducción a una crítica de la economía política», redactado al mismo tiempo que la *Contribución a la crítica de la economía política*, acabadas en 1859: «Toda mitología doma y domina y conforma las fuerzas de la naturaleza en y por la imaginación y desaparece por tanto cuando se consigue dominarlas realmente», *Contribución a la crítica*, p. 357 de la edición francesa, París, 1928. Si así fuese, la mitología jamás desaparecería, ni siquiera el día en que la humanidad pudiese hacer de maestro de ballet de los varios miles de galaxias visibles en un radio de trece mil millones de años-luz. [Quedaría aún la irreversibilidad del tiempo, y algunas otras fruslerías que «domar y dominar».] No se comprendería tampoco cómo la mitología referida a la naturaleza desapareció desde hace mucho tiempo del mundo occidental; si Júpiter fue ridiculizado por el pararrayos, y Hermes por Las Cajas de Ahorro, ¿por qué no hemos inventado un dios-cáncer, un dios-ateroma, o un dios Omega-minus? Lo que Marx decía sobre ello en la cuarta *Tesis sobre Feuerbach* era más sustancioso: «El hecho de que el fundamento profano (del mundo religioso) se desprende de sí mismo y se fija como imperio independiente en las nubes, no puede explicarse más que por este otro hecho, el que este fundamento profano está falto de cohesión y está en contradicción consigo mismo. Es preciso, por consiguiente, que este fundamento sea comprendido de por sí en su contradicción tanto como revolucionado en la práctica. Por ejemplo, después de que la familia terrestre haya sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, es preciso que la primera sea a su vez aniquilada en la teoría y en la práctica». Lo imaginario sería, pues, la solución fantasmal de las *contradicciones* reales. Esto es verdad para cierto tipo de imaginario, pero tan sólo de un tipo derivado. Es insuficiente para comprender lo imaginario central de una sociedad, por las razones explicadas más adelante en el texto, que vienen a ser lo siguiente: la *constitución* misma de estas contradicciones reales es inseparable de este imaginario central.

\* \* \*

No podemos aceptar esa concepción por las razones que expusimos en otra parte<sup>28</sup>: hablando brevemente, porque no se puede definir un nivel de desarrollo técnico o de abundancia económica a partir del cual la división en clases o la alienación pierdan sus «razones de ser»; porque una abundancia técnicamente accesible está ya hoy en día socialmente obstaculizada; porque las «necesidades» a partir de las cuales solamente un estado de penuria puede ser definido no tienen nada de fijo, sino que expresan un estado social-histórico<sup>d</sup>. Pero, sobre todo, porque desconoce enteramente el papel de lo imaginario, a saber, que está en la raíz tanto de la alienación como de la creación en la historia. Ya que la creación presupone, tanto como la alienación, la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado en la percepción, o lo que no es dado en los encadenamientos

<sup>28</sup> Véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» en el nº 33 de «Socialisme ou Barbarie», p. 75 y s.

<sup>d</sup> Es evidente que las necesidades, en el sentido social-histórico (que no es el de las necesidades biológicas), son un producto del imaginario radical.

El «imaginario» que compensa la no-satisfacción de estas necesidades no es, pues, sino un imaginario segundo y derivado. Lo es también para ciertas tendencias psicoanalíticas contemporáneas, para las que lo imaginario «sutura» un vacío o un desgarramiento originarios del sujeto. Pero este vacío no existe sino *mediante* el imaginario radical del sujeto. Volveremos sobre ello largamente en el segundo volumen.

simbólicos del pensamiento racional ya constituido). Y no puede distinguirse el imaginario que entra en juego en la creación de lo imaginario «puro y simple», diciendo que el primero «se anticipa» a una realidad aún no dada, pero que «se verifica» a continuación. Ya que sería primero necesario explicar en qué podría tener lugar esta «anticipación» sin un imaginario y qué le impediría extrañarse. Después, lo esencial de la creación no es «descubrimiento», sino constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye, y la relación de lo que constituye con lo «real», relación con seguridad muy compleja, no es en todo caso una relación de verificación. Y, en el plano social, que es aquí nuestro interés central, la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un «descubrimiento», es una constitución activa. Los atenienses no encontraron la democracia entre otras flores salvajes que crecían en el Pnyx, ni los obreros parisinos desenterraron la Comuna sacando los adoquines de los bulevares. Tampoco «descubrieron», unos y otros, estas instituciones en el cielo de las ideas, después de inspeccionar todas las formas de gobierno que se encuentran en él desde la eternidad expuestas y bien colocadas en sus vitrinas. Inventaron algo, que se mostró, es cierto, viable en las circunstancias dadas, pero que también, a partir del momento en que existió, las modificó esencialmente -y que, por otra parte, veinticinco siglos o cien años después, siguió estando «presente» en la historia. Esta «verificación» no tiene nada que ver con la verificación, gracias a la circunnavegación de Magallanes, de la idea de que la tierra es redonda - idea que de entrada, ella también, se da algo que no está en la percepción, pero que se refiere a un real ya *constituido*.<sup>29</sup>

Cuando se afirma, en el caso de la institución, que lo imaginario no juega en ella un papel sino porque hay problemas «reales» que los hombres no llegan a resolver, se olvida, pues, por un lado, que los hombres no llegan precisamente a resolver estos problemas reales, en la medida en que lo consigan, sino *porque* son capaces de imaginario; y, por otra parte, que estos problemas reales no pueden ser problemas, no se constituyen como *aquellos* problemas que tal época o tal sociedad se da como tarea resolver, más que en función de un imaginario central de la época o de la sociedad consideradas. Eso no significa que estos problemas sean inventados pieza a pieza y que surjan a partir de la nada y en el vacío. Pero lo que, para cada sociedad, conforma problemas en general (o surge como tal a un nivel dado de especificación y de concreción) es inseparable de su manera de ser en general, del sentido precisamente problemático con el que inviste al mundo y su lugar en éste, sentido que como tal no es ni cierto, ni falso, ni verificable, ni falsificable con referencia a unos «verdaderos» problemas y a su «verdadera» solución, salvo en una acepción muy específica, sobre la cual volveremos.

Si se tratase de la historia de un individuo, ¿qué sentido tendría decir que sus formaciones imaginarias no toman importancia, no desempeñan un papel sino porque unos factores «reales» -la represión de las pulsiones, un traumatismo- habían creado ya un conflicto? Lo imaginario actúa sobre un terreno en el que hay represión de las pulsiones y a partir de uno o varios traumas; pero esta represión de las pulsiones está siempre ahí, y ¿qué es lo que constituye un trauma? Fuera de los casos límite, un acontecimiento no es traumático más que porque es «vivido como tal» por el individuo, y esta frase quiere decir aquí: porque el individuo le imputa una significación dada, que no es su significación «canónica», o en todo caso que no se impone ineluctablemente como tal<sup>30</sup>.

Asimismo, en el caso de una sociedad, la idea de que sus formaciones imaginarias «se fijan en imperio independiente en las nubes», porque la sociedad considerada no llega a resolver «en la realidad» sus problemas, es cierta en el nivel segundo, pero no en el nivel originario. Pues esto carece de sentido si no puede decirse cuál es *el* problema de la sociedad que hubiese sido incapaz de resolver. Ahora bien, la respuesta a esta pregunta es imposible, no porque nuestras encuestas no sean lo bastante avanzadas o porque nuestro saber sea relativo; es imposible porque la cuestión carece de sentido. No hay *el* problema de la sociedad. No hay «algo» que los hombres quieren profundamente y que hasta aquí no han podido tener porque la técnica era insuficiente o incluso porque la sociedad seguía dividida en clases. Los hombres fueron, individual y colectivamente, ese querer, esa necesidad, ese hacer, que se dio cada vez otro objeto y con ello otra «definición» de sí mismo.

---

<sup>29</sup> Está claro, alguien podrá siempre decirnos que estas creaciones históricas no son más que el descubrimiento progresivo de los posibles contenidos en un sistema absoluto ideal y «preconstituido». Pero, como ese sistema absoluto de todas las formas posibles jamás puede, por definición, ser exhibido y como no está presente en la historia, la objeción es gratuita y viene a ser finalmente una querrela de palabras. *A posteriori*, podrá siempre decirse de cualquier realización que también era idealmente posible. Es una tautología vacía, que no enseña nada a nadie.

<sup>30</sup> El acontecimiento traumático es real en tanto que acontecimiento, e imaginario en tanto que traumatismo.

Decir que lo imaginario no surge -o no desempeña un papel- sino porque el hombre es incapaz de resolver su problema real, supone que se sabe y que puede decirse cuál es este problema real, siempre y en todas partes el mismo (pues, si este problema cambia, estamos obligados a preguntarnos por qué, y esto remite a la pregunta precedente). Esto supone que se sabe, y que puede decirse lo que es la humanidad y lo que *quiere*, aquello hacia lo cual *tiende*, como se dice (o se cree poder decir) de los objetos.

A esta pregunta, los marxistas dan siempre una doble respuesta, una respuesta contradictoria de la cual ninguna «dialéctica» puede enmascarar la confusión y, en el límite, la mala fe:

La humanidad es lo que tiene hambre.

La humanidad es lo que quiere la libertad -no la libertad del hambre, la libertad sin más, de la que estarán muy de acuerdo en decir que no tiene, ni puede tener «objeto» determinado en general.

La humanidad tiene hambre, es cierto. Pero tiene hambre ¿de qué? y ¿cómo? Aún tiene hambre, en el sentido literal, para la mitad de sus miembros, y este hambre hay que satisfacerla, es cierto. Pero ¿sólo tiene hambre de alimento? ¿En qué difiere, entonces, de las esponjas o de los corales? ¿Por qué ese hambre, una vez satisfecho, deja siempre aparecer otras preguntas, otras demandas? ¿Por qué la vida de las capas que, en todas las épocas, han podido satisfacer su hambre, o de las sociedades enteras que pueden hacerlo hoy, no ha llegado a ser libre -o no se ha vuelto vegetal? ¿Por qué la saciedad, la seguridad y la copulación *ad libitum* en las sociedades escandinavas, pero también, cada vez más, en todas las sociedades de capitalismo moderno (mil millones de individuos) no ha hecho surgir individuos y colectividades autónomas? ¿Cuál es la *necesidad* que estas poblaciones no pueden satisfacer?

Que se diga que esta necesidad es constantemente mantenida en la insatisfacción por el progreso técnico, que hace surgir nuevos objetos, o por la existencia de capas privilegiadas que ponen ante los ojos de los demás otros modos de satisfacerla -y se habrá concedido lo que queremos decir: que esta necesidad no lleva en sí misma la definición de un objeto que podría colmarla, como la necesidad de respirar encuentra su objeto en el aire atmosférico, que nace históricamente; que ninguna necesidad *definida* es la necesidad de la humanidad. La humanidad tuvo y tiene hambre de alimentos, pero también tuvo hambre de vestidos y, después, de vestidos distintos a los del año pasado, tuvo hambre de coches y de televisión, tuvo hambre de poder y hambre de santidad, tuvo hambre de ascetismo y de desenfreno, tuvo hambre de mística y hambre de saber racional, tuvo hambre de calor y de fraternidad, pero también hambre de sus propios cadáveres, hambre de fiestas y hambre de tragedias, y ahora parece tener hambre de Luna y de planetas. Es necesaria una buena dosis de cretinismo para pretender que se inventaron todas estas hambres porque no se comía ni se jodía bastante.

El hombre no es esa necesidad que comporta su «buen objeto» complementario, una cerradura que tiene su llave (que hay que volver a encontrar o fabricar). El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones -y, si las supera (no solamente en un virtual permanente, sino en la efectividad del movimiento histórico), es porque salen de él mismo, porque él las inventa (no en lo arbitrario ciertamente, siempre están la naturaleza, el mínimo de coherencia que exige la racionalidad y la historia precedente), porque, por lo tanto, él las *hace* haciendo y haciéndose, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas. «El hombre es lo que no es lo que es, y que es lo que no es», decía ya Hegel.

## 5. Las significaciones imaginarias sociales

Vimos que no pueden comprenderse las instituciones, y menos aún el conjunto de la vida social, como un sistema simplemente funcional, serie integrada de ordenaciones sometidas a la satisfacción de las necesidades de la sociedad. Ya toda interpretación de este tipo suscita inmediatamente el interrogante: funcional en relación a qué y con qué fin -pregunta que no comporta respuesta en el interior de una respuesta funcionalista<sup>31</sup>. Las instituciones son ciertamente funcionales en tanto que deben asegurar

---

<sup>31</sup> «...decir que una sociedad funciona es una perogrullada; pero decir que todo en una sociedad funciona es absurdo», Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurales*, p. 17 de la edición francesa, París, 1958.

necesariamente la supervivencia de la sociedad considerada<sup>32</sup>. Pero ya lo que llamamos «supervivencia» tiene un contenido completamente diferente según la sociedad que se considere y, más allá de este aspecto, las instituciones son «funcionales» en relación a unos fines que no se desprenden ni de la funcionalidad, ni de su contrario. Una sociedad teocrática, una sociedad dispuesta esencialmente para permitir a una capa de señores guerrear interminablemente, o finalmente una sociedad como la del capitalismo moderno que crea con un flujo continuo nuevas «necesidades» y se agota al satisfacerlas, no pueden ser ni descritas, ni comprendidas *en su funcionalidad* misma sino en relación a puntos de vista, orientaciones, cadenas de significaciones que no solamente escapan a la funcionalidad, sino a las que la funcionalidad se encuentra en buena parte sometida.

Tampoco pueden comprenderse las instituciones simplemente como una red simbólica<sup>33</sup>. Las instituciones forman una red simbólica, pero esta red, por definición, remite a otra cosa que al simbolismo. Toda interpretación puramente simbólica de las instituciones suscita inmediatamente estas preguntas: ¿Por qué este sistema de símbolos, y no otro? ¿Cuáles son las *significaciones* vehiculadas por los símbolos, el sistema de los significados al que remite el sistema de los significantes? ¿Por qué y cómo las redes simbólicas consiguen autonomizarse? Y se sospecha ya que las respuestas a estas preguntas están profundamente vinculadas.

**a)** Comprender, tanto como se pueda, la «elección» que una sociedad hace de su simbolismo exige superar las consideraciones formales, o incluso «estructurales». Cuando se dice, a propósito del totemismo, que tales especies animales están investidas totémicamente, no porque sean «buenas para ser comidas» sino porque son «buenas para ser pensadas»<sup>34</sup>, se desvela sin duda una verdad importante. Pero ésta no debe ocultar las cuestiones que vienen después: ¿Por qué estas especies son «mejores para ser pensadas» que otras? ¿Por qué tal pareja de oposiciones es elegida de entre incontables y distintas ofrecidas por la naturaleza? ¿Pensar por quién, cuándo y cómo? En una palabra, esta verdad no debe servir para evacuar la cuestión del contenido, para eliminar la referencia al significado. Cuando una tribu pone dos clanes como homólogos a la pareja halcón-corneja, surge al acto la cuestión de saber por qué esta pareja fue elegida entre todas las que podrían connotar una diferencia en el parentesco. Y es claro que la cuestión se plantea con infinitamente más insistencia en el caso de las sociedades históricas<sup>35</sup>.

**b)** Comprender, e incluso simplemente captar, el simbolismo de una sociedad, es captar las significaciones que conlleva. Estas significaciones no aparecen sino vehiculadas por unas estructuras significantes; pero esto no quiere decir que se reduzcan a ellas, ni que resulten de ellas de manera unívoca, ni finalmente que sean determinadas por ellas. Cuando, a propósito del mito de Edipo, se despeja una estructura que consiste en dos parejas de oposiciones<sup>36</sup>, se indica probablemente una condición necesaria (como las oposiciones fonemáticas en la lengua) para que algo *sea dicho*. Pero ¿qué es lo que es dicho? ¿Es cualquier cosa -es decir la nada? ¿Es en este caso indiferente que esta estructura, esta organización de varios pisos de significantes y de significados particulares, transmita finalmente una significación

---

<sup>32</sup> Incluso esto, por lo demás, no es así sin problemas: hemos recordado ya la existencia de instituciones disfuncionales, especialmente en las sociedades modernas, o bien la ausencia de instituciones necesarias para ciertas funciones.

<sup>33</sup> Como parece querer hacerlo cada vez más Claude Lévi-Strauss. Véase especialmente *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962, [Traducción española: *El totemismo en la actualidad*, Fondo Cultura Económica, México, 1965] y la discusión con Paul Ricoeur en «Esprit», noviembre de 1963, especialmente p. 636: «Decís... que *La pensée sauvage* hace una elección a favor de la sintaxis y en contra de la semántica; para mí, no hay elección... el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son por sí mismos significantes... el sentido es siempre reductible... detrás de todo sentido hay un sinsentido, y lo contrario no es cierto... la significación siempre es fenoménica». Así, en *Le cru et le cuit*, París, 1964, Lévi-Strauss escribe: «No pretendemos, pues, mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo se piensan los mitos en los hombres y sin que ellos lo sepan. Y quizás... convenga llegar aún más lejos, haciendo abstracción de todo sujeto para considerar que, en cierto modo, los mitos se piensan *entre* sí. Pues se trata aquí de desprender, no tanto lo que hay *en los* mitos... como el sistema de los axiomas y de los postulados que definen el mejor código posible, capaz de dar una significación común a unas elaboraciones inconscientes...» (p. 20, subr. en el texto). En cuanto a esta significación, «...si preguntamos hasta qué último significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero que deben a fin de cuentas y todas juntas remitirse a algo, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu, que los elabora por medio del mundo del que él mismo forma parte» (Ib., p. 346). Como se sabe que, para Lévi-Strauss, el espíritu significa el cerebro y que éste pertenece decididamente al orden de las cosas, salvo que posea esa extraña propiedad de poder simbolizar las demás cosas, se llega a la conclusión de que la actividad del espíritu consiste en simbolizarse a sí mismo en tanto que algo dotado de poder simbolizador. De todos modos, lo que nos importa aquí no son las aporías filosóficas a las que conduce esta posición, sino que deja escapar lo esencial en lo social-histórico.

<sup>34</sup> Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit., p. 128.

<sup>35</sup> La lingüística, ciencia que trabaja por así decirlo al nivel del simbolismo, se plantea de nuevo esta pregunta. Véase Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1974, cap. 7 («El aspecto fonológico y el aspecto gramatical en sus interrelaciones»). Aún menos puede evitarse el plantearla en los demás terrenos de la vida histórica, a los que F. de Saussure jamás habría pensado extender el principio de lo «arbitrario del signo».

<sup>36</sup> Véase Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., pp. 235-243.

global o un sentido articulado, el interdicto y la sanción del incesto y, por ello mismo, la constitución del mundo humano como ese orden de coexistencia en el que el prójimo no es simple objeto de mi deseo, sino que existe para sí y sostiene con un tercero unas relaciones a las cuales el acceso me está vedado? Cuando, además, un análisis estructural reduce todo un conjunto de mitos arcaicos a la intención de significar, por medio de la oposición entre lo crudo y lo cocido, el paso de la naturaleza a la cultura<sup>37</sup>, ¿acaso no está claro que el contenido así significado posee un sentido fundamental, o sea el interrogante y la obsesión sobre los orígenes, forma y parte de la obsesión de la identidad, del ser del grupo que se lo plantea? Si el análisis en cuestión es verdadero, significa esto: los hombres se hacen la pregunta, ¿qué es el mundo humano?, y responden mediante un *mito*: el mundo humano es aquél que hace sufrir una transformación a los datos naturales (en el que se hacen cocer los alimentos); es finalmente una respuesta racional dada en lo imaginario por medios simbólicos.

Hay un sentido que jamás puede ser dado independientemente de *todo* signo, pero que es distinto a la oposición de los signos, y que no está forzosamente vinculado a *estructura significante particular alguna*, puesto que es, como decía Shannon, lo que permanece invariable cuando un mensaje es traducido de un código a otro, e incluso, podría añadirse, lo que permite definir la identidad (aunque fuese parcial) en el mismo código de mensajes, cuya factura es diferente. Es imposible sostener que el sentido es simplemente lo que resulta de la combinación de los signos<sup>38</sup>. Puede decirse igualmente que la combinación de los signos resulta del sentido, pues finalmente el mundo no está hecho más que de gentes que interpretan el discurso de los demás; para que éstos existan, primero es necesario que éstos hayan hablado, y hablar es ya elegir signos, dudar, rehacerse, rectificar los signos ya elegidos -en función de un sentido. El musicólogo estructuralista es una persona infinitamente respetable, a condición de que no olvide que debe su existencia (desde el punto de vista económico, pero también ontológico) a alguien distinto a él, quien, antes que él, recorrió el camino a la inversa, a saber, al músico creador que (consciente o inconscientemente, qué más da) planteó, e incluso eligió, estas «oposiciones de signos», tachó unas notas en una partitura, enriqueció o empobreció tal acorde, confió finalmente a la madera tal frase inicialmente destinada al cobre, guiado por una significación musical a expresar (y que, está claro, no cesa de estar influenciada, a lo largo de la composición, por los signos disponibles en el código utilizado, en el lenguaje musical que el compositor adoptó -aunque finalmente un gran compositor modifique este mismo lenguaje y constituya en masa sus propios significantes). Eso vale en la misma medida para el mitólogo o para el antropólogo estructuralista, salvo que aquí el creador es una sociedad entera, la reconstrucción de los códigos es mucho más radical, y mucho más escondida -en una palabra, la constitución de los signos en función de un sentido es algo infinitamente más complejo. Considerar el sentido como simple «resultado» de la diferencia de los signos, es transformar las condiciones necesarias de la *lectura* de la historia en condiciones suficientes de su *existencia*. Y, ciertamente, estas condiciones de lectura son ya intrínsecamente condiciones de existencia, puesto que no hay historia sino del hecho de que los hombres comunican y cooperan en un medio simbólico. Pero este simbolismo es él mismo *creado*. La historia no existe sino en y por el «lenguaje» (todo tipo de lenguajes), pero este lenguaje, se lo da, lo constituye, lo transforma. Ignorar esta vertiente de la cuestión es plantear para siempre la multiplicidad de los sistemas simbólicos (y por tanto institucionales) y su sucesión como hechos brutos a propósito de los cuales no habría nada que decir (y aún menos que hacer), es eliminar la cuestión histórica por excelencia: la génesis del sentido, la producción de nuevos sistemas de significados y de significantes. Y, si esto es cierto para la constitución histórica de nuevos sistemas simbólicos, lo es del mismo modo para la utilización, en cada instante, de un sistema simbólico establecido y dado. Tampoco en este caso puede decirse absolutamente que el sentido «resulta» de la oposición de los signos, ni lo inverso -ya que esto transportaría aquí unas relaciones de causalidad, o en todo caso de correspondencia biunívoca rigurosa, que enmascararía y anularía lo que es la característica más profunda del fenómeno simbólico, a saber su relativa indeterminación. En el nivel más elemental, esta indeterminación está ya claramente indicada por el fenómeno de la sobredeterminación de los símbolos (varios significados pueden ser vinculados al mismo significante), al que hay que añadir el fenómeno inverso, que podría llamarse la sobresimbolización del sentido (el mismo significado es llevado por varios significantes; hay, en el mismo código, mensajes equivalentes; hay, en toda lengua, «rasgos redundantes», etc.).

Las tendencias extremistas del estructuralismo resultan de que cede efectivamente a «la utopía del siglo», que no es «la de construir un sistema de signos sobre un solo nivel de articulación»<sup>39</sup> sino precisamente de *eliminar el sentido* (y, bajo otra forma, eliminar al hombre). Así es cómo se reduce el sentido, en la medida en que no es identificable con una combinación de signos (aunque sólo fuera como su resultado necesario y unívoco), a una interioridad no transportable, a un «cierto sabor»<sup>40</sup>. Al parecer, no puede concebirse el sentido más que en su acepción psicológica afectiva más limitada. Pero la interdicción del incesto no es un sabor; es una ley, a saber una institución que lleva una significación,

<sup>37</sup> Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit.

<sup>38</sup> Como lo hace Lévi-Strauss, en «Esprit», número citado.

<sup>39</sup> Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 32.

<sup>40</sup> Lévi-Strauss, en «Esprit», número citado, pp. 637-641.

símbolo, mito y enunciado de regla que remite a un sentido organizador de una infinidad de actos humanos, que hace levantar en medio del campo de lo posible la muralla que separa lo lícito de lo ilícito, que crea un valor, y vuelve a disponer todo el sistema de las significaciones, dando como ejemplo a la consanguineidad un contenido que «antes» no poseía. La diferencia entre naturaleza y cultura tampoco es la simple diferencia de sabor entre lo crudo y lo cocido, es un mundo de significaciones.

c) Finalmente, es imposible eliminar la pregunta: ¿cómo y por qué el sistema simbólico de las instituciones consigue autonomizarse? ¿Cómo y por qué la estructura institucional, en cuanto se plantea se convierte en un factor al que la vida efectiva de la sociedad está subordinada y como sometida? Responder que está en la naturaleza del simbolismo autonomizarse sería peor que una inocente tautología. Esto sería como decir que está en la naturaleza del sujeto el alienarse en los símbolos que emplea, por tanto abolir todo discurso, todo diálogo, toda verdad, planteando que todo lo que decimos es traído por la fatalidad automática de las cadenas simbólicas<sup>41</sup>. Y sabemos en todo caso que la autonomización del simbolismo como tal, en la vida social, es un fenómeno segundo. Cuando la religión se mantiene, frente a la sociedad, como un factor autonomizado, los símbolos religiosos no tienen independencia ni valor sino porque encarnan la significación religiosa, su brillo es prestado -como lo muestra el hecho de que la religión pueda investir nuevos símbolos, crear nuevos significantes, ampararse de otras regiones para sacralizarlas<sup>e</sup>.

No es inevitable caer en las trampas del simbolismo por haber reconocido su importancia. El discurso no es independiente del simbolismo, y esto significa en efecto algo distinto a una simple «condición externa»: el discurso está preso en el simbolismo. Pero esto no quiere decir que le esté fatalmente sometido. Y sobre todo, aquello a lo que el discurso apunta es a algo distinto al simbolismo: es un *sentido* que puede ser percibido, pensado o imaginado; y son las modalidades de esta relación con el sentido lo que hacen de él un discurso o un delirio (que puede ser gramatical, sintáctica y lexicalmente impecable). La distinción, que nos es imposible evitar, entre quien, mirando a la Torre Eiffel, dice: «Es la Torre Eiffel», y quien, en las mismas circunstancias, dice: «Mira, es la abuela», no puede encontrarse sino en la relación del significado de sus discursos con un significado canónico de los términos que utiliza y con un núcleo independiente de todo discurso y de toda simbolización. El sentido es este núcleo independiente que llega a la expresión (que, en este ejemplo, es el «estado real de las cosas»).

Plantearemos, pues, que hay significaciones relativamente independientes de los significados que las llevan y que desempeñan un papel en la elección y en la organización de estos significantes. Estas significaciones pueden corresponder a lo *percibido*, a lo *racional*, o a lo *imaginario*. Las relaciones íntimas que prácticamente siempre existen entre estos tres polos no deben hacer perder de vista su especificidad.

Sea Dios. Sean cuales sean los puntos de apoyo que su representación tome en lo percibido; sea cual sea su eficacia racional como principio de organización del mundo para ciertas culturas, Dios no es ni una significación de algo real, ni una significación de algo racional; ni tampoco es símbolo de otra cosa. ¿Qué es Dios, no como concepto de teólogo, ni como idea de filósofo, sino para nosotros, quienes pensamos en quién es para los que creen en Dios? No pueden evocarlo, referirse a él sino con la ayuda de símbolos, aunque sólo sea por el «Nombre» -pero, para ellos, y para nosotros, quienes consideramos este fenómeno histórico constituido por Dios y por los que creen en Dios, supera infinitamente este «Nombre», es otra cosa. Dios no es ni el nombre de Dios, ni las imágenes que un pueblo puede darse, ni nada similar. Llevado, indicado por todos estos símbolos, es, en cada religión, lo que los convierte en símbolos religiosos -una *significación* central, organización en sistema de significantes y significados, lo que sostiene la unidad cruzada de unos y otros, lo que permite también su extensión, su multiplicación, su modificación. Y esta significación, ni de algo percibido (real), ni de algo pensado (racional), es una significación imaginaria.

Sea también ese fenómeno que Marx llama la reificación, más generalmente la «deshumanización» de los individuos de las clases explotadas en ciertas fases históricas: un esclavo es visto como *animal vocale*, el obrero como «tuerca de la máquina», o simple mercancía. Importa poco, aquí, que esta asimilación

---

<sup>41</sup> Puede por supuesto sostenerse que el uso lúcido del simbolismo es posible a nivel individual (para el lenguaje, por ejemplo), y no a nivel colectivo (en relación a las instituciones). Pero sería preciso demostrarlo, aunque esta demostración no podría con toda evidencia apoyarse en la *naturaleza general* del simbolismo como tal. No decimos que no haya diferencia entre los dos niveles, ni siquiera que sería simplemente de grado (complejidad mayor de lo social, etc.). Decimos simplemente que responde a otros factores que el simbolismo, a saber al carácter mucho más profundo (y difícil de despejar) de las significaciones imaginarias sociales y de su «materialización». Véase más adelante.

<sup>e</sup> La crítica del «estructuralismo» esbozada aquí no respondía a ninguna «necesidad interna» para el autor, sino solamente a la necesidad de combatir una mistificación de la cual, hace diez años, muy poca gente escapaba. Podría ser fácilmente prolongada y ampliada, pero ésta no es una tarea urgente en la medida en que el humo del estructuralismo se está disipando.

jamás consiga realizarse del todo, que la realidad humana de los esclavos o de los obreros la ponga en cuestión, etc.<sup>42</sup> ¿Cuál es la naturaleza de esta significación -que, recordémoslo, lejos de ser tan sólo concepto o representación, es una significación operante, con graves consecuencias históricas y sociales? Un esclavo no es un animal, un obrero no es una cosa; pero la reificación no es ni una falsa percepción de lo real, ni un error lógico; y tampoco se la puede convertir en un «momento dialéctico» en la historia totalizada del advenimiento de la verdad de la esencia humana, en la que ésta antes se negaría radicalmente a fin de poder realizarse positivamente. La reificación es una significación imaginaria (inútil subrayar que lo imaginario social, tal como lo entendemos, es más real que lo «real»). Desde el punto de vista estrictamente simbólico, o «lingüístico», aparece como un desplazamiento de sentido, como una combinación de metáfora y de metonimia. El esclavo no puede «ser» animal más que metafóricamente, y esta metáfora, como otra cualquiera, se apoya en la metonimia, tomando la parte por el todo tanto en el animal como en el esclavo y estando la pseudo-identidad de las propiedades parciales extendida sobre el todo de los objetos considerados. Pero este deslizamiento de sentido -que es después de todo la operación indefinidamente repetida del simbolismo-, el hecho de que bajo un significante sobrevenga otro significado, es simplemente una manera de describir lo que sucedió y no da cuenta ni de la génesis, ni del modo de ser del fenómeno considerado. Aquello de lo que se trata en la reificación -en el caso de la esclavitud o en el caso del proletariado- es la instauración de una nueva *significación operante*, la captación de una categoría de hombres por otra categoría como asimilable, a todos los fines prácticos, a animales o a cosas. Es una *creación imaginaria*, de la cual ni la realidad, ni la racionalidad, ni las leyes del simbolismo pueden dar cuenta (otra cosa es si esa creación no puede «violar» las leyes de lo real, de lo racional y de lo simbólico), que no necesita para existir ser explicitada en los conceptos o las representaciones y que actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales independientemente de su existencia «para la conciencia» de esta sociedad. El esclavo es metaforizado como animal y el obrero como mercancía en la práctica social efectiva mucho antes que lo hicieran los juristas romanos, Aristóteles o Marx.

Lo que hace que el problema sea difícil, lo que probablemente explica por qué no ha sido visto durante mucho tiempo sino parcialmente y por qué, aún hoy en día, tanto en Antropología como en Psicoanálisis, se constatan las mayores dificultades para distinguir los registros y la acción de lo simbólico y de lo imaginario, no sólo son los prejuicios «realistas y «racionalistas» (cuyas tendencias más extremas del «estructuralismo» contemporáneo representan una curiosa mezcla) que impiden admitir el papel de lo imaginario. Lo cierto es que, en el caso de lo imaginario, el significado al que remite el significante es casi imposible de captar como tal y, por definición, su «modo de ser» es un modo de no-ser. En el registro de lo percibido (real) «exterior» o «interior», la existencia físicamente distinta del significante y del significado es inmediata: nadie confundirá la palabra árbol con un árbol real, la palabra cólera o tristeza con los afectos correspondientes. En el registro de lo racional, la distinción no es menos clara: sabemos que la palabra (el «término») que designa un concepto es una cosa y el concepto mismo, otra. Pero, en el caso de lo imaginario, las cosas son menos simples.

También podemos distinguir aquí sin duda, en un primer nivel, las palabras y lo que designan, significantes y significados: Centauro es una palabra que remite a un ser imaginario distinto de esta palabra, y que puede «definirse» con palabras (con lo cual se asimila a un pseudo-concepto), o representar por imágenes (con lo cual se asimila a una pseudopercepción)<sup>43</sup>. Pero ya este caso fácil y superficial (el Centauro imaginario no es más que una recomposición de pedazos desprendidos de seres reales) no queda agotado por estas consideraciones, pues, para la cultura que vivía la realidad mitológica de los Centauros, el ser de éstos era totalmente distinto a la descripción verbal o la representación esculpida que podía darse de él. Pero, esta realidad última ¿cómo mantenerla? No se da, de cierta manera, como las «cosas en sí», más que a partir de sus consecuencias, de sus resultados, de sus derivados. ¿Cómo captar a Dios, en tanto que significación imaginaria, de otro modo que a partir de las sombras (de las *Abschattungen*) proyectadas sobre la actuación social efectiva de los pueblos -pero, al mismo tiempo, ¿cómo no ver que, al igual que la cosa percibida, es condición de posibilidad de una serie inagotable de estas sombras, pero que, contrariamente a la cosa percibida, jamás se da «en persona»?

Sea un sujeto que vive una escena en lo imaginario, se entrega a un ensueño o dobla fantasmáticamente una escena vivida. La escena consiste en «imágenes» en el sentido más amplio del término. Estas imágenes están hechas del mismo material del que pueden hacerse símbolos; ¿son símbolos? En la conciencia explícita del sujeto, no; no están ahí por otra cosa, son «vividitas» por ellas mismas. Pero aquí no se agota la cuestión. Pueden representar otra cosa, un fantasma inconsciente -y así es generalmente

<sup>42</sup> Hemos comentado en otra parte la relatividad del concepto de reificación; véase «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», en particular «Socialisme ou Barbarie», nº 33, pp. 64-65; y también «Reemprender la revolución», en *La experiencia del movimiento obrero*, vol. 2, op. cit. Lo que pone en cuestión la reificación, y la relativiza como categoría y como realidad, es la *lucha* de los esclavos o de los obreros.

<sup>43</sup> Hay una «esencia» del Centauro: dos conjuntos definidos de posibles y de imposibles. Esta «esencia» es «representable»: no hay imprecisión alguna en lo que se refiere a la apariencia física «genérica» del Centauro.



cómo las verá el psicoanalista. Aquí, pues, la imagen es símbolo -pero ¿de qué? Para saberlo, hay que penetrar en los dédalos de la elaboración simbólica de lo imaginario en el inconsciente. ¿Qué hay en el extremo? Algo que no está ahí *para representar* otra cosa, que es más bien condición operante de toda representación ulterior, pero que existe ya él mismo en el modo de la representación: el fantasma fundamental del sujeto, su escena nuclear (no la «escena primitiva»), en la que existe lo que constituye al sujeto en su singularidad: su esquema organizador-organizado que se imagina y que existe, no en la simbolización, sino en la presentificación imaginaria que ya es para el sujeto significación encarnada y operante, primera captación y constitución en una sola vez de un sistema relacional articulado que plantea, separa y une «interior» y «exterior», esbozo de gesto y esbozo de percepción, reparto de papeles arquetípicos e imputación originaria de papel al propio sujeto, valoración y desvaloración, fuente de la significancia simbólica ulterior, origen de las inversiones privilegiadas y específicas del sujeto, un estructurante-estructurado. En el plano individual, la producción de este fantasma fundamental depende de lo que llamamos lo imaginario radical (o la imaginación radical); este fantasma mismo existe a la vez en el modo de lo imaginario efectivo (de lo imaginado) y es primera significación y núcleo de significaciones ulteriores.

Es dudoso que pueda captarse directamente este fantasma fundamental; como mucho se puede reconstruir a partir de sus manifestaciones, porque aparece en efecto como fundamento de posibilidad y de unidad de todo lo que hace la singularidad del sujeto de otro modo que como singularidad puramente combinatoria, de todo lo que en la vida del sujeto supera su realidad y su historia, condición última para que al sujeto le *sobrevengan* una realidad y una historia.

Cuando se trata de la sociedad -que no se trata evidentemente de transformar en «sujeto», ni propia, ni metafóricamente-, volvemos a encontrar esta dificultad en un grado doble. Pues tenemos del todo aquí, a partir de lo imaginario que abunda inmediatamente en la superficie de la vida social, la posibilidad de penetrar en el laberinto de la simbolización de lo imaginario; y, forzando el análisis, llegamos a unas significaciones que no están ahí *para* representar otra cosa, que son como las articulaciones últimas que la sociedad en cuestión impuso al mundo, a sí misma y a sus necesidades, los esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que esta sociedad puede darse. Pero, por su propia naturaleza, estos esquemas no existen ellos mismos bajo el modo de una representación sobre la que podría, a fuerza de análisis, ponerse el dedo. No puede hablarse aquí de una «imagen», por vago e indefinido que sea el sentido dado a este término. Dios es, quizá, para cada uno de los fieles, una «imagen» -que puede incluso ser una representación «precisa»-, pero Dios, en tanto que significación social imaginaria, no es ni la «suma», ni la «parte común», ni la «media» de estas imágenes, es más bien su condición de posibilidad y lo que hace que estas imágenes sean imágenes «de Dios». Y el núcleo imaginario del fenómeno de reificación no es «imagen» para nadie. Las significaciones imaginarias sociales no existen, propiamente hablando, en el modo de una representación; son de otra naturaleza, para la cual es vano buscar una analogía en los otros terrenos de nuestra experiencia. Comparadas a las significaciones imaginarias individuales, son infinitamente más vastas que un fantasma (el esquema subyacente a lo que se designa como la «imagen del mundo» judía, griega u occidental se extiende hasta el infinito) y no tienen un lugar de existencia preciso (si es que acaso puede llamarse al inconsciente individual un lugar de existencia preciso). No pueden ser captadas más que de manera derivada y oblicua, o sea como la distancia a la vez evidente e imposible de delimitar exactamente entre un primer término -la vida y la organización efectiva de una sociedad- y un segundo término, igualmente imposible de definir -esta vida y esta organización concebidas de manera estrictamente «funcional-racional»-; como una «deformación coherente» del sistema de los sujetos, de los objetos y de sus relaciones; como la curvatura específica de cada espacio social; como el cemento invisible que mantiene conglomerado este inmenso batiburrillo de real, racional y simbólico que constituye toda sociedad; y como el principio que elige e informa los restos y los pedazos que serán admitidos en él. Las significaciones imaginarias sociales -en todo caso las que son realmente últimas- no *denotan* nada, y *connotan* poco más o menos todo; y por esto es por lo que son tan a menudo confundidas con sus símbolos, no sólo por los pueblos que las llevan, sino por los científicos que las analizan y que llegan por este hecho a considerar que sus significantes se significan ellos mismos (puesto que no remiten a nada real, a nada racional que pudiese *designarse*), y a atribuir a estos significantes como tales, al simbolismo tomado en sí mismo, un papel y una eficacia infinitamente superiores a los que poseen ciertamente.

Pero ¿no cabría la posibilidad de una «reducción» de este imaginario social a lo imaginario individual -lo cual proporcionaría, a la vez, un contenido *denotable* a estos significantes? ¿No podría decirse que Dios, por ejemplo, deriva de los inconscientes individuales y que significa muy precisamente un momento fantasmático esencial de estos inconscientes, el padre imaginario? Tales reducciones -como la intentada por Freud para la religión, las que también podrían intentarse para las significaciones imaginarias de nuestra propia cultura- nos parece que contienen una parte importante de verdad, pero no que agoten la cuestión. Es incontestable el que una significación imaginaria deba encontrar sus puntos de apoyo en el inconsciente de los individuos; pero esta condición no es suficiente, y puede incluso preguntarse

legítimamente si es condición más que resultado. Bajo ciertos aspectos, el individuo y su psique nos parecen, sobre todo a nosotros, hombres de hoy, que poseen una «realidad» eminente de la que estaría privado lo social. Pero, en otros aspectos, esta concepción es ilusoria, «el individuo es una abstracción»; el hecho de que el campo social-histórico jamás sea comprensible como tal, sino solamente por sus «efectos», no prueba que posea una mínima realidad, sería más bien lo contrario. El peso de un cuerpo traduce cierta propiedad de este cuerpo, pero también del campo gravitacional que lo rodea, que no es perceptible sino por efectos «mixtos» de este orden; y lo que pertenece «propriadamente» al cuerpo considerado -su masa en la concepción clásica- no sería, de creer ciertas concepciones cosmológicas modernas, una «propiedad» del cuerpo, sino la expresión de la acción sobre este cuerpo de todos los demás cuerpos del Universo (principio de Mach) -en pocas palabras, una propiedad de «co-existencia» que surge a nivel del conjunto.

Que en el mundo humano nos encontremos con algo que es a la vez menos y más que una «sustancia» -el individuo, el sujeto, el para-sí- no debe hacer disminuir a nuestros ojos la realidad del «campo». Concretamente, planteando, al igual que en la interpretación freudiana de la religión, la existencia de un «lugar que ha de ser colmado» en el inconsciente individual y aceptando su lectura de los procesos que producen la necesidad de la sublimación religiosa, no por ello es menos cierto que el individuo no puede colmar este lugar con sus propias producciones, sino tan sólo utilizando significantes de los que no tiene la libre disposición. Lo que el individuo puede producir, no son instituciones, son fantasmas privados. La conjunción se opera a veces, de manera incluso que pueda situarse y fecharse, entre los fundadores de religión y algunos otros «individuos excepcionales», cuyo fantasma privado viene a colmar, allí donde hace falta y en el momento oportuno, el agujero del inconsciente de los demás y posee suficiente «coherencia» funcional y racional para resultar viable una vez simbolizado y sancionado -es decir institucionalizado. Pero esta constatación no resuelve el problema en el sentido «psicológico», no sólo porque estos casos son los más escasos, sino porque incluso sobre ellos la irreductibilidad de lo social es perfectamente legible. Para que esta conjunción entre las tendencias de los inconscientes individuales pueda producirse, para que el discurso del profeta no quede en una alucinación personal o credo de una secta efímera, ciertas condiciones sociales favorables deben haber labrado, sobre un área indefinida, los inconscientes individuales, y haberlos preparado para esta «buena nueva». Hasta el profeta trabaja en y por lo instituido, incluso si lo trastoca y toma apoyo en él; todas las religiones cuya génesis conocemos o bien son transformaciones de religiones precedentes, o bien contienen un componente enorme de sincretismo. Sólo el mito de los orígenes, formulado por Freud en *Totem y tabú*, escapa en parte a estas consideraciones, y esto porque es un mito, pero también en la medida en que se refiere a un estado híbrido y, a decir verdad, incoherente. Lo instituido ya está ahí, incluso la horda primitiva no es un hecho de naturaleza; ni la castración de los niños varones, ni la preservación del último nacido pueden ser consideradas como relacionadas a un «instinto» biológico (¿con qué finalidad, y cómo habría éste «desaparecido» a continuación?), pero traducen ya la plena acción de lo imaginario, sin la cual, por lo demás, la sumisión de los descendientes es inconcebible, el asesinato del padre no es acto inaugural de la sociedad, sino respuesta a la castración (y ¿qué es ésta sino alarde anticipado?); al igual que la comunidad de los hermanos, en tanto que institución, sucede al poder absoluto del padre, es más revolución que instauración primera. Lo que aún falta ahí, en la «horda primitiva», es el hecho de que la institución, de la que todos los demás elementos están presentes, sea simbolizada como tal.

Se desprende que, fuera de una postulación mítica de los orígenes, todo intento de derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la psique individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta psique de un continuo social que no puede existir si no está siempre ya instituido. Y, para que se dé una significación social imaginaria, son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por tal sujeto).

La funcionalidad toma prestado su sentido fuera de ella misma; el simbolismo se refiere necesariamente a algo que no está entre lo simbólico, y que tampoco está entre lo real-racional. Este elemento, que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos -este elemento no es otra cosa que lo *imaginario* de la sociedad o de la época considerada.

Ninguna sociedad puede existir si no organiza la producción de su vida material y su reproducción en tanto que sociedad. Pero ninguna de estas organizaciones es ni puede ser dictada indefectiblemente por unas leyes naturales o por consideraciones racionales. En lo que así aparece como margen de indeterminación se sitúa lo que es lo esencial desde el punto de vista de la *historia* (para la cual lo que importa

sin duda no es que los hombres hayan cada vez comido o engendrado niños, sino, ante todo, que lo hayan hecho en infinita variedad de formas), a saber, que el mundo total dado a esta sociedad sea *captado* de una determinada manera práctica, afectiva y mentalmente, que un *sentido articulado* le sea impuesto, que sean operadas unas distinciones correlativas a lo que vale y a lo que no vale (en todos los sentidos de la palabra valer, desde lo más económico a lo más especulativo), entre lo que se debe y lo que no se debe hacer<sup>44</sup>.

Esta estructuración encuentra sin duda sus puntos de apoyo en la corporalidad, en la medida en que el mundo dado a la sensorialidad es ya necesariamente un mundo articulado, en la medida también en que la corporalidad es ya necesidad, en que, por consiguiente, objeto material y objeto humano, alimento y apareamiento sexual están ya inscritos en la cavidad de esta necesidad y en que una relación con el objeto y una relación con el otro humano y, por consiguiente, una primera «definición» del sujeto como necesidad y relación con lo que puede colmar esta necesidad, vienen dadas ya por su existencia biológica. Pero este supuesto universal, siempre y en todas partes el mismo, es absolutamente incapaz de dar cuenta tanto de las variaciones como de la evolución de las formas de vida social.

## 6. Papel de las significaciones imaginarias

La historia es imposible e inconcebible fuera de la *imaginación productiva o creadora*, de lo que hemos llamado lo *imaginario radical* tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el *hacer* histórico, y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de *significaciones*<sup>45</sup>. Si incluye esa dimensión que los filósofos idealistas llamaron libertad, y que sería más justo llamar indeterminación (la cual, supuesta ya por lo que hemos definido como autonomía, no debe ser confundida con ésta), es que este *hacer* plantea y se da algo distinto a lo que simplemente es, y es también que está habitado por *significaciones* que no son ni simple reflejo de lo percibido, ni simple prolongamiento, ni sublimación de las tendencias de la animalidad, ni elaboración estrictamente racional de los datos.

El mundo social es cada vez constituido y articulado en función de un sistema de estas significaciones, y estas significaciones *existen*, una vez constituidas, al modo de lo que hemos llamado lo *imaginario efectivo (o lo imaginado)*. No es sino en relación a estas significaciones cómo podemos comprender, tanto la «elección» que cada sociedad hace de su simbolismo institucional, como los fines a los que subordina la «funcionalidad». Presa incontestablemente de las coacciones de lo real y de lo racional, inserta siempre en una continuidad histórica, y por consiguiente codeterminada por lo que ya estaba ahí, trabajando siempre con un simbolismo ya dado y cuya manipulación no es libre, su producción no puede ser exhaustivamente reducida a uno de estos factores o a su conjunto. No puede serlo, porque ninguno de estos factores puede desempeñar su papel y no puede «responder» a las preguntas a las que ellas «responden».

Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su «identidad»: su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la «respuesta» a estas «preguntas», sin estas «definiciones», no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura -pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la «realidad» ni la «racionalidad» pueden proporcionar (salvo en un sentido específico, sobre el que volveremos).

Está claro, cuando hablamos de «preguntas», de «respuestas», de «definiciones», hablamos metafóricamente. No se trata de preguntas ni de respuestas planteadas explícitamente, y las definiciones no están dadas en el lenguaje. Las preguntas no están ni siquiera planteadas previamente a las

---

<sup>44</sup> Valor y no valor, lícito e ilícito, son constitutivos de la historia y, en este sentido, como oposición estructurante abstracta, son dados por supuesto por toda historia. Pero *lo que es* cada vez valor y no valor, lícito e ilícito, es histórico y debe ser interpretado, en la medida de lo posible, en su contenido.

<sup>45</sup> El papel fundamental de la imaginación, en el sentido más radical, había sido claramente visto por la filosofía clásica alemana, por Kant, pero sobre todo por Fichte, para quien la *Produktive Einbildungskraft* es un «*Faktum* del espíritu humano» que es, en último análisis, no fundamentable y no fundamentado y que hace posibles todas las síntesis de la subjetividad. Esta es al menos la posición de la primera *Wissenschaftslehre*, en la que la imaginación productiva es aquello sobre lo cual «está fundamentada la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir de nuestro ser como Yo». Véase especialmente R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vol. 1, p. 448 y s., 477-480, 484-486, Tübingen, 1961. Esta intuición esencial fue oscurecida a continuación (y ya en las obras ulteriores de Fichte) sobre todo en función de un retorno hacia el problema de la validez general (*Allgemeingültigkeit*) del saber, que parece casi imposible de pensar en términos de imaginación. [La cuestión está largamente tratada en el segundo volumen.]

respuestas. La sociedad se constituye haciendo emerger en su vida, en su actividad, una respuesta de hecho a estas preguntas. Es en el *hacer* de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a estas preguntas, es ese hacer social que no se deja comprender más que como respuesta a unas cuestiones que él mismo plantea implícitamente.

Cuando el marxismo cree mostrar que estas preguntas, y sus respectivas respuestas, se desprenden de esta parte de la «superestructura» ideológica que es la religión o la filosofía, y que en realidad no son más que el reflejo deforme y refractado de las condiciones reales y de la actividad social de los hombres, tiene en parte razón en la medida en que apunta a la teorización explícita, en la medida también en que ésta es efectivamente (aunque no íntegramente) sublimación y deformación ideológica, y en que el sentido auténtico de una sociedad ha de ser buscado en primer lugar en su vida y su actividad efectivas. Pero se equivoca cuando cree que esta vida y esta actividad pueden ser captadas fuera de un sentido que conllevan, o que este sentido es «evidente por sí mismo» (que sería, por ejemplo, la «satisfacción de las necesidades»). Vida y actividad de las sociedades son precisamente la posición, la definición de este sentido; el trabajo de los hombres (tanto en el sentido más estricto como en el sentido más amplio) indica por todos sus lados, en sus objetivos, en sus fines, en sus modalidades, en sus instrumentos, una manera cada vez más específica de captar el mundo, de definirse como necesidad, de plantearse en relación a los demás seres humanos. Sin todo esto (y no simplemente porque presupone la representación mental previa de los resultados, como dice Marx), no se distinguiría efectivamente de la actividad de las abejas, a la que podría añadirse una «representación previa del resultado» sin que nada cambiara. El hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se planteó las cuestiones de la filosofía en los hechos mucho tiempo antes de que la filosofía existiese como reflexión explícita; y es un animal poético, que proporcionó en lo imaginario unas respuestas a esas cuestiones.

He aquí algunas indicaciones preliminares sobre el papel de las significaciones sociales imaginarias en los campos evocados más arriba.

Primero, el ser del grupo y de la colectividad: cada uno se define, y es definido por los demás, en relación a un «nosotros». Pero este «nosotros», este grupo, esta colectividad, esta sociedad, ¿quién es?, ¿qué es? Es ante todo un símbolo, las señas de existencia que siempre intercambié cada tribu, cada ciudad, cada pueblo. Es ante todo seguro que es un nombre. Pero este nombre, convencional y arbitrario, ¿es realmente tan convencional y arbitrario? Este significante remite a *dos* significados, a los que une indisolublemente. Designa la colectividad de la que se trata, pero no la designa como simple extensión, la designa al mismo tiempo como comprensión, como algo, cualidad o propiedad. Somos los leopardos. Somos los aras. Somos los Hijos del Cielo. Somos los descendientes de Abraham, pueblo elegido que Dios hará triunfar sobre sus enemigos. Somos los helenos -los de la luz. Nos llamamos, o los demás nos llaman, los germanos, los francos, los teutsch, los eslavos. Somos los hijos de Dios que sufrió por nosotros. Si este nombre fuese símbolo con función exclusivamente racional, sería signo puro, y denotaría simplemente los que pertenecen a tal colectividad, designada a su vez por referencia a unas características exteriores desprovistas de ambigüedad («los habitantes del distrito XX de París»). Pero no es el caso sino para los recortes administrativos de las sociedades modernas. De otro modo, para las colectividades históricas de otros tiempos, se comprueba que el nombre no se limitó a *denotarlas*, sino que al mismo tiempo las *connotó* y esta connotación remite a un significado que no es ni puede ser real, ni racional, sino imaginario (sea cual sea el contenido específico, la naturaleza particular, de este imaginario).

Pero, al mismo tiempo o más allá del nombre, en los totems, en los dioses de la ciudad, en la extensión espacial y temporal de la persona del rey, se constituye, cobra peso y se materializa la institución que *ubica* la colectividad como existente, como sustancia definida y duradera más allá de sus moléculas perecederas, que responde a la pregunta por su ser y por su identidad refiriéndolas a unos símbolos que la unen a *otra* «realidad».

La nación (de la que nos gustaría que un marxista, que no fuese Stalin, nos explicara, más allá de los accidentes de su constitución histórica, las *funciones* reales desde el triunfo del capitalismo industrial) desempeña hoy en día este papel, cumple esta función de identificación, mediante esa referencia triplemente imaginaria a una «historia común» -triplemente, ya que esta historia no es más que pasado, que no es tan común y que, finalmente, lo que de ella se sabe y lo que sirve de soporte a esta identificación colectivizante en la conciencia de las gentes es en gran parte mítico. Este imaginario de la nación se muestra, sin embargo, más sólido que todas las realidades, como lo mostraron dos guerras mundiales y la supervivencia de los nacionalismos. Los «marxistas» de hoy, que creen eliminar todo esto diciendo simplemente «el nacionalismo es una mistificación», se mistifican evidentemente ellos mismos. Que el nacionalismo sea una mistificación, ¿qué duda cabe? Que una mistificación tenga unos efectos tan masiva y terriblemente reales, que se muestre mucho más fuerte que todas las fuerzas «reales» (comprendido entre ellas el simple instinto de supervivencia) que «hubiesen debido» empujar desde hace mucho tiempo a los proletarios a la fraternización, éste es el problema. Decir: «La prueba de que el nacionalismo era

una simple mistificación, y *por lo tanto algo irreal*, es lo que se disolverá en el día de la revolución mundial», no es tan sólo vender la piel del oso antes de haberlo cazado, sino que equivale a decir: «Vosotros, hombres que habéis vivido de 1900 a 1965 -y quién sabe hasta cuándo todavía-, y vosotros, los millones de muertos de las dos guerras, y todos los demás que las habéis sufrido y que sois solidarios con ellos; todos vosotros, in-existís, habéis siempre inexistido para la historia verdadera, todo lo que habéis vivido eran alucinaciones, pobres sueños de sombras, no era la historia. La historia verdadera era ese virtual invisible que *será*, y que, a vuestras espaldas, preparaba el fin de vuestras ilusiones». Y este discurso es incoherente, porque niega la realidad de la historia en la que participa (un discurso no es, sin embargo una forma de movimiento de las fuerzas productivas) y porque incita por medios irreales a esos hombres irreales a hacer una revolución real.

Asimismo, cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto «orden del mundo». Esta imagen, esta visión más o menos estructurada del conjunto de la experiencia humana disponible, utiliza cada vez las nervaduras racionales de lo dado, pero las dispone según, y las subordina a, significaciones que como tales no se desprenden de lo racional (ni, por lo demás, de un irracional positivo), sino de lo imaginario. Esto es evidente tanto para las creencias de las sociedades arcaicas<sup>46</sup> como para las concepciones religiosas de las sociedades históricas, e incluso el «racionalismo» extremo de las sociedades modernas no escapa del todo a esta perspectiva.

Imagen del mundo e imagen de sí mismo están siempre con toda evidencia vinculadas<sup>47</sup>. Pero su unidad viene dada a su vez por la definición que brinda cada sociedad de sus necesidades, tal como se inscribe en la actividad, el hacer social efectivo. La imagen de sí que se da la sociedad comporta como momento esencial la elección de los objetos, actos, etc., en los que se encarna lo que para ella tiene sentido y valor. La sociedad se define como aquello cuya existencia (la existencia «valorada», la existencia «digna de ser vivida») puede ponerse en cuestión por la ausencia o la penuria de semejantes cosas y, correlativamente, como la actividad que apunta a hacer existir estas cosas en cantidad suficiente y según las modalidades adecuadas (cosas que pueden ser, en ciertos casos, perfectamente inmateriales, por ejemplo la «santidad»).

Es desde siempre sabido (al menos desde Herodoto) que la necesidad, ya sea alimenticia, sexual, etcétera, no llega a ser necesidad social más que en función de una elaboración cultural. Pero nos negamos las más de las veces obstinadamente a sacar consecuencias de este hecho, que refuta, ya lo dijimos, toda interpretación funcionalista de la historia como «interpretación última» (puesto que, lejos de ser última, queda suspendida en el aire a falta de poder responder a esta pregunta: ¿qué define las necesidades de una sociedad?). Está claro también que ninguna interpretación «racionalista» puede ser suficiente para dar cuenta de esta elaboración cultural. No se conoce sociedad alguna en la que la alimentación, el vestir, el hábitat, obedezcan a consideraciones puramente «utilitarias», o «racionales». No se conoce cultura alguna en la que no haya alimentos «inferiores», y nos extrañaría que jamás hubiese existido una (con excepción de los casos «catastróficos» o marginales, como los aborígenes australianos descritos en *Los hijos del capitán Grant*<sup>48</sup>).

¿Cómo se hace esta elaboración? Este es un problema inmenso, y toda respuesta «simple» que ignore la interacción compleja de una multitud de factores (las disponibilidades naturales, las posibilidades técnicas, el estado «histórico», los juegos del simbolismo, etc.) sería desesperadamente inocente. Pero es

---

<sup>46</sup> Pensamos que es en esta perspectiva en la que debe ser visto en una gran parte el material examinado especialmente por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, y que de otro modo las homologías de estructura entre naturaleza y sociedad, por ejemplo en el totemismo («verdadero» o «pretendido»), permanecen incomprensibles.

<sup>47</sup> A decir verdad, esto es una tautología, puesto que no se concibe cómo una sociedad podría «representarse» ella misma sin *situarse* en el mundo; y es sabido que todas las religiones insertan de un modo u otro al ser de la humanidad en un sistema del cual forman parte los dioses y el mundo. Es sabido igualmente, al menos desde Jenófanes (Diels, 16), que los hombres crean a los dioses a su propia imagen, y con ello hay que entender a la imagen de sus relaciones efectivas, impregnadas ellas mismas de imaginario, y a la imagen de la imagen que tienen de estas relaciones (siendo esta última ampliamente inconsciente). Los trabajos de G. Duménil demuestran con precisión, desde hace veinticinco años, la homología de articulación entre universo social y universo de las divinidades en el ejemplo de las religiones indoeuropeas. Es en la sociedad contemporánea donde, por primera vez, al tiempo que persiste bajo múltiples formas se pone en cuestión esta relación, porque la imagen del mundo y la imagen de la sociedad se disocian, pero sobre todo porque tienden a dislocarse cada una por su cuenta. Este es uno de los aspectos de la crisis de lo imaginario [instituido] en el mundo moderno, sobre la cual volveremos más adelante.

<sup>48</sup> «Esos seres, degradados por la miseria, eran repugnantes», Jules Verne, *Los hijos del Capitán Grant*. Verne debió, como era su costumbre, tomar los elementos de su relato a un viajero o explorador de la época. [Véase también ahora Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Stock, París, 1973.]

fácil ver que lo que *constituye* la necesidad humana (como distinta de la necesidad animal) es la investidura del objeto con un valor que supera, por ejemplo, la simple inscripción en la oposición «instintiva» nutritivo-no nutritivo (que «vale» también para el animal) y que establece, en el interior de lo nutritivo, la distinción entre lo comestible y lo no comestible, que crea *el alimento* en el sentido cultural y ordena los alimentos en una jerarquía, los clasifica en «mejores» y «menos buenos» (en el sentido del valor cultural, y no de los gustos subjetivos). Este muestreo cultural en lo nutritivo disponible, y la jerarquización, estructuración, etc., correspondientes, encuentran puntos de apoyo en los datos naturales, pero no se desprenden de éstos. Es la necesidad *social* la que crea la rareza como rareza social, y no a la inversa<sup>49</sup>. No es ni la disponibilidad, ni la rareza de los caracoles y de las ranas lo que hace que, para culturas parientes, contemporáneas y próximas, sean aquí plato de fino gastrónomo, allá vomitivo de indudable eficacia. No hay más que hacer el catálogo de todo lo que los hombres pueden comer y han comido efectivamente (con muy buena salud) a través de las diferentes épocas y sociedades para darnos cuenta de que lo que es comestible para el hombre supera con mucho lo que fue, para cada cultura, alimento, y que no son simplemente las disponibilidades naturales y las posibilidades técnicas las que determinaron esta elección. Esto se ve aún más claramente cuando se examinan aquellas necesidades que no son la alimentación. Esta elección está llevada por un sistema de significaciones imaginarias que valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto cruzado de objetos y de faltas correspondientes, y sobre el cual puede leerse, menos difícilmente que sobre cualquier otro, eso tan incierto como incontestable que es la *orientación* de una sociedad.

Paralelamente a este conjunto de objetos constituidos correlativa y consubstancialmente a las necesidades, se define una estructura o una articulación de la sociedad, como se verifica en el totemismo («verdadero» o «pretendido») cuando la función, por ejemplo de un clan, es de «hacer existir» para los demás su especie epónima. En esta «etapa», o mejor, variedad, la articulación social es homóloga a la distinción de los objetos, a veces de las fuerzas de la naturaleza, que la sociedad planteó como pertinente. Cuando los objetos se proponen como secundarios en relación a los momentos abstractos de las actividades sociales que los producen -lo cual presupone sin duda una evolución avanzada de estas actividades como *técnica*, una extensión del tamaño de las comunidades, etc.-, son las mismas actividades las que proporcionan el fundamento de una articulación de la sociedad, ya no en clanes, sino en castas.

La aparición de la división antagónica de la sociedad en *clases*, en el sentido marxista del término, es, sin lugar a dudas, el hecho capital para el nacimiento y la evolución de las sociedades históricas. Forzoso es reconocer que permanece envuelto en un espeso misterio. Los marxistas, que creen que el marxismo da cuenta del nacimiento, la función, la «razón de ser» de las clases, no están en un nivel de comprensión superior al de los cristianos que creen que la Biblia da cuenta de la creación y de la razón de ser del mundo. La pretendida «explicación» marxista de las clases se reduce, de hecho, a dos esquemas que son, los dos, insatisfactorios y que, tomados en conjunto, son heterogéneos. El primero<sup>50</sup> consiste en poner, en el origen de la evolución, un estado de penuria, por así decir absoluto, en el que, siendo la sociedad incapaz de producir un «excedente» cualquiera, tampoco puede mantener una capa explotadora (la productividad por hombre y año es justo igual al mínimo biológico, de manera que no podría explotarse a nadie sin hacerlo morir tarde o temprano de inanición). Al final de la evolución se situará, como se sabe, un estado de abundancia absoluta en el que la explotación no tendrá razón de ser, pudiendo cada uno satisfacer totalmente sus necesidades. Entre los dos, se sitúa la historia conocida, fase de

---

<sup>49</sup> Como lo piensa Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 200 y sig.. Sartre llega a escribir: «Así, en la medida en que el cuerpo es función, la función necesidad y la necesidad *praxis*, puede decirse que *el trabajo humano... es enteramente dialéctico*» (pp. 173-174, subrayado en el texto). Es divertido ver a Sartre criticar largamente la «dialéctica de la naturaleza» para desembocar, por el rodeo de estas identificaciones sucesivas (cuerpo=función=necesidad=praxis=trabajo=dialéctica) a «naturalizar» él mismo la dialéctica. Lo que hay que decir es que estamos cruelmente faltos de una teoría de la praxis entre los himenópteros, y que quizá proporcionará la continuación de la *Critique de la raison dialectique*.

<sup>50</sup> Desde el punto de vista de la generalidad, no de la cronología. En los escritos de Marx y de Engels, los dos principios de explicación coexisten y se entrecruzan. En todo caso, Engels, en *El origen de la familia* (1884) -obra por lo demás fascinante y que hace reflexionar más que la gran mayoría de los trabajos etnológicos modernos-, enfatiza francamente «el *incremento de productividad* permitido por las grandes divisiones sociales del trabajo» (ganadería, agricultura) y que «necesariamente» habría implicado la esclavitud. En este «necesariamente» radica toda la cuestión. Por lo demás, a lo largo de todo el capítulo «Barbarie y civilización», en el que la cuestión de la aparición de las clases habría tenido que ser tratada, Engels habla continuamente de la evolución de la técnica y de la división del trabajo concomitante, pero en ningún momento liga esta evolución de la técnica *como tal* al nacimiento de las clases. ¿Cómo podría hacerlo, por lo demás, puesto que su tema le lleva a considerar a la vez las primeras etapas de la ganadería, de la agricultura y del artesanado, actividades basadas sobre técnicas *diferentes* y que conducen a (o que son compatibles con) la *misma* división de la sociedad en amos y esclavos (o con la ausencia de semejante división)? La aparición de la ganadería, de la agricultura, y del artesanado pueden por sí mismas conducir a una división en oficios, no en clases.

penuria relativa, en la que la productividad se elevó lo suficiente como para permitir la constitución de un excedente, el cual servirá (en parte solamente!) para mantener a la clase explotadora.

Este razonamiento se hunde sea cual sea el extremo por el que se lo ponga a prueba. Admitimos que, a partir de cierto momento, las clases explotadoras han pasado a ser posibles, pero ¿por qué llegaron a ser *necesarias*? ¿Por qué el excedente que iba apareciendo no fue gradual e imperceptiblemente reabsorbido en un bienestar creciente (o un menor «malestar») del conjunto de la tribu? ¿Cómo no llegó a formar parte integrante de la definición del «mínimo» para la colectividad considerada?<sup>f</sup> Los casos en los que las clases explotadas están reducidas a un mínimo biológico ¿habrán existido alguna vez de otro modo que como casos marginales? ¿Podrá definirse un «mínimo biológico»? y, fuera de condiciones privadas de significación, ¿se habrá encontrado alguna vez una colectividad humana que no se ocupara más que de su alimentación? ¿Acaso no hubo, durante el paleolítico y el neolítico, una progresión (que, una vez examinada, parece fantástica) de la productividad del trabajo y también sin duda del nivel de vida sin que pueda hablarse de «clases» en el sentido verdadero del término? ¿No habrá detrás de todo esto sino la imagen de hombres que acechan el momento en el que la crecida de la producción alcance la cota «que permite» la explotación, para lanzarse unos sobre otros y establecerse los vencedores como amos, los vencidos como esclavos? Esta misma imagen, ¿no corresponderá sobre todo a lo imaginario del siglo XIX capitalista? ¿Y cómo puede conciliarse con las descripciones de los iroqueses y de los germanos, llenos de humanidad y de nobleza, sobre los cuales Engels se extiende con complacencia?

El segundo esquema consiste en vincular, no ya la existencia de las clases como tal a un estado general de la economía (a la existencia de un «excedente» que permanece insuficiente), sino cada forma precisa de división de la sociedad a determinada etapa de la técnica. «Al molino de brazo corresponde la sociedad feudal, al molino de vapor la sociedad capitalista.» Pero, si la existencia de una relación entre la tecnología de cada sociedad y su división en clases no puede negarse sin caer en el absurdo, resulta trabajoso fundamentar a ésta sobre aquélla. ¿Cómo imputar a una técnica agrícola, que se quedó igual prácticamente desde el fin del neolítico hasta nuestros días (en la mayoría de los países), unas relaciones sociales que van desde las hipotéticas, pero probables, comunidades agrarias primitivas hasta los granjeros libres de los Estados Unidos del siglo XIX, pasando por los pequeños cultivadores independientes de la primera Grecia y de la primera Roma, por el colonato, la servidumbre medieval, etc.? Decir que los grandes trabajos hidráulicos condicionaron, o favorecieron, la existencia de una protoburocracia centralizada en Egipto, en Mesopotamia, en China, etc., es una cosa, y otra muy distinta remitir a este constante progreso hidráulico a través del tiempo y del espacio las variaciones extremas de un país a otro y en la historia de cada país, de la vida histórica y de las formas de la división social. Los cuatro milenios de la historia egipcia no son reductibles a cuatro mil crecidas del Nilo, ni a la variación de los medios utilizados para controlarlas. ¿Cómo remitir la existencia de los señores feudales a la especificidad de las técnicas productivas de la época cuando estos señores están por definición fuera de toda producción?

Cuando las interpretaciones marxistas superan los esquemas simples, cuando se ocupan de la materia concreta de una situación histórica, entonces abandonan, en el mejor de los casos, la pretensión de poner el dedo en *el* factor que produjo *esa* división de la sociedad en clases, entonces intentan darse, como medio de explicación, la totalidad de la situación considerada en tanto que situación *histórica*, es decir, que remite, para su explicación, a lo que ya estaba ahí. Es lo que hizo Marx con fortuna cuando describió ciertos aspectos o fases de la génesis del capitalismo<sup>g</sup>. Pero hay que percatarse de lo que esto significa, tanto para el problema de la historia en general como para el problema más específico de las clases. Entonces, ya no se tiene una explicación general de la historia, sino una explicación de la historia por la historia, un progresivo remontar que intenta hacer entrar en la cuenta al conjunto de los factores, pero que se encuentra siempre con los hechos, los hechos «brutos», tanto como surgimiento de una nueva significación no reductible a lo que existe, cuanto como predeterminación de todo lo que es dado en la situación por significaciones y estructuras ya existentes, que remiten, «en último análisis», al hecho bruto de su nacimiento hundido en un origen insondable. Con ello no quiero decir que todos los factores se sitúan en un mismo plano, ni que una teorización sobre la historia sea vana o sin interés, sino tan sólo señalar los límites de esa teorización. Pues, no solamente tenemos que tratar, en la historia, con algo que siempre ya se ha iniciado, en el que lo que ya está constituido, en su facticidad y su especificidad, no puede ser tratado como simple «variación concomitante» de la que pudiese hacerse abstracción, sino también, y sobre todo, la historia ya no existe sino en una estructuración llevada por unas significaciones cuya génesis se nos escapa como proceso comprensible, pues responde a lo imaginario radical.

Podemos describir, explicar e incluso «comprender» cómo y por qué las clases se perpetúan en la sociedad actual. Pero no podemos decir gran cosa en cuanto a la manera en que nacen, o mejor, en que

---

<sup>f</sup> A partir del momento en que una sociedad produce un «sobrante», sume en él una parte esencial en actividades absurdas como funerales, ceremonias, pinturas murales, construcción de pirámides, etc.

<sup>g</sup> Sobre la oposición entre las descripciones históricas de Marx y su construcción del «concepto» de clase, véase «La cuestión de la historia del movimiento obrero» en *La experiencia del movimiento obrero*, vol. 1, *op. cit.*

nacieron. Pues toda explicación de este tipo cuaja en las clases nacientes de una sociedad ya dividida en clases, en la que la *significación* clase era ya disponible. Una vez nacidas, las clases informaron toda la evolución histórica ulterior; una vez que se entró en el ciclo de la riqueza y de la pobreza, del poder y de la sumisión, una vez que la sociedad se *instituyó*, no sobre la base de diferencias entre categorías de hombres (que han existido probablemente siempre), sino de diferencias *no simétricas*, todo lo que sigue se «explica»; pero en ese «una vez» radica todo el problema.

Podemos ver lo que, en los mecanismos de la sociedad actual, sostiene la existencia de las clases y las reproduce constantemente. La organización burocrática es autocatalítica, automultiplicativa, y puede verse cómo informa al conjunto de la vida social. Pero ¿de dónde viene? Es, en las sociedades occidentales, el transcrecimiento de la empresa capitalista clásica (la «gran industria» de Marx) el que remite a su vez a la manufactura, etc., y, en el límite, al artesano burgués, por una parte, y a la «acumulación primitiva», por otra. Sabemos positivamente que ahí, en esas regiones de Europa occidental, nació, a partir del siglo XI, la burguesía primero (y, como clase, realmente *ex-nihilo*), y el capitalismo después. Pero el nacimiento de la burguesía no es nacimiento de una clase sino porque es nacimiento en una sociedad ya dividida en clases (utilizamos, como lo habrán entendido, la palabra en el sentido más general, poco importa aquí la diferencia entre «estados» feudales, «clases» económicas, etc.), en un medio en el que los ácidos nucleicos son portadores de esa información que es la significación: como clase, están presentes en todas partes. Lo están en la propiedad privada que se desarrolla aquí desde hace milenios, en la estructura jerárquica de la sociedad feudal, etc. No es en los rasgos específicos de la burguesía naciente [puede perfectamente concebirse un artesano «igualitario»], sino en la estructura general de la sociedad feudal donde está inscrita la necesidad para la nueva capa de plantearse como categoría particular opuesta al resto de la sociedad: la burguesía nace en un mundo que no puede concebir y actuar su diferenciación interna sino como categorización en «clases». ¿Basta con remontar a la caída del Imperio romano? Ciertamente no, ésta no creó una tabla rasa, y los germanos, sea cual fuese su organización social anterior, se vieron sin duda «contaminados» por las estructuras sociales con las que se encontraron.

No podemos detener ese remontar antes de que nos haya sumido en la oscuridad que cubre el paso del neolítico a la protohistoria. En lo que no ha sido probablemente más que dos o tres milenios, en el Cercano y Medio Oriente en todo caso, se encuentra la transición de los pueblos neolíticos más evolucionados, pero sin rastro aparente de división social, a las primeras ciudades sumerias, en las que, desde el comienzo del IV milenio antes de Jesucristo, existe de una vez y bajo una forma prácticamente ya acabada lo esencial de toda sociedad bien organizada: los sacerdotes, los esclavos, la policía, las prostitutas. Todo se ha hecho ya, y no podemos saber ni *cómo* ni *por qué* se ha hecho.

¿Lo sabremos algún día? ¿Nos harán comprender excavaciones más profundas el misterio del nacimiento de las clases? Reconocemos no ver cómo unos hallazgos arqueológicos podrían hacernos *comprender* que, a partir de cierto «momento», los hombres se han visto y han actuado unos sobre otros, ya no como aliados a quienes ayudar, rivales a quienes dominar, enemigos a quienes exterminar o incluso a quienes comer, sino como *objetos a los que poseer*. Como el contenido de esta visión y de esta acción es perfectamente arbitrario, no vemos en qué podría consistir su explicación y su comprensión. ¿Cómo podría constituirse lo que es *constituyente* de las sociedades históricas? ¿Cómo comprender esta posición originaria, que es condición para la comprensibilidad del desarrollo ulterior? Hay que darse, poseer ya esta significación inicial -o sea, la de que un hombre puede ser «cuasi-objeto» para otro hombre, y cuasi-objeto no en una relación de dos, privada, sino en el anonimato de la sociedad (en el mercado de esclavos, en las ciudades industriales y las fábricas de un largo período de la historia del capitalismo)- para poder comprender la historia de los últimos seis milenios. Podemos comprender hoy este estado de cuasi-objeto porque disponemos de esta significación, hemos nacido en *esta* historia. Pero sería una ilusión creer que podríamos *producirla*, y reproducir, en modo comprensible, su emergencia. Los hombres crearon la posibilidad de la esclavitud: ésta fue una *creación* de la historia (de la que Engels decía, sin cinismo, que fue la condición de un grandioso progreso). Más exactamente, un grupo de hombres creó esta posibilidad en *contra* los demás, quienes, sin dejar de combatirla de mil maneras, participaron también en ella de mil maneras. La *institución* de la esclavitud es surgimiento de una nueva significación imaginaria, de una nueva manera para la sociedad de vivirse, de verse y de actuarse como articulada de manera antagónica y no simétrica, significación que se simboliza y se sanciona en seguida por unas reglas<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Engels llegó casi a tratar esta idea: «Vimos más arriba cómo, en un grado bastante primitivo del desarrollo de la producción, la fuerza de trabajo humana llega a ser capaz de producir un producto mucho más considerable del que es necesario para la subsistencia de los productores, y cómo este grado de desarrollo es, en lo esencial, el mismo que aquél en el que aparecen la división del trabajo y el intercambio entre individuos. *Ya no fue preciso mucho tiempo para descubrir esta gran «verdad»: que el hombre también puede ser una mercancía, que la fuerza humana es materia intercambiable y explotable, si se transforma al hombre en esclavo.* No bien comenzaron los hombres a practicar el intercambio, fueron ya, ellos mismos, intercambiados», *El origen de la familia*, op. cit., subrayado por 152



Esta significación está estrechamente vinculada a las demás significaciones imaginarias centrales de la sociedad, especialmente la definición de sus necesidades y su imagen del mundo. No examinaremos aquí el problema que plantea esta relación.

Pero esta imposibilidad de comprender los orígenes de las clases no nos deja desarmados ante el problema de la existencia de las clases como problema actual y práctico -no más de lo que en psicoanálisis la imposibilidad de alcanzar un «origen» no impide comprender en lo *actual* (en los dos sentidos de la palabra) aquello de lo que se trata, ni de relativizar, desamarrar, desacralizar las significaciones constitutivas del sujeto como sujeto enfermo. Llega un momento en el que el sujeto, no porque encontró la escena primitiva o detectó la envidia del pene en su abuela, sino porque, gracias a su lucha en la vida efectiva y a fuerza de repetición, desentierra el significante central de su neurosis y lo mira finalmente en su contingencia, su pobreza y su *insignificancia*. Asimismo, para los hombres que viven hoy en día, la cuestión no es comprender cómo se hizo el paso desde el clan neolítico a las ciudades fuertemente divididas de Akkad, sino comprender -y esto evidentemente significa, aquí más que en cualquier otro lugar, actuar- la contingencia, la pobreza, la insignificancia de ese «significante» de las sociedades históricas que es la división en amos y esclavos, en dominantes y dominados.

Ahora bien, la puesta en cuestión de esta significación, que representa la división de la sociedad en clases, la decantación de este imaginario, comienza de hecho muy temprano en la historia, puesto que casi al mismo tiempo que las clases aparece la *lucha* de clases y, con ella, ese fenómeno primordial que abre una nueva fase de la existencia de las sociedades: *la protesta, la oposición en el interior de la misma sociedad*. Lo que era hasta entonces reabsorción inmediata de la colectividad en sus instituciones, sumisión simple de los hombres a sus creaciones imaginarias, unidad que no era más que marginalmente perturbada por la desviación o la infracción, se convierte ahora en totalidad desgarrada y conflictiva, autocuestionamiento de la sociedad; el interior de la sociedad se le hace exterior, y eso, en la medida en que significa la autorrelativización de la sociedad, el distanciamiento y la crítica (en los hechos y en los actos) de lo instituido, es la primera emergencia de la autonomía, la primera grieta de lo imaginario [instituido].

Lo cierto es que esta lucha comienza, permanece mucho tiempo, recae casi siempre de nuevo en la ambigüedad. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Los oprimidos, que luchan contra la división de la sociedad en clases, luchan contra su propia opresión sobre todo; de mil maneras permanecen tributarios de lo imaginario que combaten por lo demás en una de sus manifestaciones, y a menudo a lo que apuntan no es más que a una permutación de los papeles en el mismo escenario. Pero muy pronto también, la clase oprimida responde negando en bloque lo imaginario social que le oprime, y oponiéndole la realidad de una igualdad esencial de los hombres, incluso si reviste esta afirmación de una vestimenta mítica:

*Wenn Adam grub un Eva spann,  
Wo war denn da der Edelmann?*  
(Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,  
¿dónde estaba entonces el noble?)

cantaban los campesinos alemanes del siglo XVI, quemando los castillos de los señores.

Este cuestionamiento de lo imaginario social tomó otra dimensión desde el nacimiento del proletariado moderno. Volveremos largamente sobre ello.

## 7. Lo imaginario en el mundo moderno

El mundo moderno se presenta, superficialmente, como el que empujó, el que tiende a empujar, la racionalización hasta su límite y que, por este hecho, se permite despreciar -o mirar con respetuosa curiosidad- las extrañas costumbres, los inventos y las representaciones imaginarias de las sociedades precedentes. Pero, paradójicamente, a pesar, o mejor, gracias a esta «racionalización» extrema, la vida del mundo moderno responde tanto a lo imaginario como cualquiera de las culturas arcaicas o históricas.

---

nosotros. Esta gran «verdad» es esencialmente la misma que la «impostura» que denunciaba Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* -al no ser ni verdad, ni impostura, no podía ser ni «descubierta», ni «inventada»; tenía que ser *imaginada y creada*. Dicho esto, se notará que Engels presenta, aquí y en otras partes, la esclavitud como una extensión del intercambio de objetos a los hombres, mientras que su momento esencial es la transformación de los hombres en «objetos» -y es precisamente esto lo que no puede reducirse a consideraciones «económicas».

Lo que se da como racionalidad de la sociedad moderna es simplemente la *forma*, las conexiones exteriormente necesarias, el dominio perpetuo del silogismo. Pero, en estos silogismos de la vida moderna, las premisas toman su contenido de lo imaginario; y la prevalencia del silogismo como tal, la obsesión de la «racionalidad» separada del resto, constituyen un imaginario de segundo grado. La pseudo-racionalidad moderna es una de las formas históricas de lo imaginario; es arbitraria en sus fines últimos, en la medida en que éstos no responden a razón alguna, y es arbitraria cuando se propone a sí misma como fin, no apuntando a otra cosa que a una «racionalización» formal y vacía. En este aspecto de su existencia, el mundo moderno está entregado a un delirio sistemático -del que la autonomización de la técnica desencadenada, que no está «al servicio» de ningún fin asignable, es la forma más inmediatamente perceptible y la más directamente amenazadora.

La economía, en el sentido más amplio (de la producción al consumo), pasa por ser la expresión por excelencia de la racionalidad del capitalismo y de las sociedades modernas. Pero es la economía la que exhibe de la manera más impresionante -precisamente porque se pretende íntegra y exhaustivamente racional- el dominio de lo imaginario en todos los niveles.

Es, visiblemente, el caso de lo que sucede con la definición de las *necesidades* a las que se supone que ella sirve. Más que en ninguna otra sociedad, el carácter «arbitrario», no natural, no funcional de la definición social de las necesidades aparece en la sociedad moderna, precisamente a causa de su desarrollo productivo, de su riqueza que le permite ir mucho más allá de la satisfacción de las «necesidades elementales» (lo cual tiene a menudo, por otra parte, como contrapartida no menos significativa, el que se sacrifique la satisfacción de estas necesidades elementales a la de necesidades «gratuitas»). Más que ninguna otra sociedad, también la sociedad moderna permite ver la fabricación histórica de las necesidades que se manufacturan todos los días ante nuestros ojos. La descripción de este estado de cosas se hizo hace años; estos análisis deberían ser considerablemente profundizados, pero no tenemos intención de volver aquí sobre ello. Recordemos tan sólo el lugar creciente que ocupan en los gastos de los consumidores las compras de objetos correspondientes a necesidades «artificiales», o bien la renovación, sin razón «funcional» alguna, de objetos que aún pueden servir<sup>52</sup>, simplemente porque ya no están de moda o no comparten tal o cual «perfeccionamiento» a menudo ilusorio.

En vano se presentaría esta situación exclusivamente como una «respuesta de reemplazo», como la oferta de sustitutos a otras necesidades, necesidades «verdaderas», que la sociedad presente deja insatisfechas. Ya que, admitiendo que estas necesidades existen y que se las pueda definir, no por ello es menos sorprendente que su realidad pueda ser totalmente revestida de una «pseudo-realidad» (pseudo-realidad coextensiva, recordémoslo, a lo esencial de la industria moderna). En vano también sería intentar eliminar el problema, limitándolo a su aspecto de manipulación de la sociedad por las capas dominantes, recordando el lado «funcional» de esta creación continua de nuevas necesidades, como condición de la expansión (es decir, de la supervivencia) de la industria moderna. Pues no solamente las capas dominantes están ellas mismas dominadas por ese imaginario que no crean libremente; no solamente sus efectos se manifiestan allí donde no existe la necesidad para el sistema de confeccionar una demanda que asegure su expansión (así en los países industrializados del Este, donde la invasión del estilo de consumo moderno se hace mucho antes de que pueda hablarse de cualquier saturación del mercado). Pero lo que se comprueba ante todo, en este ejemplo, es que este funcional está suspendido de lo imaginario: la economía del capitalismo moderno no puede existir más que en tanto responde a unas necesidades que ella misma confecciona.

La dominación de lo imaginario es igualmente clara en lo que se refiere al lugar de los hombres, a todos los niveles de la estructura productiva y económica. Esta pretendida organización racional exhibe todas las características de un delirio sistemático; es sabido por todos y de ello se viene hablando desde hace mucho tiempo, pero nadie lo ha tomado en serio salvo gente tan poco seria como los poetas y los novelistas. Reemplazar el hombre, ya sea obrero, empleado, o incluso «ejecutivo», por un conjunto de rasgos parciales arbitrariamente elegidos en función de un sistema arbitrario de objetivos y por referencia a una pseudo-conceptualización igualmente arbitraria, y tratarlo en la práctica según esta actitud indica, traduce una predominancia de lo imaginario que, sea cual sea su «eficacia» en el sistema, no difiere en absoluto de la de las sociedades arcaicas más «extrañas». Tratar a un hombre como cosa, o como puro

---

<sup>52</sup> Se estimó recientemente que el simple coste de los cambios de modelo en coches particulares en los Estados Unidos se remonta a 5.000 millones de dólares al año *como mínimo* para el período 1956-1960, suma que supera el 1% del producto nacional del país [y ampliamente superior al producto nacional de Turquía, país de 30 millones de habitantes], sin contar el consumo de gasolina acrecentado (en relación con las economías que hubiese permitido la evolución tecnológica). Los economistas que presentaron este cálculo en el cuadragésimo séptimo congreso anual de la Asociación Económica Norteamericana (diciembre de 1961) no niegan que estos cambios hayan podido también aportar mejoras ni que hayan podido ser «deseados» por los consumidores. «Sin embargo, los costes resultaron tan extraordinariamente elevados que pareció merecer la pena presentar la cuenta y preguntarse luego si la valen», Fischer, Griliches and Kaysen en «American Economic Review», mayo de 1962, p. 259

sistema mecánico, no es menos, sino más imaginario que pretender ver en él a un búho; representa incluso un grado más de adicción a lo imaginario, pues no solamente el parentesco *real* del hombre con un búho es incomparablemente mayor que el que tiene con una máquina, sino que tampoco ninguna sociedad primitiva aplicó jamás tan radicalmente las consecuencias de sus asimilaciones de los hombres a otra cosa como lo hace la industria moderna con su metáfora del hombre-autómata. Las sociedades arcaicas parecen siempre conservar cierta duplicidad en estas asimilaciones; pero la sociedad moderna las toma, en la práctica, al pie de la letra, y de la manera más salvaje. Y no hay diferencia esencial alguna, en cuanto al tipo de operaciones mentales, e incluso de actitudes psíquicas profundas, entre un ingeniero tayloriano o un psicólogo industrial por un lado, que aíslan gestos, miden coeficientes, descomponen a la persona en «factores» inventados pieza por pieza y la recomponen en un segundo objeto, y un fetichista que disfruta a la vista de un zapato de tacón alto o pide a una mujer que imite a una lámpara de pie. En los dos casos, se ve en acción esa forma particular de lo imaginario que es la identificación del sujeto con el objeto. La diferencia radica en que el fetichista vive en un mundo privado y su fantasma no tiene efectos más allá del compañero que se presta de buen grado; pero el fetichismo capitalista del «gesto eficaz», o del individuo definido por los tests, determina la vida real del mundo social<sup>53</sup>.

Recordamos más arriba el esbozo que Marx ya proporcionaba del papel de lo imaginario en la economía capitalista, hablando del «carácter fetiche de la mercancía». Este esbozo debería ser prolongado por un análisis de lo imaginario en la estructura institucional que asume siempre más, paralelo y más allá del «mercado», el papel central en la sociedad moderna: la organización burocrática. El universo burocrático está poblado de imaginario de un extremo al otro. No se le presta de ordinario atención -o solamente para bromear-, porque no se ve en él más que excesos, un abuso de la rutina, o «errores», en una palabra, determinaciones exclusivamente negativas. Pero lo que hay es un sistema de significaciones imaginarias «positivas» que articulan el universo burocrático, sistema que puede reconstituirse a partir de los fragmentos y de los indicios que ofrecen las instrucciones sobre la organización de la producción y del trabajo, el modelo mismo de esta organización, los objetivos que se propone, el comportamiento típico de la burocracia, etc. Este sistema, por lo demás, ha evolucionado con el tiempo. Rasgos esenciales de la burocracia de otros tiempos, como la referencia al «precedente» de la voluntad de abolir lo nuevo como tal y de uniformizar el flujo del tiempo, son reemplazados por la anticipación sistemática del porvenir; el fantasma de la organización como máquina bien aceiteada cede su lugar al fantasma de la organización como máquina autorreformatora y autoexpansiva. Asimismo, la visión del hombre en el universo burocrático tiende a evolucionar: hay, en los sectores «avanzados» de la organización burocrática, paso de la imagen del autómatas, de la máquina parcial, a la imagen de la «personalidad bien integrada en un grupo», paralela al paso, comprobado por sociólogos norteamericanos (especialmente Riesman y Whyte), de los valores de «rendimiento» a los valores de «ajuste». La pseudo-racionalidad «analítica» y reificante tiende a ceder su lugar a una pseudo-racionalidad «totalizante» y «socializante» no menos imaginaria.

Pero esta evolución, aunque sólo sea un indicio muy importante de las fisuras y finalmente de la crisis del sistema burocrático, no altera sus significaciones centrales. Los hombres, simples puntos nodales en la red de los mensajes, no existen y no valen más que en función de los estatutos y de las posiciones que ocupan en la escala jerárquica. Lo esencial del mundo es su reductibilidad a un sistema de reglas formales, incluyendo las que permiten «calcular» su porvenir. La realidad no existe sino en la medida en que está registrada; en el límite, lo verdadero no es nada y sólo el documento es verdadero. Y aquí aparece lo que nos parece el rasgo *específico*, y más profundo, de lo imaginario moderno, lo más profundo en consecuencias y en promesas también. Ese imaginario no tiene *carne propia*, toma prestada su materia a otra cosa, es *investidura* fantasmática, valoración y autonomización de elementos que, por sí mismos, no responden a lo imaginario: lo racional limitado del entendimiento y lo simbólico. El mundo burocrático autonomiza la racionalidad en uno de sus momentos parciales, el del entendimiento, que no se preocupa sino de la corrección de las conexiones parciales e ignora las cuestiones de fundamento, de conjunto, de finalidad, y de la relación de la razón con el hombre y con el mundo (es por lo que llamamos a su «racionalidad» una pseudo-racionalidad); y vive, por lo esencial, en un universo de símbolos que, las más de las veces ni representan lo real, ni son necesarios para pensarlo o manipularlo; es el que realiza hasta el extremo la autonomización del puro simbolismo.

Esta autonomización, el grado de influencia que ejerce sobre la realidad social hasta el punto de provocar su dislocación, así como el grado de alienación que hace gravitar sobre la capa dominante misma, han podido apreciarse bajo sus formas extremas en las economías burocráticas del Este, sobre todo antes de 1956, cuando los economistas polacos debieron, para describir la situación de su país, inventar el término de «economía de la Luna». Para permanecer más acá de estos límites en tiempo normal, la economía occidental no por ello presenta menos los mismos rasgos esenciales al respecto.

---

<sup>53</sup> La reificación, tal como la analizaba Lukács en *Historia y conciencia de clase*, es evidentemente una significación imaginaria. Pero no aparece como tal en él, porque la *res* tiene un valor filosófico místico en tanto precisamente es una categoría «racional» que puede entrar en una «dialéctica histórica».

Este ejemplo no debe crear confusión sobre lo que entendemos por imaginario. Cuando la burocracia se empeña en querer construir un metro subterráneo en una ciudad -Budapest- en la que esto es físicamente imposible, o cuando no solamente pretende ante la población que el plan de producción se ha llevado a cabo, sino que sigue ella misma actuando, decidiendo y condenando a una pérdida segura recursos reales como si el plan se hubiera realizado, los dos sentidos del término imaginario, el más corriente y superficial, y el más profundo, convergen y no podemos hacerle nada. Pero lo que importa sobre todo es evidentemente lo segundo, lo que puede verse en acción cuando una economía moderna funciona eficaz y realmente, según sus propios criterios, cuando no es ahogada por las excrescencias de segundo grado de su propio simbolismo. Pues entonces el carácter pseudo-racional de su «racionalidad» emerge claramente: todo está efectivamente subordinado a la eficacia -pero la eficacia ¿para quién, con miras a qué, para qué? El crecimiento económico se realiza; pero ¿es crecimiento de qué, para quién, a qué precio, para llegar a qué? Un *momento* parcial del sistema económico (ni siquiera el momento cuantitativo: una parte del momento cuantitativo que concierne a *ciertos* bienes y servicios) se erige en momento soberano de la economía y, representada por este momento parcial, la economía, ella misma momento de la vida social, se erige en instancia soberana de la sociedad.

Es precisamente porque lo imaginario social moderno no tiene *carne propia*, es porque toma prestada su sustancia a lo racional, en un momento de lo racional que transforma así en pseudo-racional, por lo que contiene una antinomia radical, por lo que está abocado a la crisis y al desgaste, y por lo que la sociedad moderna contiene la posibilidad «objetiva» de una transformación de lo que hasta ahora fue el papel de lo imaginario en la historia. Pero, antes de abordar este problema, tenemos que considerar más de cerca la relación de lo imaginario y de lo racional.

## 8. Imaginario y racional

Es imposible comprender lo que fue y lo que es la historia humana prescindiendo de la categoría de lo imaginario. Ninguna otra permite reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿qué es lo que fija la *finalidad*, sin la cual la funcionalidad de las instituciones y de los procesos sociales seguiría siendo indeterminada?, ¿qué es lo que, en la infinidad de las estructuras simbólicas posibles, especifica *un* sistema simbólico, establece las relaciones canónicas prevalentes, orienta hacia *una* de las incontables direcciones posibles todas las metáforas y las metonimias abstractamente concebibles? No podemos comprender una sociedad sin un factor unificante que proporcione un contenido significado y lo teja con las estructuras simbólicas. Este factor no es lo simple «real», cada sociedad constituyó su real (no nos vamos a tomar el trabajo de especificar que esta constitución jamás es totalmente arbitraria). No es tampoco lo «racional»; la inspección más sumaria de la historia basta para mostrarlo, y, si así fuese, la historia no habría sido realmente historia, sino acceso instantáneo a un orden racional, pura progresión en la racionalidad. Pero, si la historia *contiene* incontestablemente la progresión en la racionalidad -ya volveremos sobre ello-, no puede ser *reducida* a ella. Un *sentido* aparece en ella, ya en los orígenes, que no es un sentido de *real* (referido a lo percibido), que tampoco es racional, o positivamente *ir-racional*, que no es ni verdadero ni falso pero que, sin embargo, es del orden de la *significación*, y que es la creación imaginaria propia de la historia, aquello en y por lo que la historia se constituye para empezar.

No tenemos, pues, que «explicar» cómo ni por qué lo imaginario, las significaciones sociales imaginarias y las instituciones que las encarnan, se autonomizan. ¿Cómo podrían no autonomizarse, puesto que son lo que siempre estuvo ahí, «al comienzo», lo que, en cierto modo, siempre está ahí «al comienzo»? A decir verdad, la expresión misma «autonomizarse» es visiblemente inadecuada en este sentido; no tenemos que tratar con un elemento que, subordinado primero, «se desprenda» y llegue a ser, después, autónomo (real o lógico), sino *con el elemento que constituye la historia como tal*. Si algo hay que redunde en problema sería más bien la emergencia de lo racional en la historia y, sobre todo, su «separación», su constitución en momento relativamente autónomo.

Así las cosas, se plantea inmediatamente un problema inmenso en lo que se refiere a la distinción de los conceptos. ¿Cómo pueden distinguirse las significaciones imaginarias de las significaciones racionales en la historia? Hemos definido más arriba lo simbólico-racional como lo que representa lo real, o bien como lo que es indispensable para pensarlo o actuarlo. Pero lo representa ¿para quién? Pensarlo ¿cómo? Actuarlo ¿en qué contexto? ¿De qué real se trata? ¿Cuál es la definición de lo real implicada aquí? ¿Acaso no queda claro que corremos el riesgo de introducir subrepticamente *una* racionalidad (la nuestra) para hacerle desempeñar el papel de *la* racionalidad?

Cuando, al considerar una cultura de otros tiempos o de otra parte, calificamos de imaginario tal elemento de su visión del mundo, o esta visión misma, ¿cuál es el punto de referencia? Cuando nos encontramos, no ante una «transformación» de la tierra en divinidad, sino ante una identidad originaria, para una cultura dada, de la Tierra-Diosa madre, identidad inextricablemente tejida, para esa cultura, con

su manera general de ver, de pensar, de actuar y de vivir el mundo, ¿no es acaso imposible calificar, sin más, esta identidad de imaginaria? Si lo simbólico-racional es lo que representa lo real o lo que es indispensable para pensarlo o actuarlo, ¿no es evidente que este papel también es desempeñado, en todas las sociedades, por unas significaciones imaginarias? Lo «real», para cada sociedad ¿no comprende acaso, inseparablemente, este componente imaginario tanto para lo que es de la naturaleza como, sobre todo, para lo que es del mundo humano? Lo «real» de la naturaleza no puede ser captado fuera de un marco categorial, de principios de organización de lo dado sensible, y éstos no son nunca -ni siquiera en nuestra sociedad- simplemente equivalentes, sin exceso ni defecto, en el cuadro de las categorías trazado por los lógicos (y, por lo demás, eternamente rehecho). En cuanto a lo «real» del mundo humano, no es solamente en tanto que posible objeto de conocimiento, es de manera inmanente, en su ser, en sí y para sí, cómo es categorizado por la estructuración social y lo imaginario que ésta significa; relaciones entre individuos y grupos, comportamiento, motivaciones, no son solamente *incomprensibles* para nosotros, son *imposibles por sí mismos* independientemente de este imaginario. Un «primitivo» que quisiera actuar ignorando las distinciones de clanes, un hindú de otros tiempos que decidiese desdeñar la existencia de las castas estaría muy probablemente loco -o se volvería loco rápidamente.

Hay que guardarse, pues, hablando de imaginario, de hacer deslizar en él una imputación a la sociedad considerada de una capacidad racional absoluta que, presente desde el principio, hubiese sido rechazada o recubierta por lo imaginario. Cuando un individuo, que crece en nuestra cultura, que topa con una realidad estructurada de una manera precisa, que vive sumergida en un control social perpetuo, «decide» o «elige» ver en cada persona que encuentra un agresor potencial y desarrolla un delirio de persecución, podemos calificar su percepción de los demás como imaginaria, no sólo «objetivamente» o socialmente -con referencia a los puntos de referencia establecidos-, sino subjetivamente, en el sentido de que «hubiese podido» forjarse una visión correcta del mundo; la fuerte preponderancia de la función imaginaria pide una explicación aparte, en tanto que otros desarrollos eran posibles y fueron realizados por la gran mayoría de los hombres. En cierto modo, *imputamos* a nuestros locos su locura, no sólo en el sentido de que es la suya, sino de que *hubiesen podido* no producirla. Pero ¿quién puede decir de los griegos que sabían muy bien, o que hubiesen podido saber, que los dioses no existen, y que su universo mítico es una «desviación» en relación a una visión sobria del mundo, desviación que pide ser explicada como tal? Esta visión sobria, o pretendidamente tal, es simplemente la nuestra.

Estas advertencias no son inspiradas por una actitud agnóstica ni relativista. Sabemos que los dioses no existen, que hombres no pueden «ser» cuervos y no podemos olvidarlo expresamente cuando examinamos una sociedad de otro tiempo o de otro lugar. Pero nos encontramos aquí, en un nivel más profundo y más difícil, con la misma paradoja, la misma antinomia de la aplicación retroactiva de las categorías, de «proyección hacia atrás» de nuestra manera de captar el mundo, que hemos señalado más arriba a propósito del marxismo, antinomia de la que habíamos dicho ya que es constitutiva del conocimiento histórico. Habíamos entonces verificado que no se puede, por lo que hace a la mayoría de las sociedades precapitalistas, mantener el esquema marxista de una «determinación» de la vida social y de sus diversas esferas, del poder por ejemplo, por la economía, porque este esquema presupone una autonomización de estas esferas que no existe plenamente sino en la sociedad capitalista; en un caso tan próximo a nosotros en el espacio y en el tiempo como lo es la sociedad feudal por ejemplo (y las sociedades burocráticas presentes de los países del Este), relaciones de poder y económicas están estructuradas de tal manera que la idea de «determinación» de unas por otras no tiene sentido. De una manera mucho más profunda, el intento de distinguir netamente, a fin de articular su relación, lo funcional, lo imaginario, lo simbólico y lo racional en unas sociedades distintas que las de Occidente en los dos últimos siglos (y algunos momentos de la historia de Grecia y de Roma) topa con la imposibilidad de dar a esta distinción un contenido riguroso, que sea realmente significativo para las sociedades consideradas y que realmente haga mella en ellas. Si las potencias divinas, si las clasificaciones «totémicas» son, para una sociedad antigua o arcaica, unos principios categoriales de organización del mundo natural y social, como lo son incontestablemente, ¿qué quiere decir, desde el punto de vista operativo (es decir para la comprensión y la «explicación» de estas sociedades), la idea de que estos principios responden a lo imaginario en tanto que se oponen a lo racional? Es este imaginario lo que hace que el mundo de los griegos o de los aranda no sea un caos, sino una pluralidad ordenada que organiza lo diverso sin aplastarlo, lo que hace emerger el valor y el no-valor, lo que traza para estas sociedades la demarcación entre lo «verdadero» y lo «falso», lo permitido y lo prohibido -sin lo cual no podrían existir ni un segundo<sup>54</sup>. Este imaginario no desempeña solamente la función de lo racional; ya es una forma de éste, lo contiene en una indistinción primera e infinitamente fecunda, y pueden discernirse en él los elementos que presupone nuestra propia racionalidad.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Desde este punto de vista, hay, pues, una especie de «funcionalidad» de lo imaginario efectivo en tanto que es «condición de existencia» de la sociedad. Pero es condición de existencia de la sociedad como *sociedad humana*, y esta existencia como tal no responde a funcionalidad alguna, no es fin de nada y no tiene fin.

<sup>55</sup> Esto es lo que nos parece ser, a pesar de sus intenciones, lo esencial de la aportación de Claude Lévi-Strauss, en particular en *El pensamiento salvaje*, mucho más que el parentesco entre pensamiento «arcaico» y *bricolage*, o la

Sería, pues, en este caso, no ya incorrecto, sino, propiamente hablando, sin sentido querer captar toda la historia precedente de la humanidad en función de la pareja de categorías imaginaria—racional que no tiene realmente su pleno sentido más que para nosotros. Y, sin embargo -ésta es la paradoja-, no podemos dispensarnos de hacerlo. Tampoco podemos, cuando hablamos del terreno de lo feudal, simular que olvidamos el concepto de economía, ni dispensarnos de categorizar como económicos unos fenómenos que no lo eran para los hombres de la época; no podemos simular que ignoramos la distinción de lo racional y de lo imaginario al hablar de una sociedad para la cual no tiene sentido, o no tiene el mismo contenido que para nosotros<sup>56</sup>.

Nuestro examen de la historia debe necesariamente asumir esta antinomia. El historiador, o el etnólogo, debe obligatoriamente intentar comprender el universo natural y social de los babilonios y de los bororos, tal como era vivido por ellos y, al intentar explicarlo, guardarse de introducir determinaciones que no existen para esta cultura (consciente o inconscientemente). Pero no puede quedarse ahí. El etnólogo, que ha asimilado ya tan bien la visión del mundo de los bororos que ya no puede verlo sino a la manera de ellos, ya no es un etnólogo, es un bororo -y los bororos no son etnólogos. Su razón de ser no es asimilarse a los bororos, sino la de explicar a los parisinos, londinenses y neoyorquinos de 1965, esta otra humanidad que representan los bororos. Y esto no puede hacerlo más que en el *lenguaje*, en el sentido más profundo del término, en el sistema categorial de los parisinos, londinenses, etc. Ahora bien, estos lenguajes no son «códigos equivalentes» -precisamente porque, en su estructuración, las significaciones imaginarias juegan un papel central<sup>57</sup>. Es por lo que el proyecto central de constitución de una historia total, de comprensión y de explicación exhaustiva de las sociedades de otros tiempos y de otros lugares conlleva necesariamente en su raíz el fracaso, si se toma como proyecto especulativo. La manera *occidental* de concebir la historia se sostiene sobre la idea de que lo que era sentido para sí, sentido para los asirios de su sociedad, puede llegar a ser, sin residuo y sin defecto, sentido para nosotros. Pero esto es, con toda evidencia, imposible y, a la vez, marca con el sello de la imposibilidad el proyecto *especulativo* de una historia total. La historia es siempre historia para nosotros -lo que no quiere decir que tengamos el derecho de estropearla como nos plazca, ni de someterla inocentemente a nuestras proyecciones, puesto que precisamente lo que nos interesa en la historia es nuestra *alteridad* auténtica, los demás posibles del hombre en su singularidad absoluta. Pero, en tanto que absoluta, esta singularidad se diluye necesariamente en el momento en que intentamos captarla, del mismo modo que, en microfísica, en el momento en que se fija en su posición la partícula, ésta «desaparece» como cantidad de movimiento definida.

Sin embargo, lo que aparece como una antinomia insuperable para la razón especulativa cambia de sentido cuando se reintegra la consideración de la historia en *nuestro* proyecto de elucidación teórica del mundo, y en particular del mundo humano, cuando se ve en él parte de nuestro intento de interpretar el mundo *para* transformarlo -no subordinando la verdad a las exigencias de la línea del partido, sino estableciendo explícitamente la unidad articulada entre elucidación y actividad, entre teoría y práctica, para dar su plena realidad a nuestra vida en tanto que hacer autónomo, a saber, actividad creadora lúcida. Ya que, entonces, el punto último de conjunción de estos dos proyectos -comprender y transformar- no puede encontrarse cada vez sino en el presente vivo de la historia, que no sería presente histórico si no se superase hacia un porvenir que *está por hacer por nosotros*. Y el que no podamos comprender el

---

identificación entre «pensamiento salvaje» y racionalidad sin más. En cuanto al problema enorme, al nivel filosófico más radical, de la relación entre imaginario y racional, de la cuestión de saber si lo racional no es más que un momento de lo imaginario o bien si expresa el encuentro del hombre con un orden trascendente, no podemos aquí sino dejarlo abierto, dudando por lo demás de que podamos nunca hacerlo de otro modo. [Este problema es largamente discutido en el segundo volumen.]

<sup>56</sup> No afecta a esto el hecho de que toda sociedad distingue necesariamente entre lo que es *para ella* real-racional y lo que es *para ella* imaginario.

<sup>57</sup> Como dirían los lingüistas, estos lenguajes no tienen una función cognitiva, y únicamente los contenidos cognitivos [diría ahora: *identitarios*] son íntegramente traducibles. Véase Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, pp. 78 a 86. La dialéctica total de la historia, que implica la posibilidad de una traducción exhaustiva por derecho de todas las culturas al lenguaje de la cultura «superior», implica también una reducción de la historia a lo cognitivo. Desde este punto de vista, el paralelo con la poesía es absolutamente riguroso, el texto de la historia es una mezcla indisoluble de elementos cognitivos y poéticos. La tendencia estructuralista extrema dice poco más o menos: No puedo traduciros *Hamlet* al francés, o muy pobremente, pero lo que sí es mucho más interesante que el texto de *Hamlet* es la gramática de la lengua en la que está escrito, y el hecho de que esa gramática sea un caso particular de una gramática universal. Puede responderse así: No, gracias, la poesía nos interesa en tanto que contiene algo más que la gramática. Puede también preguntarse lo siguiente: ¿Y por qué, pues, la gramática inglesa no es directamente esta gramática universal? ¿Por qué hay *distintas* gramáticas? Evidentemente, los elementos poéticos mismos, aunque no rigurosamente traducibles, no son inaccesibles. Pero este acceso es *re-creación*: «...la poesía, por definición, es intraducible. Sólo es posible la transposición creadora» (Jakobson, *op. cit.*, p. 86). Hay, incluso más allá del contenido cognitivo, lectura y comprensión aproximada a lo largo de las distintas fases históricas. Pero esta lectura debe asumir el hecho de que es lectura mediante alguien.

antaño y el otro lugar de la humanidad sino en función de nuestras propias categorías -lo cual, a su vez, revierte en estas categorías, las relativiza y nos ayuda a superar la servidumbre a nuestras propias formas de imaginario e incluso de racionalidad- no traduce simplemente las condiciones de todo conocimiento histórico y su arraigo, sino el hecho de que toda elucidación que emprendamos es finalmente *interesada*, es *para nosotros* en el sentido fuerte, pues no estamos aquí para *decir* lo que es, sino para *hacer ser* lo que no es (a lo cual el *decir* lo que es pertenece como momento).

Nuestro proyecto de elucidación de las formas pasadas de la existencia de la humanidad no adquiere su sentido pleno sino como momento del proyecto de elucidación de nuestra existencia, a su vez inseparable de nuestro *hacer* actual. Estamos ya, hagamos lo que hagamos, comprometidos en una transformación de esta existencia con respecto a la cual la única elección que tenemos consiste en sufrir o hacer, con confusión o lucidez. Que esto nos lleve inevitablemente a reinterpretar y a recrear el pasado, puede que algunos lo deploren y denuncien en ello un «canibalismo espiritual, peor que el otro». Tampoco nosotros podemos hacerle nada, ni tampoco podemos impedir que nuestra alimentación contenga, en proporción creciente, los elementos que componían el cuerpo de nuestros antepasados desde hace treinta mil generaciones.

# El imaginario social instituyente

Traducido del francés y publicado por la Revista Zona Erógena, nº 35, 1997.

La idea del imaginario social instituyente parece difícil de aceptar, y esto es comprensible. La misma situación se presenta cada vez que hablamos de una "potencialidad", "facultad", "potencia". Porque nunca conocemos más que manifestaciones, efectos, productos -no aquello que son las manifestaciones. De allí las críticas a las concepciones de las "facultades del alma" -pero, dejando de lado el vocabulario, no queda claro qué se gana al hablar de "funciones".

Evidentemente, lo mismo sucede con la imaginación. No podemos aprehenderla con nuestras manos, ni colocarla bajo un microscopio. Sin embargo, todo el mundo acepta que se hable de ella. ¿Por qué? ¿Porque podríamos indicarle un sustrato? ¿Y ese sustrato, podríamos colocarlo bajo un microscopio? No, pero cualquiera tiene la ilusión de comprender, porque cree saber que hay un "alma", y cree "conocer" sus actividades.

Digamos que la imaginación es una "función" de este alma (e incluso del "cerebro", aquí no molesta). ¿En qué consiste esa "función"? Entre otras cosas, como hemos visto, en transformar las "masas y energías" en cualidades (de manera más general en hacer surgir un flujo de representaciones, y -en el seno de éste- ligar rupturas, discontinuidades), en saltar del gallo al burro y de mediodía a las dos de la tarde. Nosotros reagrupamos estas determinaciones del flujo representativo (más comúnmente, del flujo subjetivo, consciente o no consciente) en una potencia, una dynamis, diría Aristóteles, un poder-hacer-ser adosado siempre sobre una reserva, una provisión, un plus posible. La familiaridad inmediata con este flujo suspende la sorpresa frente a su existencia misma y a su extraña capacidad de crear discontinuidades al mismo tiempo que las ignora al enlazarlas.

Es comprensible que sea este último aspecto, el salto, lo inesperado, lo discontinuo, el lugar por el cual se acuña la potencia creadora de la imaginación. Esta potencia resta inasible para Aristóteles y para Kant (también para Fichte, Heidegger y Merleau-Ponty). Y es exactamente este mismo aspecto -los saltos, las rupturas, las discontinuidades- el que durante milenios los hombres han imputado a la intervención de un espíritu o de un dios (lo cual constituye aún claramente la disposición del hombre homérico y determina la reflexión de Platón sobre la poesía, cuando la atribuye a una "furia divina").

El grado de dificultad en lo referente al imaginario social instituyente es otro. Nos encogemos de hombros frente a la idea de un campo de creación social histórica; pero haremos como que aceptamos -a pesar de que o justamente porque no entendemos nada- la "explicación" de los físicos de la luz como propagación de una vibración electromagnética en el vacío, vibración de nada que vibra, propagación de alguna cosa en la no-cosa. La idea de que existirían "sedes" de creación en el todo colectivo humano, más exactamente: que todo colectivo humano sería una sede tal, que se extendería en un campo de creación englobador, que incluiría los contactos y las interacciones entre los campos particulares pero sin ser reducible a ellos, parece inaceptable o absurda.

En este rechazo irreflexivo juegan principalmente dos factores: por un lado, la limitación de la ontología heredada a tres tipos de seres -la cosa, la persona, la idea. A partir de allí nos volvemos ciegos frente a la imposibilidad de reducir lo social histórico a una colección o combinación de estos tres tipos de seres. Por otra parte, la idea de creación. Esta -que sin embargo forma parte de la experiencia de cada uno, si prestamos atención al flujo de nuestras representaciones- parece increíble. Y, en efecto, cuanto más creíbles son las explicaciones de la historia universal a partir de la economía de la salud, del nacimiento de la democracia griega por la geografía del país, de la música de Wagner por el estado de la sociedad burguesa hacia 1850! No emprenderé aquí la refutación de estos absurdos porque ya he hablado mucho de ello en otras ocasiones.

Ya he consagrado un libro y muchos textos a la cuestión del imaginario social instituyente. Recuerdo para comenzar aquello que hace que sea imposible no tomar en cuenta lo social histórico, tanto para la filosofía como para el psicoanálisis.

Por el lado de la filosofía, la discusión puede ser breve. Comienzo por un aspecto al parecer específico: el del lenguaje. La filosofía, y el pensamiento en general, no pueden existir sin el lenguaje -o al menos, sin fuertes lazos con éste. Pero toda producción primordial, individual o "contractual", del lenguaje es un absurdo histórico y lógico. El lenguaje no puede ser otra cosa que la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo es cierto para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social, por lo tanto tampoco seres humanos.



Pero la cosa va más allá del hecho de que el pensamiento presupone al lenguaje y que el lenguaje es imposible fuera de la sociedad. El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también -si bien no exclusivamente- su expresión. De la misma manera, el pensamiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones es un momento del medio social; procede, actúa sobre él, lo expresa, sin ser reducible a ese hecho.

Lo que nos obliga a tomar en cuenta lo social histórico es el hecho de que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión. Esta condición no es de ninguna manera "exterior", no pertenece a la infinidad de condiciones necesarias pero no suficientes que subyacen a la existencia de la humanidad. Es una condición "intrínseca", una condición que participa activamente de la existencia de aquello que condiciona. Es para el pensamiento del mismo orden que la existencia de la psique singular. La psique no alcanza para que haya pensamiento y reflexión, pero es parte de ambos; mientras que la gravedad, por ejemplo, condiciona de mil y una maneras la existencia humana, pero no es parte de ella. En otras palabras, lo que llamé condición intrínseca pertenece a lo que está también expresado por lo condicionado.

La investigación acerca del engendramiento de la reflexión en y por lo social histórico es exigible entonces a la filosofía, del mismo modo que la investigación del engendramiento del pensamiento en el ser humano singular.

En cuanto al psicoanálisis, el individuo que éste encuentra es siempre un individuo socializado (al igual, por supuesto, que el individuo que lo practica). No encontramos nunca individuos psicósomáticos en estado "puro"; no encontramos más que individuos socializados. El núcleo psíquico se manifiesta raramente, e incluso entonces indirectamente. En sí mismo, constituye el límite perpetuamente inalcanzable del trabajo psicoanalítico. Yo (moi), superyo, ideal del yo, son impensables, salvo en tanto productos (a lo sumo, co-producidos) del proceso de socialización. Los individuos socializados son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos totales; es decir que encarnan -en parte efectivamente, en parte potencialmente- el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre el individuo y la sociedad, el individuo es una creación social, a la vez en tanto tal y en su forma social histórica dada cada vez. La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique (la psique-soma en el sentido dado más arriba). Sociedad y psique son a su vez irreductibles una a la otra, y realmente inseparables. La sociedad como tal no puede producir almas, la idea no tiene sentido. Una asamblea de almas no produciría una sociedad, sino una pesadilla de Jérôme Bosch. Una asamblea de individuos, por el contrario, puede producir una sociedad (por ejemplo, los pasajeros del Mayflower) ya que esos individuos ya están socializados (de otro modo, no existirían, incluso biológicamente).

La socialización no es una simple adjunción de elementos exteriores a un núcleo psíquico que quedaría inalterado; sus efectos están inextricablemente entramados con la psique que sí existe en la realidad efectiva. Esto vuelve incomprensible la ignorancia de los psicoanalistas contemporáneos respecto de la dimensión social de la existencia humana.

La cuestión de la sociedad -e indisolublemente de la historia- es evidentemente inmensa, y yo no intentaría resumir aquí lo que ya he expuesto en otros lugares. Me limito a algunos puntos, ya sea directamente pertinentes al tema que discutimos (el imaginario social instituyente), o bien relativos a las restricciones a las que está sometida la constitución imaginaria de la sociedad, que no tuve ocasión de tratar hasta ahora.

La sociedad es creación, y creación de sí misma, autocreación. Es la emergencia de una nueva forma ontológica -un nuevo eidos- y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas -instituciones y significaciones- representan creaciones ontológicas. En ningún otro lado encontramos instituciones como modo de relación que mantengan la cohesión de los componentes de una totalidad; y no podemos "explicar" -producir causalmente o deducir racionalmente- ni la forma institución como tal, ni el hecho de la institución, ni las instituciones primarias específicas de cada sociedad. Y en ningún otro lado encontramos significación, es decir, el modo de ser de una idealidad efectiva y "actuante", de un inmanente imperceptible -así como no podemos "explicar" la emergencia de las significaciones primarias (el Dios hebreo, la polis griega, etc.).

Hablo de autocreación, no de autorganización. En el caso de la sociedad, no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes, cuya combinación podría haber producido cualidades nuevas o adicionales del todo. Los cuasi (o pseudo) "elementos" de una sociedad son creados por la sociedad

misma. Porque Atenas existe, son necesarios atenienses y no "humanos" en general; pero los atenienses son creados solamente en y por Atenas. De este modo, la sociedad es siempre autoinstitución -pero para la casi totalidad de la historia humana, el hecho de esta autoinstitución ha sido ocultada por la institución misma de la sociedad.

La sociedad como tal es autocreación; y cada sociedad particular es una creación específica, la emergencia de otro eidos en el seno del eidos genérico "sociedad".

La sociedad es siempre histórica en sentido amplio, pero propio, del término: atraviesa siempre un proceso de autoalteración, es un proceso de autoalteración. Este proceso puede ser, y ha sido casi siempre, lo suficientemente lento como para ser imperceptible. Pero en nuestra pequeña provincia sociohistórica ha sido, durante los últimos 400 años, más rápido y violento. La pregunta acerca de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuando una sociedad deja de ser "la misma" y deviene "otra" es una pregunta histórica concreta a la cual la lógica habitual no puede ofrecer respuesta (son la Roma de la primera República, la de Marius y Sylla, etc., "la misma Roma"?).

Como no son producibles causalmente, ni deductibles racionalmente, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales de cada sociedad son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo concernido. Son creaciones ex nihilo, no cum nihilo. Esto quiere decir que son creaciones con restricciones. Menciono las más importantes de estas restricciones

Existen restricciones "externas" -especialmente las impuestas por el primer estrato natural el estrato de lo vivo y lo que le es accesible), incluida la constitución biológica del ser humano. Estas restricciones son esencialmente triviales (lo cual no quiere decir que no tengan importancia): la sociedad es, cada vez, condicionada por su hábitat natural, por ejemplo, pero no está "causada" por éste. En la medida en que el primer estrato natural contiene, en un grado decisivo, una dimensión conjuntista-identitaria (dos piedras y dos piedras hacen cuatro piedras, un toro y una vaca engendrarán siempre terneros y vaquitas, y nunca pollos, etc.) la institución social debe recrear esta dimensión en su "representación" del mundo y de sí misma, es decir en su mundo propio, su Eigenwelt. Dicho de otro modo, la institución de la sociedad recrea, siempre y obligatoriamente, una lógica suficientemente correspondiente a esta lógica "ensídica" (lo cual le permite sobrevivir como sociedad) bajo la égida de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez. Esto le permite crear un mundo dotado de sentido (diferente cada vez). Esta lógica ensídica social (como las significaciones imaginarias instituidas cada vez) le son impuestas a la psique durante el largo y penoso proceso de la fabricación del individuo social. La dimensión ensídica está presente, de manera evidente, también en el lenguaje; corresponde al lenguaje en tanto código, es decir en tanto instrumento cuasi unívoco del hacer, del contar y del razonar elementales. El aspecto de código del lenguaje (un gato es un gato) se opone a -pero está inextricablemente unido a- su aspecto poético portador de significaciones imaginarias propiamente dichas (Dios es una persona en tres, etc.). A estas restricciones "externas" corresponde la funcionalidad de las instituciones, en particular aquellas que conciernen a la producción de la vida material y la reproducción sexual.

Existen restricciones "internas", que provienen de la "materia primera" a partir de la cual la sociedad se crea a sí misma, es decir, la psique. La psique debe ser socializada, y para ello debe abandonarse más o menos a su mundo propio, sus objetos de investidura, aquello que para ella hace sentido, a investir objetos, orientaciones, acciones, roles, etc., socialmente creados y valorados. Debe abandonar su tiempo propio a insertarse en un tiempo y un mundo públicos (tanto "naturales" como "humanos"). Cuando consideramos la increíble variedad de sociedades que conocemos (y que sin duda no son más que una ínfima parte de las sociedades que hubo y habrá) nos vemos casi obligados a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que quiera-volverla poligámica, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc. Mirando más de cerca, constatamos que esto efectivamente es cierto, siempre que se cumpla una condición: que la institución ofrezca a la psique un sentido -un sentido para su vida, y para su muerte. Esto se cumple para las significaciones imaginarias sociales, casi siempre religiosas, que entretejen juntas el sentido de la vida y la muerte del individuo, el sentido de la existencia y de las maneras de hacer de la sociedad considerada el sentido del mundo como totalidad.

Hay restricciones "históricas". No podemos sondear el origen de las sociedades, pero ninguna sociedad de la cual podamos hablar emerge in vacuo. Existen siempre, aunque sea fragmentarios, un pasado y una tradición. Pero la relación con este pasado forma parte ella misma, en sus modalidades y en su contenido, de la institución de la sociedad. De este modo, las sociedades arcaicas o tradicionales intentan reproducir y repetir el pasado casi literalmente. En otros casos, la "recepción" del pasado y la tradición es, al menos en parte, fuertemente consciente; pero esta "recepción" es, de hecho, recreación (la moda actual la llamaría "reinterpretación"). La tragedia ateniense "recibe" a la mitología griega, y la recrea. La historia del cristianismo no es más que la historia de las "reinterpretaciones" continuas de los mismos textos sagrados, con resultados -cada vez- violentamente diferentes. Los Griegos clásicos son objeto de un

"reinterpretación" incesante en occidente desde al menos el siglo XIII. Esta recreación está hecha siempre, evidentemente, según las significaciones imaginarias del presente -pero evidentemente también lo "reinterpretado" es material dado y no indeterminado. Es instructivo, sin embargo, comparar lo que hacen con la misma herencia griega los bizantinos, los árabes y los europeos occidentales. Los bizantinos se contentaron con conservar los manuscritos, agregando comentarios y notas aquí y allí. Los árabes utilizaron solamente los textos científicos y filosóficos, ignorando el resto -tanto los escritos políticos como la poesía. Los europeos occidentales lucharon con los restos de esa herencia durante ocho siglos, y no parece que esto esté por terminar. Finalmente, hay restricciones "intrínsecas", las más interesantes de todas. No puedo evocar más que dos:

Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser coherentes. La coherencia tiene que ser estimada desde un punto de vista inmanente, es decir, en relación a las características y a los principales "impulsos" de la sociedad considerada; teniendo en cuenta el comportamiento conforme a los individuos socializados, etc. La construcción de pirámides mientras gente moría de hambre es coherente cuando se la remite al conjunto de la organización social y de las significaciones sociales imaginarias del Egipto faraónico o de la Mesoamérica maya.

La coherencia no excluye de ningún modo las divisiones, las oposiciones y las luchas internas. Las sociedades esclavistas o feudales son totalmente coherentes. Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, en particular las maduras. Pero en este caso hay una novedad histórica que surge de otra discusión. La coherencia no está, en general, puesta en peligro por "contradicciones" entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión conjuntista-identitaria de la institución, porque -como regla general- la primera está por sobre la segunda. De este modo, la aritmética y el comercio no han sido perturbados en las sociedades cristianas por la ecuación fundamental (mucho más importante que la aritmética) del  $1=3$  implícita en el dogma de la Santa Trinidad.

Aquí corresponde citar también la implicación imaginaria recíproca de las "partes" de la institución y de las significaciones imaginarias sociales. No se trata sólo de sus dependencias recíprocas pseudo-"funcionales", sino más bien de la unidad y el parentesco sustantivo y enigmático entre los artefactos, los regímenes políticos las obras de arte y -por supuesto- los tipos humanos de una misma sociedad y un mismo período histórico. Es inútil recordar que toda idea de explicación "causal" o "lógica" de esta unidad está privada de sentido.

Por otra parte, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser completas. Esto es clara y totalmente así en las sociedades heterónomas, determinadas por el cierre de la significación. El término "cierre" debe ser tomado aquí en su sentido estricto, matemático. Las matemáticas dicen de un cuerpo algebraico que está cerrado si para toda ecuación escrita con los elementos del cuerpo las soluciones son también elementos del cuerpo. Toda interrogación que tenga un sentido en el interior de un campo cerrado reconduce a través de su respuesta al mismo campo. Del mismo modo, en una sociedad cerrada, toda "pregunta" que pueda ser formulada en el lenguaje de la sociedad tiene que poder encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad. Esto implica que las preguntas que conciernen a la validez de las instituciones y de las significaciones sociales no pueden, simplemente, ser planteadas. La exclusión de estas preguntas está asegurada por la posición de una fuente trascendente, extra-social de las instituciones y las significaciones: es decir, de una religión.

Algunos comentarios adicionales en relación al término significaciones imaginarias sociales ayudarán a evitar malentendidos. Elegí el término "significaciones" porque me parece el menos inapto para expresar lo que quiero. Pero no debe ser tomado de ningún modo en un sentido "mentalista". Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una "representación" del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo: pero esto no es un constructum intelectual; va parejo con la creación del impulso de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o Stimmung específico -un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social. Por ejemplo, la fe cristiana es una pura creación histórica, totalmente específica, que implica "visiones" particulares (ser amado por Dios, salvado por él, etc.) y sobre todo afectos particulares y extraños, que hubieran sido totalmente incomprensibles (y aberrantes -moria, dice, de manera característica, San Pablo) para todo griego o romano clásico (y también para todo chino o japonés). Y esto es comprensible, si recordamos que la sociedad es un ser por sí misma.

# Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social

Conferencia dada en el Simposio Internacional de Stanford "Desorden y orden" (14-16 de septiembre de 1981). Traducido del inglés por el autor. Original publicado en *Disorder and Order*, Proceedings of the Stanford International Symposium, Paisley Livingstone ed., Stanford Literature Studies 1, Anma Libri, Saratoga, 1984.

Mi tema se refiere al dominio histórico-social. Pero antes de tratarlo debe comenzar por hacer algunas afirmaciones enteramente dogmáticas.

Primero, "el ser" no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una "gran cadena". El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica "organizaciones" parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser.

Segundo, el ser no está simplemente "en" el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo. [O también: el ser es esencialmente a-ser.]

Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial supernumeraria. Creación significa aquí evidentemente creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico. Dicho sea de paso, la creación como tal y en su sentido propio nunca fue considerada por la teología. Desde el punto de vista filosófico, la "creación" teológica no es más que una palabra: un nombre falso para designar lo que en verdad es sencillamente producción, elaboración, fabricación o construcción. La "creación" teológica sigue siempre el modelo del *Timeo* y obligadamente debe seguirlo: Dios es un constructor, un artesano que mira los *eide* (formas) preexistentes y los utiliza como modelos o paradigmas para modelar la materia. Pero Dios no crea el *eidós*, ni en Platón ni en ninguna teología racional.<sup>1</sup>

Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación* (*peras*, en griego; *Bestimmtheit*, en alemán). La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los "sucesos" no son pues más que la realización de las leyes y la "historia" no es más que el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión, de una "sucesión" que sólo es simple coexistencia para un espíritu absoluto (o para la teoría científica acabada). De manera que también el tiempo es pura repetición de las realizaciones de leyes, si no de los "sucesos". Para esa ontología, la negación del tiempo como posibilidad permanente del surgimiento de lo otro es una cuestión de vida o muerte. Y es también por razones profundamente vinculadas con este punto de referencia de la determinación por lo que la ontología tradicional debe limitar los tipos posibles de ser a tres categorías y solamente tres: sustancias (en realidad, "cosas"), sujetos y conceptos o ideas, y los conjuntos, combinaciones, sistemas y jerarquías de conjuntos posibles de sustancias, de sujetos y de ideas.

Quinto, desde un punto de vista último, la pregunta: "¿Qué proviene, en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es?" Esta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá.

El lazo entre lo que tengo que decir y las preocupaciones de los hombres de las ciencias "duras" puede estar-por lo menos así lo espero-en el esfuerzo que intento aquí por dilucidar algún tanto ciertos aspectos de estas dos interrogaciones gemelas: ¿Qué es una forma? ¿Cómo surge la forma? Trataré de responder discutiendo estas dos preguntas tales como ellas aparecen en el dominio histórico-social, el dominio del hombre (*anthropos*, el ser humano, tanto varón como mujer, el género humano).

¿Es necesario justificar esto? El hombre no puede ser más ser (y ciertamente no menos) de lo que lo es

---

<sup>1</sup> Digo por cierto teología racional. Sostengo, en efecto, que la idea de una "contingencia" absoluta de todo *eidós* y de toda relación lógica y la afirmación del carácter creado de las "verdades eternas" son un recurso desesperado, incompatible con todo lo que la teología racional procura establecer. Volveré a tratar este punto en la primera parte de *La Création humaine*. En Platón, Dios es el artesano (demiurgo) de las formas "intermediarias" -la "cama" de *La República*, X, 597a-c; el mundo y todo lo que éste contiene del *Timeo*-, pero *no es* y *no podría ser* el creador de los *eschata*, como dirá Aristóteles en la *Metafísica*, 3, 1069b, págs. 37-38: es decir, creador de la materia desnuda y de los *eide*, formas últimas de los elementos matemáticos del *Timeo*, ni de lo "vivo eterno". El Dios del Génesis no lo es tampoco, por lo demás, sino que es quien da forma al *tohubohu* ya existente.

una galaxia o la especie *escherichia coli*. Las "singularidades" posibles del hombre deben, no disminuir, sino aumentar el interés relativo a sus maneras de ser aunque más no sea porque ellas pueden quebrar o refutar concepciones generales sobre el "ser" forjadas en otros dominios. El número *dos* no deja de ser un número primo por el hecho de poseer la singularidad (te ser el único número primo par. Y es un número primo singularmente precioso aunque más no sea porque su existencia nos permite refutar una proposición que es verdadera en una infinidad innumerable de casos, a saber: "Todo número primo es impar". Tal vez ocurre lo mismo con el hombre.

El hombre nos interesa no sólo porque nosotros somos hombres. El hombre debe interesarnos porque, según todo lo que sabemos, el fantástico nudo de cuestiones relacionadas con la existencia del hombre y con el tipo ontológico de ser representado por el hombre no puede reducirse a la física o a la biología. Tal vez haya llegado la hora de invertir la manera tradicional de proceder si me atrevo a hacer lo que, a mi juicio, sólo a medias es una broma. Quizá en lugar de intentar ver en qué medida podemos explicar lo que ocurre con el hombre por medio de la física y de la biología y, por ejemplo, en lugar de continuar suponiendo que una idea, un mito, un sueño son sólo los resultados epifenoménicos de cierto estado del sistema nervioso que, a su vez podría reducirse a, digamos, una determinada disposición de electrones, podríamos tratar, con fines heurísticos, de invertir el procedimiento. Como se recordará, casi siempre los filósofos comienzan diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, la realidad. Ahora tengo aquí una mesa; ¿qué me muestra esta mesa con rasgos característicos de un ser real?" Pero ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?" Ningún filósofo comienza diciendo: "Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto." ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *deficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir humano, un modo de ser deficiente o secundario?

El hombre sólo existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular. La forma implica la organización, en otras palabras, el orden (o, si se prefiere, el orden/desorden). No trataré de definir aquí estos términos: forma, organización, orden. Intentaré más bien mostrar que ellos adquieren un sentido no superficialmente *nuevo* en el dominio histórico-social y que el cotejo de ese sentido con el sentido dado a esos términos en la matemática, la física o la biología podría resultar beneficioso para todas las esferas en cuestión.

En el dominio histórico-social se presentan dos cuestiones fundamentales.

*Primero*, ¿qué mantiene unida a una sociedad? En otros términos, ¿cuál es la base de la unidad, de la cohesión y de la diferenciación organizada de esa urdimbre fantásticamente compleja de fenómenos que observamos en toda sociedad?

Pero también nos vemos frente a la multiplicidad y a la diversidad de las sociedades y también frente a la dimensión histórica interna de cada sociedad que se expresa como *alteración* del orden social dado y que puede eventualmente conducir a un fin (súbito o no) del "antiguo orden" y a la instauración de un nuevo orden. De manera que debemos preguntarnos:

*Segundo*, ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedad diferentes y nuevas?

Séame lícito decir brevemente las razones por las que no entraré aquí a discutir ni a refutar los puntos de vista tradicionales referentes a la sociedad y a la historia, y ni siquiera los más recientes entre ellos (por ejemplo, el funcionalismo y el estructuralismo; el marxismo es, en realidad, una variante del funcionalismo). Virtualmente siempre estas visiones conciben la sociedad como una reunión o colección de "individuos" ligados entre sí y todos ellos juntos relacionados con las "cosas". Hay aquí una manera de suponer la cuestión como resuelta de antemano puesto que individuos y cosas son creaciones sociales, tanto en general como en la forma particular que ellos asumen en cada sociedad dada. Lo que en las "cosas" no es social es el estrato del "mundo físico" tal como lo percibiría un "mono humano". No sabemos cómo lo percibe y en todo caso la cuestión no es pertinente para nuestro problema. Y lo que en el "individuo" no es social -independientemente de ser el individuo un animal degenerado, torpe e inepto para la vida- es el núcleo de la psique, la mónada psíquica que asimismo sería incapaz de sobrevivir (ha de entenderse sobrevivir psíquicamente) sin la imposición violenta de la forma social "individuo". Ni necesidades biológicas "permanentes" ni "pulsiones", ni "mecanismos" o "deseos" psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos

variables.<sup>1</sup>

Vuelvo ahora a mi primera cuestión. Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la "institución de la sociedad como un todo"; aquí la palabra institución está empleada en su sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo).

¿Cómo se imponen las instituciones? ¿Cómo aseguran las instituciones su validez efectiva? Superficialmente y sólo en algunos casos, lo hacen mediante la cohesión y las sensaciones. Menos superficialmente y de manera más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Pero en última instancia lo hacen mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los "mecanismos" de la perpetuación de tales instituciones. No hay que preguntarse ¿cómo se explica que la mayor parte de la gente "aun cuando tenga hambre" no robe? y ni siquiera hay que preguntarse ¿cómo se explica que los individuos continúen votando por un determinado partido aun después (le haber sido engañados repetidamente. Antes bien, hay que preguntar: ¿Cuál es la parte de nuestro pensamiento y de todos los modos de ver las cosas y hacer las cosas que *no está* condicionada o determinada en un grado decisivo por la estructura y las significaciones de nuestra lengua materna, por la organización del mundo (lo que esa lengua expresa, por nuestro primer ambiente familiar, por la escuela, por todos esos "haz esto" y "no hagas esto" que nos han acosado constantemente, por los amigos, por las opiniones que circulan, por las maneras de hacer que nos imponen los artefactos innumerables en medio de los cuales estamos inmersos, etc. Si con toda sinceridad pudiera uno responder a esta pregunta en sólo un uno por ciento, sería el pensador más original que haya existido jamás. Ciertamente no tenemos ningún mérito en no "ver" a una ninfa morando en cada árbol o en cada fuente (así como ello no entraña ninguna deficiencia de nuestra parte). Todos somos en primer término fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad, fragmentos complementarios, somos sus "partes totales" como diría un matemático. De conformidad con sus normas, la institución produce individuos, quienes, por construcción, son no solamente capaces de reproducir la institución sino que están obligados a reproducirla. La "ley" produce los "elementos" de manera tal que el funcionamiento de éstos incorpora, reproduce y perpetúa la "ley".

La institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esta expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo todavía *esa misma* sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el *magma* de las *significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas (le interés, tabú, virtud, pecado, etc. pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud (le las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Un hombre romano, una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre norteamericano y de la mujer norteamericana de hoy. "Cosa" es significación imaginaria social, lo mismo que herramienta. La lisa y llana "utilidad" de la herramienta es una significación imaginaria particular, específica sobre todo de las sociedades occidentales modernas. Raras son las otras sociedades, en el caso de que siquiera hayan existido, que hayan visto alguna vez las herramientas como simples herramientas; basta con pensar en las armas de Aquiles o en la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. Mas adelante volveré a ocuparme del término "magma".

¿Cuál es la fuente, la raíz el origen de este magma y de su unidad? En este punto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún "sujeto" o "individuo" (o grupo de sujetos e

---

<sup>1</sup> El lector encontrará una discusión detallada sobre estos puntos en *L'institution imaginaire de la société* (en particular el capítulo IV) y *Les Carrefours du labyrinthe*.

individuos) habría podido ser ese origen. No sólo el saber ecológico, sociológico, psicoanalítico, etc. (tanto teórico como aplicado) necesario para llevar a cabo la organización de una tribu primitiva, por ejemplo, desafía nuestra imaginación y de todas maneras se encuentra mucho más allá de nuestra comprensión; pero, mucho más radicalmente, los "sujetos", los "individuos" y sus "grupos" son ellos mismos los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Tampoco podemos encontrar ese origen en las "cosas". La idea de que los mitos o la música son el resultado (por elaborado que se suponga) de la operación de las leyes de la física carece sencillamente de sentido y, por último, tampoco podemos reducir las diferentes instituciones de las sociedades que conocemos y las correspondientes significaciones a "conceptos" o a "ideas" [Hegel]. Debemos reconocer que el campo histórico-social es irreductible a los tipos tradicionales de ser y que aquí observamos el fruto, la creación de lo que yo llamo *lo imaginario social* o *la sociedad instituyente* (en cuanto ella se opone a la sociedad instituida) que pone gran cuidado en no hacer de nuevo otra "cosas", otro "sujeto" u otra "idea".

Si consideramos en una sociedad dada cómo "operan" el magma de significaciones imaginarias sociales y las instituciones correspondientes, percibimos una similitud entre la organización social y la organización biológica en un aspecto preciso: en el aspecto del *cerco*, para utilizar el término de Francisco Varela.<sup>2</sup> Tanto la organización social como la organización biológica exhiben un cerco de organización, de información y de conocimiento.

Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) *instaura, crea su propio mundo* en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la "organización" propia de la sociedad (significaciones e institución) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es "información", aquello que es "estrépito" y aquello que no es nada, o lo que (le fine la "pertinencia", el "pero", el "valor" y el "sentido" de la información; o lo que define el "programa" de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etc. En suma, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es "real" y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido. La hechicería era real en Salem hace tres siglos y aun más. "El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra." (Marx). Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad "contiene" un sistema de interpretación del mundo. Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término "interpretación" resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación", ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma.

En este sentido, el "sí-mismo" de una sociedad, su *acceitas* como habrían dicho los escolásticos, el hecho de que ella es *esta* sociedad y no cualquier otra puede compararse con lo que Varela llamó la "autonomía" del ser vivo y con las especificaciones de esa "autonomía". Pero las diferencias son también esenciales y no solo descriptivas. Veamos algunas.

1. Como es bien sabido, la fijación de los "caracteres" de una sociedad no posee base física (como el genoma) que garantice (aunque sólo sea de manera probabilística) la conservación de dichos caracteres y su transmisión a través del tiempo; aquí no existe el equivalente de un código genético (aun cuando ese código, como ya lo dijo Atlan<sup>3</sup>, no funcione como se creía hace diez años que funcionaba).

2. Para la sociedad no hay, en un sentido propio, "ruidos, estrépito"; todo cuanto aparece, todo cuanto sobreviene a una sociedad, debe *significar* algo para ella o bien ser declarado explícitamente "carente de sentido".

3. Por más que, en el ser vivo, parezca haber una redundancia no desdeñable de los procesos que elaboran la información, en el caso de la sociedad esta fabricación y elaboración de la información se presentan como virtualmente ilimitadas y van mucho más allá de toda caracterización "funcional".

4. La finalidad (o la "teleonomía", como la llamaría la corriente más reciente de pudibundez científica) parece ciertamente una categoría inevitable, tanto en el caso del ser vivo como en el caso de la sociedad. Pero (y sin olvidar que la "finalidad" final del ser vivo está envuelta en un profundo misterio) se puede afirmar que los procesos que se desarrollan en el ser vivo están gobernados por la "finalidad" de su conservación, que ella misma está gobernada por la "finalidad" (le la conservación de la biosfera, del biosistema como todo. En el caso de la sociedad, por más que la mayor parte de las "finalidades" que

---

<sup>2</sup> Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, North Holland, 1980. Véase también "Science moderne et interrogation philosophique", 1973, reproducido en *Les Carrefours du labyrinthe*, págs. 180-181. La idea inicial se debe a M. Maturana.

<sup>3</sup> Henri Atlan, "Disorder, Complexity and Meaning", en *Disorder and Order*, op. cit., págs. 109-128.

observamos en ella estén evidentemente gobernadas por una especie de "principio de conservación", esa "conservación" es en definitiva conservación de "atributos arbitrarios" y específicos de cada sociedad: sus significaciones imaginarias sociales.

5. El metaobservador puede asignar un elemento correlativo físico a todo lo *que es* en el caso de un ser vivo. No ocurre en modo alguno lo mismo en el caso de la sociedad que crea en gran escala y masivamente seres sin elemento correlativo físico: espíritus, dioses, virtudes, pecados, "derechos del hombre", etc. y para la cual este tipo de ser es siempre de un orden más elevado que el ser puramente físico.

6. La sociedad crea un nuevo tipo de autorreferencia: crea a sus propios metaobservadores (y todos los problemas embarazosos que éstos a su vez crean).

Desde luego, no hay ni podría haber nunca "solipsismo" biológico o social. El ser vivo organiza para sí una parte o estrato del mundo físico y la reconstruye para formar su propio mundo. No puede transgredir ni ignorar las leyes físicas, pero el ser vivo pone nuevas leyes, sus leyes. Hasta cierto punto, la situación es la misma en el caso de la sociedad. Pero el tipo de relación que la sociedad crea e instituye con el mundo "presocial" -lo que yo llamo el primer estrato natural- es diferente. Se trata de una relación *de apoyo* (*Anlehnung*). Las operaciones "lógicas y físicas", por las cuales toda sociedad se remite al primer estado natural, lo organiza y lo utiliza, están siempre sujetas a significaciones imaginarias sociales que son "arbitrarias" y radicalmente diferentes en las diferentes sociedades. Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad -a todas las sociedades- es por entero trivial y no nos enseña nada.

\* \* \*

Todo lo expuesto hasta ahora se refiere a la demarcación de la sociedad respecto del ser vivo y por oposición a éste. Pero la tarea más importante es la de la caracterización *intrínseca* de la organización de la sociedad.

Comencemos por considerar algunos hechos sencillo. No hay sociedad sin aritmética. No hay sociedad sin mito. (En la sociedad contemporánea la aritmética llegó a ser uno de los principales mitos. No existe ni podría existir fundamento "racional" del predominio de la cuantificación en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión de una de las significaciones imaginarias dominantes de esta sociedad: aquello que no puede ser contado no cuenta, no importa.) Pero podemos avanzar un paso más. No hay mito sin aritmética y no hay aritmética sin mito. Observemos, entre paréntesis, que lo esencial en lo que se refiere al mito no es (como quiere el estructuralismo) que la sociedad organiza el mundo *lógicamente* por medio del mito. El mito no se reduce a la lógica (aun cuando por supuesto, el mito contenga lógica) y aun menos a la lógica binaria de los estructuralistas. El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad inviste con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentidos.

Estas observaciones nos llevan a formular una proposición central referente a la organización de la sociedad, proposición que la caracteriza de una manera intrínseca y positiva.

La institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria ("lógica") y la dimensión estrictamente o propiamente imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con "elementos", con "clases", con "propiedades" y con "relaciones" postuladas como *distintas* y *definidas*. El esquema supremo es aquí el de la *determinación* (determinidad o determinabilidad, *peras*, *Bestimmtheit*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinación y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia es la determinación.

En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de *un remitirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones. Las significaciones no son ni "distintas" ni "definidas" (para emplear los términos que usa Cantor en su definición de los elementos de un conjunto). Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes. La remisión (la relación de remitir), que abarca aquí tanto una "casi equivalencia" como una "casi pertenencia", opera esencialmente mediante un *quid pro quo*, una "x está por una y", que en los casos no triviales es un *quid pro quo* "arbitrario", es decir, instituido. Ese *quid pro quo* es el núcleo de lo que yo llamo la relación *signitiva*, la relación entre



el signo y aquello de lo que el signo es signo, que está en el fundamento del lenguaje. Como todo el mundo sabe, no hay ni podría haber razón necesaria y suficiente para que "perro" esté por *canis* o para que "siete" tenga que ver con "Dios". Pero la relación de *quid pro quo* se extiende mucho más allá del lenguaje propiamente dicho.

Se puede ilustrar lo que quiero decir con el ejemplo del lenguaje. En el lenguaje, la dimensión conjuntista -identitaria corresponde a lo que yo llamo *código* (que no hay que confundir con el "código" de Saussure, que significa sencillamente "sistema"). La dimensión propiamente imaginaria se manifiesta a través de lo que yo llamo *lengua*. De manera que en cierto contexto, frases tales como "Pásame el martillo" o "En todo triángulo la suma de los ángulos es igual a dos rectos" pertenecen al *código*. En cambio, frases como "En la noche de lo absoluto, todas las vacas son negras" o "Senté a la belleza en mis rodillas, me pareció amarga y la injurié" pertenecen a la *lengua*. La distinción entre código y lengua -más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión propiamente imaginaria- no es evidentemente una distinción de "sustancia" sino que es una distinción de uso y de operación. (Desde que conozco los siguientes versos, me pareció que los enunciados "Todo cuerpo finito es conmutativo" o "El espectro de todo operador eremítico es necesariamente real" se cuentan entre los más hermosos versos que jamás se hayan escrito") Las dos dimensiones son, para emplear una metáfora topológica, siempre densas en el lenguaje y en la vida social. Lo cual quiere decir "por cerca que uno esté" de cada "punto" del lenguaje, existe un elemento perteneciente a la dimensión conjuntista-identitaria y también un elemento perteneciente a la dimensión propiamente imaginaria. Aun el poema surrealista más demente contiene "lógica" en una cantidad indefinida, pero "por obra de esa lógica" el poema materializa lo otro de la "lógica". En Bach, la aritmética y la matemática están presentes en todas partes, pero no porque contenga aritmética y matemática *El clavecín bien templado* es lo que es.

Así, las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo *magma* a ese tipo de organización. Un magma contiene conjuntos -y hasta un número definido de conjuntos-, pero *no es reductible* a conjuntos o a sistemas de conjuntos, por ricos y complejos que éstos sean. (Este intento de reducción es la empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera histórico-social.) Un magma tampoco puede ser reconstituido "analíticamente", es decir, por medio de categorías y de operaciones con conjuntos. El orden y la organización sociales no pueden reducirse a los conceptos habituales del orden y de la organización en matemática, en física o hasta en biología..., por lo menos tales como estas nociones son concebidas hasta ahora. Pero lo que aquí importa no es esta negación sino la afirmación positiva: lo histórico-social *crea* un tipo ontológico nuevo de orden (de unidad, de cohesión y de diferenciación organizada).

Séame permitido agregar un corolario. Si se acepta el lema siguiente, a mi juicio evidente, (no pueden existir teorías deterministas sino como sistemas conjuntistas-identitarios de enunciaciones capaces de suscitar una organización conjuntista-identitaria exhaustiva de su "dominio de objetos"), entonces es claro que toda teoría determinista de lo histórico-social sólo puede pretender una validez muy parcial y muy condicional. (Por teorías "deterministas" entiendo evidentemente también teorías probabilistas en el sentido propio de este término, es decir, teorías que asignan probabilidades *definidas* a los sucesos o a clases de sucesos.)

Volvamos ahora a mi segunda cuestión: lo histórico-social no crea solamente de una vez por todas un tipo ontológico nuevo de orden, característico del género "sociedad" sino que ese tipo es cada vez "materializado" por medio de otras *formas*, cada una de las cuales representa una *creación*, un nuevo *eidós* de sociedad. Aparte de la existencia de instituciones y de significaciones imaginarias sociales, nada sustancial es común a la sociedad capitalista moderna y a una sociedad "primitiva". Y si es cierto todo lo que acabo de decir hasta aquí, no hay ni podría haber "leyes" o "procedimientos determinados en virtud de los cuales una forma dada de sociedad pudiera "producir" otra sociedad o "causar" su aparición. Los intentos tendientes a hacer "derivar" las formas sociales de "condiciones físicas", de "antecedentes" o de características permanentes del hombre fracasan regularmente y, lo que es peor aun, carecen de sentido. Aquí la ontología y la lógica heredadas están desprovistas de medios de trabajo pues se ven condenadas a ignorar el ser propio de lo histórico-social. No sólo esta lógica y esta ontología no pueden ver en la creación sino una palabra, y una palabra torpe (salvo en un contexto teológico en el cual, como ya lo indiqué, sólo se toma en consideración la seudocreación), sino que se ven irremisiblemente impulsadas a preguntar. ¿creación *por quién?* Pero la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad *instituyente* (*societas instituens*, no *societas instituía*) es el modo de ser del campo histórico-social, modo en virtud del cual ese campo *es*. La sociedad es autocreación que se despliega como historia. Verdad es que requiere una conversión ontológica radical reconocer esto y dejar de formularse preguntas carentes de sentido sobre los "sujetos" y las "sustancias" o las "causas".

Esto no quiere decir que la creación histórica se realice en una tabla rasa y René Thom no tiene por qué temer que yo esté haciendo una apología de la pereza. Por el contrario, como lo muestran los principios mismos de la "economía del pensamiento" y de la "simplicidad", el determinismo es la metodología de la pereza por excelencia. Se dice: no hay necesidad de reflexionar sobre este suceso particular si posee uno su "ley" general, y si pudiéramos escribir la hiperecuación global y última del universo, podríamos dormir beatíficamente el resto de los tiempos. Siempre hay una masa fantástica y fantásticamente compleja de rosas existentes y de condiciones parciales, y en el interior de esa masa es donde se realiza la creación histórica. Una indagación útil y llena de sentido, indagación inmensa y en realidad interminable, es aquella que se lleva a cabo alrededor de la pregunta ¿qué había en lo "viejo" que, de una manera u otra, "preparaba lo nuevo" o se relacionaba con lo nuevo? Pero también aquí el principio del "cerco" interviene con todo su peso. Para decirlo brevemente, *lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera*. Para convencerse de ello basta con recordar hasta qué punto ideas y elementos griegos antiguos o cristianos fueron durante siglos continuamente "redescubiertos" y remodelados (reinterpretados) en el mundo occidental con miras a satisfacer lo que se llama (mal) las necesidades del presente, es decir en verdad, los esquemas imaginarios del presente. Durante mucho tiempo tuvimos filólogos e investigadores que trabajaban sobre la antigüedad clásica. Luego tuvimos una nueva disciplina científica [que a veces se llama "historiografía"] que indaga sobre los cambios de los puntos de vista de Occidente respecto de la antigüedad clásica. Resulta innecesario agregar que esas indagaciones nos instruyen mucho más sobre los siglos XVI, XVIII o XX occidentales que sobre la antigüedad clásica.

Por otro lado, no podemos renunciar al intento de establecer, en la medida de lo posible, las conexiones y regularidades "causales" o "casi causales" que aparecen en el dominio histórico-social y son aportadas por su dimensión conjuntista-identitaria. Pero en este aspecto basta con mencionar el estado y el destino de la economía política para mostrar los muy estrechos límites de este tipo de enfoque, aun cuando se trata de su dominio "natural" y privilegiado, y para mostrar la necesidad de tener muy en cuenta (si se pretende comprender algo) todo el magma de la realidad histórico-social donde están inmersas las relaciones económicas cuantificables y determinadas.

Nuestra segunda cuestión era: ¿Cómo emergen formas histórico-sociales nuevas? La respuesta es sencillamente: por creación. Frente a semejante respuesta la mentalidad tradicional podrá reaccionar riendo a carcajadas: "Pero lo que usted ofrece no es más que una palabra". Lo que ofrezco es una palabra que designa un hecho -una clase de hechos- que hasta ahora estuvo encubierto y que en adelante debe ser reconocido. Y ocurre que en cierta medida tenemos una experiencia "directa" de esos hechos: hemos sido testigos, por así decirlo, directa o indirectamente del nacimiento de formas histórico-sociales nuevas. Por ejemplo, hemos sido testigos de la creación de la *polis* democrática en la antigua Grecia, o del capitalismo occidental o aun más cerca de nosotros -*de visu*- de la burocracia totalitaria en Rusia después de 1917. En cada uno de esos casos hay mucho que decir y un trabajo interminable que hacer sobre las condiciones que precedieron y rodearon a esos nacimientos. Podemos *dilucidar* tales procesos, pero no podemos "explicarlos". Una "explicación" implicaría o bien derivar significaciones partiendo de no significaciones, lo cual no tiene sentido, o bien reducir todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a las combinaciones de un pequeño número de "elementos de significación" ya presentes desde el comienzo de la historia humana, lo cual es manifiestamente imposible (y nos llevaría de nuevo a formular la pregunta: ¿cómo surgieron, pues, esos "primeros elementos"?).

Para tomar un ejemplo particular y un esquema explicativo específico (que está de moda), consideremos el nacimiento del capitalismo y un posible enfoque neodarwiniano de la cuestión. En la Europa occidental no observamos entre, digamos, el siglo XII y el siglo XVIII una producción "aleatoria" de un número inmenso de variedades de sociedades ni observamos la eliminación de todas esas sociedades como "ineptas", salvo una que es seleccionada como la única forma social "apta". Lo que observamos es el surgimiento de una nueva significación imaginaria social: la expansión ilimitada del dominio "racional" (que se instrumenta en la expansión ilimitada de las fuerzas de producción), que va acompañada de la acción de un gran número de factores de extrema diversidad. *Ex post*, y una vez en posesión del resultado, no podemos dejar de admirar la *sinergia* (increíble y enigmática) de esos factores en la "producción" de una forma (el capitalismo) a la que no se proponía llegar ningún actor o grupo de actores y que ciertamente no podía haberse "construido" en virtud de una reunión aleatoria de "elementos" preexistentes. Pero apenas fijamos la mirada en esta significación imaginaria social nueva y naciente (la expansión ilimitada del dominio "racional") podemos comprender mucho más: esos "elementos" y esos "factores" entran en la institución capitalista de la sociedad cuando pueden ser "utilizados" por ella o insertarse en su instrumentalidad... y esto se realiza la más de las veces porque dichos elementos son atraídos, por así decirlo, al interior de la esfera capitalista de significaciones y se encuentran por eso cargados con un nuevo sentido. Un hermoso ejemplo de este fenómeno es el de la monarquía absoluta que creó el aparato del estado moderno y centralizado y que Tocqueville describió en *L'Ancien Régime et la Révolution*: concebido y construido para servir al poder absoluto del monarca, ese

aparato se convirtió en el vehículo ideal del dominio impersonal de la "racionalidad" capitalista.<sup>4</sup>

Asimismo, dudo de que los principios de "orden partiendo del estrépito" o de "organización partiendo del estrépito" puedan ayudara dilucidar el nacimiento de formas sociales nuevas. Como ya dije, no creo que se pueda hablar de "estrépito" o "anomalía", en un sentido riguroso tratándose de una sociedad. Ni siquiera el término "desorden" es adecuado aquí. Lo que se manifiesta como "desorden" en el seno de una sociedad es, en realidad, algo interno de la institución de esa sociedad, algo *significativo y negativamente evaluado...* y esto es algo completamente diferente. Creo que los únicos casos en que podríamos hablar correctamente de "desorden" son aquellos de "viejos sistemas en crisis" o "en proceso de desmoronamiento". Por ejemplo, el mundo romano tardío o varias sociedades del tercer mundo actual. En el primer caso, apareció un nuevo "principio unificador", un nuevo magma de significaciones imaginarias sociales con el cristianismo. No veo ninguna relación del "desorden" anterior con este nacimiento, salvo la de una "condición negativa". En el segundo caso -el de los países del tercer mundo- no parece surgir ningún "principio unificador" y el proceso de derrumbe del antiguo orden no hace sino continuar, salvo en los casos (que no son los más frecuentes) en que son importados del extranjero con éxito "principios unificadores". Tomemos otro ejemplo que esclarece un aspecto más de la cuestión: cuando la protoburguesía comienza a surgir en el marco general de la sociedad feudal (siglos XII y XIII), tratar ese fenómeno como "estrépito" o "desorden" no tiene mucho sentido; en el mejor de los casos, sería legítimo hacerlo desde el punto de vista "feudal". En efecto, ese "estrépito" o "desorden" es desde el comienzo portador de un orden (nuevo) y de significaciones nuevas y *materialmente* sólo puede existir *siendo* ese portador.

Pero lo que sobre todo establece, a mi juicio, la diferencia radical entre el mundo biológico y el mundo histórico-social es el surgimiento en este último de la *autonomía* o de un sentido nuevo de la autonomía. Según el empleo de esta palabra que hace Varela (y que yo lamento, como me permití decírsele), la "autonomía" del ser *vivo* es su cerco, su cerco de organización, de información, de conocimiento. Ese cerco significa que el funcionamiento del "sí mismo" vivo y su correspondencia con las diversas "cosas" que son exteriores a él, están gobernados por reglas, por principios, por leyes, por sentidos que son dados por el ser vivo pero que una vez dados lo son de una vez por todas y cuyo cambio (cuando sobreviene) parece "aleatorio". Pero eso es exactamente lo que llamaríamos - y que yo llamo- *heteronomía* en el dominio humano e histórico-social: el estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos. Un ejemplo extremo pero perfectamente esclarecedor de lo que sería la "autonomía" más completa en la aceptación que yo doy a estos términos es el caso de la psicosis paranoica. El paranoico crea de una vez por todas su propio sistema interpretativo absolutamente rígido y que lo abarca todo, de suerte que nada puede penetrar en su mundo sin ser transformado de conformidad con las reglas de ese sistema. (Desde luego, sin cierta dosis de paranoia, ninguno de nosotros podría sobrevivir). Pero un ejemplo mucho más corriente y general nos es dado por todas las sociedades "primitivas" y también por todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, las leyes, las significaciones, los principios, etc. están dados de una vez por todas y en las que el carácter indiscutible e indiscutido de tales reglas, principios, etc. está garantizado institucionalmente por la representación instituida de una fuente, de un fundamento y de una garantía extrasociales de la ley, de la significación, etc.: evidentemente, uno no puede cambiar la ley de Dios, ni decir que esta ley es injusta (esta última enunciación sería, en semejante sociedad, impensable e incomprendible, así como lo es en la fase final del *Newspeak* el hecho de que *Big Brother is ungood*). En este caso observamos (y también en el totalitarismo) la mayor "autonomía" posible, el "cerco" más completo posible del sentido y de la interpretación, es decir, la *heteronomía* más completa posible, desde nuestro punto de vista.

¿Y cuál es el origen de "nuestro punto de vista"? Una creación histórica, una ruptura histórica que tuvo lugar por primera vez en la antigua Grecia, luego de nuevo en la Europa occidental a fines de la Edad Media, ruptura en virtud de la cual se creó por primera vez la autonomía en el sentido propio del término: la autonomía, no como *cerco*, sino como *apertura*. Esas sociedades representan, una vez más, una forma nueva de ser histórico-social y, en realidad, de ser sin más ni más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida y, que sepamos, del universo, nos encontramos en presencia de un ser que pone abiertamente en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado.

Esas sociedades cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales. Todo esto está evidentemente implícito en la creación de la democracia y de la filosofía que rompen el cerco de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces y abren un espacio en el que las actividades del pensamiento y de la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez

---

<sup>4</sup> Véase "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, nº 37 (julio-septiembre de 1964), págs. 32-43, ahora en *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., págs. 61-73.

no sólo la forma *dada* de la institución social y de la representación social del mundo, sino los posibles fundamentos de *cualquier* forma de este tipo. La autonomía toma aquí el sentido de una autoinstitución de la sociedad, autoinstitución en adelante más o menos *explícita*: nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por qué esta ley y no otra? Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo que puede *preguntarse* y también *preguntar* en voz alta: "¿Es justa esta ley?". Todo esto corre parejo con la lucha contra el viejo orden y los viejos órdenes heterónomos, lucha que (es lo menos que puede decirse de ella) dista mucho de haber terminado. Es esta creación histórica de la autonomía y, lo repito, de un nuevo tipo de ser capaz de poner en tela de juicio las leyes mismas de su existencia, lo que condiciona para nosotros tanto la posibilidad de la discusión de hoy como, lo que es mucho más importante, la posibilidad de una verdadera acción política, de una acción con miras a establecer una nueva institución de la sociedad, con miras a realizar plenamente el proyecto de autonomía. Pero ésta es otra historia.

# La institución de la sociedad y de la religión

Escrito entre agosto de 1978 y mayo de 1980. Publicado originalmente en *Esprit*, mayo de 1982, y en los *Mélanges Jacques Ellul*, París, PUF, 1983, págs. 3-17\*.

La humanidad surge del caos, del abismo, de lo sin fondo. Surge de allí como psique: ruptura de la organización regulada de lo vivo, flujo representativo/ afectivo/intencional que tiende a referirlo todo a sí mismo y lo vive todo como sentido constantemente buscado. Sentido esencialmente solipsista, monádico... o también: placer de referirlo todo a sí mismo. Esta busca, si es absoluta y radical, no puede sino fracasar y conducir a la muerte del soporte vivo de la psique y a la muerte de la psique misma. Apartada de su exigencia originaria total, esencialmente alterada, formada/deformada, canalizada, la psique se encuentra a medias satisfecha en virtud de la fabricación social del individuo. Radicalmente inepta para la vida, la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación imaginaria social, la identificación indirecta con ella (con sus articulaciones), la posibilidad de referirlo todo a ella.

La cuestión del sentido debía quedar así saturada y terminarse la busca de la psique. En verdad, esto nunca ocurre. Por una parte, el individuo socialmente fabricado, por sólido y estructurado que sea por lo demás, nunca es más que una película que recubre el caos, el abismo, lo sin fondo de la psique misma, caos que en una forma u otra nunca deja de anunciarse y de estar presente para la psique. Se puede reconocer aquí una verdad parcial y deformada de ciertas concepciones psicoanalíticas contemporáneas que ven en toda la estructura del individuo (el "yo consciente") una defensa contra la psicosis. Esa estructura es ciertamente, por su construcción, una defensa contra el caos psíquico, pero es impropio decir que éste sea "psicótico". Que los estratos sucesivamente formados de la psique presenten, cada uno en sí mismo y en su coexistencia casi imposible, rasgos y modos de funcionamiento muy próximos a la psicosis-en el sentido de que ésta tiende a preservar partes importantes- es indiscutible (y haberlo visto es una de las grandes contribuciones de Melanie Klein). Pero la psicosis no es ni la simple preservación ni siquiera el predominio de esos rasgos y modos de funcionamiento; la psicosis es, como lo mostró muy justamente Piera Castoriadis-Aulagnier<sup>1</sup>, la construcción o creación de un pensamiento delirante, con sus rasgos y sus postulados propios, lo cual es por entero otra cosa.

Por lo demás, la institución de la sociedad no puede encubrir totalmente el caos desde el punto de vista de los individuos. Puede más o menos suprimir el azar al por mayor, pero no al por menor. Por ejemplo, desde el punto de vista de la sociedad, un acaecimiento singular (un suceso único que afecte el conjunto, como una guerra, una calamidad natural) nunca dejará de ser objeto de un investimento por la significación que lo domeña o lo domestica, y ese suceso será incapaz de destruir por sí mismo el magma de significaciones imaginarias que mantienen unida esa sociedad... a menos que la destruya totalmente en cuerpo, bienes y alma. La historia judía ofrece el ejemplo más puro y notable de esto: las pruebas más duras que sufrió el pueblo judío, las catástrofes más trágicas están continuamente reinterpretadas en esa historia y cargadas de significación como signos de elección del pueblo judío y de su permanencia. Pero esos sucesos mismos se traducen necesariamente en consecuencias particulares para los individuos particulares: es un hijo, un marido, un hermano quien ha muerto en la guerra o quien fue ahogado por la inundación. La diferencia de esas consecuencias (que sólo es reductible por razonamientos formales y vacíos, "estadísticos"), remite a cada individuo al absurdo de su destino particular. En muchos casos, difícilmente en todos, son posibles elaboraciones sociales compensatorias. La madre espartana podía gloriarse o en todo caso sentirse feliz por la muerte valerosa de su hijo en la guerra; no habría podido hacerlo si todos sus hijos hubieran nacido muertos o arrojados al Kaiadas. Todo está cubierto por la voluntad de Dios; pero la experiencia muestra que los individuos no logran en general mantenerse a la altura de esta idea desde el momento en que su suerte personal está en juego.

La institución de la sociedad es institución de las significaciones imaginarias sociales y, por principio, debe dar sentido a todo lo que pueda presentarse, tanto "en" la sociedad como "fuera" de ella. La significación imaginaria social hace que las cosas sean como tales cosas, las establece como lo que ella son y ese *lo que* está establecido por la significación que es indisociablemente principio de existencia, principio de pensamiento, principio de valor, principio de acción. Pero ese trabajo de la significación está permanentemente amenazado (y desde un punto de vista último, está siempre ya vencido) por el caos que la significación encuentra y por el caos que ella misma hace resurgir. Esta amenaza se manifiesta con

---

\* Este texto se ha extraído de una obra en preparación sobre la institución de la sociedad y la creación histórica; en él continúo las indagaciones que había comenzado con "Marxisme et théorie révolutionnaire" (*Socialisme ou Barbarie*, números 36-40, 1964-1965) y que prosigo en *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit. Remitimos a esos textos con indicaciones de las siglas MTR (= IIS) o IIS seguidas por el número de la página.

<sup>1</sup> Véase *La Violence de l'interprétation*, París, PUF, 1975.

toda su realidad y toda su gravedad, en los dos niveles extremos del edificio de las significaciones, por la ausencia de una piedra angular en ese edificio y por la arena que está en lugar de lo que debía sostenerlo como su fundamento.

Ese fundamento debería haber sido el dominio de la significación sobre el mundo, sobre todo lo que se presenta en él y podría presentarse alguna vez. Pero ese dominio es siempre incompleto y siempre precario. Sólo podría asegurárselo si cada cosa no fuera más que *lo que* ella es, si el mundo no fuera nunca más que *lo que es...* lo que la significación establece que cada cosa y el mundo son.

Ahora bien, por una parte, la significación impuesta al mundo (y a la sociedad que se instituye al establecerse como parte del mundo que ella instituye) es esencialmente "arbitraria". La autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como disposición/institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque es precisamente autodisposición y no puede estar fundada en una razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un presunto ser así del mundo. La significación constituye el mundo y organiza la vida social de manera correlativa al sujetar ésta cada vez a "fines" específicos: vivir como los antepasados y honrarlos, adorar a Dios y cumplir sus mandamientos, servir al Gran Rey, ser *kalos kagathos*, acumular fuerzas productivas, construir el socialismo. Todos estos fines son sobrenaturales y son también indiscutibles; más exactamente su discusión no es posible y ella sólo tiene sentido si se presupone el valor de este "fin" particular, creación de una institución particular de la sociedad -la institución grecooccidental-, que es la busca de la verdad.

Por otro lado, por fina, sutil y vigorosa que sea la significación, su dominio completo sobre las cosas y el mundo, sobre el ser, exigiría que éste estuviera reglado totalmente y de una vez por todas, lo cual quiere decir terminado, concluso, determinado e identitario. Pero el mundo -el ser- es esencialmente caos, abismo, lo que no tiene fondo. Es alteración y autoalteración. Es sólo en cuanto es *por ser*, es temporalidad creadora y destructora. La significación, al establecerse como total y encubriéndolo todo -como está obligado a hacerlo para responder a las exigencias de la psique que ella socializa-, renunció a crearse el lugarcito ontológico estrecho en el cual y por el cual vive el animal, que sólo da ser y sentido a aquello cuyo ser y cuyo sentido ya le están funcionalmente asegurados. De manera que la significación corre siempre el riesgo de encontrarse sin asidero alguno frente al caos, de no poder reparar las desgarraduras de su encubrimiento del ser. (En el caso de una religión como el cristianismo, que nació y se desarrolló en un espacio histórico-social en que ya había surgido la interrogación ilimitada, esta situación supone la insoluble cuestión de la teodicea.)

La piedra angular que falta en este edificio de las significaciones está representada por este punto evidente y supremamente misterioso: la cuestión de la significación de la significación. Así formulado, éste parece un simple arreglo de palabras, pero deja de serlo si se lo traduce y se lo detalla en las cuestiones que la significación misma hace nacer, a las cuales ella da sentido, en virtud de las cuales ella organiza el sentido en general y el sentido de cada cosa particular. Cuestión del origen, cuestión de la causa, cuestión del fundamento, cuestión del fin, en suma cuestión del *porqué* y del *para qué*. Como la significación instaure estas cuestiones como católicas y universales, corre siempre el riesgo de que esas cuestiones puedan repercutir sobre ella misma, como cuestiones del origen, de la causa, del fundamento, del fin de la sociedad, de la institución, de la significación.

Ahora bien, estas cuestiones son una parte irresistiblemente suscitadas por la institución de la significación -y muy particularmente por las potencialidades del lenguaje- y, por otra parte, no pueden recibir respuesta pues, a decir verdad, "no tienen sentido". No se ve partiendo de qué podrían recibir sentido y respuesta: toda pregunta sobre el *porqué* y el *para qué* de la significación está *ya situada* en el espacio creado por la significación y no puede ser formulada sino suponiéndola como incuestionable. Aquí no se trata simplemente de un argumento "lógico", sino que se trata de hacer explícita la idea misma de creación, de aparición de un nivel ontológico que se presupone él mismo y se procura los medios de ser. El ser vivo presupone lo vivo, el "programa genético" sólo puede funcionar si los productos de su funcionamiento están ya disponibles. La institución presupone la institución: ésta sólo puede existir si individuos fabricados por ella la hacen existir. Este círculo primitivo es el círculo de la creación.

El surgimiento de la significación -de la institución, de la sociedad- es creación y autocreación, es manifestación del ser como *por ser*. Las cuestiones del origen, del fundamento, de la causa, del fin son formuladas en la sociedad y por la sociedad; pero la sociedad (y la significación) no "tiene" otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin, que ella misma. La sociedad es su propio origen y éste es el sentido de la autocreación; no tiene su origen verdadero y esencial en *alguna otra cosa* exterior a sí misma y no tiene otro fin que su propia existencia como sociedad que se fija *esos fines*, lo cual implica un uso simplemente formal y, en última instancia, abusivo del término fin.

La significación surge para encubrir el caos y hacer nacer un modo de ser que se establece como negación del caos. Pero es todavía el caos lo que se manifiesta en ese surgimiento mismo por más que el surgimiento no tiene ninguna "razón (te ser)", que la significación es en definitiva hecho puro que en sí mismo no tiene ni puede "tener significación", que no puede remitirse así misma. En términos lógicos para que algo "tenga significación, debe estar situado más acá de la necesidad absoluta y más allá de la contingencia absoluta. Lo que es absolutamente necesario tiene tan poca significación como lo que es absolutamente contingente. Pero la significación imaginaria social -el magma de las significaciones imaginarias sociales- esa la vez de una necesidad absoluta, para quien está en su interior, y de una contingencia radical para quien es exterior a ella. Esto equivale a decir que la significación social está a la vez más acá y más allá de la necesidad y de la contingencia..., está en *otra parte*. Es a la vez *metanecesaria* y *metacontingente*.

Dicho sea entre paréntesis, la discusión anterior muestra por qué todos los argumentos sobre el "sentido de la historia" son irrisorios. La historia es aquello en lo cual y por lo cual emerge el sentido, aquello donde se confiere sentido a las cosas, a los actos, etc. La historia no puede tener ella misma sentido (o, por lo demás, "no tenerlo"), así como un campo gravitacional no puede tener (o no tener) peso o un espacio económico tener (o no tener) un precio.

Bajo estas dos formas, pues, la humanidad continúa, prolonga, recrea el caos, el abismo, lo sin fondo del cual ella emerge. Caos psíquico, abismo sin fondo de la imaginación radical de la psique, abismo social sin fondo de lo imaginario social creador de la significación y (lo la institución. Y al mismo tiempo la humanidad debe hacer frente al caos, al abismo sin fondo del mundo. Desde el comienzo tiene oscuramente idea de esta situación sin tener conocimiento preciso de ella, mientras no deja de desplegar un inmenso esfuerzo para no cobrar ese conocimiento, y lo hace en una modalidad original, hiperparadójica, por así decirlo, inconcebible. Se trata de encubrir lo que se anuncia y se afirma por obra de ese mismo esfuerzo de encubrimiento. No podría llamarse ni represión, ni rechazo, ni forclusión, ni desconocimiento, ni eliminación, ni racionalización, ni idealización este modo que tiene la humanidad de afirmación/negación del caos. Más bien todos estos mecanismos se manifiestan como derivados de esta *presentación/ocultación* fundamental, que es la modalidad de la relación de la humanidad con el caos que la rodea y que ella contiene.

Esta presentación/ocultación del caos en virtud de la significación social sólo puede efectuarse esencialmente de una única manera: el propio caos, como tal, debe ser tomado en la significación -ser significación- y también conferir así una significación al surgimiento y al ser de la significación en cuanto tal.

Ahora bien, precisamente esto es lo que siempre trata de afirmar la institución de la sociedad. Esta institución establece, en efecto, que el ser significación y que la significación (*social*) pertenece al ser. Tal es el sentido del núcleo *religioso* de la institución de todas las sociedades conocidas, con dos rupturas imperfectas e incompletas, la de Grecia y la del mundo occidental moderno, de las que habremos de ocuparnos largamente en otro lugar. La significación imaginaria social del *mana* por ejemplo (así como más generalmente todas las significaciones que están implícitas en las creencias arcaicas) considera el mundo entero como una sociedad de seres animados y motivados según las mismas modalidades de la sociedad humana. En este aspecto, importa poco que la "representación *mana*", *die Mana - Vorstellung* de Cassirer, sea, como éste quería, una categoría mediante la cual el "pensamiento mítico" piensa el ser en general, o que, como lo afirmaba Heidegger al criticar a Cassirer, el *mana* sea un *ente* para ese pensamiento<sup>2</sup>. La distinción misma -la "diferencia ontológica"- entre un pensamiento que piensa el ser como tal y un pensamiento que piensa los entes como tales es imposible a pesar de todo lo que haya podido decir Heidegger. Para el pensamiento mítico, el *mana* es. Ello quiere decir que este ente concentrado en él "representa" aquello por lo cual *todo* ente es: es determinación ontológica *presentificada* por aquello que es, en todo ser vivo, principio de existencia *efectiva* (*Wirklichkeit-wirken; energeia-energein; actualitas-actos-agere*). La situación es la misma en toda ontología filosófica que no se limite a hacer una lista de los "rasgos generales" de los entes, que no sea sólo ontología formal, sino que trate de decir *lo que* es el ser, lo que hace que pueda decirse que *X es verdaderamente*. Así, para Platón, es verdaderamente el *eidos* (o *lo agathon*) y toda cosa sólo es en la medida en que "participa" del *eidos* (y/o así de manera mediata de lo *agathon*). El tipo de pensamiento no es diferente de aquel que preside la *Mana-Vorstellung*. No se trata en modo alguno de "etnologizar" a Platón ni tampoco de "ontologizar" superficialmente las creencias arcaicas; sino que se trata de mostrar las profundas necesidades inmanentes al esfuerzo de identificar el ser y la significación, necesidades que dominan tanto la religión como la comente principal de la filosofía desde Parménides a Hegel.

---

<sup>2</sup> La crítica al segundo volumen de la *Philosophie der symbolischen Formen* de Ernst Cassirer, contenida en *Das Mythische Denken* (1926) de Heidegger, fue publicada en la *Deutsche Literaturzeitung*, Heft 21 (1928), págs. 1000-1012. Agradezco a Marcel Gauche haberme facilitado ese texto.

La institución de la sociedad es siempre también (no conscientemente) ontología general y especial. Dicha institución establece, debe establecer siempre, *lo que* es cada cosa particular, toda relación y todo conjunto de cosas y también lo que "contiene" y hace posible la totalidad de las relaciones y de los conjuntos: el mundo. La determinación de *lo que* es cada cosa que lleva a cabo cada sociedad significa *ipso facto* dar sentido a cada cosa e insertarla en relaciones de sentido; esta determinación es cada vez creación de un mundo correlativo con las significaciones imaginarias sociales y dependientes de éstas. Pero el mundo no se deja reducir a esta dependencia. Siempre es otra cosa y más de lo que es (establecido como ente). La significación instituida logra de una manera u otra hacer frente a este hecho. Pero no puede hacer frente de la misma manera al abismo que ella misma representa, a la manifestación del caos constituido por su propia creación. Aquí, la "solución" fue *relacionar y unir* origen del mundo y origen de la sociedad, significación del ser y ser de la significación. Esa es la esencia de la religión: todo lo que es se puede reducir a las mismas significaciones (aun cuando un principio del mal se oponga a un principio del bien, Ahrimán a Ormuz, el segundo es el polo privilegiado del cual el primero toma su sentido por negación). Y hasta en la sociedad moderna (la capitalista tradicional o la capitalista burocrática), que pretende instituirse a distancia de la religión, la persistencia de una dimensión casi religiosa o seudoreligiosa de la institución se enuncia y se denuncia de la misma manera: origen del mundo y origen de la sociedad, el funcionamiento de uno y el funcionamiento de la otra están relacionados y unidos por la "racionalidad", las "leyes de la naturaleza" y las "leyes de la historia".

Este *relacionar y unir* el origen del mundo y el origen de la sociedad debe, desde luego, reconocer siempre el carácter específico de la sociedad sin romper la homogeneidad del mundo. Debe a la vez diferenciar firmemente y articular institución humana y orden atribuido a las cosas, cultura y naturaleza. Que la homogeneidad del mundo y de la sociedad, es decir, la homogeneidad del ser desde el punto de vista de la significación no deba ser rota es una consecuencia prácticamente irresistible de la *ilimitación* de la existencia de la significación: respuesta al caos, la significación es simultáneamente negación de éste. Ahora bien, el postulado de la homogeneidad del ser -la ontología unitaria- es consubstancial con la *heteronomía* de la sociedad. Dicho postulado, en efecto, implica necesariamente el supuesto de una fuente extrasocial de la institución (y de la significación) y, por lo tanto, la ocultación de la autoinstitución de la sociedad, el encubrimiento que lleva a cabo la humanidad en su propio *ser* como autocreación. Inversamente, este supuesto y el postulado de la homogeneidad de que él deriva, equivale a negar la "contingencia" de la significación y de la institución, más exactamente la contingencia de lo que hemos designado como el "en otra parte" de la significación con respecto a la necesidad y a la contingencia y que hemos llamado *la metacontingencia (o la metanecesidad)* de la significación. Esta negación es evidentemente consubstancial con la *hübris* ontológica. Más que en ninguna otra parte, esta *hübris* se manifiesta en la institución de la religión, aun cuando ella se disfrace admirablemente con la apariencia de su contrario.

Sería más superficial decir que siempre hay "relación" entre la religión y la institución de la sociedad. Como lo vio muy bien Durkheim, la religión es "idéntica" a la sociedad al comienzo y durante mucho tiempo y, en realidad, en casi todas las sociedades conocidas. Toda la organización del mundo social es casi en todas partes y casi siempre esencialmente "religiosa". La religión no acompaña, no explica, no justifica la organización de la sociedad sino que es esa organización en su núcleo importante (organización que ciertamente incluye siempre su propia "explicación" y "justificación"). La religión es la que establece lo que es pertinente y lo que no lo es. Más exactamente, como todo es pertinente para la sociedad, es la religión quien organiza, polariza y valoriza lo pertinente, quien lo *jerarquiza* en una acepción del término que encuentra de nuevo aquí su sentido inicial.

*Relacionar y unir*: "imagen del mundo" e "imagen de la sociedad" y, por lo tanto, también el lugar de ésta "en el mundo" fueron siempre dos caras de lo mismo, pertenecientes al mismo magma de significaciones imaginarias sociales en virtud del cual cada sociedad se crea creando dicho magma. "Imagen" no quiere decir aquí evidentemente calco o reflejo, sino que significa obra y operación de lo imaginario radical, esquema imaginario organizador y constituyente<sup>3</sup>. Las significaciones imaginarias que organizan la sociedad no pueden sino ser "coherentes" con aquellas que organizan el mundo. Por lo menos éste es el hecho fundamental que hasta ahora caracteriza la institución de la sociedad y que formulado así y apartado de la pregunta ¿y por qué, pues, debe ser así? nos revela, a la vez, lo que fue aparentemente *necesidad* de la institución de la sociedad en su ser así y lo que se manifiesta a nosotros posteriormente como "arbitrario" radical de esta modalidad de la institución.

En particular, se ha definido siempre el origen de la existencia y de la institución de la sociedad por las creencias religiosas. La relación profunda y orgánica de la religión con la heteronomía de la sociedad se expresa en esta doble relación: toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución,

---

<sup>3</sup> Sobre todos estos aspectos véase MTR (= IIS), págs. 163-165, 178-185, 191-197, 200-202, 208-209, 225-228. (Textos publicados por primera vez en *Socialisme ou Barbarie* en 1965.)



y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como algo extrasocial y así remite a la religión. (Hablo de las religiones socialmente efectivas, no de sectas ni de ciertos movimientos religiosos, como el cristianismo o el budismo en sus orígenes y antes de transformarse en religiones instituidas. Esta transformación, especialmente en el caso del cristianismo, determinó, desde el punto de vista que aquí nos interesa, consecuencias muy importantes: la institución social, al principio ignorada o mantenida a distancia, llegó luego a ser propiamente sacralizada.)

La institución heterónoma de la sociedad y la institución heterónoma de la religión son de esencia idéntica. Las dos apuntan a lo mismo y con los mismos medios. No aspiran sencillamente a organizar la sociedad; aspiran a darle *una* significación al ser, al mundo y a la sociedad, y darles la *misma* significación. Ambas *deben* encubrir el caos y en particular el caos que es la misma sociedad, y lo encubren reconociéndolo en falso, lo hacen en virtud de una presentación/ ocultación del caos al suministrar de él una imagen, una figura, un simulacro.

El caos: el abismo sin fondo, generador y destructor, la ganga matriz y mortífera, el revés de todo derecho y de todo revés. Con estas expresiones no me refiero a un residuo de lo desconocido o de lo incognoscible y menos a lo que se ha dado en llamar trascendencia. La separación de la trascendencia y de la inmanencia es una construcción artificial que consiste en permitir el encubrimiento de que precisamente hablo aquí<sup>4</sup>. La supuesta trascendencia --el caos, el abismo, lo sin fondo-- invade constantemente la supuesta inmanencia, lo dado, lo familiar, lo aparentemente domesticado. Sin esa invasión perpetua, sencillamente no habría "inmanencia". Invasión que se manifiesta tanto por la aparición de *lo* nuevo irreductible, de la alteridad radical (sin la cual lo que es no sería más *que lo idéntico* absolutamente indiferenciado, es decir nada), como por la destrucción, la aniquilación, la muerte. La muerte es muerte de las formas, de las figuras, de las esencias, no simplemente de sus ejemplares concretos sin lo cual lo que es no sería más que repetición en la prolongación indefinida o en el cíclico eterno retorno. Apenas es necesario indicar que la destrucción ontológica suscita una interrogación tan grave como la creación ontológica. Ambas han existido siempre en virtud del mismo movimiento y las mismas necesidades, estuvieron siempre en los hechos, más allá de las palabras, fueron pasadas por alto por el pensamiento heredado mediante la supresión del tiempo, mediante la idealidad como conservación intemporal, mediante la dialéctica como superación acumulativa y recuperación integral del acaecer en lo absoluto. Y por las mismas necesidades, la filosofía tradicional negó siempre la posibilidad de destrucción de lo que *verdaderamente es*: para ella (desde Parménides y Platón) destructible y precedero fueron los nombres mismos del no ser, de la ilusión, o bien fueron simples descomposiciones y recomposiciones de colectivos, detrás de los cuales estaría siempre lo permanente o lo atemporal en forma de elementos constitutivos últimos e inalterables o en la forma de leyes ideales.

[Acabo de leer en un texto recientemente publicado en francés de Jean Patocka ("Les fondements spirituels de la vie contemporaine", *Études phénoménologiques*, 1985, nº1, Ed. Ousia, Bruselas, pág. 84) que en un escrito póstumo (que yo no conozco) Husserl afirmaba que "si bien el hombre es naturalmente finito y mortal, el fundamento mismo de lo humano, la conciencia trascendental que no cesa de funcionar en el interior del hombre y que responde de su experiencia, sería infinito e inmortal". Lo que me importa aquí, es, no la *tesis* en sí misma (que nada tiene de nuevo), sino la argumentación. Tampoco ésta tiene nada de nuevo, pero por una parte asombra por la persistencia, en el propio Husserl, de modos de argumentación arcaicos y, por otra parte, ilustra de manera notable lo que dije antes sobre la imposibilidad en que se ve el pensamiento heredado de reconocer la destrucción ontológica por razones estrictamente idénticas a las que le impidieron siempre reconocer la creación ontológica. Patocka resume la argumentación de Husserl del modo siguiente: "Lo único que resulta impensable es la desaparición total. La pasividad pura no es una desaparición. Husserl apoya aquí su argumento en la *imposibilidad de pensar en la muerte* (la bastardilla corresponde al texto). La muerte, la desaparición en general, es algo que somos incapaces de pensar. Ningún modo de filosofía podría tematizar efectivamente la desaparición pura. Al evocarla, pensamos o bien en un cambio (lo que presupone la persistencia de algo que cambia) o bien en un *continuum* de extinción que, a través de disminuciones infinitesimales, no llegaría nunca a un fin total; o también la concebimos dialécticamente al afirmar 'el ser y la nada son idénticos', pero en este caso el paso se realiza tanto de la nada al ser como del ser a la nada".

El primer argumento es el viejo argumento del *hüpokeimenon*: en toda alteración hay algo que se altera y ella misma no se altera. Lógico y vacío, este argumento es particularmente especioso en el caso considerado: supone lo que hay que demostrar, es decir, que la conciencia trascendental es un *hüpokeimenon* en ese sentido; por ejemplo, ninguna *cualidad* podría cambiar nunca o bien quedaría excluido el hecho de que el alma sea la *forma* de un ser vivo, como pensaba Aristóteles. El segundo argumento no es más que una reedición de la demostración eleática de la imposibilidad del movimiento. En cuanto al tercero, es el más interesante, pues no dice más ni menos que esto: imposible aceptar la

---

<sup>4</sup> Véase IIS, pág. 445.

desaparición (el paso del ser a la nada) pues de otra manera habría que aceptar también la creación (el paso de la nada al ser). Ahora bien, esta última hipótesis es inaceptable. Luego...En suma, ¿qué dicen estos argumentos? Que no puede ser aquello que no se ajusta a un cierto modo de pensar, el modo según el cual hay sustancias inalterables en sí mismas, todo cambio sólo puede ser cambio de "cantidad" ("*continuun...* disminuciones infinitesimales") y no es concebible ningún paso de la nada al ser, ni viceversa. La conclusión es clara: o bien, en efecto, "eso" no puede ser o bien hay que cambiar de modo de pensar. Para terminar, observemos que los argumentos de Husserl valen -y sólo valen aquí- en el caso de una inmortalidad *personal*, cuando al comienzo se habla de una "conciencia trascendental" que "responde de la experiencia del hombre".]

La idea de trascendencia implica la idea de una separación absoluta, expresión que por lo demás es redundante: lo ab-soluto es lo totalmente separado. Pero el caos no está separado. Hay un envés insondable de toda cosa, y ese envés no es pasivo pues sencillamente resistiría (cediendo o no terreno) a nuestros esfuerzos de comprensión y de dominio. Es fuente perpetua, alteración siempre inminente, origen que no está relegado fuera del tiempo o aun momento en que se pone en marcha el tiempo, sino que está constantemente presente en el tiempo y por el tiempo, es literalmente temporalidad, con la condición de comprender que el tiempo de que aquí se trata no es el tiempo de los relojes, sino el tiempo que es creación/destrucción, el tiempo como alteridad/alteración. La creación es ya destrucción, destrucción de lo que se encontraba en su aparente plenitud, luego rota. El tiempo de la creación está en los antípodas del tiempo de la repetición que, por definición, es el único que se deja "medir", a saber, transformar en su contrario. El tiempo no es solamente el exceso del ser respecto de toda determinación que pudiéramos concebir y dar de él. El tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo, razón por la cual el ser es siempre esencialmente "por-ser".

La humanidad sin duda tiene la oscura experiencia de este abismo desde su primer día y sin duda esta experiencia señala y marca su salida de la simple animalidad. "El hombre es un animal inconscientemente filosófico que se planteó las cuestiones de la filosofía mucho antes de que la filosofía existiera como reflexión explícita; y es un animal poético que dio en lo imaginario la respuesta a esas cuestiones."<sup>5</sup>

Nacimiento, muerte, sueño, deseo, azar, proliferación indefida de los entes, identidad y alteridad de los sujetos, inmensidad del espacio, retorno de las estaciones e irreversibilidad del tiempo: en un sentido, son nombrados, designados, captados desde siempre por el lenguaje y, en otro sentido, son siempre nuevos, otros, situados también en un más allá. Manifestación ella misma del surgimiento del ser, la humanidad rompe desde el comienzo la simple regulación biológica, aparentemente "cerrada en sí misma" para nosotros. El hombre es el único ser vivo que rompe el cerco de información, de representación y de conocimiento dentro del cual está cualquier otro ser vivo. Simultáneamente (en una escisión absoluta y en una solidaridad absoluta) surge la mónada psíquica esencialmente "demente", irreal, creación de una vez por todas y fuente de una creación perpetuamente continuada, el abismo que hay en nosotros mismos, flujo representativo/electivo/intencional, indeterminado e indomeñable, psique en sí misma radicalmente inepta para la vida, y surge lo histórico-social, creación de una vez por todas de la significación y de la institución, y fuente de una creación continuada, el abismo como imaginario social o sociedad instituyente, origen de la creación como historia, de la creación/destrucción de las significaciones y de las instituciones particulares. La mónada psíquica no podría sobrevivir un instante si no sufriera su socialización violenta y forzada; la vida del sujeto humano es posible por obra de la fabricación social del individuo y por obra de la institución social. Y la savia de la mónada psíquica, que no se seca nunca, una vez que se encuentra en un espacio socialmente instituido y formado por un lenguaje, por objetos, por ideas, por normas, que la monada psíquica nunca podría producir por sí misma, contribuye a nutrir la creación histórica.

La humanidad se constituye al hacer aparecer la cuestión de la significación y al darle respuesta desde el comienzo. (En realidad, leemos las preguntas en las respuestas.) La sociedad existe al instaurar un espacio de representaciones de las cuales participan todos sus miembros, quienes utilizan el magma de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez. Digo imaginarias en el sentido estricto del término. Ningún sistema de determinaciones instrumentales y funcionales que se agote en la referencia a la "realidad" y a la "racionalidad" puede bastar por sí mismo. Por más que la sociedad plantee la cuestión de la significación, la sociedad nunca puede encerrarse en el "más acá" de su "existencia real". La humanidad no buscaría, como lo creía Marx -y por momentos también Freud-, en una existencia real insatisfactoria compensaciones imaginarias durante un tiempo (puede uno preguntarse si la existencia de las vacas es enteramente satisfactoria y en el caso de una respuesta negativa puede uno preguntarse cuál es su religión). Lo cierto es que esa existencia real es imposible e inconcebible como existencia de una *sociedad* sin la fijación *defines* de la vida individual y social, sin la fijación de normas y valores que regulen y orienten esa vida, sin la fijación de la identidad de la sociedad considerada, del *por qué* y del

---

<sup>5</sup> MTR (=IIS), pág. 206.

para qué, sin la fijación de su lugar en el mundo, de la naturaleza de ese mundo... y nada de todo esto puede deducirse de la "realidad" o de la "racionalidad" ni "determinarse" mediante las operaciones de la lógica conjuntista-identitaria.<sup>6</sup>

La humanidad no puede quedarse encerrada en su existencia "real". Esto quiere decir que la humanidad tiene la experiencia del abismo o que el abismo se impone a ella. Al propio tiempo la humanidad fue hasta ahora incapaz de aceptar sencillamente esa experiencia. Esto podrá parecer paradójico pero es evidente a poco que se reflexione en ello: desde su origen y luego siempre, la religión responde a la incapacidad de los seres humanos de aceptar lo que incorrectamente se ha llamado "trascendencia", es decir, la incapacidad de aceptar el caos y de aceptarlo como caos, de afrontar de pie el abismo. Lo que pudo llamarse la necesidad de religión corresponde a esa negativa de los seres humanos a reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el envés inaccesible que se constituye en todo lugar al que se llega, la muerte que mora en toda vida, el absurdo que rodea y penetra todo sentido.

En todas las sociedades conocidas y hasta el momento en que comienza la descomposición de la sociedad capitalista, las significaciones imaginarias sociales reunieron el reconocimiento y la ocultación de abismo. Reconocimiento en la medida en que tienen en cuenta la experiencia del envés, del surgimiento repentino, del súbito carácter extraño que cobra lo familiar, de la rebelión de lo domesticado, del desvanecimiento de lo dado. Ocultación en la medida en que esas significaciones procuran siempre un simulacro, una figura del abismo -y en última instancia una palabra o un Verbo- que lo "representan" y que son su presentación instituida lo sagrado. Mediante lo sagrado, el abismo queda presuntamente circunscripto, localizado y como presente en la vida social "inmanente".

La religión da un nombre a lo innombrable, una representación a lo irrepresentable, un lugar a lo ilocalizable. Realiza y satisface a la vez la experiencia del abismo y la negativa de aceptarlo al circunscribirlo -al pretender circunscribirlo-, al darle una o varias figuras, al designar los lugares en que mora, las personas que lo encarnan, las palabras y los textos que lo revelan. La religión es por excelencia la presentación/ocultación del caos y constituye una *formación de compromiso* que concilia la imposibilidad en que están los seres humanos de encerrarse en el aquí y ahora de su "existencia real" con la imposibilidad, casi igual, de aceptar la experiencia del abismo. El compromiso religioso consiste en un falso reconocimiento del abismo mediante su representación (*Vertretung*) circunscrita y más o menos "inmanentizada".

Esta representación obligatoria -la "delegación por representación", la *Vorstellungsrepräsentant* del abismo en la "realidad", del envés en el derecho social- constituye la necesaria idolatría de la religión. Toda religión es idolatría. Ninguna religión efectiva, tal como está históricamente instituida y tal como funciona socialmente, tiene que ver ni puede tener que ver realmente con el abismo, con lo que la religión llama la "trascendencia", cuando la llama así. El abismo, a la vez enigma, límite, envés, origen, muerte, fuente, exceso de lo que es, está siempre presente y siempre en otra parte, en todas partes y en ninguna parte, en el no lugar en el cual se recorta todo lugar. Y toda religión lo condensa ficticiamente, lo cosifica -o lo personifica, que equivale a lo mismo-de una manera o de otra, lo traslada a "otra parte" cualquiera y lo reintroduce de nuevo en este mundo en la forma de lo sagrado. Lo sagrado es el simulacro cosificado e instituido del abismo: se da como presencia "inmanente", separada de lo "trascendente". La relación mística con el abismo (ya se trate de una experiencia auténtica, ya se trate de un fenómeno alucinatorio, que eso no tiene importancia aquí) nunca existió y nunca habrá religión mística o religión de los místicos. El verdadero místico tiene que estar separado de la sociedad. En su efectividad social la religión ofrece y debe ofrecer siempre simulacros instituidos del abismo. Las mismas "vidas de los místicos" funcionan como dichos simulacros. Toda religión es idolatría o bien no es religión social efectiva. En la religión, las mismas palabras -las palabras sagradas- funcionan como ídolos y no pueden funcionar de otra manera.

Formación de compromiso, la religión es falso reconocimiento, presentación/ocultación del abismo. La religión suministra "respuestas" determinadas, figuradas, cosificadas a las preguntas en que se articula y se expresa la cuestión de la significación. Entre esas preguntas está siempre la cuestión del origen, la cuestión del fundamento, de la causa, del fin, cuestiones que se dirigen sobre todo a la sociedad misma y a su institución. Este mismo reconocimiento/ocultación del abismo, que la religión realiza respecto de todo, lo realiza también y principalmente -es decir, lo realiza la sociedad mediante su religión- respecto del ser de la sociedad misma. Al asignar un origen extrasocial, "trascendente", a la institución y al ser de la sociedad, la religión lleva a cabo también aquí una formación de compromiso. Reconoce que la sociedad nunca se reduce a lo que ella es, que su existencia "real", "empírica", no la agota, que el funcionamiento de la sociedad instituida, por ejemplo, no puede nunca dar cuenta de su institución pues

---

<sup>6</sup> Véase MTR y IIS, especialmente los capítulos III, V y VII.

la presupone; reconoce que ninguna causa, razón, factores inmanentes determinados, "intramundanos" (por lo tanto, "intrasociales" en el sentido de la sociedad instituida) pueden explicar y menos aun fundar el porqué, y el para qué de la institución de la sociedad en general y de su ser así específico cada vez. Pero al mismo tiempo la religión encubre el abismo, el caos, lo sin fondo que es la sociedad para sí misma, lo oculta como autocreación, copio fuente y origen imotivado de su institución. La religión niega lo imaginario radical y pone en su lugar una creación imaginaria particular. Vela el enigma de la exigencia de la significación-que hace nacer la sociedad- atribuyendo a la sociedad misma una significación que le vendría de otra parte.

¿Cuál es el origen, la causa, el fundamento de la institución de la sociedad? ¿Cuál es su para qué, su razón de ser? La religión da desde siempre una respuesta a esta pregunta al afirmar que la institución de la sociedad procede del mismo "origen" que todas las demás cosas, que por lo tanto posee la misma solidez y el mismo fundamento que el mundo entero y las cosas que lo llenan y que tiene una finalidad articulada con la de esas cosas. De esta manera la religión ofrece una salida o una ventana en el más acá reconociendo que la sociedad, como cualquier otra cosa, no se agota en lo *que* ella es. Y al mismo tiempo da por terminada la cuestión al asignar al ser y al ser así de la sociedad una causa y una razón de ser determinadas. Piedra angular de la institución de la sociedad, vehículo de las significaciones últimas y garantía de todas las otras, la religión debe santificar de una manera u otra a *la vez su propio* origen y el origen de la institución de la sociedad de la cual es su núcleo.

Ahora bien, así como el individuo en general no puede reconocer el abismo que está en él mismo, tampoco la sociedad pudo hasta ahora reconocerse como matriz y como abismo. La institución social asigna cada vez al individuo imaginariamente un origen o causa y un *para qué* que es fin o destino. Le asigna como origen una genealogía, una familia, el medio social mismo a fin de que el individuo pueda encubrir y desconocer el núcleo abismal que está en sí mismo, olvidar que no puede ser reducido a ningún origen, que siempre es también otro de lo que es, "efecto que sobrepasa sus causas, causa que no agota sus efectos"<sup>7</sup>, que su fabricación social como individuo nunca podrá hacer volver el futuro a lo que ya fue. Le asigna un *para qué* -una función, un fin, un destino social y cósmico- a fin de hacerle olvidar que su existencia no tiene *para qué* ni fin. Esta asignación de un origen y de un fin *fuera de él*, asignación que lo saca del mundo de la mónada psíquica (que es en sí misma origen y fin de sí misma) es lo que hace del individuo algo socialmente determinado, lo que le permite funcionar como individuo social, obligado en principio ala reproducción indefinida de la misma forma de sociedad que aquella que lo hizo ser *lo que él* es.

El origen, la causa, el fundamento de la sociedad es la sociedad misma como sociedad instituyente. Y hasta ahora eso no ha podido ser reconocido. La sociedad no pudo reconocer en sí misma su propio origen, reconocerse como lo que hace surgir la cuestión de la significación, lo que engendra respuestas inmotivadas a esa cuestión, respuestas encarnadas en su institución e instrumentadas por ella; no logró verse como creación, como fuente de su institución, como posibilidad siempre presente de alteración de esa institución; no logró reconocerse como otra cosa que *lo que* ella es. Se trata sin duda de un reconocimiento extremadamente difícil. Fue característico del pensamiento filosófico saber reconocer desde el principio más o menos el caos generador/destructor de la psique, el abismo en el sujeto singular, por más que se lo haya designado con nombres inapropiados; pero hasta ahora nada análogo se pensó en la esfera de lo histórico-social cuya alteración, cuya instauración (y hasta su existencia misma) fueron siempre consideradas por el pensamiento heredado como efectos o consecuencias de causas exteriores a la sociedad.

Esta ocultación tenaz, este desconocimiento ininterrumpido plantea una cuestión a la que traté de dar algunos elementos de respuesta en otro lugar<sup>8</sup>. Lo esencial consiste en esto: la autoocultación de la sociedad, el desconocimiento por parte de la sociedad de su propio ser como creación y creatividad le permite establecer su institución como algo que está fuera de su alcance, como algo que escapa a su propia acción. Es decir: le permite instaurarse como sociedad *heterónoma* en una escisión (ella misma instituida) entre sociedad instituyente y sociedad instituida, en el encubrimiento del hecho de que la institución de la sociedad es autoinstitución, es decir, autocreación. Ciertamente aquí surge una nueva cuestión: ¿y por qué, pues, la sociedad se instituye como sociedad heteronimia? Como se sabe, hubo autores que afirmaron que la heteronomía social es de esencia o de estructura. La humildad política que ellos exhiben oculta mal la arrogancia metafísica de esa respuesta -pues ya se sabría lo esencial sobre la esencia de lo social-, respuesta que no es más que una comprobación empírica (ya discutible) disfrazada de tautología ontológica.

---

<sup>7</sup> "Epilegomenès à una théorie de l'âme...", *L'inconscient*, nº 8, 1968; y ahora en *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit., pág. 43.

<sup>8</sup> IIS, págs. 293-296.

Dentro de este marco tradicional, la cuestión no sólo no tiene respuesta sino que ni siquiera puede ser pensada. La sociedad se *crea...* y, en principio, se crea como "sociedad heterónoma". Estos hechos no tienen "explicación". ¿Cuál podría ser el lugar en que estuviera aquel que la diera y cómo podría fabricarse la sonda para sondear ese lugar particular del abismo? Podemos por cierto dilucidar en parte el asunto al comprobar -como lo explico en otro lugar<sup>9</sup>- que es una condición casi necesaria de la existencia (*tal como ella fue creada, tal como la conocimos hasta ahora*) el que ella afirme su propia inalterabilidad para estabilizarse, que, como producto de la actividad creadora de la sociedad, ella se atribuya un origen exterior a la sociedad con lo cual tiende a sustraerse a la alteración. Pero únicamente la distracción podría hacernos olvidar que al decir esto nos movemos en el interior del círculo de la creación ya hecha, que no hacemos sino dar forma explícita a la solidaridad de sus puntos. Al considerar su institución como algo impuesto por una fuente exterior a ella, la sociedad encubre el caos o establece un compromiso con el caos, se defiende contra el abismo que hay en ella misma. Seguramente no es ésta la única manera posible de vivir en el abismo. Y sólo la distracción podría hacernos olvidar que esta interrogación misma refuta la idea de una heteronomía esencial o estructural puesto que ella sólo es posible como ruptura efectiva -aunque sea parcial- de esa heteronomía.

No podemos "explicar" la heteronomía de la sociedad ni por qué la religión fue hasta ahora un componente central de la institución de la sociedad. Pero hemos dilucidado ciertos aspectos de este hecho capital: sabemos que toda institución heterónoma de la sociedad fue centralmente y esencialmente religiosa. En otras palabras: *el enigma de la sociedad heterónoma y el enigma de la religión son, en muy gran medida, uno y el mismo enigma*<sup>10</sup>.

Después de esto ni siquiera vale la pena agregar que la idea de que la religión pertenecería a la "ideología", a la "superestructura" o que la religión sería un "reflejo invertido" del "mundo real" resulta enteramente ridícula. El "mundo real" está cada vez definido y organizado en virtud de un magma de significaciones imaginarias sociales, significaciones relativas a interrogaciones a las cuales nunca se podría dar una respuesta "real" o "racional". La respuesta, así como la manera de articular implícitamente las cuestiones, fue dada cada vez por ese conjunto de creencias instituidas que llamamos religión. Y al situar obligatoriamente el origen de la institución en el mismo lugar de su propio origen - en el lugar exterior a la sociedad-, la religión siempre fue expresión central, vehículo esencial y garantía última de la heteronomía de la sociedad.

La *autonomía* de la sociedad presupone evidentemente el reconocimiento explícito de que la institución de la sociedad es autoinstitución. Autónomo significa, literalmente y profundamente, algo que establece su propia ley por sí mismo. Autoinstitución explícita y reconocida es el reconocimiento por parte de la sociedad misma como su fuente y su origen; esto significa aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad; y por eso mismo, significa apertura permanente de la cuestión abismal: ¿cuál puede ser la *medida* de la sociedad si no existe ningún *patrón* extrasocial?, ¿cuál puede ser y cuál debe ser la ley si ninguna norma exterior le sirve de término de comparación? ¿Cuál puede ser la vida en el abismo una vez que se comprende que es absurdo asignar al abismo una figura precisa, por más que se trate de una idea, de un valor, de un sentido determinado de una vez por todas?

La cuestión de la sociedad autónoma es también la siguiente: ¿hasta cuándo la humanidad tendrá necesidad de ocultarse el abismo del mundo y de ella misma detrás de simulacros instituidos? La respuesta sólo podrá darse si se la da simultáneamente en el plano colectivo y en el plano individual. En los dos planos, la respuesta presupone una alteración radical de la relación con la significación. Sólo soy autónomo, si soy origen de lo que será (*arche ton esomenon*, decía Aristóteles) y me siento como tal. Lo que será -lo que yo haga-, entendido no superficialmente, no se refiere al montón de heno hacia el cual me dirigiré con preferencia a otro montón equidistante, sino que se refiere al *sentido* de lo que yo haga, de mis actos, de mi vida, sentido que no es ni contingente ni necesario, que está más allá de lo contingente y de lo necesario; ese sentido sólo podría ser necesario en el solipsismo absoluto y sólo podría ser contingente si yo me colocara, respecto de mí mismo, en una posición de total exterioridad.

La analogía -y no se trata tan sólo de una analogía- es válida para la sociedad. Una sociedad autónoma es origen de las significaciones que crea -de su institución- y ella se sabe como tal. Una sociedad autónoma es una sociedad que se autoinstituye explícitamente. Esto equivale a decir que sabe que las significaciones por las cuales vive y en las cuales vive son obra suya y que esas significaciones no son ni necesarias ni contingentes. Y también aquí, la idea de que las significaciones sociales son (en su ser así definido) necesarias ha corrido pareja históricamente con el equivalente de un solipsismo histórico-social; la verdadera revelación es aquella que nos ha tocado, nuestra sociedad es la única verdadera o la única

<sup>9</sup> IIS, págs. 293-296 y 496-498.

<sup>10</sup> <sup>10</sup> Acerca de esta cuestión, véase también el importante texto de Marcel Gauche, "La dette du sens et les racines de l'Etat", en *Libre*, n° 2, París, Payot, 1977, págs. 5-43.

sociedad por excelencia, las demás no lo son verdaderamente, son menos que la nuestra, están en el limbo, están esperando ser evangelizadas. Asimismo la idea de que las significaciones sociales son *simplemente* contingentes parece estar en la base de la progresiva descomposición del tejido social en el mundo contemporáneo.

# Glosario básico\*

**Lógica conjuntista-identitaria, (abreviado: ensídica):** Consistente en reducir los fenómenos a conjuntos que se organizan sobre la base de la búsqueda de lo idéntico, de manera que da lugar a una captación fragmentaria y adinámica de la realidad, en la que la dimensión creativa está ausente. Incluso la lógica dialéctica no escapa a estas características. La lógica conjuntista-identitaria se da cuando "pensamos la historia" bajo las categorías de la "finalidad", de la "causalidad" o de la "implicación lógica". No obstante, es una lógica que tiene su razón de ser en la misma institución de la sociedad, por lo que tiene una doble dimensión social: el *legein* y el *teukhein*.

- **Legein:** etimológicamente significa *decir, razonar, determinar* (correspondiente al latino *legere*: leer o declarar). Es la dimensión conjuntista-identitaria del decir/representar social. Mediante el decir se determina, pero el lenguaje es algo hecho e instituido, código, no idéntico a la naturaleza de lo real. De acuerdo con Castoriadis debe entenderse sobre todo como "designar". *Legein* es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc.. y posibilita el hacer referencia a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social.
- **Teukhein:** etimológicamente *juntar, ajustar, fabricar, construir*, y de él se deriva la *techné* (técnica). Es la dimensión conjuntista-identitaria o instrumental del hacer social. De acuerdo con Castoriadis debe entenderse sobre todo como "fabricar" -la actividad de fabricación da lugar a las técnicas como formas del saber y formas del hacer. *Teukhein* se ocupa de la finalidad y la instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social.

**Lógica de los magmas:** Se trata de una lógica que incluye dentro de sí a la conjuntista-identitaria, pero que es irreductible a ella. "*Un magma es aquello de lo que pueden extraerse (o aquello en lo que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser nunca reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esas organizaciones*" ("La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", 1981.) Mas en profundidad, el magma comprende lo determinado y lo indeterminado, porque él mismo es *no determinable*. Aquí no hay contradicción entre lo determinado y lo indeterminado y lo no determinable no quedaría excluido, es decir, las tres cualidades coexisten irreductiblemente. Se trata de que lo no determinable o no decidible no sea suprimido, y que lo indeterminado no sea forzado como determinado. Así, para Castoriadis lo que está por crearse es necesariamente indeterminado ahora mismo, mientras lo que subyace a lo que es -incluido lo que está por crearse-, "lo sin fondo", el caos, de donde surge lo demás, ni siquiera es determinable, fuera positiva o negativamente: no es determinado ni indeterminado, ni ambos simultáneamente, sino indeterminable, estrictamente irreductible.

**Imaginación radical:** Capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es *radical* en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la *poiesis*, la creación. Señala Castoriadis que tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano -expresado en *La interpretación de los sueños* - pero que fue acallado por él mismo, para ser aceptado por la ciencia oficial. Está claro que para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la *imaginación radical*. Esta hace surgir representaciones ex-nihilo, de la nada, que no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie. Implica creación, y no solo repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones. La psique tiende a interrumpir este flujo de imaginación radical, debido a las demandas de socialización; la reflexión a la que se adviene en un tratamiento psicoanalítico, permite liberarla de un modo lúcido.

**Imaginario social:** Es el modo de presentificación de la *imaginación radical* en el conjunto como un *magma de significaciones imaginarias*, produciendo significaciones que la psique no podría producir por sí sola. Instituye las significaciones que producen un determinado mundo (griego, romano, incaico, etc.) llevando a la emergencia de representaciones, afectos y acciones propios del mismo. Se debe diferenciar del término homónimo que habitualmente circula, y que es sinónimo de representaciones sociales.

**Significaciones imaginarias sociales:** Lo primero que puede decirse, a modo de advertencia, es que no son un doble irreal de un mundo real, es una posición primera que inaugura e instituye lo *histórico-social*, procediendo del *imaginario social instituyente*, expresión de la *imaginación radical* de los sujetos. Hay *significaciones centrales*, que no tienen referente, que son referente de otras que son secundarias, las instituyen. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones típicos de una sociedad. Son lo que forma a los *individuos sociales* y se encarnan en las instituciones.

---

\* Para la confección de este glosario nos basamos en parte en el elaborado en *magma.net* (<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm>)

**Tipo antropológico:** La incorporación de las *significaciones imaginarias sociales* de una sociedad determinada, tiene como consecuencia la producción de un *tipo antropológico* que es funcional a la misma (el empresario o el proletario en el capitalismo, el señor feudal en el feudalismo, etc.).

**Histórico-social:** Sociedad e historia no tienen existencia por separado. Lo social se da como autoalteración, como historia. Esta es la emergencia de la institución, en un movimiento que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del *imaginario social instituyente*. Este crea a partir del *magma de significaciones imaginarias sociales*, y ese *magma* es el que constituye a la sociedad como un mundo de significaciones. De este modo, cada sociedad se autoinstituye. El ser de lo histórico-social está dado por esas significaciones, que da un determinado sentido a la vida social, siempre arbitrario. Este dominio se mantiene unido gracias a la urdimbre producida por el *magma de significaciones imaginarias sociales*. La burguesía, por ejemplo, produce su propia definición de la realidad, que tiende a ser tomada como canónica por los sujetos, debido a la habitual *heteronomía* en la cual se hallan las sociedades. La *autonomía* implica el cuestionamiento de la *institución imaginaria de la sociedad*, y abre la posibilidad de modificaciones en el dominio de lo *histórico-social*.

**Reflexión:** En la medida en que el individuo social tome contacto y reconozca la alienación en la cual está inmerso, se abre la posibilidad de que pueda cuestionar las *significaciones imaginarias sociales*. Castoriadis establece en este punto un paralelo con el sujeto reflexivo que potencialmente puede advenir a consecuencia de haber realizado una cura analítica: puede tomar contacto con sus deseos y determinaciones, reflexionar y decidir sobre ellos. Siempre se trata de un proceso, y no de un estado logrado de una vez y para siempre.

**Heteronomía:** Es el estado de la sociedad opuesto al de la autonomía. Los sujetos -atados a un mito desconocido por ellos como tal- atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fuera obra de los humanos, como si todo fuera un instituido, perdiéndose la noción de la capacidad instituyente del colectivo. Así sea con la sociedad feudal, o con el orden cosmológico incaico, o con los mitos del capitalismo actual (con su omnímodas leyes del mercado) lo que se consigue es ocultar las fuentes del poder en el conjunto. Y así el poder se hace más extraño a los sujetos. Esta concepción es fundamental para entender la propuesta de Castoriadis de ocuparse, más que de la explotación humana, del poder como cuestión central para el accionar político lúcido.

**Autonomía:** Es la ruptura de la heteronomía. Los límites de la autonomía individual están dados porque ésta nunca es posible si no coincide con la autonomía del conjunto. A nivel del individuo, el psicoanálisis aparece como un camino para arribar a dicho estado, por eso Castoriadis plantea que el psicoanálisis participa del proyecto de la autonomía. Este último es el movimiento histórico de los sujetos por arribar a una autoinstitución lúcida de la sociedad, el sentido último de la autonomía: darse la propia ley. Pero se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos extrasociales. Los ejemplos habituales que utiliza son los de la Grecia del siglo V a.c., la Revolución Francesa, y los movimientos de emancipación derivados de esta, hasta este siglo. Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado que tienen, y asumir que son los integrantes de la sociedad quienes les dan a esas instituciones el poder que tienen. Es una ruptura ontológica, hacer surgir del *magma de significaciones sociales imaginarias* nuevas significaciones, implicando, obviamente, la puesta en cuestionamiento de lo conjuntista-identitario. La idea de autonomía está en las antípodas de todo totalitarismo.

**Mónada psíquica:** Primer estrato o núcleo de la psique. La psique se autorrepresenta, no establece ninguna diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción. "La mónada *organiza* la experiencia del placer, no *con un objeto* sino como experiencia total -totalitaria, completa, absoluta- de un estado. Esta experiencia orientará para siempre al psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más un *deseo de estado* que de objeto." (*Nuevamente sobre psique y sociedad*, 1996.)

**Fase triádica:** En la medida en que la mónada se rompe, el psiquismo adviene a la fase triádica, en la cual - como lo indica su nombre- tres elementos forman parte: el infans, la madre, el pecho. "La madre aparece como aquello que dispone del pecho, y el *infans*, sobre la base de su único esquema, el de la omnipotencia, lo *proyecta* sobre la madre. En otras palabras, el *infans* que se *creía* omnipotente descubre que no lo es y transfiere esta omnipotencia a su madre." (*Nuevamente sobre psique y sociedad*, 1996.)

**Defuncionalización:** El psiquismo humano está defuncionalizado en la medida en que que imagina no está regido por una funcionalidad biológica como en los animales. No hay representaciones canónicas -la sexualidad puede ser ejercida de los modos más diversos por los humanos. Se divorcian el placer de representación y el placer de órgano y el primero tiene preponderancia. Esta preponderancia del placer de representación es lo que permite la sublimación.

**Eidos:** Forma ontológica o que contiene las distintas determinaciones del ser. Es el mismo término del que deriva la "Idea" platónica comúnmente entendida como imagen o modelo de lo existente, precisamente porque contiene sus determinaciones.



