

CEBEM

LA PAZ - BOLIVIA

René Antonio Mayorga

TEORIA COMO REFLEXION CRITICA



Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios



hisbol

CEBEM agradece a la Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries (SAREC) por el valioso apoyo a su fondo editorial.

1990

D.L.: 4-1-353-90

Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM)

Casilla 9205

La Paz-Bolivia

Impreso en los Talleres Gráficos Hisbol

La Paz-Bolivia



A la memoria de
Rafael Zegarra (1895-1981), mi abuelo y amigo.

INDICE

PROLOGO	9
I. PROBLEMAS METODOLOGICOS DE LA DIALECTICA Y EL ANALISIS MARXISTA DEL ESTADO CAPITALISTA: CONTRADICCIONES Y LIMITES	15
II. IDEOLOGIA Y CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS: LA ALTERNATIVA TEORICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT	57
III. RACIONALISMO CRITICO Y MARXISMO: LA CRITICA DE KARL POPPER	99
IV. DISCURSO Y CONSTITUCION DE LO SOCIAL: CRITICA DEL ENFOQUE DISCURSIVO DE LA CLAU	123
V. LAS PARADOJAS E INSUFICIENCIAS DE LA MODERNIZACION Y DEMOCRATIZACION	143
VI. LA CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA FRENTE A LA TRADICION CULTURAL Y POLITICA EN AMERICA LATINA	157
VII. REFLEXIONES SOBRE LA CONSTITUCION POLITICA DE LOS SUJETOS SOCIALES EN AMERICA LATINA	179
BIBLIOGRAFIA	201

PROLOGO

El orden que imagina nuestra mente es como una red o una escalera que se construye para llegar a algo. Pero después hay que arrojar la escalera, porque se descubre que, aunque haya servido, carecía de sentido. "Er muss gleichsam die Leiter abwerfen, sobald er an ihr aufgestiegen ist....". Las únicas verdades que sirven son instrumentos que luego hay que tirar.

Umberto Eco, El nombre de la rosa

Este libro reúne ensayos escritos entre 1979 y 1988 que abordan temas controvertidos en la reflexión contemporánea. Como cualquier obra, este libro retoma lo que otros plantearon; con una intención crítica que tiene como objetivo central analizar modelos de conceptualización y argumentación expuestos en ciertos enfoques teóricos de relevancia acerca del Estado, la cuestión ideológica, la dimensión discursiva de lo social y político, y de determinados problemas que entraña el proceso de democratización en América Latina.

El tratamiento de esta diversidad temática se apoya en una perspectiva metodológica común que arranca de la idea de que el trabajo teórico sólo puede ejercerse en el ámbito de una reflexión crítica. La premisa que subyace a esta manera de concebir el ejercicio teórico es que se desvaneció la época de la construcción de modelos teóricos con pretensiones de universalidad cuyo reverso fue a su vez la concepción de que el proceso del conocimiento se basa en la aplicación de estos modelos a casos concretos. El derrumbe de los paradigmas teóricos que ofrecían explicaciones globales de la sociedad y la historia no permite enfrentar la crisis teórica por las que atravesamos, con propuestas que suponen la posibilidad de reconstruir paradigmas teóricos de validez universal.

Basado en la teoría filosófica de Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, el concepto de crítica utilizado en esta reflexiones plantea que, por lo menos en el campo de las ciencias sociales, las elaboraciones teóricas están determinadas por fracturas, ambigüedades y contradicciones internas. Si no existen teorías absolutamente coherentes y consistentes, la crítica -como reflexión que el pensamiento ejerce sobre sí mismo- debe revelar las premisas implícitas no problematizadas de los enfoques que son objeto de análisis, demostrar sus rupturas internas y exponer, tal como sostenía Adorno, la verdad intrínseca de las teorías a través del despliegue de sus inconsistencias. Se trata de una "lógica de la desintegración" (Adorno, 1968:146) que ataca la reificación de los conceptos y rechaza a limine aquella errónea percepción del conocimiento científico como simple aplicación de modelos universales a situaciones particulares.

Un propósito fundamental de la labor teórica sería entonces llegar a pensar nuestras realidades específicas en el terreno de lo concreto dejando atrás un estilo de pensar muy arraigado en

la engañosa convicción de que el conocimiento radica en acomodar la realidad a principios preconcebidos o bien en deducir lo particular de supuestas leyes generales. Los artículos compilados en este libro son una suerte de propedéutica personal para pensar problemas específicos sin caer en el encubrimiento o la distorsión de tipo ideológico. Pero a fin de pensar lo concreto es necesario atravesar, como afirmaba Adorno, "el desierto de las abstracciones" y elaborar constelaciones particulares de análisis conceptual que exigen una interacción creativa entre lo particular y lo universal.

Estamos inmersos en una profunda crisis del proyecto histórico de la modernidad. La "dialéctica de la Ilustración" ha revelado sus potencialidades contradictorias y destructivas, y aparecen vertientes intelectuales neoconservadoras y esteticistas que consideran que hemos ingresado a una época "postmoderna" que se despide de los principios centrales de la modernidad. Pero ¿será posible "bajo la mirada fija de una etnología ficticia del presente", como destaca Habermas, "deshacerse sin más ni más del discurso de la modernidad"? (Habermas, 1985:74).

En América Latina la modernidad ha avanzado hasta ahora de manera limitada. Los procesos de modernización han sido contradictorios y paradójicos. Somos modernos, premodernos y antimodernos a la vez. Pero estamos sumergidos en la corriente central de una modernización que erosiona y niega, nuestras tradiciones culturales tan diversas y heterogéneas, sin que hasta ahora hayamos logrado desarrollar alternativas creativas de modernidad que concilien las dimensiones fundamentales de la modernización occidental con aquellas tradiciones. Octavio Paz nos recuerda que "la búsqueda de un modelo propio de modernización es un tema que está ligado directamente" al hecho de que "hoy sabemos que la modernidad en sus dos versiones, la capitalista y la pseudosocialista de las burocracias totalitarias, está herida de muerte en su centro mismo: la idea de un progreso continuo e ilimitado" (Paz, 1983:156). Y sin embargo, me parece que el proceso de democratización -tan crucial para la construcción de una identidad propia de las naciones de América Latina en una época histórica de crisis de la modernidad- impone la urgencia de recuperar las dimensiones esenciales de la modernidad como discurso de la libertad, la subjetivi-

vidad y la democracia "sin adjetivos". Lechner sostiene acertadamente que el discurso postmoderno, al criticar el determinismo y la visión teleológica de la historia, renuncia simultáneamente a la idea de emancipación y pierde la noción de la historia y la capacidad de elaborar un horizonte de (Lechner, 1987: 259). Sin embargo, diríamos que es indispensable que la crítica de la modernidad contribuya a la recuperación de nuestra capacidad de elaborar un nuevo horizonte de sentidos, porque de ésta dependen esencialmente las perspectivas de construcción de sistemas democráticos sustentados en principios normativos y pautas institucionalizadas de solución de conflictos.

Es necesario entonces establecer una interacción productiva entre la actividad científica y la política democrática. No podría lograrse este objetivo esencial si no abandonamos paradigmas teóricos con pretensión de explicabilidad universal. La política democrática exige desplazarse a un terreno científico abierto, -como sugieren Prigogine y Stengers- a un nuevo tipo de unidad y coherencia del conocimiento científico, definido por la multidimensionalidad y complementariedad de perspectivas teóricas no deterministas y probabilistas, libres de supuestos metafísicos y enlazadas en la premisa básica de que la complejidad y la riqueza de la realidad desafían cualquier lenguaje particular y cualquier esquema teórico simple (Cf. Prigogine y Stengers 1984: 225, 299; 1988: 7 ss., 194).

Como nunca en la historia de este sangriento siglo que fenecce, la democracia -como sistema y método de regulación del poder y solución de conflictos- logra imponerse en la lucha intelectual y política, y parece no tener más enemigos que las limitaciones e insuficiencias que derivan de ella. Con la revolución democrática en Europa Oriental y los cambios progresivos e irreversibles en la Unión Soviética que echan por la borda la nefasta herencia del "socialismo real", el horizonte democrático se ha consolidado de una manera sorprendente e imponente. El fracaso histórico del "socialismo real", de un sistema totalitario que se había justificado ideológicamente durante décadas con los principios utópicos de la democracia directa e igualitaria, ha corroborado a todas luces la premisa sustancial de que "la democracia política es la condición necesaria, el instrumento requisito, para cualquier democracia o fin democrático que podamos desear" (Sartori: 32).

En América Latina es, pues, apremiante que nuestro pensamiento establezca "un rapport 'sagital' á sa prope actualité" en el sentido que Foucault sugirió al abordar la situación del pensamiento europeo. Nuestra actualidad en América Latina está marcada esencialmente por las tareas urgentes de la institucionalización del sistema democrático y la democratización del Estado. Una relación teórica plena de actualidad y, al mismo tiempo, de horizonte histórico es una forma de romper la peligrosa tentación del conocimiento a identificarse con sus propios productos conceptuales; también es una versión más fértil y modesta de concebir la teoría como una "caja de herramientas" (Foucault 1978: 173) que debe servir para fines precisos de orientación y esclarecimiento en una época de aceleración vertiginosa, y no para que construyamos cárceles ideológicas.

Siendo un vano esfuerzo componer vastos libros, como dijera Borges, este libro se hizo inadvertidamente pieza por pieza con el propósito original de aclararme a mí mismo determinados problemas teóricos y políticos y, por esta vía, participar en el debate actual de nuestro país y la América Latina. Quiero expresar mis sinceros agradecimientos a mis amigos Hugo Felipe Mansilla y Luis H. Antezana quienes estimularon la discusión de muchas de las ideas esbozadas en estas páginas alentando su publicación en el país. Quisiera agradecer también el meritorio esfuerzo inicial hecho por Luis H. Antezana en la preparación editorial del libro. Este libro debió salir a la luz pública hace tiempo. Sufrió demoras insalvables, pero aparece al fin gracias a la colaboración conjunta de CEBEM e HISBOL.

La Paz, diciembre de 1989

René Antonio Mayorga

PROBLEMAS METODOLOGICOS DE LA DIALECTICA Y EL ANALISIS MARXISTA DEL ESTADO CAPITALISTA: CONTRADICCIONES Y LIMITES*

Las conquistas más valiosas del espíritu son las últimas en lograrse; mas las conquistas más valiosas son los métodos.

Nietzsche, El Anticristo.

Es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones.

Bachelard, La formación del espíritu científico.

Hasta en filósofos que dieron a sus obras una forma sistemática, por ejemplo en Spinoza, la arquitectura interna real de un sistema es completamente diferente de la forma en la cual fue expuesta conscientemente.

Marx, Carta a Lasalle del 31 de mayo de 1858.

* De: Revista Mexicana de Sociología, Vol. XLI, No. 4, Octubre-Diciembre, 1979.

En un breve diagnóstico de la crisis del marxismo escrito en 1931, Korsch denunciaba con gran perspicacia la falacia de la concepción de las deformaciones y falsificaciones en la historia del marxismo basada en la supuesta existencia de una teoría "pura" de Marx y Engels: "Es una concepción superficial y falsa ver la esencia teórica de la actual crisis solamente en el hecho de que la teoría revolucionaria de Marx y Engels degeneró y parcialmente fue abandonada en manos de los epígonos y contraponer a este marxismo degenerado y falsificado la 'doctrina pura' del marxismo de Marx y Engels. La actual crisis del marxismo significa, más bien en el fondo también una crisis de la misma teoría de Marx y Engels. Desprender ideológica y doctrinariamente la 'doctrina pura' del movimiento histórico real e incluso del desarrollo ulterior de la teoría es en sí mismo una forma de manifestación de la crisis existente del marxismo" (Korsch 1971: 167).

Afirmar, como lo hizo por otra parte Lukacs en "Historia y Conciencia de Clase", que la cuestión de la ortodoxia en el marxismo era cuestión de ortodoxia en relación al método, representaba en cierto modo suponer la coherencia y consistencia sistemática del método de Marx y Engels y así pensar la existencia de una región de la teoría no afectada por la crisis. Lukacs podía combatir con toda razón la ortodoxia casi religiosa de la fidelidad a los textos sagrados y de la aceptación ciega de los resultados de la teoría de Marx y Engels. Pero en la situación actual no se podría recurrir a la convicción indubitable de que el método marxista no sólo es el método científico correcto, sino también de que su naturaleza específica haya sido plenamente determinada y sistemáticamente desarrollada como procedimiento coherente y homogéneo de investigación. Digamos que las posibilidades de una ortodoxia satisfecha y segura de sí misma han disminuído en la medida en que los fundamentos, que supuestamente la garantizaban, demostraron no poseer la solidez incontrovertible que se asumía. La reconstrucción de la teoría de Marx como una tarea de largo alcance implica una labor imprescindible, por cierto, de explicación de las "deformaciones" y distorsiones de la teoría en la historia del marxismo que está aún por hacerse, pero es claro que esta reconstrucción no puede orientarse en la restitución de un núcleo profundo de la teoría que habría que oponer a la historia real de su degeneración. Es obvio que una concepción que eleva la teoría

de Marx por encima de su historia política y teórica real atribuye al pensamiento de Marx un carácter de conocimiento sistemático definitivo, desconoce los problemas internos que impiden su propio desarrollo científico y, en el peor de los casos, cae en una apelación a los principios contra la realidad del mundo contemporáneo. Una visión de tal naturaleza adscribe al pensamiento de Marx una unidad y sistematicidad que no se encuentra en su obra.

Que yo sepa, también en la investigación marxista preocupada por la reconstrucción de la teoría y por su fundamentación metodológica coherente (Cf. Althusser y discípulos jóvenes teóricos marxistas alemanes como Reichelt y Backhaus, discípulos de Adorno y Horkheimer) ha predominado indiscutiblemente la concepción de que el método de la crítica de la economía política en *El Capital* es el eje teórico de toda la teoría de Marx y que, por tanto, su validez no se restringe al campo del análisis de todas las esferas de la totalidad social. No se ha tomado en cuenta seriamente -y aquí sólo queremos señalar este aspecto- que en la obra de Marx y Engels existe una pluralidad metodológica, una diversidad de enfoques que no pueden ser reducidos al método empleado en *El Capital*. Los estudios histórico-políticos, que no se ajustan a este procedimiento, cambian las perspectivas teóricas del análisis e incluso el marco conceptual. Existe, a nuestro criterio, una heterogeneidad teórica y metodológica entre los niveles analíticos de la teoría y, más aún, una diferencia en las estructuras de argumentación que no están articuladas conceptualmente, como usualmente se supone en una metodología homogénea o sistemática. Los estudios histórico-políticos, por ejemplo *El 18 Brumario*, no analizan la dinámica de la lucha de clases y las transformaciones del Estado burgués a partir de la crítica de la economía política; siguen una lógica de análisis que no está enraizada en el descubrimiento de la conexión orgánica entre el desarrollo de las contradicciones económicas del sistema capitalista y el desenvolvimiento de la lucha de clases y sus consecuencias para la reproducción de los aparatos estatales. Al contrario, en *El 18 Brumario* y en obras similares, Marx parte de una perspectiva analítica en la cual la "base" económica constituye algo así como un telón de fondo, un ámbito histórico de la lucha de clases. Marx no despliega entonces conceptualmente la red de mediaciones concretas entre la estructura económica y el

proceso político. Este parece obedecer a una causalidad "propia" y desigual, siendo el objeto de análisis, en rigor, el proceso coyuntural de la lucha de clases, mientras que en *El Capital* se trata de un análisis estructural del capital como sistema orgánico. En la *Crítica al Programa de Gotha* encontramos una referencia característica a la idea implícita en los análisis políticos de la constancia o regularidad estructural propia de la base económica y de la diversidad de las estructuras políticas, propiamente de los Estados, aunque éstos tengan ciertos rasgos esenciales comunes (en Marx y Engels s.f.: 542).

Pero este tipo de referencias tienen un carácter descriptivo y no conceptual. Marx, en efecto, no ha tratado el problema teórico fundamental de por qué y cómo la estructura económica idéntica de las relaciones de producción capitalistas da lugar a una diversidad de formas estatales dentro de un "tipo general" de Estado burgués; o bien cómo el Estado en cuanto organización y aparato de dominación está inserto en el proceso de reproducción de las relaciones de producción capitalistas. Estas cuestiones centrales, no planteadas teóricamente, están inscritas en el esquema conceptual de base y superestructura, pero Marx no discute la problematicidad interna del esquema, como Engels trató de hacerlo en algunas cartas de sus últimos años de vida. En la "Introducción" de 1857 a los *Grundrisse* aparece la idea del "desarrollo desigual" de la producción material en relación con el arte, pero no es desarrollada ampliamente, como tampoco *El Capital* ofrece un cuadro explicativo del problema apuntado en la *Crítica del Programa de Gotha* ni elabora la idea del desarrollo desigual.

Discutiremos más adelante este problema del "topos" base-superestructura. Por ahora, baste recordar que *El Capital*, partiendo del concepto de "sujeto automático", analiza la estructura de las relaciones de producción en un nivel de abstracción en el cual se prescinde conceptualmente del rol estructural del Estado en el proceso de reproducción. La economía se sujeta a una legalidad propia y la ligazón dialéctica con el Estado no entra en el enfoque conceptual, hallándose únicamente referencias descriptivas sobre el rol activo del Estado en la etapa de la acumulación originaria, o bien alusiones respectivas al Estado en el sentido de aparato coercitivo y de "comité de administración de los asuntos comunes de la burguesía", estando como

tal "fuera" del proceso de reproducción del capital. Mientras que la crítica de la economía política persigue una lógica estructural del proceso de reproducción que explica la transformación del capitalismo en términos de una causalidad objetiva inherente, es decir, que la transición al modo de producción superior se efectúa como resultado de contradicciones objetivas que producen inexorablemente las condiciones subjetivas necesarias para la transición, los análisis históricos de Marx se apoyan en una perspectiva analítica de la actividad política de las clases sociales a través de la cual los hombres hacen su propia historia (bajo condiciones existentes). Es evidente que hay cambios de óptica y de procedimientos metódicos entre ambos niveles de exposición, pero poco sabemos sobre sus implicaciones teóricas y metodológicas para la construcción de un método integrador de ambos niveles. Korsch se percató de esta diferencia, pero se limitó a interpretarla como dos formas de explicación de la sociedad burguesa igualmente originarias de "la doctrina materialista simultáneamente objetiva y subjetiva" de Marx.¹ Así, no analiza el problema de la compatibilidad y organicidad de ambas dimensiones que, más bien, parecen ser heterogéneas y contradictorias como se manifiestan en las "lecturas", ambas plausibles, economicistas y voluntaristas de la teoría de Marx.

Suscitada en gran parte por estas cuestiones teóricas, la problemática de la reconstrucción de la teoría marxista se convierte en una imperiosa necesidad. Señalaré brevemente algunas perspectivas de análisis que se han adoptado al respecto. Se ha entendido la reconstrucción de la teoría marxista en términos de destrucción, de distorsiones, de eliminación de ambigüedades, de puntualización de insuficiencias y también en términos de revisión y transformación a través de la producción de nuevos conceptos teóricos. Althusser, en *Para Leer El Capital*, procede en estas direcciones. Habermas, por ejemplo, concibe la reconstrucción como una labor de desmontaje y de recomposición de la teoría para alcanzar mejor la meta que ésta se propuso. No se trataría ni de una "restauración" que significaría el retorno a una situación inicial de partida ni tampoco de un *renaissance* que implicaría la renovación de una tradición que, según Habermas, ha sido precisamente sepultada (Habermas 1976: 9). En este sentido, la reconstrucción es "el trato normal"

1 Karl Korsch, "Why I am a Marxist", en *Modern Monthly* 1935, p.91, cit. por Erich Gerlach, *Prólogo a Marxismus und Philosophie*, Ed. EVA, Frankfurt, 1966.

con una teoría que no ha agotado su potencial explicativo. No obedece a la idea de restitución, sino a la concepción de la necesidad de un desarrollo progresivo que lleve a la teoría más allá de la situación en que Marx y Engels la dejaron. La reconstrucción significa, en definitiva, que de la convicción de que "todo está (en principio) resuelto" se pasa a la "certidumbre" de que "todo es problematizable" (Jaeggi y Honneth 1978: 11).

Existen varias maneras de emprender la tarea de reconstrucción orientada en un sentido de transformación crítica de la teoría. Una de ellas puede ser una interpretación hermenéutica a fondo de la teoría de Marx que trate de determinar efectivamente lo que Marx dijo o quiso decir; otra podría ser reconstruir el contexto científico y político-histórico en el cual la teoría surgió y se desarrolló. Por último, cabe una modalidad que dé prioridad al aspecto epistemológico y metodológico. Ninguna de estas formas son del todo excluyentes. Es posible la combinación que, sin embargo, ponga énfasis en una de ellas. La perspectiva que adoptamos aquí es epistemológica y metodológica, y su tendencia está dirigida a discriminar dimensiones heterogéneas y ambiguas del método. No se pretende proponer criterios de transformación o revisión positiva.

En general, la causa fundamental que dio origen a esta problemática de la reconstrucción, parece ser la existencia de una situación de crisis prolongada del marxismo como movimiento político y como teoría. Prácticamente desde el derrumbe de la Segunda Internacional, que puso al desnudo límites y deficiencias de una vertiente objetivista de la teoría, y desde el proceso de dogmatización e ideologización del marxismo en la ortodoxia soviética, empieza a perfilarse una conciencia marxista de la crisis. Las más relevantes aportaciones a la dilucidación de los problemas "internos" y "externos" de la teoría han sido reflexiones sobre la crisis política y teórica, sobre la necesidad de una revisión crítica de los elementos ideológicos, e intentos de dar respuesta a los problemas suscitados por las tendencias objetivistas del marxismo.

Es evidente que Korsch o Lukacs en la década del 20, los ensayos de Horkheimer, Adorno y Marcuse en la década de los 30 y 40, la Crítica de la Razón Dialéctica de Sartre, los ensayos de Merleau-Ponty y los trabajos de los filósofos marxistas yu-

goslavos y polacos, en suma, todo el marxismo crítico "posrevolucionario" respondían con distinto énfasis y vigor a la crisis del marxismo (Anderson 1970). La Teoría Crítica de la Sociedad, (Adorno, Horkheimer y Marcuse principalmente) por ejemplo, nació de la doble reflexión sobre la ontologización y dogmatización del marxismo y sobre la instauración del fascismo. Vió en este doble proceso no solamente una convergencia histórica de dos procesos autoritarios insertos en un mismo universo de racionalidad instrumental; trató también de explicar la desnaturalización de la revolución soviética y la derrota histórica del movimiento obrero alemán mediante un recurso analítico a un correlato teórico existente en el interior de la teoría marxista que se manifestaba en los propios límites explicativos e interpretativos que provocaron las concepciones economicistas y mecanicistas del marxismo de la Segunda y de la Tercera Internacional.

La Escuela de Frankfurt hizo pues un intento importante de explicar la crisis política del marxismo también como crisis de la misma teoría, como producto de sus propias insuficiencias y limitaciones. Horkheimer y Adorno sacaron entonces la conclusión de que había que poner en duda básicamente la pertinencia de la crítica de la economía política para el análisis del capitalismo tardío desplazando el eje central de la teoría crítica a la crítica de la racionalidad instrumental (Wellmer 1969: 139). Podríamos afirmar que tanto la Escuela de Frankfurt como Korsch dieron por primera vez un paso importante en la toma de conciencia de la crisis del marxismo al vincular la reflexión de la práctica histórica de los movimientos marxistas con una reflexión de la misma teoría evitando así la persistente caída en el juego de contraponer las "deformaciones" y "distorsiones" del marxismo a la "pureza" de la teoría de Marx y Engels. Si ahora se habla de crisis en términos que incluyen y afectan a la misma teoría, se debe precisamente a que la ideología de la pureza, coherencia y consistencia incommovible del edificio teórico de Marx y Engels se ha hecho prácticamente insostenible. El concepto mismo de la teoría, de su status científico, está en cuestión dada la heterogeneidad y disparidad de niveles teóricos y metodológicos distintos en el seno del marxismo.

La teoría marxista sigue objetivos políticos, científicos, que no se pueden reducir a un mismo modelo científico. Por esta

razón, podríamos afirmar que el rescate de la auténtica naturaleza de la teoría marxista que intentó Althusser con sus discípulos, a partir de la conciencia de la crisis del marxismo, fue un esfuerzo de elaborar un conocimiento sistemático de lo que es "positivamente" el status científico de la teoría marxista. No es necesario ser un "estructuralista" o aceptar plenamente los resultados controvertidos a los que arribó Althusser en ese intento, válido como tal, para no dejar de reconocer que planteó problemas reales y vigentes en la teoría a los cuales Korsch y la Escuela de Frankfurt a su manera y desde ópticas distintas, ya habían apuntado. Se trata, sobre todo, de los problemas teórico-metodológicos de determinar la esencia de la dialéctica marxista en su diferencia específica de la dialéctica hegeliana, del problema del objeto teórico de la crítica de la economía política, de la relación entre historia y estructura, entre método de exposición y método de investigación; del problema de la determinación del carácter marxista de conceptos fundamentales como el de contradicción; de la diferencia y heterogeneidad entre la praxis material de los análisis de Marx y la naturaleza de la autorreflexión de su teoría. Yo diría que esos problemas son reales y no meras invenciones o preocupaciones teoricistas.

En rigor, ellos están ligados firmemente a la historia del marxismo y son elementos constitutivos de la relativa incapacidad de la teoría para abordar problemas sustanciales de la actualidad. Sería ingenuo pretender que disponemos de una visión y un concepto claro de la esencia y de la magnitud de la crisis teórica del marxismo. ¿Se trata de una crisis en el sentido de un agotamiento y una pérdida de la capacidad explicativa y analítica que hacen que las transformaciones del mundo contemporáneo hayan sobrepasado "irremediablemente" a la teoría? Esto significaría obviamente una crisis teórica estructural, un verdadero desmoronamiento de sus paradigmas por incompatibilidad entre los fundamentos conceptuales, los instrumentos metodológicos y los objetivos de conocimiento, por una parte, y los problemas y hechos de la realidad, por la otra. ¿O se trata, por el contrario de una crisis en la que la estructura conceptual de la teoría refleja límites internos, ambigüedades e insuficiencias, cuyo reconocimiento y conceptualización permitirían recuperar el potencial explicativo y la orientación básicamente crítica de la teoría? Nos inclinamos por esta segunda opción.

¿Cuáles son los elementos críticos u obstáculos internos que, a nuestro modo de ver, deben ser tomados en cuenta? Sin la pretensión de establecer un "catálogo" de problemas, quisiera hacer mención de temas que se refieren básicamente a dos cuestiones:

1) Los "límites internos" de la teoría. En este ámbito se insertan los siguientes problemas: los restos especulativos de la teoría; la ambigüedad sistemática entre las tendencias objetivistas del materialismo histórico y la intención crítica del análisis del modo de producción capitalista; la ausencia de reflexión y fundamentación sistemática de los principios teóricos metodológicos; el problema de la validez de los supuestos teóricos de la crítica de la economía política en vista de cambios sustanciales de la relación entre base y superestructura en el capitalismo monopolista contemporáneo, etcétera. Estos límites han provocado y determinado dificultades en el desarrollo de la teoría marxista que revelan una cierta impotencia para enfrentar con sus categorías actuales "la peculiar rigidez con la cual las sociedades altamente industrializadas se oponen al desarrollo de alternativas históricas en el sentido de una democratización plena" (Wellmer 1977: 173), y para acometer la tarea que, a juicio de Colletti, es la más crucial, a saber, "por qué la historia tomó un curso diferente del previsto por El capital", siendo "probable que cualquier estudio honrado de esto tenga que cuestionar algunos de los puntos centrales del pensamiento de Marx" (Colletti 1974).

2) Vinculado al punto anterior, se plantea la cuestión de los límites "históricos" de la teoría que hacen necesario que un pensamiento elaborado en el siglo XIX y que ha detectado los rasgos fundamentales de la sociedad capitalista, se someta a un proceso de actualización elaborando teorías específicas de todos aquellos campos de la realidad hasta ahora no incorporados (ecología, problemas del Estado capitalista y socialista, psicología, problemas del feminismo, etc.).

En el contexto de esta problemática, nuestro objetivo preciso es abordar dos temas: 1) la cuestión de la supervivencia de elementos categoriales y especulativos en la dialéctica de

Marx que obliga a replantear el problema del "núcleo racional" en el interior de la misma dialéctica de Marx. El supuesto central es que las deficiencias teóricas del idealismo objetivo de Hegel se reflejan en el materialismo histórico y en las formas de movimiento de la dialéctica marxista; 2) la cuestión de la racionalidad específica del método de la crítica de la economía política, de algunas de sus formas categoriales y de sus implicaciones en ciertos análisis contemporáneos de la estructura de conexión dialéctica entre la economía y el Estado capitalista.

La hipótesis de este análisis es que la dialéctica de Marx en la crítica de la economía política constituye, en efecto, una "aplicación" de las categorías fundamentales de la dialéctica hegeliana al análisis de la estructura de las relaciones de producción capitalista y que, por lo tanto, el problema del núcleo racional de la dialéctica hegeliana no sólo no se resuelve en el proceso de constitución de la dialéctica materialista, sino que resurge en el mismo ámbito de la crítica de la economía política. El supuesto a tomar en cuenta en la reflexión de las dimensiones peculiares de la dialéctica de Marx es entonces el problema destacado por Korsch, referido a la existencia de un "resto de absolutismo filosófico" en el marxismo: "no sólo en su forma hegeliana mistificada, sino también en su transformación racional marxista, la dialéctica acusa determinados rasgos que no están en concordancia plena con la tendencia revolucionaria, progresista, anti-metafísica y rigurosamente empírico-científica fundamental de la investigación de Marx" (Korsch 1966: 23). Es también Korsch quien ha sentado una pauta decisiva para una interpretación marxista, rigurosa de la teoría de Marx al afirmar que el método marxista en cuanto a su forma específica, estaba poco desarrollado: "Así como el positivismo de las ciencias sociales permanece preso en la esclavitud de los conceptos y métodos específicos de las ciencias naturales, así también el materialismo de Marx no se ha desprendido totalmente del método de Hegel [...] El materialismo de Marx es una investigación materialista de la sociedad, no como ella se desarrolla sobre sus propios fundamentos, sino más bien al contrario, en cuanto surge precisamente de la filosofía idealista; está, por tanto, afectado en todo aspecto en el contenido, en el método y en la terminología por los rasgos maternos de la filosofía hegeliana de cuyo vientre surge" (Korsch 1975: 254 ss).

La problemática de la racionalidad específica del método dialéctico de Marx tiene su raíz, a primera vista, en el carácter de aplicación de las formas fundamentales de la dialéctica, desarrolladas por Hegel, al campo de la economía política. Este carácter de aplicación plantea el serio problema de las razones teóricas y metodológicas que llevaron a Marx a considerar la "aplicabilidad" de las categorías dialécticas. Es verdad que ni Hegel ni Marx concibieron la dialéctica, en cuanto "lógica específica" del "objeto específico", en el sentido de su exterioridad frente al contenido concreto de análisis. Los términos "aplicación" y "aplicabilidad" denotan esencialmente esta relación de exterioridad e instrumentalidad entre el método y el objeto del conocimiento. Forma y contenido constituyen dos elementos inseparables para el método dialéctico. Es la unidad indisoluble de ambos que, en efecto, sirvió de principio básico para la crítica de Hegel a Kant (Hegel 1982: 7 ss, 1977: 147 ss). El método no podía ser entonces un simple instrumento aplicado a un objeto cualquiera que estaría como tal al margen de los elementos categoriales constitutivos para su propia construcción como objeto de conocimiento. Marx asumió esa posición y sostuvo que el contenido teórico de la crítica de la economía política poseía "objetivamente" una estructura dialéctica que la teoría reproducía conceptualmente. Las categorías, afirmó Marx, son expresiones de relaciones existentes.

No vamos a entrar en la discusión de la importante tesis que elaboró Habermas -a propósito de la radicalización hegeliana de la crítica del conocimiento de Kant, retomada por Marx en el contexto del materialismo histórico- que sostiene la eliminación de la reflexión epistemológica en este proceso de radicalización y que traería como consecuencia la recaída de Marx en posiciones de un objetivismo que impide la reflexión de las categorías dialécticas. Nos interesa, más bien, destacar que el problema que encierra el término "aplicación", utilizado por el mismo Marx (Marx 1976, I v.1:17,21), justifica preguntarse por la supervivencia de elementos especulativos de la teoría marxista. Marx parece entrever algo así como una "identidad estructural" entre el desarrollo y las formas de movimiento del espíritu y del capital. El capital vislumbra el movimiento del capital en cuanto "valor que se valoriza a sí mismo"; es un "sujeto" que produce y reproduce las condiciones de su existencia, es decir, de su autovaloración y acumulación. Por lo tanto, la "aplicación" sería aparen-

te. En rigor, se trataría de que Marx puede desarrollar una temática materialista en base a las formas racionales de la dialéctica de Hegel porque parte del supuesto de que estas formas racionales de la dialéctica reflejan la verdadera esencia de la realidad histórica de la sociedad burguesa, del desarrollo y de las contradicciones del capital, y de la propia economía política burguesa. La teoría del capital haría entonces una exposición dialéctica de las relaciones de producción capitalista en base a una labor precedente de crítica de la economía política como ciencia y no sería, en ningún caso, la aplicación de "un sistema completo y abstracto de la lógica" a la materia de la economía política.²

En el capítulo IV del volumen I de *El Capital*, Marx describe el valor en su forma de movimiento como capital que constituye un "sujeto automático", un "sujeto rebasador de un proceso" de autovalorización, una "sustancia que se mueve a sí misma, para la cual la mercancía y el dinero son meras formas" (Marx 1976, I v.1: 188). Como estas categorías provienen de la ciencia de la lógica de Hegel, su utilización en *El capital* no puede ser la simple expresión del "coqueteo" al que Marx se refirió en una carta a Engels. Todo lo contrario. Uno está obligado a suponer que existe objetivamente una "identidad estructural" del concepto marxista de capital con el concepto de espíritu de Hegel (Reichelt 1970: 76).

Con esa temática en mente, podemos distinguir las siguientes dimensiones de problemas: 1) la dimensión de la construcción metodológica de *El Capital*, es decir, las características del método de exposición relacionadas con la cuestión de si existe una prioridad cognitiva del método lógico o del método lógico-histórico; 2) la dimensión de la "lógica objetiva" del desarrollo del capital como sujeto de la teoría, es decir, de la estructura y de las tendencias del desarrollo del capital.

Como se hace evidente, nuestra discusión descartará el análisis de las formas de ruptura del materialismo dialéctico con el idealismo hegeliano. Nos atenemos sólo a las formas de la dialéctica "objetiva" del proceso del capital y de la dialéctica como método de construcción teórica, porque fijamos nuestra óptica de análisis en cuestión de la supervivencia de formas es-

2 Carta de Marx a Engels, 1 de febrero de 1958. En: Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, Berlín, 1953.

peculativas hegelianas en la teoría del capital. Damos por sentado que esta supervivencia se ubica en un contexto teórico básicamente distinto, el del materialismo histórico. De lo contrario, estaríamos obligados a sostener, como Löwith o Landgrebe por ejemplo, que Marx es simple y llanamente un discípulo de Hegel y un secularizador radical del idealismo hegeliano, en fin, un hegeliano de izquierda, o que el materialismo de Marx es una mera inversión del idealismo hegeliano.

El marco teórico cualitativamente nuevo del materialismo histórico, que no se basa en una sustitución de una base ontológica por otra -el espíritu por la materia-, presupone una superación del pensamiento idealista y se caracteriza en lo esencial, a nuestro criterio, por: i) prioridad genética de la naturaleza; ii) prioridad histórica constitutiva de la praxis como proceso material (el materialismo dialéctico se refiere a este tipo de materialidad de la praxis social); iii) la determinación de la superestructura por la base económica; iv) la historia como lucha de clases; v) la irreductibilidad de la realidad a los conceptos.

Pero si hablamos no en la perspectiva estructuralista de Althusser que sostiene una ruptura epistemológica total de Marx con Hegel (con la excepción de la categoría de "proceso sin sujeto" que sería el único "préstamo" de Marx), sino en la perspectiva histórica de Korsch que contempla la supervivencia de Hegel en un Marx que ha roto básicamente con él, se sobreentiende que se trata de un Hegel viviente en el cuerpo de la teoría de Marx no sólo en sus formas racionales despojadas del carácter místico, sino también en las mismas formas racionales de la dialéctica de Marx. El quid de la cuestión es enfrentarse con una relación intrincada en el interior de una teoría que en el proceso de superación crítica de Hegel arrastra elementos sustanciales de lo que rebasa o, como diría Althusser, tiene que pensar necesariamente sus descubrimientos en la terminología de la problemática que abandona. En este sentido, me parece conveniente retomar una línea de investigación muy fértil, desarrollada en Alemania,³ que, además de ofrecernos un marco analítico plausible para ubicar el problema de lo especulativo en la teoría de Marx, nos puede servir de base para la crítica a la generalización de la perspectiva metodológica de El capital como la de Althusser y sus discípulos. El punto de partida común a

3 Cf. los trabajos de Alfred Schmidt, Oskar Negt, Helmut Reichelt (1970), etc.

esta línea es la convicción de que la relación de Marx con Hegel cubre dos fases distintas: una fase de crítica a la filosofía idealista en cuanto ideología, manifestada en los escritos del joven Marx; y otra fase de acercamiento a Hegel durante la etapa de construcción teórica de la crítica de la economía política en los Grundrisse y El Capital.

El Marx de los "Manuscritos Económico-Filosóficos" valora la Fenomenología de Hegel por su relevancia para la concepción antropológica y cognitiva del trabajo humano. Contra Hegel, afirma Marx el motivo de los hegelianos de izquierda de la facticidad de la subjetividad humana que había sido subordinada al espíritu absoluto. La teoría del capital es en esta etapa una teoría del trabajo alienado de sí mismo en la propiedad privada. El proceso de producción capitalista se explica entonces a partir del trabajo alienado. Sin embargo, el Marx de El Capital inaugura otro tipo de acceso a la crítica del capitalismo al abandonar la perspectiva del análisis del sistema social capitalista desde la óptica de la subjetividad como relación de alienación. Marx adopta ahora una lógica explicativa del proceso mismo de sometimiento y subordinación de los sujetos al desarrollo del capital. Toma como punto de partida el proceso histórico de autonomización de la valorización del capital frente a los propios productores; transforma entonces al capital en el sujeto de la teoría. Al descubrir la "identidad estructural" del capital con el espíritu hegeliano, puede recurrir sistemáticamente a la estructura argumentativa de la Ciencia de la Lógica. Esto significa que el proceso de despliegue del capital es susceptible de ser expuesto en términos de las categorías conceptuales de una sustancia que se mueve a sí misma. Por lo tanto, la argumentación implica, como premisa, que la abstracción que hace Marx de la subjetividad humana se sirve de la lógica dialéctica hegeliana por ser un paradigma metodológico apropiado para el análisis del capital y de la "abstracción real" en el proceso capitalista. Pero, en cuanto crítica radical del capitalismo, la teoría de El Capital permanece inscrita básicamente en la perspectiva de las obras de juventud desde la cual se vislumbra el "capital-sujeto", como un "sujeto aparente" cuya autonomía en relación a los sujetos está en realidad fundada en el proceso mismo del trabajo.

Al concebir el capital como sujeto, Marx supone la validez, dentro del nuevo contexto histórico-materialista de la crítica de

la economía política, de categorías básicas del método dialéctico hegeliano. En primer lugar, la teoría de Marx sigue a la filosofía hegeliana en el sentido de que su intención es exponer la anatomía de la sociedad burguesa como un sistema que reproduce sus propias condiciones de reproducción y puede así ser explicable a partir de sí mismo. Esta perspectiva sistémica obedece a la abstracción real del capital que subsume la totalidad social y la actividad de los individuos en las clases sociales a las leyes de su movimiento. Así como Hegel en la Ciencia de la Lógica expone las categorías lógicas del saber absoluto a partir de éste mismo, Marx parte del supuesto de que el sistema capitalista de relaciones de producción constituye sus propias condiciones de reproducción. El "sistema orgánico mismo como totalidad" y las leyes de su desarrollo contradictorio son el objeto teórico de Marx. Esta perspectiva, que interpreta a los individuos como "Charaktermasken" del capital, no supone, como Althusser sostiene, que los individuos y las clases sean simples portadores o agentes de la estructura económica. Por el contrario, el enfoque estructural de Marx está determinado por la intención crítica de desmitificar una totalidad "negativa" que cosifica a los hombres que, sin embargo, la reproducen constantemente.

En segundo lugar, el método de exposición de El Capital implica la prioridad cognitiva de lo lógico en relación a lo histórico, o sea la necesidad del análisis estructural del sistema como paso previo al análisis de su proceso genético. El método de Marx, por lo tanto, es un proceso lógico-constructivo que no hace la historiografía de su objeto, sino construye el concepto de "capital en general" como sistema. Este concepto no está relacionado con un país capitalista determinado o con una formación socioeconómica en particular. Pocas veces se ha reparado en las consecuencias que derivan de la limitación analítica al "capital en general" o, como Marx afirma en los Grundrisse, a "la exposición del concepto general del capital". Por esta razón, el análisis marxista se apoya en una serie de abstracciones del proceso histórico y de la totalidad social. Marx hace un conjunto de suposiciones como la implantación universal del modo de producción capitalista o la existencia del sistema comercial universal como nación (Marx 1976 I, v.2:715 ss, nota 21). Ahora, la abstracción fundamental de una "investigación general" de este tipo es que "las condiciones reales corresponden a su

concepto, o lo que es lo mismo, las relaciones reales sólo son expuestas en la medida que expresan un tipo universal peculiar a ellas" (Marx 1976 III, v.6:180).

La consecuencia más importante, a nuestro entender, es que, por esta restricción metodológica consciente al "capital en general", la crítica de la economía política aprehende sistemáticamente sólo el proceso "ideal" o "tendencial" en el cual el capital ha subsumido las relaciones sociales a su lógica de desarrollo. Si se quiere, por tanto, el precio de estas formas de exposición del concepto general que reconstruye "lo esencial" de la sociedad burguesa, es en cierto modo un cuadro "reducido" de la realidad. Tomar en cuenta esto es importante, por ejemplo, para entender la manera como la crítica de la economía política integra la historia. Contenida a este nivel, la historia de El capital sería, bien, una "historia sedimentada", es decir, un concepto lógico de la historia reducida a sus momentos esenciales.

Dicho esto, sin embargo, nada podría afirmarse apodícticamente sobre la relación historia-estructura, método lógico-histórico en el procedimiento expositivo del análisis del capital. Cuál sea la relación verdadera entre historia y conocimiento lógico, en otras palabras, cuál sea la relación, con el proceso histórico real del capitalismo, de la exposición del desarrollo lógico de las formas mercancía-dinero-capital en la primera sección del tomo I, de El Capital, es precisamente un problema sustancial vigente de la teoría marxista que tiene que ver, en última instancia con el método mismo de la dialéctica hegeliana.⁴ En efecto, si la construcción lógica no reproduce cronológicamente las fases de constitución histórica del capital y si, por otra parte, el orden de las categorías económicas representa formas de existencia de la sociedad burguesa, no queda claro el sentido teórico de la relación de la deducción de las formas de capital con el proceso histórico real. La ambigüedad del método de exposición radica precisamente en la ambigüedad del concepto básico de desarrollo. ¿Qué quiere decir que la deducción lógica del dinero a partir de la mercancía y del capital a partir del dinero representa un desarrollo lógicamente necesario? ¿Cómo "refleja" esta deducción el proceso histórico de la génesis del capital?

4 Cf. Hans-Georg Backhaus, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie" 3, en: Gesellschaft-Beiträge zur Marxschen Theorie, 11, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1978.

Engels confundió la relación de lo lógico e histórico en Marx cuando redujo lo lógico a formas "esenciales" del proceso histórico, estableciendo la identidad de lo lógico con lo histórico y dejando de lado el problema de la unidad negativa entre ambos.⁵

El problema metodológico nodal de la teoría marxista del capital parece radicar precisamente en el carácter controvertido de la relación del análisis lógico)deductivo con el análisis histórico en el método de exposición y, como consecuencia, en el hecho de que hasta ahora no ha podido ser esclarecida la naturaleza peculiar de este método dialéctico. Existe solamente un consenso ex negativo: el método de la crítica de la economía política no sería ni un procedimiento axiomático-deductivo ni un método de construcción de tipos ideales históricos; la "necesidad" que implica la deducción dialéctica de Marx no sería ni analítica en el sentido kantiano ni conceptual inmanente en el sentido hegeliano. Sin embargo el punto de partida de Marx es la idea de sustancia como autodesarrollo (Backhaus 1978: 83). Marx no deduce el capital de un principio absoluto; hace, no obstante, de la forma elemental y celular de la mercancía su punto de partida expositivo. Backhaus ha señalado correctamente cuestiones básicas al respecto, después de trazar una crítica a fondo de las tres corrientes de interpretación ("lógico-histórica", "lógica" y de "modelo ideal") en las que se ha escindido hasta ahora la discusión marxista de la "lógica" de *El Capital*. De acuerdo a Backhaus, estas tres corrientes se excluyen mutuamente; aducen, sin embargo, razones "suficientes" con apoyo en los mismos textos de Marx para la validez de su argumentación. Ante esta situación, que significaría de hecho un cierto "empate" teórico, se imponen las siguientes consideraciones críticas sobre el método de análisis de Marx.

La estructura del "desarrollo lógico" es controvertible, pues no se sabe bien si es conveniente interpretar la argumentación de Marx como reconstrucción del autodesarrollo de una "célula" que se despliega de acuerdo a una necesidad interna, como sugiere la metáfora de la célula-mercancía, o bien refutar este procedimiento como un "neo-idealismo". Controvertido sería también el objeto de este "desarrollo lógico", pues tampoco

5 Véase la reseña de Engels "Karl Marx: 'Kritik der politischen Ökonomie'". En: Marx/Engels, Werke, t. 13, pp. 468 ss.

está esclarecida la relación histórica de las categorías en la línea deductiva mercancía-dinero-capital. Por último, las condiciones de posibilidad de un "desarrollo" cuasi lógico serían igualmente discutibles. En este caso, se trataría de la validez y de la génesis de las categorías dialécticas, dos aspectos que encierran la cuestión de la relación teórica entre los hechos empíricos e históricos y las formas del análisis dialéctico categorial (Zeleny 1968: 76 ss, Backhaus 1978: 102).

III

Hemos hecho este rodeo por el método de exposición con el objetivo de aproximarnos al problema subyacente en la "identidad estructural" de las formas de movimiento del capital con la lógica hegeliana, porque el método de exposición prefigura evidentemente la construcción teórica del objeto. De este contexto surge nuestra preocupación por la supervivencia de formas especulativas en la dialéctica de Marx.

Adoptada la perspectiva de sistema como "sujeto automático" y de la prioridad metodológica del desarrollo lógico-estructural, Marx traslada algunas formas sustanciales del movimiento dialéctico hegeliano al movimiento del capital, de manera tal que las leyes que lo rigen se ajustan, en primer término, a la dialéctica especulativa de la negación de la negación; en segundo término, a una causalidad objetiva cuasi natural que determina la agudización inevitable de las contradicciones del modo de producción capitalista; y, en tercer término, a un proceso de convergencia simultánea de esta crisis con el surgimiento de formas de conciencia, de lucha política y de organización de la clase obrera que "inexorablemente" debe jugar, de acuerdo al esquema, el rol de la negación del proceso de producción capitalista.

Trataremos de explicar estos tres aspectos especulativos que constituyen formas objetivistas de conceptualización de la dinámica de la sociedad burguesa que, como premisas centrales del materialismo histórico, entran en contradicción con la misma intencionalidad crítica de la teoría del capital. En relación al primer aspecto podríamos afirmar que la "lógica objetiva" del desarrollo del capital (su estructura y sus leyes de movimiento)

está inscrita en la lógica de una "contradicción viviente" (Marx 1977, I:375). En efecto, el capital, cuyos límites objetivos de desarrollo son inherentes a su propia naturaleza, trabaja tendencialmente en dirección de su autodisolución, y esta tendencia universal se expresa necesariamente porque el capital desarrolla, por una parte, las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción como medios para reproducirse en base a un "fundamento limitado" (la producción de plusvalía) y reduce, por otra parte, el tiempo "necesario" de trabajo, que es la única medida y fuente de la riqueza, al mínimo (Marx 1977, II: 229).

A partir de cierta etapa de desarrollo, la tendencia universal del capital se traduce objetivamente no sólo en la forma de la contradicción entre la propiedad privada de los medios de producción y el carácter social de la producción, sino también en la contradicción antagónica de las clases sociales que conforman las relaciones de producción capitalistas. Esta contradicción se manifiesta en el nivel subjetivo de la actividad política y de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Al producir el capital estructuralmente su elemento opositor antagónico, la producción capitalista produce "con la necesidad de un proceso natural, su propia negación": "es la negación de la negación" que suprime la propiedad privada y establece una forma de producción social sobre las bases de la cooperación, de la posesión común de la tierra y de los medios de producción (Marx 1976, I v.3: 959).

Ahora bien, en la argumentación de Marx nos encontramos con una figura conceptual de movimiento dialéctico que implica la articulación necesaria de un nivel objetivo y otro subjetivo de contradicción. El desarrollo de la dialéctica objetiva de relaciones de producción y fuerzas productivas produce en un contexto de crisis el despliegue de la dialéctica subjetiva de la lucha de clases, de tal manera que el proletariado puede y tiene que desempeñar el rol activo de negación del capital. Esta argumentación es la que Marx sostuvo en los Manuscritos económico-filosóficos cuando explicó la propiedad privada como relación de contradicción que tiende enérgicamente a su propia disolución en un proceso que se caracteriza por la forma de la triada hegeliana de unidad inmediata, oposición de los contrarios y superación de la contradicción (Marx 1966: 69,73). Según este esquema, el movimiento de la sociedad burguesa es de polari-

zación creciente de las clases antagónicas, idea que predomina en la concepción marxista del desarrollo de las clases sociales desde el Manifiesto Comunista hasta El Capital (cf. Nicolaus 1970).

¿En qué sentido es hegeliana esta dialéctica de la negación de la negación y representa, por tanto, un elemento especulativo de la crítica de la economía política? Es hegeliana porque este tipo de movimiento dialéctico tiene su raíz en un concepto de necesidad objetiva estructural que se desenvuelve bajo la forma de una triada. Hegel concibe el movimiento del espíritu como un proceso teleológico de autorrealización a través de la historia humana. Es obvio que para Marx la utilización del concepto de negación de la negación no implica el fin último de un proceso teleológico en el cual la historia se consume plenamente. No obstante, la negación de la negación en la crítica de la economía política supone la estructura de un proceso objetivo sujeto a leyes que actúan independientemente de los sujetos. De esta manera, Marx pudo atribuir al proletariado una suerte de misión histórica. El mismo concepto de revolución que subyace en El Capital obedece a un proceso causal-objetivo.

No creo sin embargo, que este proceso sujeto a leyes sea una aplicación ciega de un concepto de ley científico-natural. Marx emplea el concepto de ley en un sentido crítico y no puede tomarse, como señaló Adorno, a la lettre, pues el motivo crítico más poderoso de la teoría marxista es la posibilidad histórica de la supresión de las leyes de producción capitalista. Una concepción de legalidad objetiva de la sociedad que no contemple la posibilidad de su eliminación, sería ideológica. "La naturalidad de la sociedad capitalista es real y al mismo tiempo [una] apariencia" (Adorno 1966: 346). Además el concepto marxista de ley expresa tendencias objetivas que no se imponen con la fuerza inevitable de una ley natural. La validez de las leyes de la producción capitalista está limitada por una serie de contratendencias, como en el caso de la ley de la caída tendencial de la ganancia. No obstante, el concepto marxista de ley no deja de ser equívoco porque cuando Marx habla de la "expropiación de los expropiados" y de "la inevitable conquista del poder político por la clase obrera" (Marx 1976, I v.3: 953; v.2: 594), este concepto asume más que una connotación de tendencia objetiva y llega a confundirse con una causalidad "natu-

ral". El predominio de este tipo de causalidad se percibe en el concepto de revolución como proceso de transformación estructural producida por la propia dinámica económico-estructural del sistema capitalista. Las condiciones estructurales a nivel de las fuerzas productivas en contradicción con las relaciones de producción devienen en condiciones suficientes y necesarias para la transformación revolucionaria. El establecimiento del "reino de la libertad" pasa a ser un producto "lógico" de la dinámica objetiva del sistema capitalista.

El objetivismo de esta concepción del proceso de crisis y transformación se hace aún más evidente cuando observamos que Marx supone una convergencia fundamental de los procesos de surgimiento y consolidación de las condiciones objetivas y subjetivas para la transición. Se manifiesta una concepción de simultaneidad de agudización de la crisis económica y de la conquista del poder político por la clase obrera. La dialéctica objetiva lleva en su seno y engloba la dialéctica subjetiva de la lucha de clases y de la acción revolucionaria de la clase obrera. Los requerimientos políticos y teóricos para la solución revolucionaria de la crisis del sistema capitalista parecen resultar de una dialéctica objetiva que se impone a manera de ley natural por encima de la propia voluntad consciente de los individuos y las clases sociales, o bien esta voluntad no es realmente otra cosa que la ejecutora de tendencias inexorables.

IV

Ahora bien, estos aspectos especulativos constituyen una de las dimensiones del materialismo histórico y de la crítica de la economía política. Como habíamos señalado anteriormente, en los estudios histórico-políticos otra es la dimensión analítica. No se trata de análisis políticos en términos de la dialéctica objetiva, sino de una dialéctica subjetiva dominada por la facticidad histórica de las condiciones de lucha política y por la conciencia y voluntad de los actores sociales que no están aseguradas por las garantías cuasi metafísicas de una lógica objetiva del desarrollo social.

La desarticulación de estas dos formas de dialéctica es un indicio serio de la existencia de dos vertientes contradictorias en

el seno de la teoría. Una explicación plausible de este impasse es buscar la heterogeneidad de la dialéctica en la esfera de la contradicción entre las premisas epistemológicas y antropológicas del materialismo histórico, por un lado, y la motivación crítica del análisis del capital, por el otro (cf. Wellmer 1969).

La hipótesis central, que sostenemos en este análisis, es concretamente que la crítica de la economía política está orientada hacia la emancipación, social e individual de las relaciones capitalistas de dominación y alienación, pero que su autoconciencia teórica no corresponde a esta intención crítica. Esta contradicción se expresa concretamente entre la praxis "material" de la teoría y su status reflexivo. No es Althusser el único que advirtió esta situación, aunque exagerando la nota ponga de lado lo que Marx pensó y dijo de su propia teoría en las exiguas observaciones que poseemos al respecto. Habría que poner, más bien, de relieve, como lo hizo Alfred Schmidt, la importancia de la autocomprensión de Marx simultáneamente con su rezago en relación a los análisis materiales (Schmidt 1968: 32). Es obvio que la contradicción mencionada entre las premisas del materialismo histórico y la crítica de la economía política no se refiere a una contradicción entre dos campos teóricos diversos. Se trata, por el contrario, de una tensión en el interior de la fundamentación recíproca que existe entre el materialismo histórico en cuanto teoría general y la crítica de la economía política. Mientras el materialismo histórico constituye la teoría "base" que hace posible la crítica de la economía política, ésta es, por su lado, el desarrollo teórico real del materialismo histórico.

Para comprender la significación de la relación contradictoria entre ambos, me parece necesario retomar brevemente dos problemas: 1) el problema de la relación de base-superestructura y 2) el problema de la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción. Las interpretaciones que se han hecho al respecto en la historia del marxismo demuestran, sin lugar a duda, las enormes dificultades teóricas que encierran las tesis fundamentales del materialismo histórico. Basada fundamentalmente en el "Prólogo" a la Contribución... de 1859, la interpretación predominante de la relación base-superestructura ha sido de corte economicista: la estructura económica determina, produciéndola causalmente, la superestructura. El modo de

producción se convierte en un *deus ex machina*, la superestructura en una expresión o reflejo de la base económica. La base es la "esencia", mientras que la superestructura constituye un conjunto de "fenómenos" y "apariencias" que en sí mismas carecen de realidad sustancial. Como sabemos, en la "Introducción" a los *Grundrisse* no aparece este esquema. Allí se pone de manifiesto una concepción más dialectizada de las relaciones economía-superestructura en términos de "asignación de rasgos, influencias" y de determinación de "roles y funciones" de lo superestructural por lo económico bajo la importante perspectiva de "la desigual relación del desarrollo de la producción material" con el desarrollo, por ejemplo, artístico.

En realidad, nuestra intención no es analizar los aspectos teóricos acumulados en esta historia de interpretaciones mecanicistas; tampoco es hacer un análisis filológico o semántico que bien podría, por ejemplo, elaborar algunas reflexiones en torno a la notable diferencia que existe entre conceptos como "determinar" (*bestimmen, bedingen*) y "corresponder" (*entsprechen*); conceptos que suponen relaciones diversas y alteran el sentido de la articulación de base y superestructura. Tratamos más bien de poner en cuestión no la significación esencial del principio histórico materialista de la conexión dialéctica entre la base económica y el desarrollo y la función de la superestructura, sino la fragilidad teórica del término "en última instancia" que indica que las superestructuras también tienen un rol activo y "relativamente" autónomo y actúan sobre la base, determinando su forma histórica.

Althusser afirma: "La mención de la última instancia en la determinación tiene [...] una doble función: ella demarca radicalmente a Marx de todo mecanicismo, y abre en la determinación el juego de diferentes instancias, el juego de una diferencia real donde se inscribe la dialéctica. La tópica (base-superestructura) significa entonces que la determinación en última instancia por la base económica no puede pensarse sino en un todo diferenciado y entonces complejo y articulado (la *Gliederung*) donde la determinación en última instancia fija la diferencia real de las otras instancias, su autonomía relativa y su propio modo de eficacia sobre la base misma" (Althusser 1977: 163). Pero el problema es que el término "en última instancia" insinúa no sólo una reorientación de la figura tópica de base-superestructura,

cuya connotación es unidimensional, de manera que la determinación no sea determinista, sino que tanto Marx como Engels dejan abierto el problema de las formas de la eficacia y de la actuación de las superestructuras sobre la base, o sea, cómo, ya que la metáfora no permite pensar la presencia de la superestructura en la misma base, las superestructuras actúan efectivamente dentro de la base.

Poulantzas sostiene acertadamente la conveniencia de abandonar esta metáfora por su ineficiencia para el análisis de las superestructuras: "...la imagen constructivista de la base y de la superestructura, de uso puramente descriptivo que permite visualizar en alguna forma el rol determinante de lo económico, no solamente no puede convenir a una representación correcta de la articulación de la realidad social, y, por tanto, de su rol determinante, sino que se ha revelado a la larga... como desastrosa" (Poulantzas 1978: 17).

En efecto, la dialéctica entre lo económico, lo político, lo ideológico, etcétera, queda en suspenso si rechazamos tanto una concepción de tipo ontológico como una concepción de funcionalidad constante por la cual la base económica determinante define con regularidad histórica la superestructura. De acuerdo a Habermas, quien sigue en este aspecto a Kautsky, el contexto en el cual Marx propone su tesis limita la validez histórica de la determinación de la superestructura por la base a las fases críticas de transición de la sociedad de un nivel de desarrollo a otro cualitativamente diferente. Por tanto, la determinación "en última instancia: significaría, más bien, un rol directriz de la estructura económica en el proceso histórico-social y no una causalidad cuasi ontológica (Habermas 1976: 158). De lo dicho se puede quizás concluir que el materialismo histórico, al otorgar una prioridad constitutiva a la "producción material" en el desarrollo histórico recurriendo a la imagen tópica de base-superestructura, no sólo está reduciendo la lógica peculiar de los procesos superestructurales a la "legalidad" propia de lo económico, sino que también entra en contradicción con su intención básica de crítica de la superestructura.

Esta tendencia reduccionista se manifiesta más claramente en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción. Si la proposición materialista de la relación base-superes-

estructura fue interpretada en base al "Prólogo" de 1859 en una dirección predominantemente economicista, la segunda tesis central del materialismo histórico, la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, fue interpretada en un sentido instrumentalista y tecnicista. Aquí la dialéctica se reduce a una concepción instrumentalista de la historia que explica las transformaciones sociales e históricas a partir de una dinámica de desarrollo autónomo de las fuerzas productivas.⁶ El concepto mismo de fuerzas productivas llega a identificarse plenamente con el concepto de "medios materiales de producción" e instrumentos de trabajo y la tecnología pasa a ser directamente "la base material de toda organización social específica" (Bujarin 1922: 34). De ahí deduce Bujarin "la norma científica" de que "en el estudio de la sociedad se debe empezar con el análisis de las fuerzas productivas o con el fundamento técnico de la sociedad" (1922: 131). En este contexto la correspondencia entre fuerzas productivas y relaciones de producción tiene su base en los medios materiales de producción: "el molino movido a brazo da como resultado una sociedad de señores feudales, el molino de vapor, una sociedad de capitalistas industriales" (Marx 1975: 91).

Nuevamente la versión instrumentalista de esta dialéctica no deja de tener su apoyo en los textos de Marx y Engels. En la "Ideología Alemana", el único texto aparte del "Prólogo" de 1859 donde Marx elabora en forma sistemática las premisas centrales del materialismo histórico, encontramos, en efecto, una concepción que expone la historia en función de un automatismo del desarrollo de las fuerzas productivas como medios de producción y que junto con ello reduce la producción de las ideas de las representaciones y de las conciencias a la producción material de tal manera que aquella constituye una "emanación directa" y un "reflejo y eco ideológico" de la producción material. Al destruir el principio idealista de la autonomía del espíritu y de las formas de conciencia, el materialismo histórico, en la "Ideología Alemana", niega todo tipo de historia y de desarrollo propio a la producción de las ideas y, como consecuencia, a las formas superestructurales (Marx 1968: 25 ss).

6 Cf. Plejanov, Bujarin, Stalin. Cf. Oskar Negt, "Marxismus als Legitimationsswissenschaft", en: Deborin, Bujarin, Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

No hay razones para suponer que esta concepción, aunque Engels haya introducido la idea de "autonomía relativa", haya sido revocada posteriormente. Es convincente entonces la tesis de Habermas de que Marx establece "la reducción del acto de autorreproducción del hombre al trabajo" al hacer de la "actividad material-sensible", "el paradigma de producción" de la realidad social (Habermas 1968: 58). De aquí procede la desproporción entre los análisis en los cuales Marx interpreta la historia humana como lucha de clases y superación crítica de las ideologías, como praxis transformadora y proceso de reflexión, con aquellos análisis en los cuales predomina el enfoque de "producción material" y actividad instrumental. Aunque Habermas otorga a la praxis transformadora, como praxis de lucha política, de conciencia y de reflexión, un status filosófico-trascendental con la categoría de "actividad comunicativa", me parece que su intento de diferenciación analítica de las diferentes formas de praxis que poseen racionalidades específicas aporta una perspectiva útil para desentrañar las causas teóricas de la contradicción de las premisas del materialismo histórico con la intencionalidad crítica del análisis del capital y, en este contexto, para desarrollar un marco analítico más adecuado de la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción. El proceso histórico no sólo es impulsado por el motor de las fuerzas productivas, sino es un resultado tanto del proceso de trabajo como de la lucha política; la historia es la confluencia de una "síntesis a través del trabajo" y de una "síntesis a través de la lucha" (Habermas 1976: 77). De esta manera, sería posible superar también la ambigüedad del concepto de fuerzas productivas que parece ser el proteus de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En efecto, su margen de variaciones y connotaciones es tan amplio que incluye tanto la tecnología y el arte, como la filosofía o la subjetividad. A partir de los Manuscritos económico-filosóficos, en efecto Marx no dejó de concebir la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción como una relación en la cual son las fuerzas productivas las que producen las relaciones de producción. No es entonces extraño que Korsch haya visto también aquí un resto especulativo de la teoría de Marx y que haya reconocido "la poderosa analogía entre el desarrollo real de las fuerzas productivas y el desarrollo conceptual de la idea hegeliana" (Korsch 1975: 204).

La tesis de la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción tiene la función principal de explicar los mecanismos de la crisis del sistema capitalista que hagan posible la transición a una sociedad sin clases y de sentar así los fundamentos teóricos para la praxis revolucionaria. Pero, dadas las dificultades teóricas de esta dialéctica en la versión heredada de Marx, el problema sustancial me parece consistir en dos dimensiones:

1) el hecho de que las fuerzas productivas y las relaciones de producción no cambian independientemente las unas de las otras, no aclara o explica las modalidades de articulación del progreso material en los procesos de trabajo (tecnología, formas de organización de la producción, saber científico aplicable) con la transformación de las estructuras sociales en su conjunto. Las formas de causalidad global quedan abiertas. Si se contempla la diferencia de las formas de praxis transformadora, parece plausible la concepción de que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye un mecanismo "productivo" de problemas que "provoca" la transformación de las estructuras sociales, pero nos las "causa". Sin embargo, esta concepción tampoco puede dar cuenta de los mecanismos de transformación de las estructuras sociales, ni está en condiciones de explicar por qué el desarrollo considerable de las fuerzas productivas en la formación de las primeras grandes civilizaciones y culturas o en la génesis del capitalismo europeo no fue una condición, sino más bien una consecuencia (Habermas 1976: 161).

2) En relación con lo anterior, la proposición de que las fuerzas productivas constituyen el motor del desarrollo social tampoco despeja la cuestión de su significación concreta para los procesos de revolución política y social. Parece ser que estos procesos preceden históricamente a los avances de las fuerzas productivas. Si esto es así, el problema analítico consistiría en elaborar esquemas explicativos que den cuenta de la propia "lógica" de desarrollo de procesos políticos y sociales que culminan en nuevas estructuras de organización social. Hasta ahora, el materialismo histórico parece haber dado una respuesta mecanicista o bien "descriptiva": los conflictos sociales, las luchas políticas son las fuerzas motrices de transformación social. Pero sólo una respuesta analítica puede explicar por qué una sociedad realiza un paso evolutivo, y cómo hay que entender

que las luchas sociales bajo ciertas condiciones conducen a una nueva forma de organización social. La discutible propuesta "antropológico-trascendental" de Habermas al respecto es que el género humano no "aprende" solamente en la dimensión del saber tecnológicamente aprovechable, decisivo para el desarrollo de las fuerzas productivas, sino también en la dimensión de la conciencia (práctico)moral, decisiva para las estructuras de interacción social. Es esta conciencia la que desarrollaría las normas de la actividad comunicativa que es la dimensión fundamental en la que se dan los cambios sociales cualitativos y que, entrelazada con la actividad instrumental de los procesos de trabajo, persigue, no obstante, su propia "lógica" de desarrollo (Habermas 1976: 162 ss).

V

Anteriormente habíamos planteado que la racionalidad no especulativa de la dialéctica no se resolvió con la transformación marxista de la dialéctica hegeliana y que, en consecuencia, las deficiencias teóricas del idealismo especulativo se reproducían en los análisis del capital. Tanto la crítica de Marx de la Escuela de Frankfurt como de la "Escuela" de Althusser pusieron de relieve la incongruencia entre "la construcción interna real" de la teoría del capital con "la forma conscientemente expuesta" por Marx. En otros términos, el desnivel existente entre las elaboraciones concretas de la teoría y el estado de su autorreflexión no permitió a Marx construir un concepto sistemático de la dialéctica materialista como teoría y método. El problema de la fundamentación de la dialéctica materialista quedó entonces pendiente y los elementos especulativos de la teoría no pudieron ser cuestionados. La "fuente" teórica de las deformaciones del marxismo, por esta razón, no podía ser ajena a los problemas irresueltos en la teoría de Marx. Marx pensó escribir "un bosquejo sobre la dialéctica". Si no lo hizo, parece cierto que no fue debido al rechazo de reflexiones metodológicas "al margen de" contenidos específicos. Más plausible es que Marx no logró escribir aquel bosquejo por las dificultades objetivas de la teoría y, además, porque el descubrimiento de un nuevo campo teórico va acompañado necesariamente por un retraso de la reflexión de sus propios fundamentos. Las categorías que determinaron el nivel alcanzado por la autorreflexión de Marx cons-

tituían los obstáculos para pensar los descubrimientos teóricos realizados.

Ahora bien, ni Marx ni Engels resolvieron el problema de la fundamentación de la dialéctica materialista -problema urgente que se mantiene vigente a pesar de y en virtud de los esfuerzos de la crítica marxista contemporánea-, por la existencia de obstáculos teóricos internos. Un obstáculo categorial que se interpuso fue la concepción del conocimiento como reflejo. Sobre esta base epistemológica se hizo posible transformar las "representaciones" sobre el método en una teoría sistemática. A pesar de que Marx hace algunas consideraciones metodológicas, en *El Capital* y, sobre todo, en la "Introducción" de 1857, que van a contrapelo de la categoría de reflejo poniendo énfasis en una suerte de "unidad negativa" entre historia y ciencia, y destacando el concepto de "reconstrucción", la categoría de reflejo predomina. Por esta razón, Marx entiende su teoría como expresión y resultado directo del proceso histórico. Se impone, en cierto modo, una relación de inmediatez entre historia y teoría. Las categorías de reconstrucción y exposición que conceden autonomía al proceso de reflexión teórico y rompen en principio con el concepto de reflejo, no logran erigirse en criterios de reflexión epistemológica sobre la relación historia-teoría. En cierto sentido, se puede hablar de una yuxtaposición de categorías epistemológicas heterogéneas en la teoría de Marx.

Igualmente el concepto de "trabajo" como producción material, que es en sí también una categoría epistemológica fundamental en la crítica de Marx a Hegel, se constituye en un obstáculo para la fundamentación de la dialéctica. De acuerdo a Habermas, el concepto de trabajo, desarrollado en los "Manuscritos Económico-filosóficos" pero válido en su función epistemológica en las obras de madurez, asume la función de una "síntesis materialista" de la sociedad, opuesta a la síntesis especulativa del idealismo hegeliano. En esta función de articulación de la totalidad social que cumple el trabajo, se hallan los elementos básicos de la radicalización marxista de la crítica del conocimiento; Marx asume la crítica hegeliana a Kant sin aceptar sus supuestos especulativos, pero la reducción del proceso histórico-social al trabajo en el sentido de actividad de transformación instrumental de la naturaleza impide el desarrollo de una teoría materialista del conocimiento (Habermas 1968: 59 ss).

Por esta razón, la reflexión epistemológica es eliminada en el preciso momento en el cual Marx destruye las premisas idealistas de la crítica hegeliana del conocimiento restaurando un principio ya enunciado por Kant, el de la irreductibilidad de los objetos reales a las categorías del pensamiento. Por otra parte, el concepto marxista de trabajo no puede incorporar la reflexión y el proceso de pensamiento como mediación de la praxis social porque, ésta, como vimos, está sujeta a leyes estructurales objetivas.

La exigencia de autofundamentación de la teoría marxista no es gratuita. Nace de las experiencias históricas del marxismo como praxis política y teoría. Sin embargo, no puede ser una exigencia de la *questio juris* de la teoría en el sentido de la filosofía idealista trascendental que pretende poseer sus fundamentos en sí misma. La teoría marxista se confronta con una doble labor que hace la autofundamentación más compleja y difícil. En primer lugar, su condición de posibilidad histórica y la validez misma de sus categorías, en fin su racionalidad en cuanto teoría, no dependen teóricamente de sí mismas como el concepto de Hegel que se determina y realiza a sí mismo, sino del desenvolvimiento de la sociedad burguesa. En este sentido, una tarea de esta naturaleza no se resuelve por el simple retorno a Marx. Se hace indispensable vincular la reflexión conceptual de la teoría marxista con el análisis de las transformaciones actuales del mundo (a nivel de los procesos productivos, de las estructuras políticas, de las ideologías tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas, etc.) y, al mismo tiempo, articular esta reflexión con las formas establecidas del saber. Marx mismo combinó sistemáticamente el análisis estructural de la sociedad capitalista con la crítica de las formas de conciencia burguesa. Esto significa el requerimiento de superar la separación de los análisis metodológicos de las discusiones concretas. La reflexión marxista pasa necesariamente por el análisis de los problemas específicos planteados por las ciencias sociales. La teoría debe desarrollarse en "el abono de las contradicciones". En segundo lugar, la mediación histórico-práctica de la teoría marxista impone un tipo de reflexión dialéctica consciente de que la producción de conocimientos está sujeta a mediaciones de naturaleza teórica irreductibles al proceso económico-social. Todo esto quiere decir que la autofundamentación de la teoría marxista y con ello la determinación positiva de su ra-

cionalidad específica en relación con otros tipos de racionalidad estructural-funcionalista, hermenéutica, empírico-analítica, implican una estructura dialéctica de reflexión: la teoría no se autogenera, depende de la praxis social como elemento "trascendental" y rebasador; por otra parte, puede fundamentarse solamente en el ámbito de mediaciones propiamente teóricas, que reconocen el carácter histórico de la teoría. La dialéctica marxista es un "método sujeto a revocación" (Reichelt 1970: 264).

VI

Uno de los propósitos de este trabajo era plantear, aunque sea de modo indicativo y puntual, la cuestión de la racionalidad del método de *El capital* y su pertinencia para el análisis de la superestructura, más exactamente, del Estado capitalista. De lo que se trata es, en realidad, de exponer sólo un par de reflexiones en torno a los límites y la validez de este método. Tomamos como marco de referencia algunos aportes críticos importantes a la discusión marxista actual sobre esta materia (Althusser, Poulantzas, Hirsch, Luporini ...).

En una de sus últimas obras, Poulantzas, resumiendo las críticas al economicismo y mecanicismo en las interpretaciones marxistas del Estado, señala que la teoría marxista del Estado capitalista no puede ser elaborada sino poniendo en relación a este Estado con la historia de las luchas políticas bajo el capitalismo. Ligada a esta perspectiva, por otra parte, la teoría tampoco puede ignorar la historia misma de la constitución y reproducción del Estado. Al refutar la imagen topológica de base-superestructura, Poulantzas hace un intento de construir un concepto dialéctico del Estado capitalista que evite los riesgos del reduccionismo y dé una respuesta más adecuada a la pregunta fundamental: ¿por qué el Estado capitalista asume "normalmente" la forma de un Estado nacional democrático-representativo y no otra?

Poulantzas subraya que la economía no ha constituido ni en los modos de producción precapitalistas ni en el capitalismo un nivel hermético y cerrado, autorreproducible, que posee sus propias leyes de funcionamiento interno. El objetivo esencial es entonces rescatar la presencia constitutiva, bajo formas di-

versas, del Estado en las relaciones de producción y reproducción: "el lugar del Estado en relación con la economía no es jamás sino la modalidad de una presencia constitutiva del Estado en el seno mismo de las relaciones de producción y de reproducción" (Poulantzas 1978: 18). Así no sólo se superaría una tendencia persistente de la teoría marxista de fundar el análisis del Estado en la esfera de la circulación, sino también sería posible construir la teoría a partir de la lucha de clases y de las relaciones de dominación y, de esta manera, también distinguir dos niveles fundamentales del Estado capitalista: el poder estatal y los aparatos de Estado. Esta distinción es fundamental para evitar ya sea una concepción del Estado como "sujeto autónomo" de la sociedad o bien una concepción instrumentalista que lo reduce a instrumento manipulable y dócil de la voluntad de la clase dominante. Poulantzas afirma con razón que es una urgencia teórica aprehender la inserción de la lucha de clases en la armazón institucional del Estado para poder rendir cuenta de las formas diferenciadas y de las transformaciones históricas del Estado (Poulantzas 1978: 138).

Hay en este enfoque una doble dimensión analítica: por una parte, está la perspectiva de concebir al Estado como un elemento constitutivo de las relaciones de producción y eliminar así la causalidad economicista; por otra, se mantiene la dimensión materialista de una determinación del Estado capitalista por la base económica. ¿De qué tipo de determinación se trata? Aquí nos confrontamos con un problema, mejor dicho, con una contradicción en la argumentación de Poulantzas. En efecto, se sostiene que las relaciones de producción "se traducen" en formas de poder de clase que se articulan orgánicamente con las relaciones políticas e ideológicas que consagran y legitiman las relaciones de producción. De acuerdo con esto, la única base de partida posible de un análisis de las relaciones de Estado con las clases y la lucha de clases son, por cierto, las relaciones de producción en virtud de que constituyen "el pedestal" de la materialidad institucional de Estado que explica la forma de separación y autonomía relativa que asumen en relación a la economía. Las transformaciones del Estado repercuten en cambios de las relaciones de producción capitalistas induciendo a su vez transformaciones de esta forma de separación que inciden, por otra parte, en la dinámica de la lucha de clases. Es ahí donde, según Poulantzas, "se inscriben" las modificaciones

del rol y de las actividades económicas del Estado. Es obvio que aquí se hace un intento de fundar la teoría del Estado capitalista sobre la prioridad materialista de las relaciones de producción. Sin embargo, Poulantzas sostiene igualmente que poner al Estado capitalista en relación con las relaciones de producción no significa construir a partir de ahí el objeto teórico del Estado (Poulantzas 1978: 27).

Con esta afirmación se abre una contradicción esencial y, por qué no decirlo, se plantea quizás el dilema principal con el que tropiezan los intentos marxistas de elaboración de una teoría del Estado. En efecto, las relaciones de producción deben ser el punto de partida del análisis, pero, por otra parte, el Estado no debe ser construido a partir de esa base. Por esta razón Poulantzas no logra articular un sistema de mediaciones entre la economía y el Estado, capaz de rendir cuenta de las formas bajo las cuales, las relaciones de producción en el capitalismo monopolista contemporáneo "se traducen" en formas de poder político-estatal. Es decir, no logra reconstruir categorialmente la red de articulaciones entre la estructura económica, las relaciones de clase, la lucha de clases y sus formas de vinculación con el poder y el aparato estatal. La argumentación de Poulantzas no obstante su mayor nivel de complejidad, no ofrece proposiciones empíricamente fundamentales y revisables sobre las conexiones entre las luchas o movimientos de clase y los procesos en el interior del sistema institucional de los aparatos de Estado. La teoría marxista del Estado debe, por cierto, constituirse como una teoría de la dinámica de clases y de sus determinaciones económicas y políticas. Sin embargo, al querer explicar esta dinámica desde la perspectiva de las relaciones de producción sin las mediaciones conceptuales correspondientes, Poulantzas no saca las consecuencias teóricas del hecho fundamental de que el Estado capitalista se caracteriza por la separación y la autonomía relativa de su aparato de dominación.

Hirsch ha puesto de relieve acertadamente que lo esencial en este contexto es afrontar las implicaciones que tiene la separación del Estado sobre la reproducción de la dominación burguesa. Ello implica fundamentalmente "que la dominación política no está acoplada con la disposición sobre los medios de producción, sino que está sometida a propios mecanismos de

reproducción" (Hirsch 1967: 99 ss). De lo que se trata es entonces de descubrir cuáles son estos mecanismos y qué lógica específica, es decir, "relativamente" autónoma persiguen. Y es en este punto donde nos parece que Poulantzas y una gran parte de los planteamientos actuales no logran desarrollar esquemas explicativos convincentes. Es, en rigor, el desafío mayor de la teoría marxista para construir una dialéctica que no sea reduccionista ni tampoco obedezca a un principio de causalidad estructural circular donde, en efecto, desaparecería la categoría que da razón de ser a la dialéctica materialista: "la determinación en última instancia" por parte de la economía. Y solamente para hacer una referencia con respecto a esta problemática, no es posible sostener que por ejemplo, los planteamientos de la "Ableitungstheorie" que, en base a un análisis categorial de la ley del valor y del "capital en general" deducen el Estado y sus funciones de la lógica objetiva del proceso de reproducción del capital, hayan resuelto esta cuestión.⁷

Tampoco el intento de Offe que trata de combinar la perspectiva marxista con la de la teoría de sistema, conduce a una conceptualización de la lógica específica de lo político "en" su articulación con la estructura y el proceso económico. Partiendo de la tesis de que la teoría del valor-trabajo y la crítica de la economía política ya no constituyen el eje teórico del análisis del capitalismo, Offe afirma que el sistema político como sistema parcial está sometido a mecanismos específicos no determinados por el sistema económico, también parcial, pues el proceso de reproducción social ya no está regulado por la ley del valor. Por esta razón, cuando analiza las causas de la crisis actual del sistema político capitalista -sus deficiencias de legitimación-, Offe establece dos órdenes de crisis, uno político y otro económico, sin plantear sus conexiones mutuas y sostiene, en definitiva, que la crisis política radica en un "autobloqueo de los recursos de control del sistema político" (Offe, 1971; Offe, 1973).

Ahora bien, la contradicción, a la que nos referíamos al discutir a Poulantzas, revela en realidad el punto metodológico central de la teoría de Marx: la cuestión de los límites y de la validez misma del método de la crítica de la economía política para el análisis del Estado. Como se desprende del contexto de nuestra interpretación, hay razones para pensar que este méto-

7 Cf. Para críticas al respecto: Poulantzas 1978, Hirsch 1976.

do no es, en efecto, válido para cualquier tipo de análisis; Marx mismo aludía al respecto insistiendo en que la exposición dialéctica es sólo posible cuando conoce sus límites. Sin embargo, es sorprendente que la tendencia predominante de los planteamientos marxistas actuales sobre el Estado capitalista haya sido precisamente desconocer o por lo menos no cuestionar el ámbito de validez del método de El Capital.

Sobre todo Althusser y sus discípulos, en "Para Leer El Capital", hicieron el intento más coherente de elevar este método a la categoría de paradigma metodológico para la construcción de teorías específicas sobre la historia, la política y la ideología. De esta manera, el método de la crítica de la economía política se convierte prácticamente en la pauta metodológica universalmente válida para los análisis de la superestructura. Se trata aquí entonces de una absolutización del método y de sus premisas teóricas. En este ámbito, vamos a referirnos brevemente a la argumentación althusseriana en torno a una teoría de la historia.

Althusser concibe el materialismo histórico como una teoría de totalidades estructurales, capaz de ser aplicada al análisis histórico, y que supera dos factores ideológicos predominantes en las interpretaciones marxistas usuales: la construcción de la historia como una continuidad de modos de producción y como desarrollo centrado en un sujeto que le confiere unidad al proceso histórico. La "forma elemental" de la totalidad estructural es, de acuerdo con Althusser, el concepto de "modo de producción". Este concepto vincularía la teoría del capital con la teoría de la historia. La suposición implícita en esta óptica es que Marx saca a luz la estructura básica del sistema capitalista a partir de la cual una teoría marxista de la historia debe investigar las etapas históricas de desarrollo del sistema, acercándose así al nivel de los procesos coyunturales específicos. Por tanto, en la concepción althusseriana del materialismo histórico se plantea una generalización del marco conceptual y de la construcción metódica de El capital: "el objeto de la historia posee el mismo tipo de existencia teórica y se establece al mismo nivel teórico que el objeto de la economía política según Marx. La única diferencia que se puede destacar entre la teoría de la economía política, de la cual El capital es un ejemplo, y la teoría de la historia, como ciencia, es la que se refiere a que la teoría

de la economía política sólo considera una parte relativamente autónoma de la totalidad social, mientras que la teoría de la historia se otorga fundamentalmente como objeto de la totalidad compleja como tal. Fuera de esta diferencia desde el punto de vista teórico no existe ninguna otra diferencia entre la ciencia de la economía política y la ciencia de la historia" (Althusser 1967:120).

Pero esta extrapolación de las premisas teóricas de la crítica de la economía política, que pretende una integración sistemática de todo el campo científico del materialismo histórico, olvida que *El Capital* no aspiraba a una tarea de tal naturaleza e ignora las restricciones teóricas, el conjunto de abstracciones y condiciones sociohistóricas que limitan la crítica de la economía política. Como habíamos expuesto anteriormente, la perspectiva de interpretación de la historia que abre *El Capital*, está restringida por el objeto y el método de exposición. Es decir, hay una suerte de "reduccionismo metodológicamente consciente" que incorpora lo procesual y la acción de las clases sociales en la medida que contribuyen al análisis estructural de las relaciones de producción capitalista. Althusser, sin embargo, absolutiza la perspectiva estructural de este análisis y concibe la historia exclusivamente en términos estructurales y excluye, de esta manera, el proceso dinámico de la intencionalidad de los actores sociales y de los conflictos de clase.⁸

Al nivel de la teoría marxista del Estado, la generalización metodológica de la crítica económica política se hace igualmente patente en Poulantzas, sobre todo, en su primera obra "Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista". Después de rechazar con ligereza la problemática de la sociedad civil y de la separación del Estado como problemática ideológica y, por tanto no científica, Poulantzas desarrolla una concepción del Estado capitalista basada en el concepto de modo de producción capitalista. La estructura típica de las relaciones de producción capitalista, la separación del productor directo y de los medios de producción en la relación de apropiación real, determina y produce la separación de lo político-jurídico-ideológico como instancia relativamente autónoma. La separación del Estado es la forma precisa que reviste la presencia de lo político en las relaciones de producción. Nos encontramos entonces

8 Cf. Las críticas de Pierre Vilar y de Urs Jaeggi.

con una argumentación deductiva del Estado que no repara realmente en las mediaciones de la lucha de clases. Se pasa directamente de lo estructural (la base económica) a la estructura fundamental del Estado capitalista y de sus funciones centrales desconociendo el proceso histórico constitutivo y el desarrollo de las relaciones de poder (Poulantzas 1970: 149-175).

También Hirsch, quien ha contribuido a la discusión marxista de Estado oponiendo criterios sólidos contra la "Ableitungstheorie", tropieza con el dilema de elaborar una teoría del Estado capitalista, que contemple las relaciones entre clases y fracciones de clase y sus "cristalizaciones" contradictorias en el sistema institucional de los aparatos del Estado, a partir de una teoría del movimiento de la reproducción y de la acumulación del capital, más concretamente, a partir de la ley fundamental de la caída tendencial de la tasa de ganancia (cf. Hirsch 1974). A pesar de que Hirsch se propone directamente elaborar la teoría del Estado como teoría de la lucha de clases, la "lógica" de los sistemas y procesos políticos aparecen en su esquema como un resultado de la lógica de la acumulación de capital.

Ahora bien, en lugar de discutir el problema de la limitación metodológica de El Capital analizando in extenso el texto mismo, creo más conveniente partir de la discusión actual para exponer algunos elementos que a mi criterio son importantes para captar esta limitación del método de la crítica de la economía política. Hace poco Althusser, con su habitual tendencia a la exageración, dió la sorpresa con el reconocimiento (que implica una crítica a fondo de las tesis centrales de "Para Leer El capital"), de que la teoría marxista, lejos de ser una filosofía de la historia o una teoría global omnicomprendensiva, es limitada y finita, y que, en consecuencia, está inscrita en la historia misma de su objeto: la explotación capitalista. Althusser afirma lo que teóricos marxistas como Korsch habían subrayado hasta el cansancio, a saber, que la teoría marxista no es una teoría total. Ahora sostiene Althusser que esta teoría acusa un "punto ciego" que da testimonio de los límites teóricos con los que chocó Marx y que esta insuficiencia se expresa en el hecho radical de que la teoría de Marx "no dice casi nada ni sobre el Estado, ni sobre la ideología, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase" (Althusser 1978: 6). Esta tesis hiperbólica niega que Marx haya dado, por lo menos, algunas pautas que pue-

dan servir para la elaboración de lo que falta: prácticamente todo el análisis de las superestructuras (Cf. Bobbio et al., 1977).

De Giovanni intenta dar una respuesta a esta insuficiencia argumentando que los vacíos y los silencios de la teoría marxista no constituyen el bloqueo principal de la teoría marxista como parece asumir Althusser. Arguye que no sería posible pensar en vacíos o lagunas de la teoría sin suponer la premisa de una teoría total no desarrollada sistemáticamente (De Giovanni 1978: 3). De Giovanni hace referencia acertadamente a que la razón del bloqueo interno de la teoría de Marx reside en ciertos límites del método de la crítica de la economía política.

Como sabemos, el desarrollo teórico de Marx es una sucesión de críticas cuyas etapas superiores intentan recuperar dialécticamente las etapas precedentes: la crítica de la economía política es un punto de llegada y un resultado de un proceso de reflexión que lleva de la crítica de la filosofía y de la religión a la crítica de la política como el fundamento teórico de todas las demás. Si Marx pensó, en efecto, que la crítica de la economía política resumía la crítica de la sociedad burguesa, es evidente que la realidad de la política debía ser explicada por una teoría que vislumbraba sus leyes en las leyes de movimiento de la base económica. Lo que pone en cuestión Marx es la autonomía de lo político, oponiéndose así a la tradición de la teoría política y, sobre todo, a la teoría hegeliana del Estado. Además, el interés teórico de Marx se orientaba en la perspectiva de transformación radical de la sociedad capitalista. Mucho antes de haber sentado las bases de la teoría de la producción y de la acumulación capitalista, Marx había planteado la idea del comunismo como criterio de esa transformación. Como se trataba de reivindicar a la sociedad civil frente al Estado y transformar a éste de un aparato que domina a la sociedad en un órgano subordinado y, más drásticamente, de suprimir al Estado en el marco de una asociación de individuos libres, la crítica de la economía política se apoyaba, en efecto, en el supuesto fundamental de la extinción del Estado. Esta perspectiva teórica estaba además inscrita en un enfoque analítico de crisis estructural del proceso de relaciones de producción capitalista. De ahí que Marx vea al Estado burgués entre dos procesos igualmente necesarios que socavan sus fundamentos: por una parte, la crisis económica y política del sistema capitalista como tendencia "orgánica" y, por

otra parte, el proceso de transición que se interpone entre la crisis económica y la propia extinción del Estado. Bajo estas premisas teóricas, Marx, por cierto, no podía elaborar una teoría sistemática del Estado cuando lo que daba por supuesto era precisamente la "desaparición" del objeto mismo de tal teoría.

Ahora bien, de acuerdo a De Giovanni, la crisis del marxismo data del tiempo en el cual las transformaciones del Estado burgués superaron la capacidad de análisis de la teoría; transformaciones que se refieren a las funciones económicas del Estado en la fase monopolista y también a la incorporación de la ciencia y del saber especializado al aparato estatal (De Giovanni 1978: 10). La teoría marxista permanece indiferente al crecimiento de las formas de racionalidad interna del Estado y queda extrañada del proceso de transformación del mismo. Sin embargo, De Giovanni no vincula sus hipótesis a los supuestos lógicos más profundos del método de la crítica de la economía política.

¿Cuál es el lugar teórico preciso que ocupa el análisis del Estado capitalista en la crítica de la economía política? Luporini ha hecho recientemente un intento apreciable de responder a esta pregunta tomando, en efecto, los límites internos del método y llamando la atención sobre lo que él denomina una "situación paradójica" de la teoría del capital.⁹ Su comentario crítico se apoya en uno de los elementos centrales del enfoque marxista: el modo de producción capitalista se caracteriza por un mecanismo interno de reproducción que reproduce "automáticamente" sus propias condiciones de existencia. La paradoja teórica consiste en que Marx afirma que la burguesía tiene necesidad del Estado sólo en la fase de instauración del modo de producción capitalista, pero que para reproducirse, esto es, perpetuar su dominio de clase, es suficiente "en el curso ordinario de las cosas" el funcionamiento del mecanismo interno de este modo de producción.

La cuestión fundamental sería entonces: ¿cómo explicar que el Estado no sólo existe, sino que se ha perfeccionado? ¿Por qué el Estado existe en cuanto aparato coercitivo-represivo separado de la sociedad y ha fortalecido su aparato de intervención económico-político? En la teoría de Marx, so-

9 Cesare Luporini, "Critica della politica e Critica dell'Economia politica in Marx", en: *Critica marxista*, No. 1. Roma, p. 40.

bre todo en los estudios histórico-políticos, este hecho del fortalecimiento y expansión del aparato estatal aparece registrado o constatado como un hecho empírico y no es analizado sistemáticamente. La dificultad teórica consiste pues en que el Estado como objeto específico está ausente en *El Capital*. Pero no sólo está ausente, sino que en la crítica de la economía política "se halla bloqueado cualquier pasaje teórico posible al Estado en relación con el funcionamiento de modo de producción capitalista".¹⁰

Por otra parte, Luporini destaca que la conceptualización de *El capital* está dominada por la pareja "oposicional" estructura económica-superestructura, mientras que los análisis políticos están fundados propiamente en la oposición sociedad civil-Estado. Ahora, entre ambas parejas conceptuales se manifiesta una heterogeneidad lógica. Mientras que la oposición sociedad civil-Estado se halla teóricamente en un nivel descriptivo, siendo, sin embargo la que orienta la utilización de los conceptos políticos marxistas como dictadura del proletariado o destrucción del aparato estatal burgués, en el análisis de *El Capital*, donde aquella oposición conceptual no se encuentra, el modelo de base-superestructura es teóricamente el "concepto" sistemático. Marx no establece una relación categorial coherente entre ambas "parejas oposicionales". El concepto de base, que no cubre la significación del concepto de sociedad civil, implica de hecho la reducción de la sociedad civil a su anatomía, es decir a su estructura económica. De ahí que la superestructura, cuyo ámbito es el de la sociedad civil, aparezca metodológicamente determinada por un corte "anatómico".

¿Por qué surge esta heterogeneidad lógica entre sociedad civil-Estado y base-superestructura y por qué está bloqueado el pasaje conceptual al Estado en la crítica de la economía política? Cuando Luporini responde estas preguntas, recurre en primer término a la naturaleza de la abstracción científica operante en *El capital* y afirma que, a pesar de ser legítima, esta abstracción implicaba un límite que Marx no superó. Este límite radica en el hecho de que Marx, al abstraer del mercado mundial y suponer que el comercio se organiza a nivel mundial como nación, no expone la reciprocidad existente en el desarrollo de modo de producción capitalista, entre constitución de un mercado interno, que se constituye a través de la unificación estatal y na-

10 Ibid, p. 44.

cional que realiza la burguesía, y el sistema global, es decir, la creación del mercado mundial en cuyo interior se produce la competencia entre las burguesías nacionales protegidas por sus respectivas estructuras estatales. Pero es precisamente esta vinculación del mercado mundial con la constitución del mercado interno, unificado estatalmente, la que explica, de acuerdo a Luporini, la necesidad de la existencia del Estado moderno para la burguesía. De aquí saca Luporini la conclusión importante de que no es de la lucha de clases "directamente", sino de la configuración y articulación completa nacional e internacional de los capitales de donde se puede llegar conceptualmente a la noción de Estado (Cf. von Braunmühl, 1977).

En otros términos, se supone que el mercado mundial es el contexto real y el sustrato de las categorías esenciales para la construcción de una teoría marxista del Estado.¹¹ Esta es una proposición que se inserta en una línea de investigación, elaborada en Alemania, que considera al mercado mundial, en cierto modo, como el a priori histórico de la formación y constitución de los Estados capitalistas. El movimiento del capital en el mercado mundial determinaría la formación y reproducción de los Estados nacionales, de sus aparatos, y su relación con la sociedad. Sin embargo, es una cuestión francamente abierta en esta línea de investigación, que parece también implicar un modelo explicativo deduccionalista, la forma de reconstrucción teórica del sistema de mediaciones en el seno del poder estatal a partir de este a priori. Luporini no avanza en su análisis del bloqueo interno de la crítica de la economía política hasta las formas lógicas que determinan la concepción estructural del capital como "capital en general"; formas donde residen efectivamente a nuestro criterio, los límites del método.

El avance de la teoría del Estado depende decisivamente de la superación de estas limitaciones. La historia del capitalismo y del movimiento obrero demuestran que no es posible confiar en la garantía cuasi metafísica de una "lógica objetiva" del desarrollo capitalista que crea las condiciones de su propia abolición. La historia del "socialismo real existente", dejó de ser hace mucho tiempo garantía de una transformación real en dirección al socialismo.

11 Ibid, p. 49.

El peor servicio que se le ha hecho a la teoría marxista y al socialismo es eximir a estas sociedades de la reflexión marxista. Cuánta razón tiene Rudolph Bahro -cuyo libro "La alternativa crítica del socialismo real existente es, a nuestro entender, la crítica más sólida y seria que un marxista haya escrito sobre las sociedades que se reclaman del marxismo desde "La revolución traicionada" de Trotsky-, cuando sostiene la necesidad inevitable de superar (aufheben) la herencia de Marx y de analizar "la diferencia de principio entre el proyecto de Marx y el socialismo real existente" (Bahro 1978: 35).

No es nada extraño que el problema del Estado en las sociedades totalitarias sea uno, sino el tema central de la crítica de Bahro, si consideramos que el problema político fundamental del "socialismo real existente" radica en el carácter incontrolado e incontrolable del partido y de los aparatos estatales y en la identidad institucional de poder estatal, poder de disposición económica y exclusivismo ideológico (identidad de Estado y saber dogmatizado). Estos factores han devenido en obstáculos y contradicciones estructurales del proceso de transformación socialista y determinan tanto la subalternidad esencial de los individuos y las clases sociales ante el monopolio del poder estatal omnímodo como una suplantación del cuerpo viviente de la sociedad y de los individuos para los aparatos burocráticos del partido y del Estado. Ante esta situación, parece también evidente, como analiza lúcidamente Bahro, que la tesis tan repetida de la "deformación" burocrática de un Estado "esencialmente" proletario es totalmente insuficiente cuando la monopolización y burocratización del poder político y económico -"la estructura cuasi teocrática" de la dictadura del politburó- han llegado a afectar la misma forma de existencia y funcionamiento de las sociedades totalitarias del "socialismo real existente". (Bahro 1978: 277 ss.).

IDEOLOGIA Y CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS: LA ALTERNATIVA TEORICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT*

La transposición de todos los interrogantes de la verdad en interrogantes del poder, a la cual la misma verdad no puede sustraerse si no quiere ser aniquilada por el poder, no sólo oprime a aquella como ha sucedido en anteriores despotismos, sino que ha hecho presa hasta en lo más íntimo de la disyunción entre lo verdadero y lo falso.

Theodor W. Adorno, Minima Moralia

* De: J. Nun, E. de Ipola, R.A. Mayorga, América Latina: Ideología y Cultura. San José, Ed. FLACSO, (1982).

Es un prejuicio teórico creer que los conceptos ganan poder explicativo y justifican su función analítica a través de la generalización y extensión de su campo de validez. Lo ocurrido con el concepto de ideología, podría servir como ejemplo notable del proceso de empobrecimiento y neutralización de su capacidad explicativa en la medida que se procedía a su universalización.

En base al desastroso teorema determinista de base-superestructura, este proceso comenzó en la misma obra de Marx con la transformación de lo ideológico al status de lo aparente, ilusorio e imaginario; siguió su curso con la introducción hecha por Lenin del concepto general de ideología como escenario y campo de lucha de las clases fundamentales diferenciando la "ideología proletaria: (ciencia=verdad) de la "ideología burguesa" (saber aparente=falsedad), y remató provisoriamente en la sociología del saber de Mannheim a la cual se debe la idea de que en el campo del conocimiento social todo es ideología. Provisoriamente porque Althusser puede atribuirse el raro 'mérito' de haber exacerbado la universalización del concepto de ideología con la tesis de que la ideología posee una realidad omnihistórica y que, por su estructura y modo de funcionamiento, es eterna como lo inconsciente. De esta manera se liquidó la dimensión dialéctica y crítica que contenía el concepto de ideología en la versión más fuerte y fértil del propio Marx. No sería exagerado afirmar que, tanto dentro como fuera del marxismo, esta tendencia a la universalización y neutralización de la ideología se impuso en tal magnitud que aún hoy es la predominante en sus versiones 'modernas' inspiradas en la semiología y la lingüística.

Un estudio crítico de este proceso podría confirmar la hipótesis de que existe un nexo interno entre la concepción positivista y determinista del marxismo, el concepto total de ideología por Althusser y el enfoque lingüístico de lo ideológico como la dimensión significativa de cualquier clase de práctica en LacIau. En este proceso, la resistencia a la ideologización de la teoría marxista por parte de pensadores críticos como Bloch, Korsch y Horkheimer fue considerable pero no pudo detener ni revertir su curso. Recordemos que Karl Korsch hizo un serio intento de rescatar la perspectiva crítica del concepto de ideología en momentos en que el marxismo se convertía en la ideología de legitimación de un Estado totalitario; que Ernest Bloch contrapu-

Es un prejuicio teórico creer que los conceptos ganan poder explicativo y justifican su función analítica a través de la generalización y extensión de su campo de validez. Lo ocurrido con el concepto de ideología, podría servir como ejemplo notable del proceso de empobrecimiento y neutralización de su capacidad explicativa en la medida que se procedía a su universalización.

En base al desastroso teorema determinista de base-superestructura, este proceso comenzó en la misma obra de Marx con la transformación de lo ideológico al status de lo aparente, ilusorio e imaginario; siguió su curso con la introducción hecha por Lenin del concepto general de ideología como escenario y campo de lucha de las clases fundamentales diferenciando la "ideología proletaria: (ciencia=verdad) de la "ideología burguesa" (saber aparente=falsedad), y remató provisoriamente en la sociología del saber de Mannheim a la cual se debe la idea de que en el campo del conocimiento social todo es ideología. Provisoriamente porque Althusser puede atribuirse el raro 'mérito' de haber exacerbado la universalización del concepto de ideología con la tesis de que la ideología posee una realidad omnihistórica y que, por su estructura y modo de funcionamiento, es eterna como lo inconsciente. De esta manera se liquidó la dimensión dialéctica y crítica que contenía el concepto de ideología en la versión más fuerte y fértil del propio Marx. No sería exagerado afirmar que, tanto dentro como fuera del marxismo, esta tendencia a la universalización y neutralización de la ideología se impuso en tal magnitud que aún hoy es la predominante en sus versiones 'modernas' inspiradas en la semiología y la lingüística.

Un estudio crítico de este proceso podría confirmar la hipótesis de que existe un nexo interno entre la concepción positivista y determinista del marxismo, el concepto total de ideología por Althusser y el enfoque lingüístico de lo ideológico como la dimensión significativa de cualquier clase de práctica en Laclau. En este proceso, la resistencia a la ideologización de la teoría marxista por parte de pensadores críticos como Bloch, Korsch y Horkheimer fue considerable pero no pudo detener ni revertir su curso. Recordemos que Karl Korsch hizo un serio intento de rescatar la perspectiva crítica del concepto de ideología en momentos en que el marxismo se convertía en la ideología de legitimación de un Estado totalitario; que Ernest Bloch contrapu-

só lo que él llamaba "la corriente caliente" del marxismo crítico y antidogmático contra "la corriente fría" del marxismo tecnocrático y burocrático; y en la Escuela de Frankfurt en nombre de una reorientación de la teoría crítica dirigía sus ataques contra la ortodoxia marxista y las diversas versiones metafísicas y positivistas del pensamiento burgués que contribuían a eliminar el contenido estratégico de la crítica de la ideología (Cf. Korsch, 1966; Bloch, 1979a, 1973b).

Pero el interés de este ensayo no es hacer historia ni trazar un mapa conceptual actual de las teorías sobre lo ideológico. Bástenos agregar simplemente que, en el otro lado del espectro dominado por la generalización y neutralización en el tratamiento de las ideologías, se halla una posición que rechaza y cuestiona radicalmente la utilidad analítica del concepto. Un ejemplo característico podría ser el planteamiento de Foucault que descarta la noción de ideología por tres razones: porque la ideología estaría siempre en posición a la verdad, por su referencia a algo así como un sujeto y por su posición secundaria respecto a la esfera "fundante" de la economía (Foucault, 1978:181 ss.).

En vista de la tendencia anteriormente señalada, el motivo central de este trabajo nace precisamente de la necesidad de discutir -a propósito del considerable esfuerzo intelectual realizado por la Escuela de Frankfurt- una importante alternativa teórica respecto al análisis de las ideologías y de lo ideológico. Mi intención es analizar las líneas fundamentales de la reflexión metodológica y epistemológica de la Ideologiekritik, trazadas básicamente por el núcleo intelectual de la Escuela conformada por Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, el discípulo y heredero más creativo. En efecto, la "teoría crítica de la sociedad" que construyó la Escuela de Frankfurt, fue un solitario intento, dentro del ámbito marxista, de conceptualización crítica de los fenómenos ideológicos; la única que hizo, como corriente intelectual homogénea, desde una posición antidogmática y heterodoxa, la tentativa amplia y coherente de rescatar el carácter crítico del pensamiento de Marx a fin de restablecer el potencial explicativo de la teoría dialéctica (Cf. Wellmer, 1969, Negt, 1979).

Frente a las transformaciones estructurales de la sociedad capitalista, a las vicisitudes del fascismo y del stalinismo, y a la cri-

sis del marxismo, la Escuela de Frankfurt revisó sustancialmente los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx y del marxismo e hizo una contribución esencial a la desmitificación de sus tendencias dogmáticas e ideológicas.

Pensamos que la Ideologiekritik recobra una inusitada relevancia en virtud de sustanciales problemas históricos y teóricos de la actualidad. Si consideramos de manera muy esquemática y tosca los problemas históricos, sería lícito argumentar que estos parecen converger en serias tendencias de crisis a nivel global: En el mundo contemporáneo se plantea una crisis de poder de diversa magnitud y profundidad en los sistemas democrático-representativos y autoritarios, la crisis política y económica del llamado 'socialismo real'; las serias contradicciones y disparidades económicas del sistema internacional; la crisis de la cultura tecnológica e industrialista que se manifiesta entre otras cosas en la dimensión de la destrucción ecológica del planeta; la crisis del 'proyecto' cultural de la modernidad, es decir, de la racionalidad y los valores de la cultura occidental; la crisis de las alternativas de transformación social y el peligro real en la conformación de las potencias mundiales de destrucción nuclear de la tierra. Dentro de la lógica del poder que predomina en los sistemas contendientes se proponen y se aplican concepciones y métodos de contención políticos e ideológicos destinados a superar las tendencias críticas estructurales garantizando la supervivencia y la estabilidad de los sistemas. Cínicamente se tiende a atribuir las deficiencias y debilidades de un sistema político a las interferencias del otro y a sugerir e imponer en la lucha por el poder mundial un orden alternativo que presume la validez incontestable del propio sistema de organización político y social. Esta situación suscita justamente la necesidad de una estrategia analítica de desmitificación de las ideologías que se alimentan y se renuevan para encubrir las causas de la crisis y legitimar las relaciones de dominación.

Existen también cuestiones de carácter teórico que configuran una coyuntura de crisis intelectual que impulsa igualmente hacia un planteamiento crítico de las ideologías. Estamos en una situación en la cual, desaparecida la falsa y ascéptica frontera infranqueable entre ciencia e ideología y convertidas las ciencias en instrumentos ideológicos de legitimación, es indispensable plantear la cuestión de los fundamentos y criterios racio-

nales de la actividad científica misma y su significación cultural. Este problema se impone -y el ímpetu de la obra de Habermas se origina en gran parte aquí- con mayor vigor y urgencia debido a la crisis de los propios fundamentos de las ciencias sociales. Los grandes paradigmas con capacidad explicativa universal se han quebrado. Desbordados por una realidad social y un proceso histórico más complejo e imprevisible que lo que se suponía, ni los enfoques funcionalistas o sistémicos ni las diversas corrientes del marxismo parecen ser suficientes para abordar satisfactoriamente los problemas esenciales de las sociedades contemporáneas. Este análisis parte entonces de una situación del pensamiento social que se caracteriza -como lo advirtió hace poco con apreciable valor o velada de que no estamos ya ante una concepción teórica unitaria y de que los 'grandes sistemas' se han vuelto poco sensibles para registrar la emergencia de coyunturas nuevas, y poco consistentes para explicar la dinámica de los procesos históricos" (en Lechner, 1981:, 272).

El fenómeno de convergencia de la crisis de los paradigmas científicos con los procesos de ideologización de las ciencias reclama una crítica a fondo de la naturaleza de lo ideológico. Ninguna ciencia, ni social ni natural, es inmune a la crisis de sus fundamentos. Más bien habría que pensar con Heidegger que la capacidad cognoscitiva de una ciencia está en directa relación con su capacidad de soportar y sobreponerse a la crisis de sus principios básicos (Heidegger, 1960:9). Pero tampoco las ciencias naturales, como creía firmemente Marx, constituye el campo de saber 'objetivo' y 'puro' por excelencia. Como respuesta a esta situación, la Ideologiekritik concibe su objetivo analítico en dos dimensiones: por una parte, en la dimensión de la reflexión sobre el carácter específico de la racionalidad, los fundamentos epistemológicos y el rol político-social de las ciencias sociales; y, por otra parte, en la dimensión del conocimiento de la estructura conceptual y del mecanismo de funcionamiento. Por cierto, la Ideologiekritik, al mantener una tensión dialéctica en relación a la ciencia y la ideología, parte de la hipótesis de que la crisis contemporánea de las ciencias obedece o, por lo menos, no es ajena a la ideologización de su práctica cognoscitiva. Y si es plausible esta hipótesis, la reflexión ideológico-crítica de la problemática relación entre ciencia e ideología no puede ser *parti pris* dogmático por algún modelo epistemológico indubita-

ble que se constituya frente a la ideología como verdad evidente e inmovible ni tampoco como una toma de posición por el relativismo absoluto que elimina la tensión entre lo científico y lo ideológico, si no más bien un intento de colocar el marco de referencia teórico de la cuestión de la verdad como problema y criterio central a la vez de la actividad de las ciencias sociales y del análisis crítico de las ideologías.

La preocupación por la naturaleza de lo ideológico y las ideologías no puede ser indiferente al problema de la verdad o pretensión de verdad de los conceptos y criterios teóricos que se utilizan en los análisis de las ideologías, implícitamente o explícitamente. Al hacer de estos conceptos y criterios normativos un tema teórico explícito, la Ideologiekritik cumple una tarea de reflexión importante pues contribuye -a través de su objeto analítico- al conocimiento reflexivo y al cuestionamiento crítico de los conceptos centrales de una teoría social dialéctica; y contiene, por lo visto, una dimensión epistemológica fundamental.

Después de esta introducción nada breve, para lo cual esperamos la benevolencia del lector, entramos en materia delimitando, en función del propósito de este trabajo, la temática de la exposición en torno a cinco aspectos: I) La concepción de ideología y de crítica de la ideología en el contexto de la revisión de la teoría de Marx; II) La estrategia analítica de la Ideologiekritik; III) Interpretación hermenéutica y explicación causal; IV) La problemática de verdad y normatividad; V) Actualidad teórica de la Ideologiekritik a la luz de algunos problemas.

I. LA CONCEPCION DE IDEOLOGIA Y LA CRITICA DE LA IDEOLOGIA EN EL CONTEXTO DE LA REVISION DE LA TEORIA DE MARX

Como afirmábamos, este trabajo sustenta la tesis de que es necesario recuperar la dimensión crítica del concepto de ideología. Insertada en la intención central del pensamiento de Marx -su desarrollo puede ser interpretado como una sucesión de críticas que se desplazan de la crítica de la religión y la política a la crítica de la economía política-, ésta dimensión está presente

en su forma más nítida en las obras de juventud (véanse, sobre todo, La crítica a la filosofía del estado de Hegel, Introducción a la crítica de la filosofía del derecho, La cuestión judía). Sin embargo, tiende paradójicamente a desaparecer al ser interferida por un esquema causal-unidimensional de base-superestructura. Se podría sostener que a partir de "La ideología alemana" chocan dos orientaciones heterogéneas y contradictorias: una versión dialéctica e histórica y otra causal y ontológica, que asume el rol predominante. La dependencia causal de la conciencia y de las prácticas sociales con respecto del ser social y sus estructuras económicas se traduce en el giro naturalista que Engels da a la teoría de la ideología. Mientras esta tendencia era subterránea en Marx, con Engels el materialismo histórico se convierte en una ciencia positiva y 'objetiva' que confiere a la conciencia una identidad cuasi metafísica y a la producción cultural la calidad de simple ideología. La ideología socialista como ideología verdadera se distinguiría de la ideología 'falsa' sólo en base a criterios de una teoría realista del conocimiento. La "concepción socialista del mundo" sería la única verdadera porque "refleja las leyes dialécticas que dominan la naturaleza y la historia (Habermas, 1963:162 ss.).

Ahora bien, desde una posición epistemológica dominada por el principio predialéctico del reflejo, los fenómenos de la conciencia y de la práctica social son sometidos a un proceso de reducción economicista y clasista. De esta manera, la reflexión teórica misma pierde el terreno para pensar críticamente sus categorías de análisis y elimina la posibilidad de establecer una relación dialéctica entre procesos cognoscitivos, prácticas y realidades sociales. La posterior universalización y desradicalización del concepto de ideología tiene sus raíces teóricas, a nuestro criterio, en el desarrollo prioritario de este pensamiento objetivista y determinista que reduce la acción social y, por lo tanto, el rol constitutivo de la dimensión ideológica en la realidad social a meros epifenómenos de las leyes estructurales del proceso capitalista.

En contraste con esta tendencia, la concepción de la Ideologiekritik se basa en el restablecimiento del carácter crítico -negativo del concepto ideología- y de su indispensable correlato, el concepto de verdad. La teoría de la ideología, en cuanto teoría de la falsa conciencia, de la apariencia socialmente neces-

ria, sería nonsens sin el concepto de una conciencia verdadera y una verdad objetiva (Adorno, 1973:31). En su obra clave, "La Dialéctica negativa", Adorno insiste en que el concepto de ideología sólo tiene sentido en relación con la verdad o falsedad de aquello a lo que se refiere. Sin esta referencia sería imposible sostener la validez del concepto de ideología. La Ideologiekritik va dirigida a descifrar las constelaciones específicas entre sujetos y realidad social reconstruyendo su dinámica dialéctica sin caer en el peligro de substancializar ya sea uno o el otro de los términos. Se trata de un análisis que descubre las mediaciones subjetivas de los procesos sociales y sus productos así como las mediaciones objetivas de la acción de los grupos e individuos; se busca desmontar el fetichismo de los conceptos cristalizados en las prácticas e instituciones sociales y desentrañar igualmente los fundamentos de la conversión de la subjetividad en principio y origen total de la acción y del conocimiento (Adorno, 1956, 1975). En otras palabras, el objetivo o uno de los objetivos esenciales de la Ideologiekritik radica en eliminar las bases conceptuales e ideológicas del materialismo y del idealismo en tanto formas de evasión metafísica. En todo caso, la Ideologiekritik no presupone a través del análisis dinámico de las mediaciones una relación estática y preconcebida entre verdad y falsedad. Pero veamos antes de dilucidar esta problemática cuál es la significación epistemológica y metodológica del concepto de ideología y de crítica de la ideología en el joven Marx para el desarrollo de una concepción crítica de lo ideológico. En primer lugar, el concepto de ideología permite pensar la relación contradictoria de las objetivaciones de las prácticas sociales con los procesos de la realidad social. En segundo lugar, permite también discernir la relación contradictoria y heterogénea entre los resultados objetivos de las prácticas sociales y las motivaciones y significaciones de los actores sociales. Es decir, el concepto de ideología establece una relación de no-identidad y no-correspondencia entre el significado subjetivo y el significado objetivo o verdad no-intencional de la acción social. Desde Marx, Nietzsche y Weber sabemos que la historia no se hace con buenas intenciones. Weber fue enfático al respecto "Es totalmente cierto y un hecho fundamental de toda la historia que el resultado final de la acción política se encuentra a menudo, o más bien casi regularmente, en una relación paradójica con su significación original" (Weber, 1956:170).

Esta compleja relación implica que los contenidos subjetivos de conciencia y significación inherentes a una acción social, a una obra cultural no son idénticos ni coinciden con su configuración objetiva y su pluralidad significativa. Una de las condiciones de posibilidad de la *Ideologiekritik* es justamente la existencia de la autonomización de la acción y de sus resultados, autonomización que provoca consecuencias y resultados propios, ajenos a la intención y voluntad deliberadas de los actores sociales. La verdad no-intencional que trae consigo este proceso, hace posible la confrontación crítica entre motivos, significaciones subjetivas y realidades objetivas. Los significados subjetivos que atribuye el sujeto a su propia actividad no agotan ni coinciden con su contenido esencial pues ambos, actividad y contenido, se despliegan en un contexto social-histórico complejo y heterogéneo que no depende del sujeto y esta abierto a un horizonte de significaciones y funciones sociales no previstas e incluso imprevisibles. Por esto, la significación de las acciones sedimentadas en determinadas instituciones u obras tiende a residir objetivamente en estas mismas, aunque no esté determinada de una vez para siempre sino inserta en un campo dinámico y ambiguo de significaciones (Cf. Ricoeur, en: Gadamer y Boehm, 1978:83 ss.).

Se puede observar que la fractura introducida en el principio de intencionalidad que, a propósito, es el concepto rector de la fenomenología de Husserl y del pensamiento sociológico inspirado en él, es la operación básica para llegar a la comprensión de la verdad no-intencional de las obras culturales y las instituciones sociales que así dejan de ser simple subjetividad. Las grandes obras culturales, sostenía Adorno, "pueden ser reconocidas en la diferencia entre aquello que en ellas sobresale y su propia intención"; y Walter Benjamín, a quien se debe el concepto de verdad no-intencional, escribía enfatizando la no-identidad de sujeto y objeto que "la verdad es la muerte de la intención" (en: Buck-Morss, 1982:169). Sin embargo, para comprender la fertilidad científica y también la dificultad intrínseca que plantea el concepto de ideología, es indispensable retomar la cuestión de la conexión dinámica y no determinada a priori de conciencia falsa y verdad, relación que es sustancialmente constitutiva de lo ideológico en el joven Marx. Este problema se perfila con claridad en la crítica de la religión elaborada en la "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho" de Hegel. El

propósito esencial de Marx es aquí descifrar y denunciar como falsa conciencia una creación cultural a la que, no obstante, no se le niega un contenido de verdad. La ideología es concebida como una contradicción interna de lo verdadero y lo falso. Lejos de ser una mera copia o reflejo duplicatorio de la realidad social-histórica, es una praxis de constitución cultural de la realidad que extiende su campo de proyección y respuesta a la configuración de una concepción del mundo.

Siguiendo la argumentación de la crítica de la religión, la estructura de contradicción interna de la ideología se establece en estos términos: 1. La religión es conciencia falsa en el sentido de ilusión y proyección de una verdad imaginaria de autorrealización del hombre. En el marco del dualismo de cielo y tierra, la conciencia se aliena a sí misma dando el carácter de verdad inmutable y realidad objetiva a una creación subjetiva; 2. Sin embargo, esta falsa conciencia no es producto arbitrario. La religión posee un momento de verdad y necesidad en el sentido de que es una expresión de la miseria real y una protesta contra ésta. La intención de una realización ideal de la humanidad en la dimensión trascendente del cielo denota la deficiencia real del mundo social. En palabras de Marx: "La exigencia de abandonar las ilusiones sobre su situación, es exigencia de abandonar una situación que necesita de las ilusiones" (Marx, 1953:208).

Al plantear esta correlación de verdad y falsedad en la crítica de la religión -la religión es conciencia falsa por la constitución alienada de un Dios trascendente y verdad por su protesta y denuncia de una realidad histórica contradictoria e insoportable-, Marx reconoce la doble función de alivio y compensación de la miseria de la existencia a través del Ersatzwelt de una felicidad ilusoria; por otra parte, la función de encubrimiento y bloqueo de la posibilidad de superar históricamente la realidad de la opresión y la dominación, es decir, la función de apología del orden constituido.

La validez de este modelo conceptual, como veremos, no significa que la ideología religiosa como una forma particular representa la esencia de todo lo ideológico o que toda ideología, por ejemplo política, reproduzca su específica estructura dicotómica. Por el contrario, quiere decir que lo ideológico re-

side en la articulación contradictoria de dos dimensiones: de la referencia compensatoria a un mundo 'ideal', aunque no sea en la perspectiva teológica de lo supraterráneo, y de la justificación y legitimación del orden establecido. Esto significa que la ideología, sea política o económica, contiene un momento de trascendencia y utopía que va más allá de lo real-fáctico y que, al mismo tiempo, elabora un discurso racional de identificación y conciliación con las relaciones dadas de dominación.

Pero la relevancia fundamental de este modelo de concepción de la ideología para el análisis de otras formas de ideología radica esencialmente en el hecho de que no define de manera unívoca y apriorística la relación de la ideología con la realidad social, sino que concibe precisamente esta relación como contradictoria, dinámica y flexible. De esta manera, la crítica de la ideología no se restringe ni se reduce a un ámbito de verdad ontológicamente predeterminado desde el cual se condena lo irremediablemente falso y, por lo mismo, no se convierte en la demostración de un esquema apodíctico. Además la ideología es vista en términos de una dimensión crucial de interpretación simbólica y constitución cultural práctica de la realidad social, es condición y producto a la vez de prácticas diferenciadas que trascienden sus condiciones de emergencia y que, por esto, no son reducibles a éstas.

La interpretación usual y predominante de la ideología como pensamiento, y visión del mundo socialmente condicionados, como expresiones culturales envueltas en las redes de intereses particulares, de motivos conscientes o inconscientes, de posiciones de clase, etc. establece una conexión unidimensional de reducción de la ideología a las condiciones genéticas de emergencia. O bien se resalta unilateralmente en la interpretación 'discursiva' de la ideología su carácter de significación interpretativa de tal forma que se hace difícil explicar la situación y el funcionamiento real de la ideología (Cf. De Ipola, 1982:132 ss.). A partir del primer enfoque es imposible captar la dialéctica real de la producción ideológica: la tendencia, por ejemplo, de las teorías científicas y de las creaciones artísticas a trascender el contexto de su condicionamiento social-histórico y; a pesar de su enraizamiento ideológico, a mediatizar su carga ideológica. A partir del segundo enfoque se diluyen los contextos objetivos reduciéndolos a las significaciones subjetivas.

Sin embargo, lo que hace ideológico a una práctica significativa, a una obra cultural, no es en sí el hecho de su condicionamiento histórico-social, tampoco su vínculo genealógico a intereses sociales determinados o la significación simbólica que los actores sociales otorgan a sus actos, sino más bien un conjunto de mecanismos de ideologización que encubre la correlación dinámica de no-identidad, los procesos intencionales y los elementos rebasadores; en fin, que ocultan el carácter fragmentario, contingente y ambivalente de las prácticas sociales y sus significaciones.

Si, como decíamos, el concepto de ideología supone una relación dinámica de la ideología con la realidad social, la relación de lo verdadero y lo falso adquiere necesariamente una connotación dialéctica. Una teoría científica por ejemplo puede ser ideológica o estar ideologizada por sus condicionamientos sociales y políticos y por su funcionalidad social, pero no por esta razón está condenada a la falsedad. A la inversa, una teoría considerada verdadera o, por lo menos, que ha resistido las pruebas teóricas e históricas de su confirmación y no ha sido refutada, no está exenta de ser ideologizada. La consecuencia principal que se deriva de esta manera de ver lo ideológico sería que la frontera entre verdad y falsedad no es exterior a las prácticas sociales y sobre todo a los procesos cognoscitivos, como en realidad se puede inferir de una posición epistemológica como la de Lukacs y la de Althusser, sino más bien interna a ellos. Una contraposición de la ciencia como verdad y de la vida cotidiana como falsa conciencia sería evidentemente una metafísica dogmática insostenible. El marxismo cayó en la tentación de erigirse en ciencia monopólica de la verdad custodiada y maniatada por burocracias celestes y de colocarse como verdad dogmática contra la falsa conciencia del Lebenswelt (Cf. Nun, 1981).

Pero la alternativa para salir del encierro metafísico a que lleva la dogmatización y la ideologización de la teoría marxista no es, a mi criterio, el rechazo de la problemática de lo verdadero y lo falso tanto a nivel ideológico como a nivel científico desde una perspectiva de neutralización de la ideología, sino asumir esta cuestión a partir de un enfoque crítico y autocrítico que no estigmatiza las representaciones de la vida cotidiana ni absolutiza el quehacer científico transformándolo en el único y exclusi-

vo proceso cognoscitivo y discursivo racional. En este sentido, queda sólo la crítica como vía expedita, la crítica que pone en cuestión las tendencias y los supuestos ideológicos de la reflexión teórica y pone en duda los principios de su validez. La crítica de la ideología se convierte entonces en una lucha interna contra lo ideológico, por lo menos, en el campo de la praxis teórica. Si se acepta que vivimos en un mundo de incertidumbre y desencantamiento que no permite ya más el recurso a verdades inmutables e indiscutibles o a perspectivas de reconciliación de lo real y racional como la hegeliana o la marxista, se torna legítimo y necesario el camino de una crítica racional que resista a las diversas formas de escape a la cuestión de tener que plantearse normas racionales de orientación y principios normativos de un conocimiento de nuestra realidad ni dogmático ni simplemente técnico o instrumental. La teoría crítica de la sociedad que elabora la Escuela de Frankfurt pretende ser precisamente una estrategia de superación de las alternativas ideológicas que se manifiestan en las posiciones metafísicas e instrumentalistas del pensamiento contemporáneo y que representan obstáculos para una reinserción dialéctica de la teoría en la perspectiva de la práctica transformadora.

Cuando la Escuela de Frankfurt reasume la concepción crítica de la ideología y la conduce más allá de las premisas de Marx y Engels, lo hace en el contexto de una necesaria revisión de la teoría marxista y no a partir de un intento como el althusseriano de fijar dogmáticamente las relaciones entre una pretendida ciencia marxista como verdad única y la pretendida falsedad ideológica de las otras formas de saber. El cuestionamiento de lo ideológico es una búsqueda de la naturaleza, de las contradicciones y tendencias de la sociedad moderna a través del análisis mismo de las ideologías. No es que se apliquen desde afuera criterios ajenos al material ideológico para someterlo a una normatividad predeterminada. Por el contrario, el método del análisis crítico de lo ideológico y de las ideologías parte de la confrontación de la realidad fáctica y los principios normativos que reconoce la sociedad.

Si bien la Ideologiekritik se inspira en la concepción dialéctica del joven Marx, no es una simple continuación o aplicación de aquella. Ocurre un importante desplazamiento cualitativo tanto temático como metodológico que obedece a una revisión

de la teoría dialéctica. El desplazamiento es temático porque el campo analítico de la Ideologiekritik amplía el horizonte crítico y cubre los fenómenos "supraestructurales" que, en virtud de la interpretación determinista de la superestructura en la tradición marxista, fueron omitidos o bien tratados de manera reduccionista.

Tal como lo demuestra la actividad del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, Adorno, Horkheimer, Marcuse y otros, abordan desde una perspectiva común en sus obras a partir de la década de los treinta, un ámbito enorme de temas y disciplinas que se extienden de la filosofía, la sociología, la literatura, el arte y la política hasta el psicoanálisis, la cultura de masas, las instituciones sociales y la industria cultural. La innovación del proyecto cultural que lleva a cabo el Instituto, cuyo gran mérito entre otras cosas radica en la primera tentativa sistemática de utilizar e incorporar los conceptos y resultados de la teoría psicoanalítica de Freud a la elaboración de una teoría crítica de la sociedad, se debe fundamentalmente a un enfoque distinto de la dialéctica, y de los procesos reales de transformación de la sociedad burguesa en el siglo XX, del rol más complejo y sutil que desempeñan las ideologías en estos procesos y, en especial, de las experiencias políticas relacionadas con el ascenso del fascismo y del stalinismo (Cf. Jay, 1974). Es decir, la teoría crítica de la sociedad no sólo introduce una problemática inédita en la teoría marxista y expande el campo de análisis, sino que altera la concepción de la dialéctica de tal manera que la Ideologiekritik deviene en una operación central de la teoría. Más adelante haremos un breve análisis de algunos elementos que explican esta compleja transformación. Por ahora nos limitamos a mostrar que la relación entre crítica de la sociedad y crítica de la ideología adquiere un status teórico-metodológico distinto al que tenía en la obra de Marx.

La Escuela de Frankfurt recoge la concepción crítica de la ideología en Marx, pero al ampliar el campo analítico hacia las obras del pensamiento teórico, los productos de la industria cultural, la naturaleza y la función social de instituciones como la autoridad y la familia o hacia aspectos psicosociales como el de la personalidad autoritaria, su preocupación ideológico-crítica se dirige a los fenómenos culturales que manifiestan la articulación diferenciada de la sociedad, las contradicciones y las ten-

dencias del proceso histórico del capitalismo que no se ubican sólo o prioritariamente a nivel económico o estrictamente político. Lo ideológico atraviesa el todo social y el análisis crítico tiene como objetivo revelar las tendencias y posibilidades de la sociedad a través de sus mediaciones ideológicas. En la crítica de la literatura por ejemplo, Adorno descifra el contenido social de obras de la literatura moderna a partir de la estructuración estética del material literario. Es decir, la sociedad se concibe en términos inherentes a la obra literaria y lo social de la literatura moderna, por ejemplo de la obra de Beckett, como movimiento inmanente contra la sociedad (Adorno, 1970:336 ss.). La Crítica no procede entonces deductivamente. Refiriéndose a la lírica, sostiene Adorno que "la lírica no debe ser deducida de la sociedad; su contenido social es precisamente lo espontáneo que no emana simplemente de las relaciones sociales existentes" (Adorno, 1965:84).

En base a esta perspectiva, los aspectos ideológicos de las objetivaciones culturales como la literatura se condensan en el ordenamiento de los procedimientos estéticos y no son elementos internalizados de un ambiente social externo como los intereses de clase o las opciones políticas. En otras palabras, la ideología de una obra no corresponde únicamente a la función social y política que pueda desempeñar en un contexto dado o a los intereses políticos del autor. La función ideológica del objeto cultural no es, por cierto, desdeñable; sin embargo, no es el foco de análisis en la versión que le da Adorno a la Ideologiekritik, porque ésta considera que la verdad o ideología acerca de la sociedad que contiene una obra literaria o artística no se percibe destacando su función social. Ya que la tendencia de la literatura y del arte moderno sería básicamente la resistencia contra la cosificación y la alienación de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, la investigación de la función y de los efectos ideológicos podría capturar los aspectos de alienación de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, pero no lo esencial de las obras (Burger, 1979:156).

Por otra parte, Marcuse en sus grandes ensayos como "Sobre el carácter afirmativo de la cultura" y en otros trabajos posteriores como "Contrarrevolución y revuelta" utiliza un modelo de crítica de la ideología que integra la problemática de las funciones y los efectos sociales. Marcuse elabora una determina-

ción global de la función del arte y la cultura en la sociedad burguesa. Según esta concepción la función del arte es contradictoria puesto que manifiesta 'verdades olvidadas' en su protesta contra una realidad social donde aquellas no tienen verdadera vigencia y validez; y además en virtud de que estas verdades reprimidas (libertad, solidaridad, igualdad) son interferidas por el 'medium' de la apariencia estética. La belleza del arte tiende a reconciliar a los individuos con el mundo real. Lo importante es que Marcuse pone de relieve la función contradictoria de la cultura burguesa que consiste en el hecho de que ésta conserva "el recuerdo de lo que podría ser" -el arte es "promesse de bonheur"-, pero simultáneamente proporciona "la justificación de la forma existente de la vida". El carácter afirmativo de la cultura burguesa se deriva de que sus ideales que sostienen la nostalgia por un orden de vida superior, son colocados en un mundo puro y sublime que no es el de la vida cotidiana (Marcuse, 1965:66 ss, 82).

A nivel de la crítica a las ideologías políticas y filosóficas, Marcuse estudia por ejemplo un caso específico de refuncionalización ideológica. En el ensayo de la década de los treinta *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado* se desentrañan elementos esenciales de la ideología del liberalismo alemán que, al abdicar de principios fundamentales, prepararon el terreno para la difusión de la concepción del Estado totalitario en vastos sectores intelectuales y políticos. Marcuse expone los vínculos internos de la teoría liberal de la sociedad y la teoría del Estado totalitario que permitió a ésta última redefinir y refuncionalizar aspectos importantes del liberalismo. En este caso, la ideología liberal es analizada en función de un contexto teórico-político en el cual aquella adopta la tarea de legitimar la transformación totalitaria)fascista del Estado alemán. Por consiguiente, el acento analítico se ubica en la refuncionalización del liberalismo y en el descubrimiento de 'afinidades electivas' de la teoría liberal e incluso de las teorías existencialistas de Jaspers y Heidegger con la teoría fascista del Estado de Carl Schmitt y otros.

No menos importante para la demostración de la capacidad explicativa del método de la *Ideologiekritik* en el campo político es el sustancial ensayo de Horkheimer "El Estado autoritario" escrito en 1940. Aquí la crítica de la ideología del Estado auto-

ritario parte de un concepto del desarrollo histórico que vincula la dialéctica del proceso social en las sociedades capitalistas monopólicas, dominadas por la tendencia de capitalismo de Estado, y en la sociedad estatista, impulsada por la concentración monopólica del poder en el stalinismo, con el desarrollo político del estatismo precisamente en sus versiones fascista y stalinista. Horkheimer inserta estos procesos en una tendencia de imposición de la racionalidad tecnológica que atraviesa ambos sistemas y ante la cual palidecen las diferencias de organización económica. La concentración total del poder en la maquinaria del Estado sería la consumación del dominio de esta racionalidad tecnológica y burocrática. Por esto, la forma más consecuente del Estado autoritario que se ha liberado de toda dependencia del capital privado, constituía para Horkheimer lo que él denominaba el "estatismo integral" o "socialismo de Estado" (Horkheimer, 1968). Superando la explicación simplista de atribuir la deformación estatista y dictatorial del Estado soviético a contingencias históricas de la defensa de la revolución contra las amenazas internas y externas, el análisis de Horkheimer establece una estrecha correlación entre la degeneración burocrática del experimento soviético y elementos teóricos del marxismo que contribuyeron o hicieron posible la ideologización de la teoría marxista. Este ensayo delinea así ciertas bases para la revisión integral de la teoría dialéctica que Adorno y Horkheimer realizarían un par de años más tarde en la "Dialektik der Aufklärung" (1973) (Dialéctica de la Ilustración) y que remataría en la "Dialéctica Negativa" (1975) de Adorno y posteriormente en la radicalización de la crítica a Marx en "Erkenntnis und Interesse" (1968) (Conocimiento e Interés) de Habermas.

Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos teóricos de la Ideologiekritik y los cambios esenciales que supone con respecto a la concepción misma de la teoría marxista? El concepto de "teoría crítica de la sociedad", acuñado por Horkheimer para definir la orientación de la teoría social propuesta por la Escuela de Frankfurt, no es un Ersatz o suplantación de la teoría originaria de Marx. Nace como producto de la intención central de modificar seriamente la teoría marxista tradicional, de investigar las causas teórico-políticas de la crisis del marxismo de cara a la catastrófica derrota del movimiento obrero alemán, a la instauración del stalinismo en nombre de la teoría marxista y, en fin, sobre todo en razón de las transformaciones estructurales del ca-

pitalismo. El concepto de teoría crítica de la sociedad comporta un viraje radical del trabajo teórico desde la esfera de la economía hacia el estudio de la totalidad social (Habermas et. al, 1978:124). Este crucial desplazamiento implicaba, bajo las nuevas condiciones históricas, una modificación del rol teórico-metodológico atribuido tradicionalmente desde Marx a la crítica de la economía política. La Escuela de Frankfurt sacudía la convicción filosófica que sostiene la teoría marxista de que el desarrollo de las sociedades burguesas estaba dominado por leyes inexorables de carácter económico, leyes que producirían inevitablemente las condiciones objetivas y subjetivas de la emancipación social. El mecanismo económico debía producir una crisis del sistema social; es decir, según los pronósticos de la teoría, desvirtuados por el proceso social de las sociedades capitalistas avanzadas del Siglo XX, las contradicciones de la estructura económica debían engendrar una crisis social y política global destinada a desembocar en una revolución socialista.

Esto quiere decir que se cuestionaban las bases teóricas de la crítica de la economía política: la dialéctica objetivista y determinista a la que finalmente se redujo la teoría marxista. Al desmoronarse el principio de que la base y la racionalidad económica determinan el desarrollo entero de la sociedad, la crítica y la transformación de lo que se denominó la superestructura se convierte entonces en el eje central de la teoría crítica de la sociedad. Para investigar las contradicciones y tendencias de la sociedad no basta ya el estudio de la racionalidad económica del sistema como si ésta fuera la clave exclusiva de su dinámica, sino que se hace indispensable indagar por la racionalidad política, cultural, por los valores y prejuicios de la vida cotidiana, por las instituciones culturales que de alguna manera aseguran la cohesión ideológica de la sociedad. La percepción intelectual que orienta la ampliación del campo analítico y la redimensionación del rol de las ideologías, es que la sociedad capitalista y burguesa posee mecanismos de integración y cohesión cultural-ideológicas y posibilidades institucionales de respuesta y solución a los conflictos mucho más eficaces y sutiles de lo que la teoría de Marx y el marxismo tradicional jamás soñaron. Así cuando se trató de analizar los problemas de la crisis de legitimidad del Estado capitalista, se vió que era necesario ir más allá de los estudios de la acumulación y la reproducción del capital e incluso más allá de los análisis de clase. Era urgente examinar el

orden socio-cultural, la dimensión simbólica de la reproducción de la sociedad y visualizar así la crisis estatal como una crisis de los aparatos políticos mediada por las tensiones en el ámbito motivacional y cultural (Cf. Habermas, 1979, Jacoby, 1980).

La Ideologiekritik parte entonces de la premisa básica de que la crítica de la economía política es insuficiente para la explicación de las tendencias y para el esclarecimiento de las posibilidades objetivas de una práctica transformadora de la sociedad. Adorno escribe justamente en su ensayo dedicado al "Juego Final" de Beckett, que "la irracionalidad de la sociedad burguesa en su fase tardía es reacia a ser comprendida" y que eran todavía buenos tiempos aquellos cuando se pudo escribir una crítica de la economía política de esta sociedad que la consideraba según su propia ratio (Adorno, 1966:125). En otros términos: se trata de abandonar por insuficiente y hasta falsa la vinculación llena de esperanzas entre la crítica de la economía política y la teoría de la revolución. Pero ocurre algo más decisivo aún. La concepción de la dialéctica histórica que era la base de aquellas, es sometida a una severa crítica. En la obra de Horkheimer de los años treinta se vislumbra nitidamente el interés explícito, radicalizado por Habermas, de poner en tela de juicio desde un punto de vista ideológico-crítico no sólo las nuevas corrientes positivistas y metafísicas del pensamiento burgués, sino también la teoría marxista como parte del proceso de racionalización instrumental de la sociedad. Y además como pensamiento tributario de la metafísica hegeliana e iluminista. La idea de que la teoría marxista no desata los lazos umbilicales que la vinculan con el vientre de la dialéctica hegeliana y del cientificismo de la Ilustración lleva a la conclusión de que, en la interpretación marxista, la dialéctica de las transformaciones históricas reproduce principios centrales de la concepción del desarrollo del espíritu absoluto en Hegel y responde a una racionalidad instrumental y tecnológica que concibe el proceso revolucionario como producto automático e inevitable de las leyes objetivas de la sociedad capitalista y como construcción técnico-administrativa de la nueva sociedad (Cf. Mayorga, 1979). En efecto, la utopía del "socialismo científico" se inspiraba en la cándida ilusión de que el proletariado victorioso representaba eo ipso la supresión de las contradicciones de clase y la desaparición de las relaciones de dominación, y de que la gestión política de la sociedad librada de las trabas de la propiedad privada coin-

cidia con y residía fundamentalmente en la administración de las cosas.

Al liquidar estas esperanzas escatológicas y el espíritu triunfalista que emanaban de la fe religiosa de tener la historia a su favor, la Ideologiekritik reinstala la teoría marxista en el proceso contingente y fragmentado de la historia. Se enfrenta a la paradoja de la cual cayó víctima el marxismo al considerarse en cuanto teoría histórica y crítica simultáneamente una teoría verdadera indiscutible, no ideologizable e inmune al peligro de caer ella misma en una ideología de enmascaramiento y legitimación de relaciones de dominación (Negt, 1971).

La Ideologiekritik supone pues una aplicación de principios críticos a la propia teoría marxista, en la cual se inspira, y un reconocimiento explícito de la historicidad del pensamiento teórico y de su 'desamparo' teológico. En otros términos, teoría crítica de la sociedad e Ideologiekritik como una de sus dimensiones fundamentales se proponen rescatar la conexión dialéctica de la teoría con los procesos históricos.

El marco de referencia de la reconsideración de la dialéctica marxista se constituye en la "Dialéctica de la Ilustración" de Adorno y Horkheimer, en la teoría de la razón instrumental de Horkheimer, en la teoría de la sociedad unidimensional de Marcuse y finalmente en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Como decíamos, el hilo conductor de revisión es la puesta en cuestión del rol central de la crítica de la economía política y de los fundamentos de la dialéctica marxista. A continuación hacemos un análisis sucinto que se concentra en los conceptos de totalidad y mediación a fin de dar una idea aproximada de la amplitud y profundidad de esta revisión teórica y además del ámbito en que se instala la Ideologiekritik.

El supuesto básico de la teoría de Marx era que la totalidad social podía ser aprehendida a partir de la lógica de la producción y de sus contradicciones. Este punto de vista privilegiado fue fundamentado con la elaboración de las líneas centrales del materialismo histórico en "La Ideología Alemana". El conocimiento de la totalidad concreta y de los procesos estructurales y supraestructurales sería posible porque la racionalidad del proceso histórico radicaba en la lógica de la producción capita-

lista. Siendo el proletariado el portador privilegiado de esta lógica, el principio de totalidad se confundía con el principio epistemológico del conocimiento de la dinámica histórica del capitalismo desde el punto de vista del proletariado. Fue Luckas quien extrajo las conclusiones extremas de esta argumentación de Marx y las puso en su forma lógica más pura: la totalidad puede ser percibida sólo desde la perspectiva del proletariado puesto que éste es el sujeto-objeto de la historia. El problema de la verdad se resuelve también por su adscripción a la clase que encarna el curso ascendente de la historia. La verdad es proletaria o no es nada. El rumbo del proceso histórico es sinónimo del desenvolvimiento finalista de la conciencia de clase del proletariado garantizado por las leyes económicas del desarrollo capitalista. Surgía así una versión 'materialista' de la tesis hegeliana de la identidad procesual de razón e historia, del concepto de libertad y de la realidad social; principio de identidad que seguía siendo en la transformación marxista de la dialéctica hegeliana el meollo del paradigma de totalidad.

En contraste con esta concepción de totalidad, la Ideologiekritik asume que ya no es plausible la idea de una racionalidad central, por lo tanto, la idea de un sujeto que permite la estructuralización interna de la totalidad y su conocimiento conceptual. No es que el principio de totalidad como orientación heurística haya sido abandonado, aunque en especial en la obra de madurez de Adorno se perciba un proceso de cuestionamiento cada vez más radical de este principio. La idea de totalidad es más bien pensada en términos de un principio regulativo de conexión estructural-dinámica de la sociedad, o sea, más en el sentido de una pauta metodológica de análisis y menos en el de una estructura ontológica (Adorno, 1975: *passim*, 1973:127). Pero el principio articulador que presupone en todo caso, no es más la lógica de la producción y del centro nodal de una clase-sujeto de la historia. Sin embargo, lo fundamental no es que se plantea una sustitución mecánica del sustrato de la producción en cuanto eje de la totalidad social, sino que la totalidad es concebida como mediación. Al reasumir este concepto fundamental de la dialéctica hegeliana que en el pensamiento de Marx desempeña un rol esencial (véase los Grundrisse, "Introducción") donde Marx describe la producción material como mediación de los tres momentos económicos de la producción, consumo y distribución en cuyo centro es precisa-

mente la producción), la teoría crítica de la sociedad piensa la mediación en el sentido de una articulación dinámica de esferas y procesos de la realidad social interconectados pero irreducibles entre sí; es decir, como una articulación que no se desarrolla en torno a un eje o en base a un sujeto central y que, por consiguiente, no obedece a la lógica de la identidad que es la premisa básica del concepto hegeliano de mediación. En Hegel, para dar un ejemplo, la mediación en la esfera política, es decir, la mediación de la sociedad civil y el Estado, son los estamentos y la constitución. El Estado, objetivación histórica del espíritu absoluto, es totalidad orgánica sólo a través del conjunto de mediaciones que vinculan las distintas esferas de la sociedad civil como la familia con las diversas estructuras políticas. Como principio rector, el Estado es la fuerza articuladora e integradora de lo universal y lo particular en la sociedad civil (Hegel, 1968: parágrafos 269-270, 302-303).

Para Marx, como dijimos, la mediación está fundamentalmente constituida por la producción material y el trabajo socialmente organizado. Teóricamente es la categoría del trabajo el principio de síntesis que permite el conocimiento conceptual de la totalidad social (Marx, 1980). Si para Hegel todo conocimiento es necesariamente mediado por la dialéctica de sujeto-objeto, el análisis de la totalidad concreta para Marx es una cadena conceptual de mediaciones que refiere la diversidad, la heterogeneidad y la diferencia al momento constitutivo del trabajo. A nivel categorial, aunque no a nivel de los estudios históricos más complejos que siguen una lógica contingente de la intencionalidad de los actores sociales, Marx establece que la identidad de la sociedad capitalista tiene un sustrato material en el trabajo productivo y que sus contradicciones determinan la lógica de conjunto del desarrollo de la sociedad capitalista.

Por el contrario, de acuerdo a una visión más compleja el concepto de mediación que hace posible el conocimiento dialéctico de la sociedad, al escapar a la lógica de la identidad prevaleciente en Hegel y Marx, es la relación contradictoria y heterogénea de elementos y esferas que no se organizan en torno a un centro exclusivo no se explican por la vía de la reducción a una esfera esencial de otras realidades que serían apariencias o epifenómenos, sino que se constituyen como tales en la medi-

mente la producción), la teoría crítica de la sociedad piensa la mediación en el sentido de una articulación dinámica de esferas y procesos de la realidad social interconectados pero irreducibles entre sí; es decir, como una articulación que no se desarrolla en torno a un eje o en base a un sujeto central y que, por consiguiente, no obedece a la lógica de la identidad que es la premisa básica del concepto hegeliano de mediación. En Hegel, para dar un ejemplo, la mediación en la esfera política, es decir, la mediación de la sociedad civil y el Estado, son los estamentos y la constitución. El Estado, objetivación histórica del espíritu absoluto, es totalidad orgánica sólo a través del conjunto de mediaciones que vinculan las distintas esferas de la sociedad civil como la familia con las diversas estructuras políticas. Como principio rector, el Estado es la fuerza articuladora e integradora de lo universal y lo particular en la sociedad civil (Hegel, 1968: párrafos 269-270, 302-303).

Para Marx, como dijimos, la mediación está fundamentalmente constituida por la producción material y el trabajo socialmente organizado. Teóricamente es la categoría del trabajo el principio de síntesis que permite el conocimiento conceptual de la totalidad social (Marx, 1980). Si para Hegel todo conocimiento es necesariamente mediado por la dialéctica de sujeto-objeto, el análisis de la totalidad concreta para Marx es una cadena conceptual de mediaciones que refiere la diversidad, la heterogeneidad y la diferencia al momento constitutivo del trabajo. A nivel categorial, aunque no a nivel de los estudios históricos más complejos que siguen una lógica contingente de la intencionalidad de los actores sociales, Marx establece que la identidad de la sociedad capitalista tiene un sustrato material en el trabajo productivo y que sus contradicciones determinan la lógica de conjunto del desarrollo de la sociedad capitalista.

Por el contrario, de acuerdo a una visión más compleja el concepto de mediación que hace posible el conocimiento dialéctico de la sociedad, al escapar a la lógica de la identidad prevaleciente en Hegel y Marx, es la relación contradictoria y heterogénea de elementos y esferas que no se organizan en torno a un centro exclusivo no se explican por la vía de la reducción a una esfera esencial de otras realidades que serían apariencias o epifenómenos, sino que se constituyen como tales en la medi-

da que su naturaleza y función histórico-social remiten a su relación con realidades cualitativamente distintas, es decir, a su relación con la otredad. Es la oposición y la diferencia de los niveles específicos de la realidad social lo que permite plantear la unidad articuladora diferenciada y no determinista. La concepción de 'dialéctica negativa' que está detrás de esta idea de la mediación, abandona precisamente el principio de identidad que domina la metafísica occidental. Y, como veremos, la crítica de la ideología ataca este principio porque es la base misma de lo ideológico y de los mecanismos de ideologización. Como pensar la totalidad no significa más identificar, reducir lo particular y contingente de un concepto de identidad (las 'ideas' de Platón, el 'nous' de Aristóteles, el 'yo' de Fichte, el 'Geist' de Hegel, el 'trabajo' de Marx, el 'ser' en Heidegger, etc.), la dialéctica negativa -y por esto negativa- cambia su orientación teórica y coloca el énfasis en la resistencia a lo idéntico, en la defensa de lo diferente y discontinuo; en otras palabras, privilegia la contradicción y heterogeneidad entre realidad y concepto. Porque no domina más, en efecto, la identidad de razón y concepto y se ha renunciado así a la coerción ejercida por el ímpetu identificatorio y absorbente de la identidad, Adorno entiende la dialéctica conceptual como una "lógica de la desintegración": "Su movimiento no tiende hacia la identidad de la diferencia de cada objeto con su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. Su lógica es la de la desintegración: la figura armada y objetivada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí" (Adorno, 1975:148). De esta manera, la dialéctica deja de ser un movimiento objetivo de lo real separado de las mediaciones subjetivas de la acción y del pensamiento y también deja de ser un método clasificatorio de subsunción a conceptos reificados.

Se trata entonces de pensar la totalidad y la mediación a partir de una dialéctica no sujeta al principio de identidad, no atrapada en el espíritu deducccionista. Esta dialéctica ve la historia no como un proceso sometido a leyes de hierro, puesto que éstas pretendidas leyes son desenmascaradas como productos conceptuales cosificados, o como un sistema cerrado y autorregulado de funcionamiento, sino en la perspectiva de un proceso discontinuo y fragmentado en el cual se despliega una multiplicidad de prácticas y significaciones, una pluralidad de sujetos e intencionalidades que no están sustentadas por la iden-

da que su naturaleza y función histórico-social remiten a su relación con realidades cualitativamente distintas, es decir, a su relación con la otredad. Es la oposición y la diferencia de los niveles específicos de la realidad social lo que permite plantear la unidad articuladora diferenciada y no determinista. La concepción de 'dialéctica negativa' que está detrás de esta idea de la mediación, abandona precisamente el principio de identidad que domina la metafísica occidental. Y, como veremos, la crítica de la ideología ataca este principio porque es la base misma de lo ideológico y de los mecanismos de ideologización. Como pensar la totalidad no significa más identificar, reducir lo particular y contingente de un concepto de identidad (las 'ideas' de Platón, el 'nous' de Aristóteles, el 'yo' de Fichte, el 'Geist' de Hegel, el 'trabajo' de Marx, el 'ser' en Heidegger, etc.), la dialéctica negativa -y por esto negativa- cambia su orientación teórica y coloca el énfasis en la resistencia a lo idéntico, en la defensa de lo diferente y discontinuo; en otras palabras, privilegia la contradicción y heterogeneidad entre realidad y concepto. Porque no domina más, en efecto, la identidad de razón y concepto y se ha renunciado así a la coerción ejercida por el ímpetu identificatorio y absorbente de la identidad, Adorno entiende la dialéctica conceptual como una "lógica de la desintegración": "Su movimiento no tiende hacia la identidad de la diferencia de cada objeto con su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. Su lógica es la de la desintegración: la figura armada y objetivada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí" (Adorno, 1975:148). De esta manera, la dialéctica deja de ser un movimiento objetivo de lo real separado de las mediaciones subjetivas de la acción y del pensamiento y también deja de ser un método clasificatorio de subsunción a conceptos reificados.

Se trata entonces de pensar la totalidad y la mediación a partir de una dialéctica no sujeta al principio de identidad, no atrapada en el espíritu deducccionista. Esta dialéctica ve la historia no como un proceso sometido a leyes de hierro, puesto que éstas pretendidas leyes son desenmascaradas como productos conceptuales cosificados, o como un sistema cerrado y autorregulado de funcionamiento, sino en la perspectiva de un proceso discontinuo y fragmentado en el cual se despliega una multiplicidad de prácticas y significaciones, una pluralidad de sujetos e intencionalidades que no están sustentadas por la iden-

tividad y la reconciliación de razón y realidad. En este sentido, para Horkheimer la historia no tiene razón y adjudicarle 'panteísticamente' autonomía y un carácter de esencia uniforme y substancial no podía ser sino una metafísica dogmática (Horkheimer, 1971:99).

Pensado en estos términos, el concepto de totalidad se sometía a una crítica que finalmente culminó en la renuncia a la acariciada idea de un sujeto central. Esto, sin embargo, no debe inducirnos a concluir que la Escuela de Frankfurt haya sido una precursora de la 'novedad' del pensamiento de Lacan y Althusser o que haya llevado a las mismas conclusiones que sacó Althusser de un intento de pensar la historia sin sujeto y de criticar a la ideología como una interpelación de los hombres precisamente como sujeto. Me refiero a la reducción estructuralista de los individuos y grupos sociales concretos a simples portadores y efectos de estructuras autonomizadas por lo cual Althusser daba simplemente una versión sofisticada de la versión dogmática del marxismo ortodoxo que era, en efecto, el objeto de la crítica de la Escuela de Frankfurt. El rechazo de la idea de un sujeto central no implica entonces abandonar la idea normativa y regulativa de la autonomía de los sujetos plurales que es, por cierto, un principio normativo fundamental de la Ideologiekritik, pero si supone desistir de la esperanza de conocer la totalidad, por lo menos, en los términos que fue pensada por Hegel y por su discípulo Marx.

Los resultados que derivan de lo anterior para la estrategia y el método de la Ideologiekritik difícilmente podrían ser exagerados.

II. ESTRATEGIA

El objeto de análisis es genuinamente histórico: la ideología es impensable al margen del proceso de racionalización y secularización de los principios y valores del mundo preburgués. Sin el trasfondo de crisis y sustitución racional de las tradiciones culturales premodernas, la ideología no habría adoptado su característica más peculiar de ser una parte del proceso de racionalización que somete a la sociedad burguesa, a partir de la industrialización y de la creación de las modernas burocracias esta-

tales, a los requerimientos de la racionalidad instrumental. Se pueden diferenciar dos tendencias: una racionalización desde abajo y otra desde arriba. Desde abajo surge bajo el modo de producción capitalista una presión de adaptación de las estructuras de la sociedad burguesa en el campo de la organización estatal, de los sistemas educativos, etc. a esta razón que organiza medios con relación a fines preestablecidos. Desde arriba emerge un impulso racionalizador que conduce a la pérdida de la legitimidad de las tradiciones culturales de la religión, la ética, la política, etc. Se impone en esta disolución lo que Weber llamaba el desencantamiento del mundo. Al perder su validez estas legitimaciones, se proponen otras que nacen justamente de la crítica a las interpretaciones 'irracionales' del mundo. Estas legitimaciones modernas inspiradas en el derecho natural como la teoría liberal o en el control y la efectividad de las ciencias naturales como en las ideologías cientistas de la actualidad, reclaman para sí el status de verdades científicas inobjetables desarrollando un discurso racional y mantienen, por otra parte, funciones de justificación de las relaciones de dominación existentes que a su manera son sustraídas al análisis y a la discusión en la esfera de la conciencia pública. Es por esta vía que surgen las ideologías en sentido estricto: "ellas sustituyen las legitimaciones tradicionales de la dominación al presentarse con la pretensión de la conciencia moderna y justificarse a partir de la crítica de lo ideológico. Los ideólogos surgen simultáneamente con la crítica de lo ideológico". En este sentido, afirma Habermas, no puede haber ideologías preburguesas (Habermas, 1968:71 ss.).

Por ejemplo: en los siglos XVII y XVIII se desarrolló en Inglaterra con la democracia liberal, la institución de la opinión pública. Esta era una pieza fundamental del Estado burgués de derecho. La participación de los ciudadanos a través de la discusión libre en el ámbito de la prensa y del parlamento estaba limitada, no obstante su pretendido carácter universal, por el hecho de que la constitución liberal identificaba al ciudadano con el propietario de bienes y recursos. De acuerdo a la ideología liberal, el hombre libre era sustancialmente el propietario. De esta manera, los intereses de los propietarios llegaban a confundirse con los intereses universales de la humanidad. Habermas destaca, sin embargo, que esta ideología era más que una ideología; ella contenía un principio irrenunciable de ver-

dad: la idea de la disolución de las relaciones de dominación mediante la constitución de un orden político abierto a la discusión y a la toma de decisiones que atañen al conjunto de los ciudadanos. Esta idea representa un momento de trascendencia sobre las limitaciones sociales de la realidad fáctica y coloca a la ideología liberal en contradicción con la realidad social que a su vez legítima (Habermas, 1965:110 ss.).

La estrategia de la Ideologiekritik se deriva de lo que habíamos llamado la doble y contradictoria naturaleza de la ideología, y tiene en el ámbito de ampliación del campo analítico fundamentalmente tres objetivos: 1) la crítica de la función política y social de las ideologías tomando en cuenta sus alteraciones en el proceso de transformación de la sociedad contemporánea; 2) la crítica del rol constitutivo del sujeto cognoscente, o sea de la constitución subjetiva de lo real; 3) la crítica de lo ideológico y de los mecanismos conceptuales de ideologización. Como es fácil comprobar, esta estrategia no se limita propiamente a explicar la función político-social de las ideologías en su sentido más general de encubrir en la lucha política intereses particulares y justificar la sociedad existente en nombre de intereses universales. Desarrollada sobre todo por Horkheimer y Marcuse, la crítica de estas funciones ideológicas se basa esencialmente en el principio de confrontación y contrastación de la ideología y la realidad factual. Horkheimer trata de demostrar las inconsistencias de la ideología burguesa y sus discrepancias con la realidad social y afirma que las ideas con que la burguesía explicaba y legitimaba su propio sistema -el intercambio equitativo, la libre competencia, la armonía de los intereses, etc.-, revelan su contradicción interna y precisamente su función ideologizante (Horkheimer, 1974). Una de las obras principales de Marcuse "Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus" (1964), por su parte, se dedica a estudiar la función ideológica del marxismo en la Unión Soviética destacando la transformación de la teoría marxista en una ideología de dominación.

La novedad intrínseca de la estrategia radica más bien en la crítica a la construcción conceptual de lo ideológico y a los mecanismos de ideologización. Para llevar a cabo esta tarea, la Ideologiekritik se orienta básicamente en la crítica immanente, es decir, en un análisis de las premisas no cuestionadas por las ideologías, de sus contradicciones y rupturas internas y en la

demostración de sus contenidos de verdad a través de sus inconsistencias. En la "Dialéctica negativa" el punto de partida para Adorno es la liquidación de las construcciones idealistas de la filosofía en cuanto pensamiento ideológico descifrando el carácter identificador y reduccionista y la conciliación de lo conceptual y lo real. La *Ideologiekritik* es, por esta razón, mucho más que un expediente externo o un análisis de las funciones sociales de las ideologías que no atañen a los principios internos de sus construcción. Se trata de una crítica a la lógica predominante del pensamiento metafísico y científico desde la Ilustración e incluso desde la filosofía griega. Y, como dijimos anteriormente, esta lógica responde al principio de identidad que es "la forma originaria de la ideología". Adorno sostiene que la identidad misma se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación y que debido al interés común del pensamiento teórico y de la ideología, "la *Ideologiekritik* no es algo periférico ni un problema específico de la ciencia, limitado al espíritu objetivo y a los productos del subjetivo, sino algo filosóficamente central como crítica de la misma conciencia constitutiva" (Adorno, 1975:151 ss.).

La crítica inmanente procede entonces mediante el análisis del escamoteo, cometido por la ideología, del rol constitutivo del sujeto. La ideología como la metafísica transfigura sus nociones y conceptos en realidades objetivas inmediatas; de ahí que la crítica de la ideología busque descifrar las dicotomías que produce un pensamiento orientado en la unidad plena y que soslaya, por esta razón, las mediaciones subjetivas y objetivas del proceso cognoscitivo. La crítica inmanente no es otra cosa que la insistencia en las mediaciones enterradas por la ideología, en la necesidad de reconstrucción de estas mediaciones. Al contrario de lo que haría una crítica dogmática, la crítica penetra en la estructura interna de su objeto sin prejuzgar su falsedad o verdad y su relación cognitiva con lo real. En la medida que la crítica inmanente no opera por la subsunción dogmática de la ideología a un principio externo, ella reconoce la pretensión de su objeto. En otras palabras, la crítica encuentra sus pautas normativas al interior de su propio objeto. Cuando Marx, tomando la concepción de Locke como fundamento filosófico-ideológico de la economía política inglesa (Marx, 1960: 331), confronta los principios liberales con el hecho de que no correspondían con la organización fáctica de la sociedad, des-

peja las contradicciones internas de los propios principios liberales. Pero el descubrimiento de estas contradicciones se logra según Marx demostrando la génesis interna, la necesidad de la emergencia y la significación peculiar de estos principios liberales. Estas características de la crítica immanente las resumió Marx en el concepto de "crítica verdadera" (Marx, 1953). Crítica verdadera porque responde a la historicidad y lógica propia de su objeto.

Sin embargo, la crítica immanente no agota la esencia de la *Ideologiekritik*, es decir, no se restringe a la confrontación de los principios de la ideología con la realidad. Si se detuviera en la consideración interna de las normas de la ideología, caería en la dependencia de su objeto. En efecto, se trata de rebasar la immanencia de la lógica interna de la ideología en dos dimensiones: poner en cuestión tanto las pautas normativas como la necesidad de la misma existencia de su objeto, la ideología. En la versión de Adorno, la crítica de la ideología trasciende la normatividad y la realidad fáctica de la sociedad en la medida que posee un fundamento normativo propio que es interno y externo a la ideología que cuestiona. Es esta normatividad autónoma la que le permite cumplir una función crítica de carácter proyectivo y anticipativo. La teoría social que subyace a la *Ideologiekritik* implica justamente un concepto de sociedad que sirve de norma crítica, y este concepto es la idea de una asociación de sujetos libres y autónomos con miras hacia una vida mejor. El concepto normativo de sociedad sería el supuesto central de la *Ideologiekritik*, un concepto, que permite en efecto la crítica de situaciones sociales dadas "como si fueran naturales" (Adorno, 1973:138). La dimensión anticipatoria nace de este concepto normativo y fundamenta la orientación trascendente de la crítica de las ideologías. Crítica immanente y trascendente son dos vertientes de un mismo procedimiento. No hay demostración más clara de este entrelazamiento, aunque bajo la premisa de la reconciliación idealista de concepto, norma y proceso histórico, que la argumentación de Marx en torno al fenómeno de la alienación de los individuos en la sociedad burguesa. Marx afirma enfáticamente que la alienación se debe a que el individuo social libre no es 'aún' el punto de partida real de la sociedad. Así la norma fundamental de la crítica trascendente, el individuo libre, deviene en principio teleológico de la sociedad de tal manera que se invierte además la relación entre realidad fáctica y

peja las contradicciones internas de los propios principios liberales. Pero el descubrimiento de estas contradicciones se logra según Marx demostrando la génesis interna, la necesidad de la emergencia y la significación peculiar de estos principios liberales. Estas características de la crítica inmanente las resumió Marx en el concepto de "crítica verdadera" (Marx, 1953). Crítica verdadera porque responde a la historicidad y lógica propia de su objeto.

Sin embargo, la crítica inmanente no agota la esencia de la Ideologiekritik, es decir, no se restringe a la confrontación de los principios de la ideología con la realidad. Si se detuviera en la consideración interna de las normas de la ideología, caería en la dependencia de su objeto. En efecto, se trata de rebasar la inmanencia de la lógica interna de la ideología en dos dimensiones: poner en cuestión tanto las pautas normativas como la necesidad de la misma existencia de su objeto, la ideología. En la versión de Adorno, la crítica de la ideología trasciende la normatividad y la realidad fáctica de la sociedad en la medida que posee un fundamento normativo propio que es interno y externo a la ideología que cuestiona. Es esta normatividad autónoma la que le permite cumplir una función crítica de carácter proyectivo y anticipativo. La teoría social que subyace a la Ideologiekritik implica justamente un concepto de sociedad que sirve de norma crítica, y este concepto es la idea de una asociación de sujetos libres y autónomos con miras hacia una vida mejor. El concepto normativo de sociedad sería el supuesto central de la Ideologiekritik, un concepto, que permite en efecto la crítica de situaciones sociales dadas "como si fueran naturales" (Adorno, 1973:138). La dimensión anticipatoria nace de este concepto normativo y fundamenta la orientación trascendente de la crítica de las ideologías. Crítica inmanente y trascendente son dos vertientes de un mismo procedimiento. No hay demostración más clara de este entrelazamiento, aunque bajo la premisa de la reconciliación idealista de concepto, norma y proceso histórico, que la argumentación de Marx en torno al fenómeno de la alienación de los individuos en la sociedad burguesa. Marx afirma enfáticamente que la alienación se debe a que el individuo social libre no es 'aún' el punto de partida real de la sociedad. Así la norma fundamental de la crítica trascendente, el individuo libre, deviene en principio teleológico de la sociedad de tal manera que se invierte además la relación entre realidad fáctica y

norma crítica. Esta anticipa el proceso histórico porque se supone que es inmanente al mismo y refleja su curso interno. En Marx la crítica de la sociedad burguesa presume la existencia de una 'fuerza normativa' en el proceso real (Cf. Fleischer, 1969), una premisa que la Ideologiekritik no acepta por las razones ya discutidas. La crítica de la ideología desarrolla su estrategia finalmente con el objetivo de destruir mecanismos de ideologización conectados a la falacia del sujeto constitutivo y al desconocimiento de las mediaciones. Este es un problema sustancial porque no se trata sólo de saber qué es la ideología, cuál es su genealogía o qué efectos produce social y políticamente, sino de saber cómo se produce la ideología, cuáles son las formas de ideologización del pensamiento teórico y de la acción social, en fin, cómo y por qué se llega a la ideología y a lo ideológico como realidad que atraviesa el conjunto de las prácticas sociales.

Recogiendo los resultados de la crítica de Marx, pero también de la de Nietzsche y Freud, la versión analítica elaborada por Adorno hace un estudio sutil de los mecanismos de ideologización. Sabemos que Marx no analiza en profundidad los procedimientos lógicos mismos de la ideologización de las teorías, sino más bien las raíces genéticas de las ideologías (la división del trabajo, la sociedad en clases, etc.). Pero esto no quiere decir que no se hayan rescatado los importantes mecanismos ideológicos que el joven Marx desmontó en su crítica a Hegel: la inversión del concepto como producto subjetivo en origen ontológico, la reducción de lo real a momento de una totalidad absoluta, la absolutización de las determinaciones lógicas en determinaciones ontológicas, la conversión de lo condicionado y mediato en principio de determinación absoluta, el 'misticismo panteísta' de la deducción de la realidad histórica a partir de los conceptos ontologizados, y la abstracción o concepción deformada de la historia (Marx, 1953).

Sin embargo, recién gracias a la crítica desmitificadora de Nietzsche el pensamiento idealista occidental, que en muchos sentidos cala más hondo que la de Marx, es posible entender los mecanismos internos de ideologización tal como la concibe la Ideologiekritik adorniana. Bástenos recordar que Adorno recoge principalmente los resultados de la demoledora crítica de Nietzsche a los 'prejuicios' de la filosofía en la cual se denun-

cian los "cuatro grandes errores": el error de la confusión de la causa con la consecuencia, el error del principio de causalidad autogenerada (Dios como causa sui, el "sujeto", la "sustancia", la "voluntad" como causas), el error de las causas imaginarias y el error de la voluntad libre (Nietzsche, 1980:61 ss.).

Adorno resume, y profundiza los argumentos del joven Marx y de Nietzsche: los mecanismos lógicos de ideologización están relacionados con la lógica de la identidad. Es en base a ésta lógica que se reifican y se automatizan los conceptos, que se reduce lo particular a lo universal conceptual, que se crea la apariencia de los orígenes absolutos de las cosas, que se explica la historia en función de fines últimos, que se generaliza y absolutiza una perspectiva parcial en una óptica totalizadora casi divina, que se desconoce la historicidad de la realidad y del conocimiento. Los mecanismos de inversión y reducción, de deducción y de determinación absoluta, de la causación original, etc. se remiten a una lógica rígida de la identidad que no reflexiona sobre sus operaciones de abstracción. Precisamente en la medida que estos mecanismos operan en forma casi natural y no ponen en cuestión sus fundamentos y reglas operativas, el pensamiento y la acción inspirada en la lógica de la identidad se paralizan y autoclausuran; disuelven además la realidad histórica en conceptos tautológicos soslayando lo heterogéneo, fragmentario y contingente. Podría concluirse entonces que lo ideológico no se constituye sólo por el condicionamiento y sometimiento de las ideas y prácticas a estructuras e intereses sociales. El análisis genético de las condiciones históricas o de los efectos sociales de las ideologías no es suficiente. En todo caso se hace necesario la crítica de la racionalidad específica de las formas de ideologización que es irreductible a su condicionamiento genético. En resumen, al combinar el procedimiento desmitificador en los tres niveles de la función social, del rol del sujeto constitutivo y de los mecanismos de ideologización, la Ideologiekritik permite abordar dialécticamente la relación contradictoria de la sociedad y las ideologías y, escapando a los reduccionismos economicista y clasista que viciaron el análisis marxista, abre las posibilidades de un análisis de las ideologías genético, funcional y estratégico.

Se puede afirmar que el objetivo esencial de la Ideologiekritik es eminentemente estratégico: el análisis debe descifrar las

sentido de la comunicación distorsionada. Freud vislumbra la conexión entre dominación e ideología al nivel de los individuos y de las instituciones; una problemática, por cierto, que fue ajena a los ojos avisores de Marx y Engels, y al marxismo ortodoxo. El mecanismo psicológico de la racionalización, por el que las ideas sirven para cubrir los motivos reales de la acción, significa a nivel de la acción colectiva no otra cosa que el fenómeno de la ideología. Estableciendo correspondencias e interacciones entre el plano individual y el social, la Ideologiekritik puede entonces reconocer en los mecanismos de ideologización modalidades interconectadas de dominación externa e interna que reprimen e impiden la intersubjetividad libre de coacción, es decir, una comunicación no distorsionada. Así en el enfoque de Habermas la Ideologiekritik deviene en una estrategia de análisis de la comunicación reprimida (Habermas, 1968:262 ss.).

III. INTERPRETACION HERMENEUTICA Y EXPLICACION CAUSAL: LA CONCEPCION METODOLOGICA-EPISTEMOLOGICA

Recordemos que el concepto de ideología y el de crítica de la ideología se sustentan sobre el significado subjetivo y el significado objetivo o verdad no-intencional de las prácticas sociales. Una obra cultural o una política no pueden ser juzgadas exclusivamente desde el punto de vista de sus condicionamientos de origen, de sus motivaciones e intereses conscientes. La perspectiva de una dialéctica no aprisionada en el principio de totalidad articulada jerárquicamente suscita, como veíamos, el problema de la multidimensionalidad de las significaciones subjetivas y objetivas y de la imposibilidad de determinarlas a priori. Si se abandonan los esquemas ontológicos y teleológicos, desaparecen las falsas garantías sobre el sentido de la historia y empieza a perfilarse un horizonte de fragmentariedad y contingencia que es el ámbito de necesidad y posibilidad de la Ideologiekritik.

En rigor, el enfoque metodológico y epistemológico del análisis crítico de lo ideológico está inscrito en una dialéctica abierta y negativa que concibe el proceso histórico como el desarrollo de significados polivalentes en el cual no hay totalidad organizada en torno a un sujeto central pero sí una determina-

ción esencial del sentido de la acción social y de la racionalidad de las estructuras sociales. Esto nos remite al agudo pensamiento de Merleau-Ponty:

"Le sens de l'histoire est ... á chaque pas menacé de dévier et a besoin d'être sans cesse réinterprété. Le courant principal n'est jamais sans contrecourants ni tourbillons. Il n'est pas même donné comme un fait. Il ne se révéle qu'a a travers des asymétries, des survivances, des diversions, des regressions, il est comparable au sens des choses perçues, á ces reliefs qui ne prennent forme que d'un certain point de vue et n'excluent jamais absolument d'autres modes de perception. Il y a moins un sens de l'histoire qu'une élimination du non-sens" (1961:55.)

Se impone una conclusión de esta argumentación: el sentido de las acciones está siempre en status nascendi, no existe nada preestablecido.

Que la Ideologiekritik se desenvuelva como crítica inmanente y trascendente quiere decir que en el plano metodológico su procedimiento consiste en la combinación sistemática de la interpretación hermenéutica y la explicación causal. Esto sugiere además que existe una correspondencia directa, por un lado, entre crítica inmanente e interpretación hermenéutica y, por otro lado, entre crítica trascendente y explicación causal.

La interpretación hermenéutica, que es el método de la crítica inmanente, se transforma en elemento metodológico sustancial. Sería erróneo, empero, pensar que se trata de la integración de la concepción hermenéutica 'clásica' de Dilthey o de la dimensión hermenéutica tiene que ver más bien con una crítica al idealismo hermenéutico de Dilthey y Gadamer; crítica que pone en duda la tesis de que la actividad interpretativa se inserta en una tradición lingüística y cultural insuperable en cuanto horizonte de posibilidades de sentido para el intérprete. En la hermenéutica de Gadamer, la realidad social e histórica está organizada lingüísticamente y medida simbólicamente (Gadamer, 1966). De ahí que los hechos, los objetivos y los datos de las ciencias sociales sean en el fondo significaciones que requieren la interpretación y no son susceptibles de explicaciones causales y funcionales.

Para la hermenéutica el sentido de las acciones y de los productos históricos constituye lo verdaderamente real. La mediación de las significaciones -el horizonte del lenguaje, la tradición cultural- deviene en el fundamento determinante de la realidad histórica; el sentido de la intersubjetividad converge con el de los contextos objetivos en los que se desenvuelve la práctica social. En cierta manera, una sociología inspirada en la hermenéutica que absolutiza el lenguaje en sujeto de forma de vida y de la tradición, renueva la premisa idealista de que la conciencia articulada en el lenguaje determina la práctica social. La hermenéutica desconoce entonces la posibilidad del análisis de la interpretación de los individuos o grupos sociales en términos de explicación de sus contenidos ideológicos; y esto ocurre porque establece una identidad entre significación subjetiva y objetiva, y pone en entredicho el supuesto de la *Ideologiekritik* de que es posible y necesario reconstruir el sentido objetivo, la verdad no-intencional de los procesos históricos que se impone por encima de la conciencia y voluntad de los individuos y grupos, puesto que lo que estos piensan del sentido de sus prácticas no corresponde necesariamente a la significación de los hechos y los resultados a que dan lugar. Por cierto, la interpretación hermenéutica que despliega la *Ideologiekritik* es irrenunciable porque no hay ningún otro acceso adecuado al estudio de la realidad social que el de las mediaciones de significación a través de las cuales se constituye el proceso histórico. La conciencia y la voluntad de los actores sociales no son meros reflejos o accesorios de 'leyes objetivas' que se convirtieron en su momento en *Ersatz* de la voluntad divina. Sin embargo, la *Ideologiekritik* sostiene que el contexto de la intersubjetividad lingüística y de las mediaciones de significación están insertos en un contexto constituido por coacciones de la realidad a nivel interno y externo y que se manifiestan en la realidad del trabajo y de la dominación.

Por estas razones, el nivel hermenéutico de la *Ideologiekritik* pasa al nivel de la explicación causal. La lógica intencional de los actores sociales está mediada por una lógica de las estructuras objetivas que no son el simple resultado de aquella. Se pasa entonces de un nivel de la interpretación, de la comprensión del sentido subjetivo de la intersubjetividad al sentido del contexto objetivo de las estructuras políticas, económicas, culturales. Este contexto objetivo no está mediado y constituido

sólo por a dimensión simbólica, significativa del lenguaje y del discurso -éste es el *quid pro quo* de la sociología comprensiva a la Winch y también de la teoría de Laclau (Cf. Winch, 1965, Laclau, 1980), sino por las dimensiones objetivas del proceso de trabajo y de la dominación que pueden ser reducidas y disueltas en las significaciones discursivas (Cf. Habermas, 1970:289, 1968a.: 347, 1968b:46 ss.). La *Ideologiekritik* desentraña la dependencia de la interacción simbólica con respecto a las situaciones fácticas de la dominación y más bien destaca que el propio lenguaje es un 'medium' de la dominación y sirve en los hechos para la legitimación de relaciones de violencia organizada. Por lo tanto, la reflexión crítica es una condición necesaria pero no suficiente para la superación de estas relaciones. La *Ideologiekritik* refuta el falaz argumento de que la lucha social es un combate de discursos y de que una praxis transformadora sea el resultado de la intervención discursiva.¹

De lo dicho se infiere fácilmente que la *Ideologiekritik* representa metodológicamente una integración sistemática de la interpretación (*Verstehen*) y la explicación (*Erklären*) y estratégicamente una reflexión crítica de los procesos, resultados y situaciones objetivas no-intencionales, fácticas; una reflexión que persigue el objetivo de destruir precisamente la fuerza y la represión que ejercen estas situaciones en la conciencia y los actos de los individuos y grupos. A este nivel puede ser plausible la analogía establecida por Habermas y Apel entre el psicoanálisis y la *Ideologiekritik*. Esta sería una terapia en la dimensión de la dialéctica social, aquella una terapia que permite la reflexión y superación de los motivos e impulsos inconscientes. Ambas tendrían como finalidad eliminar las causas de la comunicación distorsionada y superar los obstáculos institucionales que se oponen a la interacción comunicativa pues son condiciones y resultados a la vez de las relaciones de dominación. En este sentido, la *Ideologiekritik* trata de descubrir una dimensión oculta, una "gramática profunda" de la interacción social (Cf. Wellmer en: Jaeggi y Honneth, 1977:494). Su estrategia se dirige a la 'desnaturalización' de la historia, a la liquidación del poder que ejercen las 'leyes objetivas' sobre la acción de los hombres, que son en sí misma resultados del pensamiento ideológico.

2 A esto se reduce, sino estamos equivocados, la argumentación de Laclau. Para más detalles sobre esta perspectiva, cf., infra, "Discurso y constitución de lo social: el enfoque lingüístico de Laclau".

También creo que queda claro que la concepción de Ideologiekritik significa un serio cuestionamiento de los supuestos epistemológicos del materialismo histórico que provocaron el desplazamiento hacia el objetivismo y determinismo de la teoría dialéctica, caída que se cristalizó sobre todo en la concepción de leyes 'naturales' del desarrollo histórico y en el descuido y hasta en la omisión de la problemática post-idealista del sujeto y de la subjetividad en la teoría del Marx maduro (Habermas, et al, 1978:96). Regresión que, por otra parte, hace posible la confusión de Marx y del marxismo ortodoxo entre la crítica de la economía política y el status teórico de las ciencias naturales.

IV. VERDAD Y NORMATIVIDAD

La estrategia de la Ideologiekritik que responde a la contradictoria naturaleza de la ideología, no puede ser ingenua ni neutral. Como toda operación crítica de conocimiento supone distancia y ruptura en relación a sus objetos; la distancia y la resistencia que es el ambiente de un pensamiento que pone en cuestión la factibilidad de la realidad social y no cede a la normatividad de lo fáctico. En la medida que la Ideologiekritik trasciende el tono descriptivo o reduccionista del análisis y refuta la racionalidad imperante de la sociedad, está planteando principios normativos y conceptos anticipados que constituyen el marco 'trascendental' de las condiciones de posibilidad del trabajo crítico. Estos principios son los 'a priori' históricos de la Ideologiekritik: el interés cognitivo de emancipación, la concepción consensual no-ontológica e histórica de verdad, la racionalidad de la praxis social como el proceso y objetivo de una intersubjetividad comprensiva libre de coacciones; la idea de sujetos libres y autónomos, de la sociedad como asociación de individuos libres, para nombrar sólo lo más importante.

Ahora bien, estos 'a priori' no sólo elevan una pretensión de racionalidad y verdad, sino que se sustentan sobre una específica concepción de verdad que es el correlato teórico fundamental que permite la orientación regulativa de la teoría y de la Ideologiekritik. Hablar de esta dimensión en el campo de la sociología funcionalista o sistemática o en el campo de un marxismo dogmático, en los cuales la cuestión de la verdad se

resuelve por la vía de su adecuación, funcionalización e identificación al orden fáctico o como simple prolongación de lo dado, suena a una penosa desviación metafísica o a una vana y nostálgica pretensión irracional. Pero la problemática de la verdad constituye una referencia regulativa, un principio directriz irrenunciable, pensados no en términos de una posición o acto de fe dogmáticos sino en el sentido de una búsqueda histórica que ya no está más determinada por las intenciones idealistas de una teleología de la reconciliación y armonía absoluta de los hombres en la historia.

Se puede dilucidar esta problemática de la verdad exponiendo el carácter de los principios normativos que sirven de base a la Ideologiekritik. En primer lugar, es necesario destacar que son conceptos regulativos; es decir, no reclaman un status ontológico de verdad, no asumen un carácter aristotélico-hegeliano. Más bien recuperan la perspectiva kantiana de que los conceptos son reglas de estructuración cognitiva de la realidad, pero sin aceptar la idea también kantiana acerca de la existencia de un universo categorial arquitectónico inmutable (las categorías del entendimiento). En segundo lugar, se conciben estos principios como productos del proceso histórico, como un nivel de la conciencia alcanzado en un proceso de aprendizaje a través de las experiencias históricas. Por esto, no son principios que descienden del cielo ni poseen un fundamento ontológico que garantice su realización teleológica; representarían más bien condiciones de posibilidad de la crítica y de la emancipación práctica. Sin embargo, el carácter 'trascendental' de los principios normativos y regulativos aluden a principios empíricos y apuntan a su materialización histórica en la práctica social. De acuerdo con esto el concepto dialéctico de verdad que subyace a la Ideologiekritik no puede mantenerse dentro de un esquema ya sea ontológico (la verdad en el sentido clásico de correspondencia) o funcionalista y sistémico (la verdad como estabilización funcional, producción pragmática de certidumbres). En todo caso, el concepto de verdad implica una relación con el proceso histórico que es el de un proyecto de realización marcado por el peligro de las tendencias predominantes de la racionalidad instrumental y de la burocratización de la sociedad; está entonces condicionado por procesos contingentes que no pueden ser soslayados por enfoques de tipo evolutivo y determinista.

Es importante advertir que, más allá de esta delimitación negativa de la verdad, se planteó en la Escuela de Frankfurt una discrepancia nada desestimable. Reacio a fundamentar el carácter normativo de los principios esenciales de la teoría crítica de la sociedad, Adorno defendía una concepción de "verdad objetiva" que no implicaba una teoría de la intersubjetividad como en el pensamiento de Habermas. En cuanto idea universal y necesaria, la verdad era según Adorno una "constelación" subjetiva y objetiva que precedía al intento teórico y práctico de actuar de acuerdo con una racionalidad sustantiva de emancipación individual y social. Así como el éxito pragmático de una teoría o una política en la historia no es criterio de verdad, así tampoco podía ser el consenso intersubjetivo en torno a determinadas cuestiones el criterio de verdad. Por esto escribía Adorno: "La inmediata comunicabilidad a cualquiera no es el criterio de lo verdadero. Ahora que todo paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad, es preciso resistir a la coacción casi universal que hace confundir lo conocido con su comunicación e incluso poner a éste por encima. Todo lo que es lenguaje padece entre tanto bajo esta paradoja. La verdad es objetiva y no plausible. Por poco que inmediatamente agrade a algunos y por mucho que precise de la mediación subjetiva, su trama es index sui, como ya lo reclamó Spinoza" (Adorno, 1975:49). En otras palabras, la verdad requiere el conocimiento y la experiencia de los sujetos en su situación histórica pero como es objetiva los precede como posibilidad ontológica.

También Marcuse sostenía una concepción presubjetiva de la verdad. Polemizando con la idea de Habermas que el principio normativo de la intersubjetividad libre es el principio básico de lo racional y de organización de una sociedad libre, Marcuse afirma el fundamento antropológico de la esencia racional e instintiva del hombre. Es más, Marcuse, apoyándose en la teoría freudiana, construye un puente entre el concepto de razón y el principio freudiano del eros y concibe lo racional como la tendencia de superación de las energías destructivas. No es la intersubjetividad la base antropológico-trascendental de la racionalidad, como sugiere Habermas, sino la razón enraizada en la estructura racional-libidinosa del ser humano, la condición de posibilidad antropológica de la intersubjetividad (Marcuse, 1968). Este debate se origina en efecto, en las distintas mane-

ras de concebir la verdad. Para Habermas toda la teoría de la intersubjetividad se basa en la concepción consensual de la verdad. La verdad objetiva y plausible (Adorno) deviene en Habermas en la racionalidad de un consenso intersubjetivo logrado por la comunicación irrestricta. Lo verdadero no es principio preconstituido al margen de la intersubjetividad y, por ello, sólo puede lograrse a través de una puesta en libertad (Freisetzung) de la comunicación (Habermas y Luhmann, 1971:243). Postulando que la verdad histórica es un "consenso fundado en el lenguaje de la experiencia objetiva", Habermas da justamente un giro lingüístico a la Escuela de Frankfurt con el objetivo de elaborar otra vía de acceso al problema de la fundamentación y justificación de las bases normativas de la teoría crítica y de la Ideologiekritik.

Por cierto, el intento de Habermas significa una importante alternativa para encarar la reconstrucción de la racionalidad crítica y normativa. Podría afirmarse que es el resultado de una experiencia que rompe con la insuficiencia de una teoría articuladora en torno al concepto de razón sustantiva o verdad objetiva que sustentaban los fundadores de la teoría crítica. No obstante las dificultades intrínsecas que suscita el enfoque trascendental de Habermas, nuestra época post-idealista y post-ontológica parece obligar a la reflexión de la intersubjetividad, es decir, a considerar una dimensión en la que se ubican las transformaciones cruciales del proceso histórico. En todo caso, la Ideologiekritik requiere esta perspectiva si el objetivo es descifrar el sentido de la acción social frente a estructuras políticas, económicas, ideológicas automatizadas de la sociedad. En virtud de esta necesidad de replantear la intersubjetividad, la Ideologiekritik precisa igualmente una conciencia clara de los paradigmas de conocimiento científico que preconstituyen la naturaleza del objeto y de la orientación cognoscitiva en los procesos de investigación. Habermas hizo por esto un importante esfuerzo de discernimiento de tres paradigmas distintos de correlación entre interés y conocimiento: el interés cognoscitivo de carácter técnico que predomina en las ciencias analítico-empíricas, el interés cognoscitivo práctico que guía el enfoque de las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés cognoscitivo emancipativo de la teoría social crítica (Habermas, 1968). Y es, por cierto, este interés el que orienta la labor teórico-política de la Ideologiekritik.

V. RELEVANCIA ACTUAL

Este trabajo ha puesto deliberadamente el énfasis en lo que me parece que son los aspectos fuertes de la concepción de la *Ideologiekritik*. Es obvio que no debemos caer en la tentación de creer que es un sistema cerrado, sin fisuras y absolutamente consistente. No hay teoría que lo sea y menos lo es un pensamiento que rechaza a l  mine cualquier pretensión de sistema y que busca más bien el sentido de lo racional y crítico en la capacidad de la teoría para sacudir lo que se da por supuesto y superar los límites e insuficiencias de las corrientes contemporáneas del pensamiento. Como toda teoría dinámica, la teoría crítica de la sociedad se expone a las contradicciones y ambigüedades del proceso histórico y de la naturaleza de la sociedad que trata de aprehender. Si la teoría es -siguiendo a Hegel- el tiempo captado en conceptos, mal se puede aspirar a la plena identidad y homogeneidad. Lo que hasta ahora hemos expuesto, obedece sobre todo a la intención de explorar tendencias y potenciales cognitivos de relevancia, dejando de lado los aspectos 'deficitarios' de la teoría de la Escuela de Frankfurt que tienen que ver fundamentalmente con la filosofía de la historia subyacente a la concepción de la "Dialéctica de la Ilustración" y con la teoría de la sociedad unidimensional. Señalemos algunas de las inconsistencias que tienden a bloquear el carácter dinámico y crítico de la teoría: 1) la inversión de la filosofía de la historia de Hegel por la cual el proceso histórico se convierte en proceso de irrefrenable cosificación, mistificación y destrucción de la naturaleza exterior e interior del hombre; 2) la elaboración de la ideología por la propia realidad social en el curso de un proceso de total alienación y burocratización; 3) la unidimensionalidad de la sociedad en la perspectiva de la racionalidad instrumental y de la burocratización del mundo y de la tendencia al totalitarismo; 4) la consecuente contención y eliminación de la alternativa de oposición al sistema tecnológico-industrial de la sociedad moderna; 5) la tendencia de la reflexión crítica a escapar a la perspectiva dialéctica de la negación determinada y a convertirse en negación total del mundo contemporáneo y 6) el desplazamiento a un tipo normativo-trascendental de la *Ideologiekritik* descuidando el paradigma de una crítica pragmática y hermenéutica de las ideologías que sirva de orientación a la práctica social. No obstante estas tendencias, creemos que la *Ideologiekritik* posee una actualidad considerable en vista de al-

gunos problemas esenciales que se plantean en el mundo contemporáneo. En primer lugar, habría que destacar en el campo político la cuestión nodal del poder concentrador del Estado frente a la sociedad civil, las tendencias burocrático-totalitarias y autoritarias en los sistemas políticos imperantes, las tendencias de involución y desmontaje de las democracias representativas en ciertos países capitalistas avanzados, la esclerosis del poder estatal monopolístico y total ideologización del marxismo en los sistemas estatistas del "socialismo real". En segundo lugar, sobresale el peligro que entraña cultural y políticamente el predominio de la racionalidad tecnológica en los enfoques funcionalistas y sistémicos que avanzan en ambos sistemas políticos sometiéndose plenamente a la lógica del poder. En tercer lugar, es visible la crisis cultural de los valores de la sociedad burguesa que se manifiesta en la revocación o funcionalización de los ideales democráticos, en la emergencia de corrientes conservadoras que pretenden enfrentar la crisis de la 'modernidad' con un pre- y antimodernismo secante y en el fortalecimiento de los movimientos sociales feminista, ecologista, antinuclear que problematizan la concepción del mundo, los valores de la vida cotidiana, etc. en el mundo moderno. En cuarto lugar, la articulación institucional de la actividad científica con el poder estatal y la consecuente "finalización" de la ciencia mediante objetivos fijados por el Estado (Boehme, Van den Daele y Krohn, en: Diederich, 1974:276 ss.). En quinto lugar, la crisis de la racionalidad científica, de los fundamentos conceptuales y de los paradigmas de la ciencia moderna.

Sería falso afirmar que estos problemas son privativos de las sociedades industriales avanzadas y que en América Latina tendrían ninguna o poca vigencia. Sin embargo, si observamos ciertas cuestiones que se plantean en el ámbito de la ciencia política, para tomar un ejemplo, podríamos comprobar lo contrario.

La importante discusión sobre democracia y socialismo que tiene lugar actualmente en América Latina revela, por lo menos, la gran inquietud por las limitaciones e insuficiencias de los paradigmas científicos tradicionales y la urgencia de elaborar alternativas críticas. Se advierte con insistencia (Cardoso, Lechner, Portantiero, Laclau entre otros,) la necesidad de construir alternativas teórico-políticas de la democracia y la libertad, alternati-

vas que suponen una labor crítica, una proyección 'utópica' (en: Lechner, 1982). Se hace patente que para atacar esta problemática de gran envergadura, es indispensable llevar la reflexión hacia cuestiones como la genealogía de los sujetos políticos, el análisis de la dimensión simbólica de la realidad social, la formación de nuevas culturas políticas, las estructuras de las mediaciones políticas, la reconsideración del rol de las organizaciones como los partidos y los sindicatos, la proyección de una utopía socialista a través del contraste con el "socialismo real" e incluso la problematización de ideas ilusorias como la de sociedad sin Estado y sin política (Lechner, 1982:21). Esta problemática exige, en efecto, un análisis crítico de las ideologías contemporáneas en el campo político y cultural, un examen que supera una serie de falacias entre las cuales se encuentra la gran falacia del "socialismo real".

RACIONALISMO CRITICO Y MARXISMO: LA CRITICA DE KARL POPPER*

* De: Revista Mexicana de Sociología, Vol. XLII, No. 2, Abril-Junio, 1980.

La teoría de Karl Popper sobre la sociedad abierta nos interesa no porque Popper sea in strictu sensu un teórico de la democracia representativa contemporánea y aporte perspectivas realmente novedosas a la problemática de la democracia. Todos sabemos que su contribución fundamental en el campo científico se ubica en la teoría de la ciencia y de la epistemología de las ciencias naturales, cuyo método universaliza y convierte en el paradigma del conocimiento científico como tal. En rigor, Popper nos llama la atención por el hecho de formular su distintiva y provocativa defensa de la democracia como sociedad abierta; apología que está apoyada en una crítica de la filosofía social y política de los que él denomina "los enemigos de la sociedad abierta". Por lo tanto, el tema central de este análisis no radica en la relevancia de una supuesta concepción sui generis de la democracia burguesa que Popper nos pueda ofrecer; se trata, más bien, de plantear la peculiaridad de la defensa teórica que hace de la democracia y que, a mi criterio, reside en la refutación del método de conocimiento y del modo de concebir las condiciones del funcionamiento y de preservación de un sistema realmente democrático de los enemigos de la democracia y que, según él, desde Heráclito, Platón y Aristóteles hasta Hegel y Marx constituyen prácticamente la vertiente predominante del pensamiento político occidental.

Es importante exponer a Popper en este sentido, pues su teoría política se apoya en una teoría fundamental de la racionalidad científica, contrapuesta a la teoría del conocimiento histórico del historicismo que es para nuestro autor el fundamento teórico-cognitivo de los enemigos de la sociedad abierta. Es también interesante considerar la argumentación popperiana contra Hegel y Marx en cuanto enemigos recalcitrantes de "la sociedad abierta", porque la crítica de Popper no aboga simplemente por el arquetipo de una democracia burguesa clásica. Popper es un lúcido ideólogo que incorpora a su argumentación la experiencia histórica de las propias democracias burguesas, del desarrollo del capitalismo y también fundamentalmente las experiencias negativas de los intentos socialistas de transformación.

Su crítica al socialismo es, en lo esencial, una crítica a la teoría marxista como la forma contemporánea más importante de una racionalidad hostil a la democracia; en otras palabras, es

refutación del socialismo a través de una crítica a la racionalidad del marxismo, cuya raíz está, según él, en el historicismo. Pero además, su concepción de la democracia en cuanto sociedad abierta está íntimamente ligada a una teoría de la racionalidad científica. El supuesto radical de Popper es el entrelazamiento mutuo entre la democracia representativa y el racionalismo crítico como dos dimensiones de una misma realidad. La democracia es la base social del pensamiento racionalista crítico; sólo la democracia alimenta y promueve esta racionalidad a todos los niveles. Por otra parte, solamente el racionalismo crítico puede ser efectivamente la base teórica consciente de una democracia real. Ambos aspectos se corresponden entonces necesariamente en esta concepción. Cuando Popper ataca a "los enemigos de la sociedad abierta", una de sus intenciones básicas es poner al descubierto el conflicto histórico que, de acuerdo a su visión histórico-filosófica, se desenvuelve, desde los albores de la democracia occidental en Grecia, entre una concepción democrática racionalista y una concepción totalitaria, antidemocrática e irracionalista. Esto quiere decir, que Popper ve la defensa de la democracia burguesa contemporánea y la propia teoría del racionalismo crítico en una perspectiva histórico-universal. Por esta razón, la teoría de la sociedad abierta empieza con un ataque despiadado a la filosofía política de Platón y se concentra fundamentalmente, después de impugnar a Hegel como el representante moderno del nuevo tribalismo y totalitarismo, en Marx como el heredero de Platón y Hegel y, por lo tanto, como el abogado más conspicuo de la sociedad cerrada, del pensamiento totalitario y de la concepción filosófica correspondiente del historicismo.

Para analizar la concepción popperiana de sociedad abierta y sus aspectos sustanciales como las paradojas de la democracia, del intervencionismo y la ingeniería social como procedimiento racional para asegurar el desarrollo democrático de las sociedades contemporáneas, y también para exponer los argumentos de Popper contra el historicismo marxista, creo necesario detenerse en la teoría de la racionalidad científica y, sobre todo, en ciertos elementos metodológicos. En efecto, se podría afirmar que Popper extrae de su teoría o metateoría de la racionalidad científica consecuencias políticas y éticas. En la ética, al destruir el mito del conocimiento seguro, apodíctico, dogmático, Popper nos quita toda garantía en la cual nosotros podríamos

mos depositar nuestras opciones y desprendernos de nuestra responsabilidad y libertad individuales. En cuanto a la política, de la teoría de la racionalidad científica se infiere para Popper necesariamente el reemplazo del principio de "razón suficiente" propio del historicismo, por el principio del "examen crítico" que somete nuestras convicciones y creencias al riesgo de ser falsificadas y propicia la reforma gradual y progresiva de la sociedad en base al método del aprendizaje por ensayo y error que es el meollo de la "ingeniería social" propuesta por él.

La relación entre razón, racionalidad y política en el marco del racionalismo crítico reside en el rechazo tanto de la razón total que pretende el conocimiento sistemático y definitivo de la realidad de la sociedad, de la historia y de la naturaleza, como de la sociedad perfecta. La democracia por la que aboga, tiene y conoce sus problemas, ambigüedades y paradojas. Pero los conflictos que encierra necesariamente la sociedad, no son contradicciones dialécticas reales como afirma el marxismo. El racionalismo crítico acepta la noción de contradicciones en el seno de la teoría, pues el conocimiento se alcanza a través de la superación de obstáculos y errores; pero el principio de contradicción asumido es el de la lógica formal, el principio de contradicción excluida; en consecuencia, este principio es pre-hegeliano y pre-marxista. Y es en base al principio de contradicción excluida que Popper propone una solución de los conflictos sociales sometiendo la teoría y la praxis de la política al método de aprendizaje por ensayo y error. Esto significa que la praxis política racional, la que recurre tanto a la razón como a la experiencia para resolver los problemas, excluye los ideales utópicos y se orienta a construir la mejor sociedad posible, localizando la raíz de la infelicidad y el sufrimiento, proporcionando soluciones contrastables, parciales y progresivas, adoptando las eficientes y eliminando las deficientes.

Popper propugna una discusión crítica de las ideas políticas que tenga una real incidencia en la organización del Estado o de la sociedad; la racionalidad política opera metodológica y prácticamente en el sentido de una tecnología social y fragmentaria que promueve cambios graduales empíricamente revisables. Esta tecnología se desarrolla en el contexto de la discusión de sujetos racionales, de una discusión que permite el triunfo o la desaparición de las ideas, pero no de los hombres

que la sustentan. En suma, la razón crítica favorece para Popper el cambio gradual y progresivo, considera a la democracia representativa como la forma más racional y apta de gobierno, digamos la que mejor ha resistido la crítica y la contrastación, y rechaza el conservadorismo y la revolución como manifestaciones de irracionalidad que llevan a la sociedad cerrada, o sea, al antípoda de la sociedad abierta.

La teoría de la racionalidad científica es una epistemología que encierra una metodología precisa que busca la demarcación del proceso de investigación científica, que produce conocimientos en forma progresiva, reconocidos intersubjetivamente, de la especulación pseudocientífica de la indoctrinación. Popper eleva la falibilidad a concepto y criterio de cientificidad de sistemas de proposiciones empíricas; es decir, convierte la falibilidad en criterio de demarcación. Es significativo que haya desarrollado este criterio en el contexto de una discusión directa con el marxismo y el psicoanálisis. Este criterio revela, en rigor, la orientación de la teoría positivista de la ciencia que propone Popper, a saber, la intención de hacer del empirismo científico la ley exclusiva del trabajo científico.

La metodología de Popper es una explicación del empirismo científico: las teorías científicas son sistemas de proposiciones universales y empíricamente falsables sobre leyes que determinan la realidad del mundo natural e histórico; el método de la ciencia es el método del descubrimiento, de la revisión empírica y del desarrollo progresivo de teorías empíricas impuesto por las falsaciones. El objetivo de las teorías científicas es el descubrimiento de aquellas estructuras de la realidad cuyo conocimiento posibilita la explicación de fenómenos sorprendidos e incomprensibles. La explicación de un fenómeno significa para Popper la deducción de condiciones básicas con la ayuda de una proposición universal. Toda explicación revela la causa de un fenómeno, pero la explicación causal no es otra cosa que un pronóstico posterior. El verdadero valor de las teorías científicas consiste en la posibilidad de deducir de ellas pronósticos condicionados que pueden ser revisados y revisables en y por la propia realidad. Es decir, explicación y pronóstico son iguales de acuerdo a su estructura lógica. La revisión de una explicación teórica ocurre por medio de la revisión de los pronósticos deducibles de la teoría en cuestión. Pero, sobre todo, resulta

de la similitud estructural de la explicación y del pronóstico que las teorías científicas son, según su estructura lógica, teorías técnicamente utilizables. El conocimiento de las conexiones funcionales entre variables, respectivamente entre causas y efectos, amplía el margen de la conducta posible racional adecuada a fines. Popper propone entonces claramente tanto en el ámbito de las ciencias sociales como en el de las ciencias naturales el desarrollo de teorías científicas capaces de ser empleadas pragmática y técnicamente (Popper 1973: 43 ss.; Popper 1967: 252 ss.). Popper desarrolló en *La miseria del historicismo* este nexo entre estructura lógica de las teorías científicas y su aplicabilidad técnica un nexo que implica una relación determinada de teoría y praxis, de investigación científica y aplicación práctica (Wellmer 1965).

En esta obra y en las tesis social-filosóficas de *"La Sociedad Abierta y sus Enemigos"*, presenta Popper una concepción positivista científicista del concepto de ciencia y ofrece una fundamentación restrictiva de la racionalidad que se apoya, en realidad, en una argumentación ética, como habíamos señalado antes. De esta concepción emerge la crítica a las versiones "holísticas" de la historia y de la sociedad que, como el hegelianismo y el marxismo, tratan de conocer totalidades. De la restricción de la "razón total" a una "razón parcial", cuya contraparte es la virtud de la tolerancia activa y crítica, resulta la concepción de la tecnología gradual. Todo lo que no se ajusta, por ejemplo del marxismo, a esta teoría, es refutado por Popper como especulación o como simple juicio de valor. En efecto, su concepto de ciencia implica una separación estricta de juicios de hecho y juicios de valor como también una yuxtaposición de teoría y praxis (cf. *"Teoría Analítica de la Ciencia y Dialéctica"* de Habermas, en: Adorno 1972).

Como Popper rechaza enfáticamente un concepto de objetividad enraizada en la realidad social e histórica, la racionalidad científica y los juicios de valor están separados por un abismo. La misma racionalidad científica, por no tener bases reales, es un producto de la decisión del individuo que decide adoptar una actividad científica racional en la teoría y la política. El decisionismo de Popper se manifiesta como un resultado lógico de una concepción científica que no reconoce sustrato real a sus propias categorías. Aunque Popper fije la orientación de la ac-

tividad científica bajo el principio de la aplicabilidad de los conocimientos, en los hechos, la determinación de los fines prácticos que regulan la aplicación misma de la ciencia tiene lugar fuera de la ciencia.¹ Popper trata de estos fines en la esfera política. Es decir, la determinación de los fines importantes para la sociedad ocurre para él en un marco social de sujetos racionales que discuten libremente y alcanzan un consenso democrático acerca de estos fines. Sin embargo, esa sociedad de individuos libres, este contexto social, tal como él lo presenta no existe; es una ficción o, en el mejor de los casos, la postulación de un tipo ideal de sociedad democrática. Popper da por hecho real la existencia de una sociedad compuesta de sujetos autónomos y racionales.

Hemos llegado al punto donde podemos y debemos considerar la concepción de que Popper tiene de la democracia y de la sociedad abierta y de las paradojas que les son inherentes, pues, como vimos, la sociedad democrática no es la sociedad perfecta pero sí es la mejor posible. En rigor, esta concepción no está ampliamente desarrollada, sino supuesta a modo de un tipo ideal o paradigma que Popper da por sentado que exista realmente en los países occidentales contemporáneos.

Habíamos afirmado anteriormente que Popper no elabora una teoría original de la democracia burguesa. Lo que hace sustancialmente es reafirmar, corroborar los principios clásicos de la democracia representativa frente a los ataques del marxismo y articular una línea de defensa en el campo epistemológico. En cierta medida, su posición es análoga a la del clásico liberal John Stuart Mill y sus preocupaciones son similares a las de Alexis de Tocqueville (Mill 1965, Tocqueville 1973). Es decir, Popper busca la adaptación de la democracia liberal-representativa a una situación que permite prever y controlar la virulencia de los conflictos sociales provenientes del movimiento de oposición de las clases obreras y populares. Trata de elaborar una idea de democracia pluralista que tome en cuenta las contradicciones e incluso las luchas de clase, que él reconoce abiertamente, y logre equilibrar institucionalmente a las clases en conflicto. Popper también comparte las preocupaciones de Tocqueville respecto

1 Op. cit.; Cf. también del mismo autor, "Contra un Racionalismo Menguado de Modo Positivista", en *Ibid.*

de la tendencia igualitarista de la democracia que llevaría a la tiranía de la mayoría y a la reducción de las libertades democráticas que no pueden excluir la libertad de las minorías y el respeto a sus convicciones. El liberalismo de Popper se mueve en el contexto del capitalismo monopolista y de la historia tanto del fascismo como del estalinismo. Estos son los dos frentes cuyas experiencias trata de articular para adaptar la democracia a las condiciones económicas, sociales y políticas determinadas por el capitalismo monopolista. Popper, por lo tanto, a pesar de aferrarse a una concepción arquetípica de la democracia burguesa, no es un liberal ingenuo. Al contrario, puede afirmarse que es un teórico neoliberal "consciente" de la necesidad del keynesianismo, es decir, de la necesidad de que el Estado burgués desarrolle mecanismos de intervención en la economía que impida la monopolización del poder económico y permita la libertad económica de los individuos. Pero, como veremos, el intervencionismo que postula, o sea "el intervencionismo democrático" implica una reflexión sobre las paradojas del intervencionismo estatal y sus implicaciones para la libertad individual en un nivel de reflexión que trata de armonizar los principios clásicos del liberalismo con el principio de planificación estatal de la sociedad burguesa. Popper se aferra a la concepción clásica del liberalismo; no obstante, hace un esfuerzo para demostrar la compatibilidad del liberalismo con la planificación e intervención estatal. Este intento lo diferencia de teóricos postliberales como Karl Mannheim o Max Weber, convencidos de la ineluctable contradicción entre el proceso de racionalización funcional y burocratización de la vida social y las posibilidades de conservación de las instituciones de la democracia representativa.

En virtud de la burocratización creciente de las sociedades de masas que socava de modo incontenible el sistema liberal representativo, Mannheim parte de la necesidad de redefinir la teoría clásica de la democracia que Popper defiende. La crisis económica, social y política de la sociedad burguesa hace patente la necesidad de la planificación estatal, pero esta es por principio incompatible con el *laissez-faire* liberal. Mannheim destaca la antinomia insalvable entre ambos y propone una democracia planificada, una democracia en la cual oligarquías se disputan el poder con el consenso de las masas, pero una democracia necesariamente autoritaria que elimina las liber-

tades individuales en aras de la preservación de la sociedad burguesa (Mannheim 1948). En relación con Weber o Mannheim, Popper es, si se quiere, un liberal conservador que aún cree en la posibilidad de establecer un equilibrio entre planificación estatal y libertad individual sin poner en peligro las bases mismas de la democracia representativa.

Pensamos que para Popper la idea cabal de democracia se resume en los siguientes principios y reglas:

1) La democracia no puede definirse cabalmente como el gobierno de la mayoría, si bien las instituciones de las elecciones generales es de suma importancia. En efecto, podría darse el caso de una mayoría que gobernase tiránicamente. En una democracia las facultades de los gobernantes deben hallarse limitadas y el criterio primordial de su función debe ser éste: en una democracia, los magistrados, el gobierno, pueden ser expulsados por el pueblo sin derramamiento de sangre. De este modo, si los hombres que detentan el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar para lograr un cambio pacífico, su gobierno será una tiranía.

2) Sólo es preciso distinguir entre dos formas de gobierno, vale decir, aquellas que poseen instituciones de este tipo y las que no las poseen; en otras palabras, entre democracia y tiranía.

3) Una constitución democrática consecuente sólo debe excluir un tipo de modificaciones del sistema legal, a saber, aquel que pondría en peligro su carácter democrático.

4) En una democracia, la plena protección de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y, especialmente, a aquellos que incitan a otros a derribar violentamente el régimen democrático.

5) Toda política tendiente a crear instituciones para salvaguardia de la democracia debe basarse siempre en el supuesto de que puede haber tendencias antidemocráticas latentes entre los gobernantes como entre los gobernados.

6) Si se destruye la democracia, se destruyen todos los derechos. Y aun cuando subsistan ciertas ventajas económicas en favor del pueblo, ella sólo será merced a su sacrificio.

7) La democracia suministra un inestimable campo de batalla para cualquier reforma razonable, dado que permite efectuar modificaciones sin violencia. Pero si no se coloca la preservación de la democracia por encima de toda otra consideración en cada una de las batallas libradas en este campo, las tendencias antidemocráticas latentes que nunca faltan (y que atraen a aquellos que sufren la tensión de la civilización, cf. cap. 10) pueden provocar la caída de la democracia. Si todavía no se ha alcanzado la perfecta comprensión de estos principios, entonces debemos luchar por lograrla. La política opuesta puede resultar fatal haciéndonos perder la más importante de las batallas, la batalla por la democracia" (Popper 1967, II: 215 ss).

Esta versión de la democracia liberal-pluralista se basa en un desplazamiento de la cuestión política fundamental. Según Popper, desde Platón hasta Marx la cuestión fue planteada en términos esencialistas: la cuestión primordial era la esencia del Estado en cuanto el sujeto o los sujetos que deben gobernar el Estado. Pero esta cuestión es secundaria y tiene que ser sustituida por la siguiente: "¿En qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?" Este desplazamiento significa que el problema del control político democrático es el problema crucial de la democracia. Los que aseveran que la primera pregunta es la principal suponen tácitamente que el poder político se halla esencialmente libre de control. Suponen que alguien detenta el poder, se trate de un individuo o de un cuerpo colectivo como, por ejemplo, una clase social. Suponen también que el que detenta el poder tiene un poder incontrolado y que la esencia del poder político es la soberanía. En consecuencia, esta posición se resume en la teoría de la soberanía incontrolada para la cual el problema radical reside en que el poder se deposite en buenas manos ya sea de un individuo o de una clase social. Pero, para Popper toda teoría de la soberanía omite la consideración de un problema mucho más fundamental, esto es, el problema de si debemos o no esforzarnos para lograr el control institucional de los gobernantes mediante el equilibrio de sus facultades con otras facul-

tades ajenas a los mismos. Popper destaca que lo menos que podemos hacer es prestar cuidadosa atención a esta teoría del control y del equilibrio. Pareciera que Popper hace suyo el lema de Saint Just, gran dirigente de la revolución francesa: "El pueblo tiene sólo un enemigo peligroso: su gobierno".

Popper da algunos argumentos empíricos contra la teoría de la soberanía; sin embargo, su crítica se concentra fundamentalmente en la inconsecuencia de cualquiera de las formas particulares de esta teoría. Puede darse al argumento lógico formas diferentes, según Popper, aunque análogas para combatir la teoría de que deben ser los más sabios quienes gobiernen o bien de que deben ser los mejores, las leyes, la mayoría, etcétera. Una forma particular de este argumento se dirige contra cierta versión demasiado ingenua del liberalismo, de la democracia y del principio de que debe gobernar la mayoría. Esta forma es muy semejante a la conocida "paradoja de la libertad" utilizada por primera vez y con gran éxito, por Platón. En su crítica a la democracia y en su explicación del surgimiento de la tiranía, Platón expone implícitamente la siguiente cuestión. ¿Qué pasa si la voluntad del pueblo no es gobernarse a sí mismo sino cederle el mando a un tirano? El hombre libre, sugiere Platón, puede ejercer su voluntad y libertad, primero, desafiando las leyes, y, luego, auspiciando el advenimiento de un tirano. Esto no es una simple posibilidad; se ha dado históricamente muchas veces.

De esta paradoja Popper saca la conclusión de que los demócratas que exigen el control institucional de los gobernantes por parte de los gobernados, en especial el derecho de terminar con cualquier gobierno por un voto de la mayoría, deben fundamentar estas exigencias sobre una mejor base que la que puede ofrecernos la contradictoria teoría de la soberanía; lo cual es para Popper muy posible, pues el principio de la política democrática consiste en la decisión de crear, desarrollar y proteger las instituciones políticas que hacen imposible el establecimiento de una tiranía o dictadura. En la adopción de este principio, va implícita, no la posibilidad segura de que se pueden en los hechos establecer instituciones de este tipo, pero sí la convicción de que una mala política en la democracia (siempre que prevalezca la posibilidad de provocar pacíficamente un cambio de gobierno) es preferible al sojuzgamiento por una ti-

ranía. De esta manera, Popper no adhiere ingenuamente a la idea de la democracia como gobierno de la mayoría. La democracia no se basa en este principio, sino más bien en el principio de que los diversos métodos igualitarios para el control democrático, como el sufragio universal y el gobierno representativo, han de ser considerados simplemente salvaguardias institucionales de eficacia probada por la experiencia, según Popper, contra la tiranía, y de que estas instituciones deben ser siempre susceptibles de perfeccionamiento (Popper 1967, I: 195). Por tanto, el que acepte el principio de la democracia en estos términos no estará obligado a considerar el resultado de una elección democrática como expresión autoritaria de lo que es justo. Aunque acepte la decisión de la mayoría, a fin de permitir el desenvolvimiento de las instituciones democráticas, tendrá plena libertad para combatirla apelando a los recursos democráticos y bregar por su revisión.

Popper, al reconocer y plantear los problemas implícitos de esta paradoja de la libertad, señala también que la teoría de la soberanía o las teorías de las soberanías tampoco están exentas de paradojas, por ejemplo de que la ley puede exigir, también, que se obedezca la voluntad de un solo hombre; observación que debemos a Heráclito.

La teoría de la democracia es para Popper fundamentalmente una teoría de los controles y del equilibrio institucionales; en otras palabras, se trata de una teoría de lo que los liberales norteamericanos llaman 'countervailing power'. Ahora bien, si el problema crucial de la política democrática es el del control de cualquier poder estatal, -cuestión, según Popper, menospreciada por el marxismo- es la libertad denominada formal por el marxismo, la que para Popper constituye la garantía institucional de este control. "La libertad formal" es el derecho del pueblo a juzgar y expulsar del poder a sus gobernantes, y este es el único medio conocido para tratar de protegernos del empleo incorrecto del poder político.

El problema del control político es amplio y complejo; se extiende fundamentalmente desde el control en la esfera política propiamente dicha hasta el control del poder económico por el poder político. Popper sostiene que el poder político puede controlar al poder económico sin necesidad de transformar el régimen de propiedad y de que el marxismo se equivocó al re-

ducir el poder político y sostener así el principio de "la impotencia de la política". Reivindicando la capacidad y fuerza del poder político, sostiene que éste es el único instrumento eficaz para proteger la libertad de los individuos frente al poder económico. Más aún, la idea de democracia que tiene Popper es, en rigor, social-demócrata; es consustancial a lo que él denomina el intervencionismo democrático como un principio básico del control democrático del poder en su conjunto.

Popper demarca este concepto del intervencionismo totalitario, que elimina la libertad de los individuos, y apunta los problemas implicados en el mismo intervencionismo democrático para la protección y el desarrollo de la libertad. En primer término, Popper, habiendo "asimilado" la lección de Keynes, señala la necesidad de la intervención económica del Estado mediante métodos graduales. En segundo término, destaca los peligros de este intervencionismo, pues acrecientan el poder del Estado. Sin embargo, aduce que este argumento no es decisivo porque el Estado es un "mal necesario". Es la peligrosidad del intervencionismo la que debe más bien llevarnos a una política de control institucional del mismo intervencionismo estatal económico. Es decir, la planificación intervencionista del Estado tiene que ser regulada y no debe conducir a la supresión de la libertad. Si se pierde la libertad, dice Popper, también perdemos la planificación. El dilema consiste entonces en promover un tipo de intervencionismo que evite el peligro de la eliminación de las libertades individuales al introducir mecanismos intervencionistas; y este tipo es el del "intervencionismo democrático" que evita la "paradoja" de la planificación, en la que cayó Karl Mannheim y con él muchos pensadores post-liberales. El problema radica para Popper no en exagerar y absolutizar la necesidad de la planificación, sino más bien, en limitarla a lo estrictamente imprescindible para la preservación de la libertad. Por consiguiente, el Estado debe obtener sólo el poder que necesita para cumplir esta tarea. El "intervencionismo democrático" consiste en crear instituciones protectoras en un marco legal, por ejemplo, a través del presupuesto. Se trata entonces de un método de intervención indirecta que hace posible encarar el más grave peligro del intervencionismo como tal que es el de conducir al aumento del poder estatal de la burocracia. En el fondo, el método indirecto es la tecnología gradual y fragmentaria, que explicaremos más adelante.

Ahora bien, para entender mejor qué es la sociedad democrática como sociedad abierta, es necesario contrastarla con su opuesto, la sociedad cerrada. Popper concibe a la sociedad cerrada como sociedad mágica, tribal y colectivista en oposición a la sociedad abierta en la que los individuos tienen y deben adoptar decisiones personales. La sociedad cerrada extrema puede ser comparada a un organismo o a una tribu donde sus miembros están ligados inexorablemente por múltiples vínculos que no permiten la libertad individual. La ley de éstos es la ley de la tribu y de la colectividad. No existe, por tanto, la libertad individual, ni la probabilidad de competencia entre los individuos, por ejemplo, para elevarse en la escala social. La sociedad cerrada puede ejemplificarse, según Popper, certeramente con la política seguida por Esparta, opuesta a la de Atenas, sociedad abierta. Esta política está sostenida en los siguientes principios; "1) Protección del tribalismo, cerrarse a toda influencia extranjera; 2) Antihumanitarismo: cerrarse a toda ideología igualitaria, democrática e individualista; 3) Autarquía: no depender del comercio; 4) Antiuniversalismo o particularismo: sostener la diferenciación entre la propia tribu y todas las demás, no mezclarse; 5) Dominación: someter y esclavizar a los vecinos; 6) Expansión moderada: "la ciudad debe crecer sólo mientras pueda hacerlo sin alterar su unidad" y, especialmente, "sin arriesgarse a la introducción de tendencias universalistas" (Popper 1967, I: 283). A excepción de este último punto, todos los demás principios de la sociedad cerrada reflejan, de acuerdo a Popper, las tendencias fundamentales del totalitarismo moderno. Estas tendencias emanan necesariamente de la sociedad cerrada y se manifiestan desde la misma antigüedad griega y desde el nacimiento de la primera democracia occidental. Al desaparecer con Atenas el tribalismo, el colectivismo, formas de vida tradicionales ligadas a la magia y la religión, surgieron tendencias, como en Esparta, orientadas en la conservación del tribalismo y en la obstaculización de la gran revolución democrática que fue el descubrimiento de la razón, de la discusión crítica, del pensamiento libre de obsesiones mágicas, y de la moral individual. Con esta revolución se pone al individuo al descubierto y lo coloca en un vuelo donde sólo protegen sus propias alas, donde no puede recurrir a un dios todopoderoso, al tirano protector o a las tradiciones morales, surge lo que Popper llama la "tensión de la civilización", inevitable en este proceso de constitución de la libertad individual, que se trata de eliminar mediante la reac-

ción y la vuelta al pasado, a las formas de dominación tradicionales. Para Popper, esta tensión recorre la historia occidental y se manifiesta contemporáneamente en su lado conservador en el totalitarismo moderno.

Aquí cabe introducir un par de reflexiones sobre este concepto. Las teorías del totalitarismo elaboran un modelo paradigmático de democracia consubstancial con el de democracia pluralista-representativa y clasifican indistintamente todos los regímenes que se alejan de ese modelo como regímenes totalitarios. De esta forma, tanto el fascismo como el stalinismo y otros sistemas de poder no-liberales caen bajo el veredicto del totalitarismo. Carl Friedrich, Hanna Arendt, Raymond Aron y el inefable Breschinsky son los representantes más connotados de la teoría del totalitarismo. El síndrome del totalitarismo está constituido por los siguientes principios:

- 1) Una ideología quiliástica que cubre todos los aspectos de la existencia humana; 2) Un partido de masas, en el caso típico dirigido por un dictador, organizado jerárquicamente y colocado por encima de la burocracia estatal o entrelazado con ésta; 3) Un sistema de terror controlado por el partido y la policía secreta; 4) Un monopolio casi completo de control de todos los medios eficientes de comunicación de masas; 5) Un monopolio casi total del empleo efectivo de armas de fuego; 6) Un control y dirección de toda la economía (cf. Scháfer en Kress y Senghaas 1972: 105 ss.).

La concepción ideal-típica del totalitarismo concibe el fascismo como un accidente histórico del capitalismo y descalifica cualquier intento de superar el marco de la democracia burguesa. Por lo general, y en contraste con Popper, quien intenta, por lo menos, apuntar cierta dinámica interna que conduce al totalitarismo, los representantes de la concepción, digamos clásica, se contentan con analizar procesos sociales no burgueses como formas desviacionistas a partir del modelo sustancializado de las democracias representativas. Tampoco llegan a la visión más compleja de la teoría de la convergencia de sistemas (Freyer o Schelsky por ejemplo) que busca la explicación del crecimiento de las burocracias, de la reducción de las libertades individuales, de la involución de la democracia, ya sea en los regímenes capitalistas como en los regímenes socialistas

burocratizados, en base a la lógica de la sociedad técnica-industrial que impondría inevitablemente las tendencias totalitarias (cf. Freyer 1975, Schelsky 1965).

Ahora volviendo a Popper, la sociedad cerrada se caracteriza, a nivel de pensamiento y de método, fundamentalmente por el historicismo. Por esta razón, el ataque de Popper a la sociedad cerrada y totalitaria se concentra en un nivel filosófico epistemológico. El historicismo consiste en una interpretación de la vida social y de las actitudes y problemas individuales y sociales en base a una contemplación de la historia como escenario de grandes sujetos e instancias. El historicismo ve al individuo como un peón, como un instrumento casi insignificante dentro del tablero general del desarrollo humano. Descubre como el sustrato real o como a los actores verdaderos de la historia a los sujetos como a las naciones o los estados, las clases o los líderes o incluso a las grandes ideas. Esta concepción trata de explicar la historia en base a supuestas leyes que rigen su desarrollo, cuyo conocimiento a su vez permiten un pensamiento profético acerca del destino del hombre. Conociendo las leyes, el hombre puede erigirse en el profeta de la historia. Ahora bien, esta concepción es la que ha dominado, desde Platón hasta Marx, el pensamiento histórico y ha infectado la atmósfera intelectual de generaciones. Y los que han sucumbido a esta forma de pensar han sido inevitablemente los enemigos de la sociedad abierta, sobre todo Platón y Hegel, y también Marx como discípulo de Hegel. Sobre todo Hegel es el iniciador del historicismo moderno y el restaurador contemporáneo del tribalismo. De ahí concluye Popper que Hegel es el teórico del totalitarismo, el que endiosa al Estado y la Historia y subsume a los individuos en aras del poder de Dios y del Estado. La dialéctica es un contrasentido, una teoría irracional que en gran medida llegó a pervertir las ideas de la Revolución francesa; es una jerigonza confusa que no resiste el menor análisis racional crítico. Popper ataca y refuta la dialéctica en nombre de la racionalidad de la lógica formal y, por lo tanto, no puede admitir su legitimidad teórica e histórica (Cf. "What is Dialectic?". En: Popper, 1963).

No podemos extendernos en la crítica popperiana a la dialéctica de Hegel y por ampliación a la dialéctica de Marx. Digamos solamente que este ataque se dirige esencialmente contra

el concepto de contradicciones dialécticas como contradicciones reales. Lo que nos interesa aquí inmediatamente es la refutación del historicismo que propone Popper y que está basada en cinco proposiciones: "1) El curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos. (La verdad de esta premisa tiene que ser admitida aun por los que ven nuestras ideas, incluidas nuestras ideas científicas, como el subproducto de un desarrollo material de cualquier clase que sea). 2) No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos. (Esta aseveración puede ser probada lógicamente). 3) No podemos, por tanto predecir, el curso futuro de la historia humana. 4) Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una historia teórica, es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la física teórica. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica. 5) La meta fundamental de los métodos historicistas está, por lo tanto, mal concebida; y el historicismo cae por su base" (Popper 1973: 12).

A esto se podría añadir el principio expuesto en "La Sociedad Abierta y sus Enemigos" de que la historia no tiene significado en el sentido de la historia como proceso determinado por grandes sujetos, sean estos leyes, dioses, clases sociales, etcétera, que operan por encima de los individuos. Pero que la historia no tenga sentido, no quiere decir para Popper que no le podamos dar un sentido. En efecto, podemos hacerlo y de hecho lo hacemos pero no en virtud de significaciones transhistóricas, sino de las decisiones individuales, racionales ajustadas al carácter de la tecnología gradual y fragmentaria, es decir, a la ingeniería social. Por extensión, en el campo de la política la acción racional no puede sostenerse en el conocimiento de supuestas leyes generales transhistóricas. "En realidad es necesario reconocer como uno de los principios de toda concepción política libre de prejuicios que en los asuntos humanos todo es posible, y, más específicamente, que no debe excluirse ningún proceso concebible sobre la base de que viole la pretendida tendencia del progreso humano o cualquiera de las leyes de la naturaleza humana" (Popper 1967, II: 271).

Por esta razón, en el conflicto entre la sociedad abierta y la sociedad cerrada, el tópico o problemática central de Popper es

el choque entre el historicismo y la ingeniería social; más precisamente, entre el marxismo y la ingeniería social como método de cambio real del racionalismo crítico.

La refutación popperiana del marxismo radica en el argumento de que éste es un determinismo sociológico, que da lugar a una profecía irracional u utópica, y un activismo político. En efecto, Popper sostiene que el marxismo se concibe no sólo como una ciencia o teoría cuya tarea consiste en formular una profecía histórica, sino también como base para una acción política. El marxismo critica la sociedad existente y afirma que puede conducirnos a un mundo mejor. Pero, la teoría de Marx limita las posibilidades de modificación de la realidad económica y social. Lo más que puede hacer la política es acortar y disminuir los dolores del nacimiento de un proceso que no está sujeto a la voluntad subjetiva.

Según Popper, este programa político es extremadamente pobre y su pobreza es consecuencia del lugar completamente secundario que le asigna al poder político en el orden jerárquico de los poderes. El materialismo histórico sería una teoría determinista que otorga el verdadero poder a las fuerzas productivas en el sentido de máquinas, luego, siguiéndole en importancia, al sistema de relaciones económicas de clase, y finalmente, y, sólo en tercer término, a la política.

Sin embargo, para Popper el poder político no sólo es fundamental, sino que está por encima del poder económico y puede controlarlo. Por lo tanto, mediante las disposiciones legales del intervencionismo democrático, el poder político puede canalizar la economía. La actitud despectiva de Marx hacia el poder político y su presunción de que el poder estatal perdería sus funciones en una sociedad sin clases demuestran en la perspectiva popperiana que Marx no captó la paradoja de la libertad y tampoco comprendió la función que podía y debía cumplir el poder estatal al servicio de la libertad y de la humanidad; cuestión que revelaría, además, que Marx era en el fondo un individualista, pese a sus apelaciones a la conciencia de clase. De aquí deduce Popper también que el marxismo no comprendió el significado de la democracia como sistema institucional de control de los gobernadores por los gobernados.

Existirían dos ambigüedades centrales en la teoría marxista, íntimamente relacionadas: la ambigüedad de la actitud hacia la violencia y la ambigüedad de la concepción de la conquista del poder político por el proletariado. Las dos se hallan arraigadas en la extensa vaguedad del enfoque historicista y, por último, también en la teoría del Estado de Marx. Si el Estado es, en esencia, una tiranía de clase, entonces es permisible, por un lado, la violencia, y por el otro, todo aquello que pueda hacerse para reemplazar la dictadura de la burguesía por la del proletariado. Popper destaca, con cierto acierto, que estas dos ambigüedades desempeñaron un papel importante y desastroso en la política tanto social-demócrata como comunista frente al fascismo. Pero las principales deficiencias del marxismo radican para él en que estas dos ambigüedades hacen imposible el funcionamiento de la democracia si son adoptadas por un partido político, pues en los hechos crean "un espíritu de desconfianza" en los trabajadores hacia la democracia. El marxismo se convierte en relación a la cuestión de la dictadura, en algo así como una 'self-fulfilling prophecy'.

Aunque Popper hace un esfuerzo de hacer justicia a los "aciertos" de la teoría de Marx con respecto a las tendencias del desarrollo económico del capitalismo (acumulación, concentración de capital, formación de monopolios, concentración de la riqueza, etcétera), un argumento central de su crítica restringe decisivamente el ámbito de su validez: la teoría de Marx se refería a un capitalismo empresarial sin trabas que ya dejó de existir, pues el capitalismo contemporáneo es un capitalismo intervenido por el poder político, un capitalismo donde dejaron de imponerse las tendencias hacia la polarización y agudización de las clases sociales, donde la lucha de clases dio paso al acuerdo y al consenso entre las clases, donde, en definitiva, la perspectiva catastrófica de Marx no se cumplió.

En resumen, obtenemos una refutación de los tres pasos del razonamiento de Marx en los cuales, según Popper, se apoyó la profecía marxista: 1) El análisis de la producción capitalista que lleva al descubrimiento de la tendencia hacia el aumento de la productividad del trabajo y de la polarización de la riqueza y la miseria; 2) En el segundo paso se extraen, siempre según Popper, dos conclusiones: que todas las clases, salvo la burguesía y la vasta y explotada clase obrera, tienden a desapa-

recer o a perder todo significado, y que la tensión creciente entre ambas clases conduce a una revolución social; 3) El tercer paso consiste en deducir de las premisas anteriores el advenimiento inevitable del socialismo, por tanto, en la formulación de la profecía final del socialismo (Popper 1967, II: 233 ss.).

Popper rechaza enérgicamente esta argumentación que él supone como vigente en Marx. En realidad, lo que hace es tomar e hipostasiar una dimensión existente en la teoría de Marx que puede explicarse por los restos especulativos existentes en su teoría y que las versiones vulgares del marxismo, las interpretaciones deterministas, mecanicistas desde Plechanow hasta Bucharin y Stalin erigieron en esquemas ontológicos y dogmáticos. La crítica de Popper es pues, en realidad, una refutación liberal de estas ópticas esclerotizadas del marxismo.

Popper vislumbra, en cierto modo, la ambigüedad de la propia teoría de Marx en relación con los vínculos entre el rol de las leyes históricas y la función de la actividad de las clases y los individuos. Señala la contradicción entre el historicismo y lo que él llama el activismo de Marx, y termina afirmando falsamente que Marx le restó importancia a la acción y voluntad de los individuos porque permaneció bajo la influencia perniciosa del historicismo, o sea bajo la creencia de leyes inexorables de la historia que se imponen por encima de la praxis y de la conciencia de los individuos, y que, por lo tanto, prefirió ser el profeta de la historia que predice su curso inevitable en base al conocimiento de aquellas supuestas leyes. Existiría un profundo abismo entre el activismo de Marx y su historicismo, abismo ahondado por su doctrina de que debemos someternos a las fuerzas puramente irracionales de la historia. Marx habría recusado así por utópica toda tentativa de utilizar la razón a fin de planificar el futuro y le habría negado a la razón la capacidad de desempeñar papel alguno en la construcción de un mundo más razonable. Sin embargo, Popper afirma que existe una posibilidad teórica de salvar esta brecha y que se encuentra, en efecto, en la teoría moral relativista-histórica de Marx y Engels que da a los valores de justicia y libertad un rol fundamental en el proceso histórico. Popper llega a la errónea conclusión de que, en el fondo, la teoría de Marx es una crítica moral del capitalismo y que *El Capital* es un "tratado de ética" y que, en este sentido, a la manera de los marxistas kantianos que se rompieron la cabe-

za en el afán de conciliar el proceso histórico -sujeto a las leyes que suspenden la responsabilidad individual- con la libertad y la moral de los individuos, la perspectiva de Marx es perfectamente válida y además valiosa. "El marxismo", dice Popper, "es la idea correctiva más grande de nuestro tiempo". Negando el carácter científico de la teoría de Marx, el racionalismo crítico concluye destacando su impulso ético: "El marxismo 'científico' ha muerto, pero deben sobrevivir su sentido de la responsabilidad y su amor a la libertad" (Popper 1967, II: 293).

Popper señala otra deficiencia que cree hallar en la teoría de Marx, proveniente de su historicismo, y es que esta teoría que profetiza el futuro de la historia es incapaz de elaborar los pasos concretos de darse en la transformación socialista. Al rechazar una estrategia concreta del socialismo, afirmando, no obstante, la meta final de la transformación, Marx abre un abismo entre el fin a alcanzar y los medios a emplearse. El profetismo de Marx es la fuente de esta contradicción y se sobrepone además al método de los análisis institucionales de la economía capitalista, donde Popper ubica la verdadera fuerza del pensamiento marxista.

Pero, en definitiva, la teoría marxista cae en el irracionalismo porque el historicismo no hace posible el desarrollo de una tecnología gradual, es decir, de la ingeniería social. La pugna, a la que nos referíamos anteriormente, que decide el futuro de la sociedad racional y abierta se ubica en el contexto de la lucha de la tecnología social contra el profetismo historicista o tecnología utópica. La alternativa es para Popper no la alternativa político-económica entre "capitalismo" y "socialismo" que para él no pasan de ser entidades abstractas, por tanto, no existentes, sino la alternativa entre la tecnología utópica y la tecnología social gradual y fragmentaria. Esta ingeniería social debe basarse en el mejoramiento inmediato del mundo en que vivimos, en tecnologías de cambio precisas de acuerdo a las realidades diversas del mundo social que fijen las pautas para el intervencionismo democrático. La tecnología fragmentaria es la única alternativa viable del racionalismo crítico porque permitiría limitar muchas inclinaciones especulativas y someter nuestras teorías a criterios definidos de claridad y posibilidad de experimentación (Popper 1972: 73). El destino de la sociedad abierta se juega en este choque entre tecnología fragmentaria-gradual

y tecnología utópica que pretende la transformación de la totalidad social sin contar con la actividad racional concreta, sino confiando en el cumplimiento de las leyes inexorables de la historia. Sin embargo, la alternativa que plantea el racionalismo crítico, aunque sea falsa, tiene su porción de verdad. La alternativa es falsa, en primer término, porque la tecnología fragmentaria implica una reducción de la ciencia a conocimiento pragmático y técnico que la hunde en el decisionismo teórico y práctico que está a la base del racionalismo crítico. Contra su aparente ímpetu racionalista, el pensamiento de Popper esconde una actitud resignativa al renunciar a una teoría crítica de la sociedad que aprehenda procesos históricos y sociales en su totalidad. Esta renuncia es una consecuencia lógica de su nominalismo conceptual y su substancialización de la lógica formal que impiden el reconocimiento de contradicciones objetivas como fuerzas operantes en el seno de la sociedad burguesa y que son además "el motor de la crítica racional" (Adorno 1973: 26).

El criticismo popperiano encuentra aquí sus límites: desconociendo la objetividad histórica, que es su condición real de posibilidad, la crítica de carácter limitado, apoyada en la actitud metodológica fundamental del conocimiento a través del ensayo y el error, se convierte en objeto y en fin de sí misma. Popper y discípulos, como Hans Albert, aun cuando su crítica se dirige a relaciones de poder o situaciones sociales, están predominantemente preocupados en la corroboración de las propias condiciones de posibilidad y en el rechazo de las limitaciones 'externas' del radicalismo crítico.

Por otro lado, la alternativa planteada por Popper es, en cierto modo, verdadera en el sentido de que la tecnología metafísica y del objetivismo basado en la absolutización de supuestas leyes históricas que actúan por encima de los individuos y las clases con la fuerza de leyes naturales, no responden a las exigencias de una teoría orientada hacia la praxis y la transformación de la sociedad actual.

Es indudable que el marxismo no puede ser "tout court" reducido, como lo hace Popper, a una teoría objetivista y mecanicista. Una teoría histórica de la transformación social, sin embargo, debe desarrollar criterios específicos de validación y contrastación históricas. La paralización de la teoría marxista por de-

cenios, su encierro dogmático, son un indicio de que perdió la interacción dialéctica con la historia. ¿Ha elaborado el marxismo contemporáneo criterios propiamente marxistas de validación histórica? Este es un problema que plantea el reto de someterse a los veredictos de la experiencia histórica y de rechazar principios de validación exclusivamente al interior de la coherencia conceptual de la teoría.

La tecnología fragmentaria no es la alternativa al objetivismo determinista es, más bien, su 'pendant'. La alternativa es una dialéctica histórica sin restricciones deterministas ni pragmatistas.

DISCURSO Y CONSTITUCION DE LO SOCIAL: CRITICA DEL ENFOQUE DISCURSIVO DE LA CLAU*

*Entre la idea y la realidad,
entre la intención y el acto
cae la sombra.*

T.S. Elliot, The Hollow Men

* De: **Estudios Sociológicos**, Vol. 1, No. 3, Septiembre-Diciembre, 1983, El Colegio de México.

De acuerdo a un famoso dicho de Epicteto, no son los actos los que estremecen a la humanidad, sino más bien las palabras que los describen. La tensión entre la realidad y lenguaje que este dicho evoca, pertenece a una larga tradición de reflexión sobre la compleja relación entre el mundo del lenguaje, entre la sociedad y sus conceptos. Epicteto nos coloca en una pista que invita a desconfiar de las palabras, a contemplar la heterogeneidad entre el mundo y el lenguaje y a considerar la fuerza de distorsión e ilusión que posee el lenguaje. Estas notas críticas tienen el propósito de analizar el enfoque discursivo expuesto por Laclau en diversos artículos,¹ enfoque que conlleva un conjunto de supuestos sobre los nexos entre la sociedad, sus prácticas y el lenguaje, y los procesos discursivos que tienen importantes implicaciones metodológicas y epistemológicas para el análisis político y sociológico. Estos supuestos e implicaciones no han sido considerados en su verdadero alcance² y creemos que es necesario hacerlo en virtud de la notable influencia que ejerce en el pensamiento de Laclau en América Latina; influencia fácilmente perceptible en estudios y proyectos de investigación sobre cuestiones de política, movimientos sociales e ideología. Todo enfoque teórico posee su propia fortaleza y debilidad, su ámbito de penetración conceptual y a la vez sus límites de visibilidad. Aquí nos interesa destacar la dimensión controvertida y discutible del proyecto analítico propuesto por Laclau a nivel de sus bases epistemológicas y metodológicas. Es obvio que esta perspectiva no significa desconocer la contribución que ha hecho Laclau en América Latina a la búsqueda de alternativas teóricas y frente a un estéril marxismo ortodoxo en crisis proponiendo líneas de reflexión antireduccionistas y antidogmáticas que se inspiran en un viraje lingüístico-discursivo del análisis científico-social y en la herencia del pensamiento crítico de Gramsci.

-
- 1 Tomamos como base los siguientes trabajos, algunos aún sin publicar. "Ruptura popular y discurso" (1979), "La política como construcción de lo impensable" (1980a), "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política" (1980b), "Discurso, hegemonía y política. Consideraciones sobre la crisis del marxismo" (1981), y "Teoría marxista del estado: Debates y perspectivas", en: Lechner (1981). Cf., *infra*, *Bibliografía*.
 - 2 Aunque no abordan específicamente el problema que aquí nos ocupa, existen tres análisis críticos importantes sobre Laclau: Mouzelis (1978), De Ipola (1979) y Jessop (1982); el importante capítulo titulado "A Discourse-Theoretical Approach", dedicado a la discusión de Laclau y Mouffe en la obra de Jessop, analiza límites y ambigüedades del enfoque discursivo, pero no aborda en profundidad sus premisas epistemológicas.

Los siguientes comentarios de reflexión epistemológica y metodológica giran alrededor de dos conceptos centrales del enfoque lingüístico de Laclau: discurso y constitución de lo social. Reconstruyendo la lógica de la argumentación teórico-discursiva tratamos, por un lado, de examinar los supuestos y las implicaciones que Laclau mismo no ha contemplado en profundidad; por otro lado, buscamos los límites y las ambigüedades intrínsecas de este "approach" discursivo que se ponen de manifiesto en relación a cuestiones referidas a la transformación de la política, la hegemonía y la intervención discursiva, la producción de sentido y los sujetos sociales, la construcción discursiva de lo social, o sea la identidad entre las prácticas sociales y la producción de sentido.

La necesidad de nuevas alternativas teóricas en las ciencias sociales y, sobre todo, del enfoque discursivo se sustenta para Laclau primeramente en un diagnóstico difícilmente rebatible y creo incontrovertible; es decir, en el reconocimiento de la crisis de los paradigmas científicos y, en especial, del colapso del marxismo clásico en sus diversas corrientes. Se trata del derrumbe de la lógica esencialista y determinista, que dominó al marxismo clásico, y de la enorme insuficiencia de sus instrumentos conceptuales para analizar las transformaciones del mundo contemporáneo. Nos enfrentamos tanto a una crisis teórica como a una crisis política del marxismo que es incapaz de dar cuenta de las nuevas formas de lo político, de los nuevos sujetos y objetos teóricos que han surgido en las transformaciones del siglo XX. Esta crisis lleva a destacar entre otras cosas fundamentalmente el reduccionismo clasista como supuesto fundamental de los análisis de la política y la ideología y a poner en cuestión la científicidad del discurso teórico basado en una lógica esencialista. Según Laclau, la crisis de la teoría marxista obliga a considerar que, en primer lugar, la historicidad del todo social es más profunda y compleja de lo que la teoría pudo asumir y prever teórica y políticamente; en segundo lugar, ante la disolución del modelo paradigmático de base-superestructura se abre un ámbito no pensado ni elaborado que ahora es imprescindible construir: la teoría de las articulaciones y de las lógicas sociales, una teoría de la producción de los sujetos sociales, una concepción clara de las ideas de contradicción y antagonismo que nos ayuden a pensar la conflictualidad de nuestras sociedades (Laclau, en: Lechner 1981:69).

Para responder a esta crisis teórica y política, Laclau propone reformular el campo de la teoría política a partir del concepto gramsciano de hegemonía que, en cuanto concepto central de la teoría política marxista sería el eje fundamental de reconstrucción de la teoría para abordar las cuestiones arriba mencionadas. Pero lo distintivo y específico de la argumentación de Laclau no es sólo su insistencia en la problemática de la hegemonía y del desarrollo de nuevas formas de articulación hegemónica con el fin de construir un modelo alternativo capaz de fundar un proyecto estratégico de política socialista, sino esencialmente la perspectiva de reformular la cuestión de la hegemonía en el contexto de una teoría del discurso. Laclau reconstruye entonces los problemas referidos a las articulaciones hegemónicas, a la producción de nuevos sujetos sociales, a la transformación de la sociedad, etc., desde una perspectiva de la construcción discursiva de lo social y de la articulación diferencial de los discursos. Esta alternativa teórica está pues abiertamente inscrita en un enfoque discursivo que es, de acuerdo a Laclau, el resultado sustancial de una gran revolución intelectual cuyo 'epicentro' consistiría en una reevaluación del papel del lenguaje en el análisis y la explicación de los procesos sociales (Laclau, 1980b, 1981).

Laclau plantea así una estrategia de doble fundamentación: hace plausible en la forma más rigurosa posible la necesidad de elaboración de nuevas alternativas teóricas e intenta fundamentar una teoría política de la hegemonía en un enfoque lingüístico que es presentado como la vía revolucionaria del pensamiento del siglo XX. Sin embargo, la lucidez demostrada en el desmontaje de los obstáculos epistemológicos del marxismo clásico (se entiende, sobre todo, el marxismo de la II y III Internacional) que impiden por su lógica determinista, la transformación de lo social y lo político, no va acompañada de la suficiente demostración o reflexión conceptual de los supuestos e implicaciones centrales de la perspectiva lingüística aplicada al campo de la teoría política. Por lo menos, es rebatible la idea de que al rechazar la lógica esencialista, quede demostrada la primacía de lo discursivo y de la constitución de lo social por procesos discursivos es lo que nos interesa ahora analizar con cierto detalle.

La raíz del pensamiento de Laclau puede ubicarse en el proyecto teórico que busca la completa identificación entre lo so-

cial y lo discursivo; es decir, en un modelo que trata de explicar la construcción de la sociedad, las prácticas sociales, a partir del lenguaje. Es el lenguaje la dimensión privilegiada que explica la construcción del mundo real. Por discurso debe entenderse el conjunto de fenómenos de la producción social de sentido que constituye una sociedad como tal. Para Laclau lo discursivo como prácticas significantes es el ámbito de constitución de lo real; no hay nada que se constituya fuera de él; existe una plena identidad de naturaleza entre la construcción social y el discurso. En virtud de esta primicia absoluta del lenguaje, Laclau sostiene que lo discursivo no es un nivel ni una dimensión, sino que es "coextensivo" a lo social y, como tal, la condición misma de toda práctica social.³ El concepto de discurso es entendido en un sentido amplio e irrestricto. Discurso no es solamente el "texto" o los "textos", sino toda práctica y producto significativo cualquiera sea su contexto o soporte material (el lenguaje estrictamente, las imágenes de diversa naturaleza, etc.). Decisivo e importante para entender el carácter constitutivo del discurso es que como sistema de relación entre objetos interconectados por relaciones de sentido, las prácticas significantes en cuanto producción de sentido no se desenvuelven en un contexto de relaciones necesarias. En otras palabras, la producción de sentido no se explica de acuerdo a Laclau por el contexto o contextos extradiscursivos o no discursivos cuya lógica necesaria y determinista articularía aquella. No existe una lógica o naturaleza extradiscursiva de la historia que explicaría las relaciones de sentido establecidas en el discurso que son siempre articulaciones diferenciales no determinadas causalmente. Mientras que en el marxismo clásico se trató de fundamentar la transformación del capitalismo y la transición al socialismo en una lógica económica extradiscursiva y determinista, el proyecto marxista apoyado en el enfoque lingüístico, al desechar la teleología y en general las garantías metasociales del desarrollo histórico, reconoce las vicisitudes de la historia en la producción 'contingente' de relaciones de sentido. La estrategia de Laclau es radical y su radicalismo teórico nos remite casi necesariamente a la filosofía del Wittgenstein maduro, al proyecto de una sociología lingüística en Winch y a las tesis lingüísticas del psicoanálisis de

3 Laclau (1979:1). Es necesario destacar que el análisis del discurso es concebido como análisis de las posibilidades de la lengua en términos de procesos discursivos, o sea, de articulaciones diferenciales de sentido. Es decir, el análisis del discurso no se mueve estrictamente en la dimensión más abstracta de la lingüística (Saussure, Chomsky), sino más bien en la dimensión más "pragmática" de la distinción entre base lingüística y procesos discursivos, tal como la enunciara Pecheux (1975).

Lacan, que sustentan toda la prioridad constitutiva del lenguaje. Si no hay objetos, contextos o condiciones extradiscursivas, es decir, realidades irreducibles al lenguaje, es lógico que Laclau se oponga a versiones restringidas de la concepción del discurso. Objeta por ejemplo las posiciones de lo social como determinado por una materialidad construida al margen de las relaciones de sentido y como una superposición de diversos sistemas de signos, de los cuales el lenguaje sería sólo uno de ellos (Laclau, 1981:7-9).

De lo dicho hasta ahora se infiere fácilmente que el problema central implícito en el enfoque de Laclau puede ubicarse en el contexto de dos problemáticas más vastas y complejas que dominan una parte sustancial de la reflexión filosófica y científico-social desde Kant y Hegel: la problemática de la constitución de lo real y la cuestión de la intersubjetividad (Markus, en: Jaeggi y Honnelh, 1980). Precisamente una de las alternativas de solución propuestas obedece al "paradigma del lenguaje" desarrollado, sobre todo, en la filosofía tardía de Wittgenstein, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y el estructuralismo de Lévi-Strauss y también en la filosofía del Heidegger maduro, para mencionar las variantes más importantes. Como se sabe, la otra alternativa antitética al paradigma del lenguaje ha sido el "paradigma de solución de problemas" que, elaborado entre otros por John Dewey en la línea del pragmatismo y por Karl Popper, concibe los fenómenos sociales como asuntos del "saber objetivo".

Abordemos, en primer término, el problema de la constitución en la perspectiva lingüística. El *quid pro quo* reside en la constitución discursiva de la realidad. Laclau afirma que el discurso marxista no puede limitarse a interpretar la realidad, sino también debe construirla y, así, convertirse en una parte de dicha realidad, en un modo de construirla discursivamente (Laclau, 1980a: 5). En efecto que la realidad histórico-social está construida por y en el discurso, que no hay realidad "al margen de" él y que la realidad es, por lo tanto, el discurso. ¿Qué significa esto? Lo primero que podemos sostener es que la realidad coincide con la producción de sentido de las prácticas discursivas; es decir, el enfoque de la construcción discursiva de lo social disuelve las diferencias cualitativas entre los significados y la materialidad de las condiciones objetivas de la realidad que no son meramente

discursivas. Pienso que ésto se debe a que el modelo lingüístico de constitución incurre en el mismo error de las pasadas filosofías idealistas (me refiero a la filosofía del idealismo trascendental de Kant y Hegel) de constitución de lo real por la conciencia y el espíritu. Me refiero al error de reducción de lo real a la dimensión de lo discursivo que implica una confusión de serias consecuencias entre los planos cualitativamente distintos: el de la constitución y el de la mediación. La perspectiva central de Marx es que la realidad es constituida por la praxis social y que ésta está mediada por el lenguaje y el pensamiento. Por lo tanto, una cosa es que la constitución de lo social esté mediada por el lenguaje porque las prácticas sociales como relaciones de acción intersubjetiva no pueden escapar a la mediación simbólica del lenguaje; otro asunto es que la constitución sea discursiva.

Una alternativa importante a esta problemática representa la teoría de la interacción comunicativa de Habermas (Habermas, 1981, sobre todo I:367-452 y II:11-68), que incorpora esencialmente la dimensión de la mediación lingüística de la realidad social. Para esta teoría la mediación no significa la absorción de lo real por lo discursivo; la perspectiva de la constitución de lo real es vista a través de la acción comunicativa estableciendo la distancia entre conceptos, discurso y realidad, entre modelos cognoscitivos y mundo social. Las prácticas sociales conforman un contexto extradiscursivo mediado simbólicamente y son indisolubles en la producción de sentido. Por el contrario, tanto la sociología inspirada en la filosofía del lenguaje como en la hermenéutica se someten al presupuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material de la praxis de la vida. Al asumir esta premisa, Laclau, en una dimensión ya establecida por Wittgenstein, supone que existe una identidad, unidad y coincidencia entre la constitución discursiva y las prácticas sociales y sus condiciones objetivas. De esta manera, establece una conexión de inmediatez entre la producción de sentido, la comunicación intersubjetiva y la praxis social. Si se borran las diferencias entre lenguaje y realidad, es inevitable sostener que los hombres actúan como conciben las cosas y como hablan, y así caer en la disolución lingüística del objeto de las ciencias sociales (Habermas, 1970:222, 235).

Pienso que el enfoque lingüístico desplaza la función de mediación del lenguaje y, por cierto, su función simbólica. Si-

guiendo a Hegel se podría afirmar que la función intrínseca del lenguaje consiste en una función simbólica; se trata de una mediación que articula realidades cualitativamente diferentes; el lenguaje es representación en el sentido de que los hombres, conceptos, etc., presentan objetos no dados inmediatamente a través de una otra dimensión, precisamente los nombres, los significados del lenguaje; por otra parte, los símbolos del lenguaje están mediados por los sujetos del lenguaje. El lenguaje es una estructura de mediación que supone disolución y conservación de las cosas contempladas en los símbolos que las representan y, al mismo tiempo el distanciamiento de la conciencia frente a sus objetos de tal forma que los sujetos se vinculan con la realidad a través de los símbolos (Hegel, 1803, cf. Habermas, 1968). Aunque por su idealismo absoluto finalmente no escapa a la lógica de la identidad que reduce la naturaleza del mundo histórico y social a los conceptos de la filosofía del espíritu, Hegel advirtió, no obstante, que el concepto y realidad son irreductibles. En la *Fenomenología del Espíritu* escribió, por ejemplo, que "La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad al pensamiento puro, verdad que así no aparece llena de contenido de la vida y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma, ya que ella la esencia es solamente el pensamiento general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma" (Hegel, 1981:123).

En otros términos, la materialidad de una práctica o una realidad no es asimilable ni necesariamente corresponde en plenitud a la concepción que tengamos de ella. Así como no hay una línea directa de continuidad, sino de discontinuidad entre conceptos y acción, así tampoco el conjunto de discursos que plasman y orientan las prácticas sociales envuelven y agotan sus motivaciones, objetivos y consecuencias. Laclau supone, en efecto, implícitamente que la producción de sentido determina efectivamente la acción o las prácticas reales, que no hay fisuras ni heterogeneidad o asimetría entre ellas (de Ipola, 1979:943). Este es un rasgo característico del enfoque lingüístico. Ni Wittgenstein ni Winch pudieron demostrar que las relaciones simbólicas en el contexto de los juegos lingüísticos constituyen al mismo tiempo las relaciones objetivas de la interacción social. El proyecto de Winch de una sociología lingüística revela que esta premisa desemboca en el concepto de Wittgenstein de la

conducta social orientada por normas (Winch, 1965, Wittgenstein, 1978). Es decir, no va más allá de la idea de la validez intersubjetiva de las normas lingüísticas sin poder esclarecer la conexión entre la gramática de los juegos lingüísticos y las formas de vida. Si se concibe, como lo hace Wittgenstein, los juegos de lenguaje como un complejo de lenguaje "y" praxis, parece necesario asumir que el estudio de una lengua debe partir de las formas de su uso y que del funcionamiento de los enunciados debe deducirse los significados de las palabras. Pero el problema sustancial es un juego del lenguaje en el cual los símbolos y las actividades están supuestamente siempre unidas bajo el control recíproco de los participantes (cf. Habermas, 1970:236-242).

En última instancia, la perspectiva de la disolución de las prácticas sociales en el campo discursivo parece suponer una sociedad fuertemente integrada por su lenguaje e ideología, en la cual existe una correspondencia directa entre sus normas y significados discursivos y la interacción social. Es decir, la plena identidad de la construcción de lo social y de la producción de sentido no puede dejar de asociarse con un lenguaje reglamentado y una intersubjetividad sujeta a la "gramática" vigente. Esta sería una consecuencia extrema en el caso de la vigencia de un lenguaje único y total que articula una sociedad sin fisuras y "unidimensional", en la cual han desaparecido los antagonismos y los conflictos.⁴ Esta no es obviamente la concepción de Laclau que insiste más bien con mucha fuerza en la pluralidad de sujetos sociales y de prácticas de sentido, y en un campo discursivo articulado hegemónicamente, pero que no excluye la existencia de discursos diferentes y antagónicos. La relatividad de los procesos discursivos es una dimensión fundamental de la constitución discursiva de lo social. Sin embargo, como lo ha señalado Bob Jessop, el enfoque de Laclau admite -a partir de la vigencia de una articulación hegemónica en sociedades construidas sobre la base de la hegemonía- la existencia de un "discurso de los discursos", el cual sería precisamente el discurso hegemónico que articula los demás discursos (Jessop, 1982:199). En resumen, la discursividad de lo social planteada por Laclau reproduce las deficiencias del modelo lingüístico manifiesta, por ejemplo, en la versión de Wittgenstein.

4 Cf. la crítica del lenguaje en la "sociedad unidimensional". En: Marcuse (1978).

Habermas ha puesto de relieve que el idealismo del enfoque lingüístico y también de la filosofía hermenéutica de Gadamer reside en una idealización inadmisibles de la organización lingüística de las relaciones sociales, idealización que presenta tres aspectos esenciales referidos a la interacción mediada lingüísticamente: a) idealización de la consistencia e inteligibilidad de la comunicación cotidiana; b) idealización del ámbito de la comunicación, y c) idealización del carácter de los consensos normativos que subyacen a la interacción social (Wellmer, en: Jaeggy y Honneth, 1977:490 ss.).

La concepción ampliada de lo discursivo implica, como hemos ya señalado, una negación de contextos extra o no discursivos.⁵ Las prácticas políticas, económicas, administrativas o militares, todas serían para Laclau un conjunto específico de prácticas discursivas de tal manera que en el campo de la política, que Laclau privilegia por ser la forma más alta de la autoconciencia social, la lucha se desarrolla a través de la proliferación y la confrontación de discursos. El contexto de producción de sentido está dado por otros discursos sin que ninguna práctica significativa desborde la inmanencia de la discursividad social. Esta óptica tiene serias implicaciones epistemológicas. La sociedad aparece como un 'medium' dúctil que no ofrece resistencia a la constitución de los objetos discursivos y como un ámbito de revisiones discursivas de las concepciones del mundo. Una sociología lingüística se asociaría así por esta vía con una visión decisionista del mundo puesto que no existen condiciones ni límites reales a los procesos discursivos. La historia concreta escondería una virtualidad y potencialidad capaz de ser actualizadas en las prácticas significantes. Así, si todo es discursivo, es pertinente la conclusión de que una lógica general, una matriz universal de sentido, estaría a la base de todas las prácticas sociales en una sociedad y en una época concreta. Sin embargo, Laclau afirma que hay que romper con una concepción idealista del discurso (discurso como 'expresión' del

5 Reconocemos que este término de "contexto extradiscursivo" es insuficiente y desorientador por su ambigüedad. Por él no entendemos realidades "fuera" de relaciones de sentido e interpretación sino contextos de acción social -procesos de trabajo, relaciones de dominación y violencia-, que mediados discursivamente -la mediación simbólica es universal-, no implican relaciones de identidad o correspondencia necesaria entre la acción social fáctica y la dimensión discursiva. Esta distinción está, a su vez, basada en el principio de que el lenguaje -como construcción del sentido del mundo- es representación simbólica ("Darstellung"), lo cual evita disolver los marcos de referencia objetivos y la facticidad de las prácticas sociales en los esquemas discursivos.

pensamiento) y más bien afirmar el carácter material de lo discursivo. No obstante esta aseveración, dada la discursividad del campo social, Laclau no puede evitar una definición tautológica de la materialidad del discurso. En efecto, Laclau sostiene que las mismas propiedades materiales de los objetos en cuanto elementos de un contexto articulado de sentido forman parte del discurso. Estos elementos no están interrelacionados por algún tipo de necesidad mecánica u ontológica, sino por una relación diferencial u no necesaria de sentido. En otros términos, la materialidad está dada por el contexto significativo, lo cual no deja de ser una tautología (Laclau, 1981:10).

La teoría de la acción comunicativa de Habermas que ha incorporado dimensiones fundamentales de la reflexión lingüística y hermenéutica, ofrece una aproximación conceptual más adecuada a la relación del lenguaje con los contextos extradiscursivos de la acción social. Habermas reconoce que el lenguaje es una suerte de "metainstitución" de la cual todas las instituciones sociales dependen de alguna manera en virtud de que la acción social se constituye en la comunicación discursiva del lenguaje cotidiano. Pero esta metainstitución depende a su vez, por lo visto, de los procesos sociales que no desaparecen en los contextos simbólicos y normativos. Habermas destaca que el lenguaje y los procesos discursivos son también un "medium" de la dominación y del poder social, y en cuanto sirven o pueden servir de legitimación de relaciones de violencia organizada, juegan un rol ideológico. Es decir, los procesos discursivos se constituyen en contextos extradiscursivos que son fundamentalmente los de la dominación y del trabajo. Por ejemplo, transformaciones en las condiciones de reproducción de la vida material están por cierto mediadas lingüísticamente, pero una praxis novedosa no surge sólo como el simple resultado de nuevas concepciones e interpretaciones, sino que también patrones discursivos pueden ser atacados y transformados "desde abajo" por una nueva praxis (Habermas, 1970:288).

Existe una estructura histórica de mediación del lenguaje, de la dominación y del trabajo, pero ninguno de estos niveles es reducible al otro. Por lo tanto, si la absoluta inmanencia de lo discursivo es, a nuestro criterio, insostenible, es más conveniente reubicar el análisis de los procesos discursivos insertándolos en relaciones objetivas, es decir, irreducibles con-

ceptualmente, de dominación y poder y prestar atención, como Foucault, a la polivalencia táctica de los discursos que nos pone en guardia contra la significatividad inmanente de los discursos. Los discursos serían entonces elementos o bloques tácticos en un campo de relaciones de fuerza donde pueden cumplir funciones tácticas diversas (Foucault, 1981:124). Esto es importante también en otro sentido. Emilio de Ipola ha advertido acertadamente que, si no existe una significación inmanente de los discursos sociales, el análisis de las ideologías debe partir del reconocimiento de la asimetría entre las condiciones de producción directa y las condiciones de recepción de las ideologías, pues, de lo contrario, se cae en el error de identificar la producción discursiva con sus efectos. En el desconocimiento de esta diferencia ubica de Ipola con razón el principal límite de la teoría de la ideología de Laclau (de Ipola, 1979:943 ss.). Si no se estudian estas condiciones de las prácticas discursivas, tampoco se podrían vislumbrar las posibilidades objetivas de la irradiación de los proyectos políticos, de la apertura y receptividad de los sujetos sociales y de su disponibilidad para la lucha por determinadas estrategias políticas. En fin, los discursos deben contemplar ciertas restricciones y determinaciones estructurales extradiscursivas.

Pasemos ahora a analizar brevemente otro rasgo distintivo del modelo discursivo que abarca más elementos de lo que por lo común se entiende por discurso, es decir, un "texto" conceptual y sintácticamente formulado ya sea escrito u oral, es el "texto" el núcleo del trabajo analítico de Laclau. Sus estudios sobre el populismo o el fascismo revelan, en efecto, que ideologías o discursos articulados con suficiente consistencia y que poseen una estructura de significaciones más o menos coherentes son los objetos teóricos de preferencia. Por otro lado, si el "texto" ocupa este lugar privilegiado, es "lamentable", como advierte Jessop, que el enfoque discursivo "se deslice demasiado fácilmente de una concepción general del discurso como producción de sentido social hacia una particular concentración sobre el discurso ideológico excluyendo los discursos económicos, jurídicos, militares, administrativos y otros para luego enfatizar el 'discurso de los discursos' comprendido en la producción de la hegemonía misma". Dados los supuestos idealistas y la centralidad del "texto", no debe extrañarnos la imputación de "logocentrismo" "reduccionismo textual" que se le hace al "ap-

proach" discursivo de Laclau (Jessop, 1982:200). Este reduccionismo textual lleva a omitir, en el análisis de la política que concibe la lucha política como una proliferación de discursos, el importante nivel institucional de las prácticas sociales. Al conceptualizar los discursos en términos puramente ideológicos, se tiende a descuidar el campo institucional de los aparatos políticos, administrativos, etc., en el cual van inscritos y juegan una función ideológica.

Uno de los propósitos teóricos fundamentales de Laclau es contribuir a una teoría de la transformación de la política para lo cual es necesario -según él- elaborar una teoría de la emergencia y formación de los sujetos políticos. Como bien advierte Laclau, el punto de vista de las clases es notoriamente insuficiente para responder a los problemas planteados por la multiplicidad de los sujetos sociales y políticos que no pueden ser reducidos a posiciones estructurales de clase, a las cuales corresponderán también determinadas posiciones ideológicas y políticas. Sin embargo, existe una marcada zona de oscuridad y ambigüedad en torno a la relación que establece Laclau entre la producción discursiva y la producción de sujetos. Laclau afirma que la construcción discursiva constituye el campo de la subjetividad y que lo social como discursivo se desdobra en una teoría de la producción de sujetos al interior de la producción social de sentido (Cf. Laclau, 1981:1, 1979:1). Si el discurso es así el terreno de constitución de la hegemonía, toda práctica hegemónica constituye a los agentes sociales como sujetos. Esto significa que no hay sujeto fuera del discurso. La dimensión fuerte de este enfoque es que rompe radicalmente con una visión metafísica -también dominante en el marxismo clásico- del sujeto como identidad trascendental y trascendente preconstituida, y que afirma la realidad del sujeto en 'plural'; no hay un sujeto único o idéntico, sino sujetos múltiples y fragmentados, constituidos en prácticas diferentes y antagónicas. Por lo tanto, tampoco pueden haber sujetos con identidad plena y estable, exentos de contradicciones y menos lo será un 'sujeto socialista'. No obstante, es clara la tendencia de Laclau a subsumir la constitución de los sujetos al interior de la producción discursiva. ¿Implicaría ésto que los discursos o procesos discursivos son una suerte de "metasujetos"? Laclau pone énfasis en que los discursos producen a los sujetos, pero no aborda la cuestión de los sujetos creativos de los discursos. Es de-

cir, dentro de un espíritu de cuestionamiento de los sujetos que eleva y absolutiza el lenguaje al status de meta-sujeto, Laclau no analiza la dialéctica de las mediaciones de la producción discursiva y la constitución de los sujetos. Los procesos discursivos parecen ser procesos anónimos que siguen una lógica discursiva autonomizada frente a los sujetos sociales; aunque, por otra parte, Laclau advierte la multiplicidad de estos sujetos en la sociedad contemporánea al referirse a los movimientos sociales como el feminista, ecologista, etc. Esta notoria ambigüedad podría ser sólo superada si se admite que los sujetos sociales que actúan en un contexto de tradiciones culturales y de concepciones del mundo concretas también son sujetos constituyentes y autoconstituidos de sus prácticas y no meros "sujetos" constituidos por las prácticas discursivas. ¿No se esconden en el enfoque de Laclau los restos del althusserismo? Laclau, en efecto, comparte el viraje dado por la semiología que implica una inversión de la relación entre sujeto y significante. El origen del sentido, del significado no se busca ya donde, por ejemplo, creía encontrarlo la fenomenología -en el autor del discurso, en el individuo que pretende expresarse- sino en el lenguaje mismo.⁶ Por otro lado, la mencionada ambigüedad se produce a nivel de la perspectiva estructuralista del lenguaje (los sujetos son constituidos al interior del lenguaje) y de la concepción de la hegemonía (los sujetos múltiples luchan discursivamente por la implantación de un discurso hegemónico; es decir, en términos gramscianos los sujetos son los que se constituyen políticamente y desarrollan su producción de sentido). Dicho de otra manera, se plantea la ambigüedad entre la tesis de la primacía del discurso y la tesis de la producción de la hegemonía por los sujetos sociales.

Veamos ahora cómo las insuficiencias del modelo discursivo se producen necesariamente en la concepción de ideología utilizada por Laclau. Laclau establece una identificación total entre lo ideológico y lo discursivo de manera tal que la ideología no es otra cosa que la producción misma de sentido. Lo ideológico es -sostiene Laclau- la dimensión significativa de cualquier clase de práctica. Es decir, aquí se emplea un concepto universal y neutral de ideología que elimina la dimensión crítica

6 Cf. Descombes, (1979), Capítulo 3: "La semiologie". En efecto, la idea del lenguaje como sistema anónimo e inconsciente, independiente de nuestra voluntad, es el principio fundamental de la lingüística moderna.

que posee la concepción de lo ideológico en una de las versiones más fuertes de Marx y que fue rescatada por la estrategia de la crítica de las ideologías elaborada por la Escuela de Frankfurt (Mayorga, 1982). Al eliminar la distancia entre lo ideológico y lo discursivo y, por lo tanto, entre las significaciones, motivos, intenciones y las prácticas sociales mismas, el concepto universal y neutral de ideología no permite pensar la asimetría y la discontinuidad entre la dimensión significativa y las consecuencias no discursivas y no intencionales de las prácticas sociales. Como existe una coextensión entre la construcción de lo social y la producción discursiva, los procesos ideológicos son asimilados a las prácticas significantes. Por el contrario, un concepto crítico de ideología hace posible pensar la relación contradictoria entre las significaciones y motivaciones implicadas en las prácticas discursivas y los resultados objetivos y no intencionales de la acción social. Es decir, el concepto crítico de ideología parte del supuesto de una relación de no-identidad y no-correspondencia necesaria entre el significado subjetivo y el significado objetivo o "verdad no-intencional" (Walter Benjamín) de la acción social. Este horizonte de fragmentariedad y contingencia que se abre aquí constituye el ámbito de posibilidad y necesidad de la crítica de la ideología. Por otro lado, la producción de las ideologías tiene lugar en el contexto de relaciones de dominación. Estas relaciones son productoras de ideologías que constituyen en sí mismas formas específicas de encubrimiento y legitimación de relaciones de fuerza y poder. Por esta razón, y tomando en cuenta que no existe una inmanencia de los discursos sociales, el análisis de las ideologías no puede definir su objeto en términos exclusivamente discursivos. Es decir, debe precisar la "situación del discurso" y estudiar las relaciones de dominación, las funciones precisas de los sujetos de producción y de recepción de las ideologías para conocer el funcionamiento real de los discursos, su "productividad táctica" (los efectos de poder y saber) y su "integración estratégica" (la coyuntura y la relación de fuerzas en los que se utilizan).⁷

Laclau tiende a considerar que los efectos ideológicos y políticos están implícitos en la producción discursiva porque su concepción de la ideología gira fundamentalmente en torno a la

7 Foucault, (1981:124). Cf., también, el rechazo a los análisis del campo simbólico o del dominio de las estructuras significantes y la necesidad de análisis en términos de genealogía, de relaciones de fuerza y de desarrollos estratégicos en Foucault (1978:1979).

función de interpelación que para él, siguiendo a Althusser, constituye el eje y principio organizador de toda ideología. De Ipola ha aclarado dónde reside la insuficiencia de esta concepción: en la no distinción de interpelación y constitución de los sujetos y en el supuesto de simetría y coincidencia entre las condiciones de producción y las condiciones de recepción de los discursos (de Ipola, 1979:943). Por esta razón, Laclau no hace tampoco ninguna distinción entre la eficacia o efectos de los discursos en cuanto interpelaciones y la verdad y veracidad histórica de estos discursos. Creemos que esto es así porque la visión neutral de lo ideológico no admite una referencia normativa de verdad que permita establecer criterios de análisis que posibiliten la diferenciación entre el éxito pragmático y la verdad contrafáctica de una práctica discursiva y política.

En el contexto de la constitución de lo social, el discurso político-ideológico tiene para Laclau, como habíamos señalado, un lugar privilegiado. Es en la lucha política como proliferación de discursos donde se desenvuelve la conciencia social en su más alto nivel. Importa destacar cómo concibe Laclau esta lucha política. Vista desde la perspectiva lingüística de la cuestión de la hegemonía, el terreno específico de la política se presenta como lucha de fuerzas antagónicas con articulaciones discursivas orientadas a la constitución de una 'matriz' de sentido hegemónica. Ahora bien, basado en algunos casos de 'solución' de la cuestión de la hegemonía en países europeos, Laclau sostiene que existen dos formas de constitución de la hegemonía, el transformismo y la ruptura popular. En ambas formas se trata de vías específicas por las que discurrieron las prácticas discursivas. En el primer caso del transformismo (por ejemplo en el régimen liberal británico del siglo XIX), la hegemonía burguesa se constituye integrando los antagonismos y convirtiéndolos en diferencias vía la absorción de las demandas de las masas. La proliferación discursiva burguesa logra articular los discursos democráticos de las masas en un discurso hegemónico en el cual éstos son diferencialmente reformulados. En el caso de la ruptura popular (clásicamente el caso francés), los antagonismos se articulan en torno a un sujeto popular complejo que se enfrenta como alternativa contradictoria al antiguo Régimen. En ambos casos tenemos confrontación de prácticas discursivas que tratan de incidir, invadir y constituir el campo discursivo del adversario.

Parafraseando a Marx dirá a Laclau que no se trata de interpretar el mundo, sino de constituirlo discursivamente; es decir "interrumpir otros discursos,... construir nuevos objetos y producir un nuevo dominio de objetos". Esto implica apropiarse y re-articular los elementos del discurso del adversario o interlocutor en un nuevo conjunto de sentido. Si la política es entonces proliferación de producciones de sentido, el método específico de la lucha es la intervención y no la interpretación. Remitiéndose a David Silverman y Brian Torodo, Laclau rechaza enfáticamente el método de la interpretación y afirma que es necesario sustituir la "práctica autoritaria de la interpretación por la práctica democrática de la intervención discursiva" (Laclau, 1980:6, Silverman y Torodo, 1980). Sorprende esta concepción estrecha y distorsionada del método de la interpretación porque pasa por alto la importante contribución de la hermenéutica contemporánea.⁸ Es sorprendente porque precisamente la dimensión discursiva de la construcción de lo social, la existencia de sujetos múltiples y el carácter abierto y ateleológico de los procesos históricos donde ningún fin ni desarrollo están preestablecidos ni garantizados metasocialmente, parecen requerir el método de la interpretación. La concepción de ésta como visión autoritaria orientada en una lógica de esencia -aparición que se aproximaría a 'otro' texto bajo el presupuesto de la propia e indiscutible verdad del que interpreta, es una opción y no ciertamente la más fértil.

Si se plantea la multidimensionalidad de los significados subjetivos y objetivos de las prácticas sociales, si los sujetos sociales actúan en contextos de tradición, de culturas políticas y de visiones del mundo diversas, la interpretación como recuperación de los sentidos y motivos que los actores sociales atribuyen a su propia praxis es imprescindible. Es una vía de acceso necesaria al estudio de la realidad social y de las prácticas políticas porque la conciencia y la voluntad de los sujetos sociales como Laclau señala, no son meros resultados de 'leyes objetivas' de una 'infraestructura' autónoma. Por esta razón, Charles Taylor pone de relieve que la hermenéutica, para ser empleada exitosamente, exige un elevado grado de autococonocimiento, la libertad de ilusiones en el sentido de errores ba-

8 Me refiero sobre todo a la versión de Gadamer (1966) y a la versión crítica de la hermenéutica en la Escuela de Frankfurt: Adorno (1956), Habermas (1968), Habermas et. al (1971).

sados en nuestro propio estilo de vida puesto que nuestra capacidad de comprensión tiene sus raíces en nuestras propias autodefiniciones, por lo tanto, en aquéllo que somos (Taylor, 1975:219). Por otra parte, la interpretación es imprescindible porque las prácticas sociales y sus productos se desprenden de los sujetos y provocan consecuencias y efectos no intencionales que sobrepasan las intenciones de los actores y los significados atribuidos por éstos a su propia acción.

Quizás sea esta autonomización de la acción lo que realmente constituya su dimensión social; y justamente -en virtud de que en el campo de lo social chocan múltiples sujetos- los productos de las prácticas sociales se escapan de nuestro control. Por ésto, la dialéctica entre los productos y los resultados de la acción y el propio significado desarrollado por los sujetos es el problema central de la metodología de la interpretación; metodología que, por lo mismo, tiene que ser complementada por un método de explicación causal (Ricoeur, en: Gadamer y Boehm, 1978:99; Cf. Habermas, 1970). Es falso entonces, como hace Laclau, atribuir al método de la interpretación una perspectiva esencialista que concibe al movimiento de la realidad como algo extradiscursivo. Por el contrario, pensamos que el propio método de la intervención discursiva lleva implícito una dimensión hermenéutica en virtud de la intersubjetividad de los procesos discursivos y de que no existe, como Laclau dice, un solo discurso y ningún privilegio ontológico atribuible a algún discurso en particular. El carácter democrático de la intervención discursiva está virtualmente ligado a la comprensión de la intersubjetividad y del ámbito discursivo en el que opera.

Destacar las limitaciones y dificultades epistemológicas del modelo discursivo no conlleva, por cierto, una renuencia a los aspectos metodológicos vigorosos que contiene, elementos que resaltan aún más si se restringe su campo de validez rechazando los supuestos controvertibles que tienen que ver con la extensión universal de lo discursivo que exagera y absolutiza el poder del lenguaje. Así la perspectiva centralizada en la lógica interna de los discursos ideológicos permite, en efecto, un desmontaje efectivo de su construcción íntima. Aplicando a los discursos dominantes de una sociedad, un análisis de esta naturaleza contribuye a la desmistificación de sus dimensiones ideológicas y al esclarecimiento del funcionamiento ideológico

de una sociedad; más aún si se trata de sociedades con una alta consistencia ideológica organizadas en torno a estructuras ideológicas hegemónicas. Menos eficacia tendría esta perspectiva analítica cuando se trata de estudiar sociedades con elevada heterogeneidad política e ideológica y de investigar movimientos y luchas sociales en gestación o no articuladas coherentemente en base a discursos con un nivel suficiente de estructuración ideológica, pues en estos casos las prácticas y formas de lucha no tendrían aún una referencia reflexiva y "discursiva" de identidad social y sobrepasarían, en la acción, el ámbito de discursividad alcanzado.

Sin embargo, el poder performativo del lenguaje a través de los procesos discursivos de una sociedad no sólo es una condición fundamental de los procesos cognitivos, sino también de la praxis política. Históricamente las sociedades atisban sus tendencias y anticipan su futuro en el contexto de proyecciones discursivas que articulan la dinámica y las tensiones de los sujetos sociales. El lenguaje podría ser considerado entonces como una estructura y un poder intelectual de la no-objetividad e incluso de la anti-objetividad (Steiner, 1980:250). De acuerdo a Ernest Bloch el lenguaje crea, por los modos condicionales y los enunciados anti-objetivos, una "gramática de la renovación incesante". Bloch insistía por ésto en que los razonamientos a partir de suposiciones son legítimos. En el lenguaje se manifestaría plenamente el carácter esencialmente "utópico" de la actividad humana, su permanente "no-ser-todavía" (Bloch, 1969, 1973a). Los procesos discursivos en cuanto producción de sentido estructuran los procesos reales, pero en un contexto fragmentado en el cual nuestras ideas y abstracciones no agotan ni suplantán la misma complejidad de lo real.

LAS PARADOJAS E INSUFICIENCIAS DE LA MODERNIZACION Y DEMOCRATIZACION*

"Los hombres nunca han sabido el nombre del tiempo en que viven y nosotros no somos una excepción a esta regla universal. Llamarse postmoderno es una manera más bien ingenua de decir que somos muy modernos".

Octavio Paz, El romanticismo y la poesía contemporánea

"Hoy como ayer los espíritus se dividen en la cuestión de si hay que tener firme todavía la intención de la 'Aufklärung', por más destrozada que esté, o si hay que dar por perdido el proyecto de la modernidad".

Jürgen Habermas, La modernidad inconclusa

* Versión revisada de una ponencia presentada a la Conferencia Internacional sobre "Identidad Latinoamericana, Modernidad y Postmodernidad", CLACSO, Buenos Aires, 14-16 de octubre de 1987. El autor agradece a la Fundación Volkswagenwerk por el apoyo otorgado al proyecto sobre "Sindicalismo y democracia en Bolivia", en cuyo contexto fueron elaboradas estas reflexiones. (Ensayo inédito).

Una de las cuestiones centrales para el análisis de las tendencias y perspectivas de la democracia en América Latina es si los procesos de democratización (y en qué sentido) reproducen las paradojas de la modernización occidental y las insuficiencias de la democracia representativa; o visto desde otro ángulo, si aquellos procesos implican posibilidades de proyectos y respuestas creativas y genuinas en relación a los límites y déficits de la democracia occidental.

En estas notas me propongo plantear algunos problemas de la democratización en América Latina tomando como telón de fondo el retorno a la democracia en Bolivia, Argentina y Brasil. La hipótesis principal que guía estas reflexiones afirma que los problemas fundamentales de la democratización no son problemas estrictamente nacionales o particulares, sino que se insertan en el cauce de las paradojas e insuficiencias de la modernidad y la democracia occidentales, aunque puedan asumir rasgos específicos en cada país. Partimos entonces de una hipótesis sustentada por Gino Germani y adoptada por otros estudiosos (Germani, 1985) que no aceptan la falsa dicotomía entre soluciones democráticas por la vía de la transposición imitativa de los modelos políticos occidentales y soluciones plenamente autónomas.

I

Considero que es necesario reflexionar sobre la problemática de la modernización tanto en términos teóricos como políticos para dilucidar las tendencias predominantes de la democratización en América Latina. Puede ser conveniente partir de la doble idea de un proceso contradictorio de la modernización occidental: Por una parte, la modernidad es -como sostiene Habermas- un proyecto inconcluso (Habermas, 1981); por otra parte, habiéndose quedado a medio camino en una dialéctica autodestructiva analizada por Adorno y Horkheimer (Adorno y Horkheimer, 1972), este proyecto ha entrado en una profunda crisis global que se manifiesta en múltiples dimensiones: la crisis ecológica, la crisis del modelo tecnológico, el debilitamiento estructural del Estado de Bienestar, la descomposición de las categorías fundamentales del pensamiento racionalista como las ideas de sujetos, progreso, libertad, etc.

En este contexto, ¿se perciben en América Latina perspectivas de soluciones nacionales a la problemática universal de la crisis de la modernización? ¿O simplemente nos enfrentamos a reflejos estériles de proyectos societales que constituyen túneles sin salida? ¿Cómo podemos concebir en América Latina procesos de modernización y democratización en el campo de la política, la economía, la cultura, etc. que no sean tributos improductivos a esquemas imitativos ni tampoco -como simple rebelión contra lo moderno- una defensa de particularismos tradicionales?

II

El punto de partida indispensable para abordar la problemática de las paradojas e insuficiencias de la modernización y, por lo tanto de la democracia es la teoría de Max Weber acerca de la naturaleza específica de la racionalización occidental. De acuerdo a esta teoría, la racionalización moderna adopta la forma fundamental de la burocratización de la sociedad. La lógica interna es la socialización racional de todas las relaciones de la vida, el sometimiento de éstas a reglas y normas de una razón instrumental que va construyendo una inevitable "jaula de hierro" (Weber, 1956). Weber sostenía que el futuro pertenecía a la burocratización y que la burocracia como portadora histórica del orden racional de la vida social se caracterizaba precisamente por su inevitabilidad (Weber, 1969:1059). Esta tendencia central de la sociedad moderna ha sido corroborada por la historia de este siglo. Y un rasgo fundamental de la burocratización es que aparece como fenómeno concomitante de la democracia de masas (ibid., 723-724).

Si la burocratización se encuentra en el meollo de la democracia, es difícil -si no imposible- para Weber escapar a las aporías de la modernización que se resumen en la pérdida de sentido de la vida social y en la pérdida progresiva de la libertad individual. La democracia como sistema político se transforma en un método de selección y formación de liderazgos que requiere de una máquina burocrática, porque lo decisivo para Weber es esencialmente la nivelación de los sectores dominados frente a los grupos dominantes, burocráticamente articulados. La democracia como tal entonces,

aunque puede constituirse en adversaria de la dominación de la burocracia y tendría la posibilidad de erigir barreras contra su extensión (ibid., p. 729), se convierte en un terreno favorable para el crecimiento de las formas burocráticas del poder político.

Las tendencias generales de la democracia en los países avanzados de Occidente han demostrado la validez de las tesis de Weber. Las paradojas e insuficiencias de este "artificio cultural" que es la democracia, tal como las plantea Norberto Bobbio, se derivan del carácter eminentemente contradictorio de la modernización societal analizada por Weber.

Recordemos las cuatro paradojas expuestas por Bobbio: (Bobbio, 1979:36-40).

- La democracia lleva a una erosión de las reglas de juego democráticas en virtud del poder de las grandes organizaciones políticas (partidos, aparato estatal, etc.).
- Los procesos de democratización (extensión del sufragio universal, descentralización, etc.) producen el aumento de las funciones del Estado y la concentración del poder en élites burocráticas.
- La democracia de los ciudadanos es vaciada por la necesidad de soluciones técnicas que requieren una competencia de saber especializado de funcionarios y grupos tecnocráticos.
- La sociedad moderna se basa en una masificación global cuyo efecto es el conformismo generalizado y la reducción de la responsabilidad individual, ambas tendencias que debilitan seriamente las raíces de la democracia.

En términos más universales, Germani ha insistido en las fuerzas autodestructivas de la modernización que emanan de sus contradicciones internas y socavan a los regímenes democráticos (Germani, 1985).

Pero tan importante como las paradojas de la democracia moderna son sus insuficiencias, que ponen de manifiesto los

alcances y límites de las democracias occidentales, para no hablar de la crisis de gobernabilidad. Bobbio establece una contrastación entre los principios o ideales de la democracia y el "material vulgar" de la actual situación de las democracias, planteando sus límites en términos de algunas "promesas" importantes "no sostenidas": (Bobbio, 1985).

- La doctrina democrática imaginó un Estado sin cuerpos intermedios partiendo de la hipótesis del individuo soberano. Sin embargo, en los Estados democráticos sucedió contrariamente que los sujetos políticos se transformaron en grandes organizaciones corporativas y partidarias dando lugar a una sociedad centrífuga en la que no existe un centro de poder, sino más bien una fragmentación del poder. La necesidad es policrática y carece de gobierno fuerte.

Según Offe el sistema político actual en sociedades complejas está constituido por varios centros de poder relacionados conflictivamente en un contexto de equilibrio inestable y precario logrado por negociaciones como métodos de resoluciones de conflictos.

- Los intereses de grupos, por lo tanto, la representación de intereses en un modelo neo-corporativo de sociedad se han impuesto sobre la representación política que se basaba en la prohibición de un mandato imperativo y en la agregación de los intereses nacionales por encima de los intereses de grupos organizados. A este proceso le llama Bobbio "la venganza de los intereses".
- La tercera promesa que no pudo mantener la democracia es la supresión de los poderes oligárquicos a través de la constitución de la autonomía de la sociedad civil, es decir, de la capacidad de autogobierno. Por el contrario, la democracia representativa no ha contribuido a fortalecer y ampliar el autogobierno de las instituciones de la sociedad civil, habiéndose más bien estimulado la concentración del poder estatal en élites políticas no sujetas al control democrático.
- La extensión de la democratización se ha limitado al espacio de la democracia política (al derecho de votar y elegir

gobiernos) y no se ha producido el pasaje o la ampliación de la democracia política a la democracia social. Es decir, el derecho de participar en los centros de decisión del Estado y la economía no se ha hecho realidad.

- El ideal de la transparencia de los mecanismos del poder sigue siendo eso, un ideal. La democracia real no ha conlucido a la eliminación del "poder invisible". Por consiguiente, la cuestión altamente esencial para el desarrollo de la democracia -el control democrático del Estado, de los poderes detrás del trono- permanece aún irresuelta.
- Las democracias no lograron desarrollar un sistema de educación ciudadana de acuerdo a los principios de la subjetividad autónoma y responsable, supuestamente esenciales a las prácticas democráticas. Por el contrario, se extiende la apatía política que algunos teóricos conservadores consideran como un factor de estabilidad de los gobiernos democráticos.

América Latina, continente marcado en todos los ámbitos de organización societal y de sus formas culturales por rasgos premodernos, está inmerso en la corriente universal de la modernización y sus procesos políticos de democratización, siendo avances significativos en el reordenamiento de la sociedad, no escapan a los contrasentidos y límites generales de la democracia representativa. Aún considerando el desarrollo amplio de los nuevos actores o movimientos sociales y el surgimiento de orientaciones y prácticas democráticas, sería muy difícil sostener la idea de que en América Latina se están planteando procesos, proyectos o gérmenes sustanciales de una modernización y democratización alternativa, creadora y genuina, estructuralmente distinta de las pautas fundamentales de la modernización occidental.

¿Es posible, sin embargo, en estas circunstancias elaborar elementos teóricos o nuevos paradigmas para la construcción de orientaciones normativas y creativas de la modernidad y la democracia en América Latina contrastándolas con los procesos reales que apuntan en la economía, la política, la cultura a ninguna otra cosa que la modernización occidental? Es decir, se impone crudamente el dilema planteado insistentemente por

Octavio Paz y recientemente por José Aricó: reinsertión, reintroducción en el proyecto occidental de modernidad que está en crisis o recomposición de América Latina en base a la creación de un nuevo proyecto de modernidad. (Cf. Paz, 1973:167).

Pero ¿cómo proponer un nuevo proyecto, como se pregunta Aricó, si "no podemos encontrar salidas a la crisis porque estamos prisioneros de los propios términos de la crisis, razonamos desde su interior y es ella la que nos fija su horizonte"? (Aricó, 1986).

Uno de los aspectos centrales de esta crisis es el derrumbe de los paradigmas científicos con pretensiones de universalidad. De ahí que sea ilusorio pensar modelos alternativos sobre la modernización y democratización a partir del funcionalismo o de las diversas versiones del marxismo. Ambos modelos teóricos han agotado su potencial cognoscitivo debido a la complejidad de las sociedades y a que los rumbos de la historia moderna no han obedecido a los cánones y las orientaciones establecidas y previstas por ellos. Por esto, enfrentar la problemática de la modernización desde la perspectiva de la teoría supone el reto de construir elementos normativos de racionalidad en un horizonte de incertidumbre generalizada, replantear las utopías, sin las que no puede haber historia creativa, y al mismo tiempo resistir a las fuerzas de una modernización destructiva del mundo social y la naturaleza.

¿Será entonces posible pensar una racionalidad alternativa que evite la identificación de racionalización instrumental con racionalidad *tout court* o, como Weber lo hizo, asimilar la racionalización social con el modelo capitalista de modernización?

III

La mayor parte de las sociedades latinoamericanas han experimentado un proceso de modernización política híbrida e incompleta. Su carácter inconcluso se debe a razones distintas por las cuales se define la naturaleza inconclusa de la modernidad en las sociedades de Europa y Estados Unidos. Los límites

del proceso de modernización política en estas sociedades se perciben claramente en la crisis de Estado de Bienestar, profundamente anclado en la economía política de Keynes, que ha sido "víctima de su éxito": los efectos laterales de su práctica exitosa para resolver ciertos problemas macroeconómicos han producido la emergencia de una problemática enteramente diferente que está más allá de la capacidad reguladora y directriz del Estado de Bienestar. (Offe, 1981). Desde un ángulo conservador se observa o constata la crisis del Estado como producto de la democratización amplia de las demandas, la universalización del pluralismo conflictivo y la consecuente sobrecarga del Estado.

En América Latina, donde el Estado de Bienestar jamás llegó a establecerse y consolidarse como en la Europa socialdemócrata, tiene ahora menos perspectivas de desarrollo que hace dos décadas y los procesos de redemocratización que se desenvuelven en un contexto de crisis económica generalizada no tienen la capacidad para resolver simultáneamente los problemas de la acumulación, la distribución equitativa de los beneficios económicos y democratizar al Estado. Lo que se impone como tendencia predominante es una modernización política como establecimiento de las instituciones políticas de la democracia representativa y sus reglas de juego correspondientes. Surge entonces el problema de estudiar las condiciones de posibilidad de consolidación de este sistema político con todas las insuficiencias "estructurales" a la luz de los potenciales de articulación y agregación de los intereses sociales que tienen los partidos políticos, de las contradicciones y desajustes entre ambos, y por último, de las posibilidades de construir no sólo un sistema político democrático, sino de empujar un proceso de democratización de los mecanismos de decisión del aparato estatal. El salto de la democracia política a la democracia participativa no está inscrito en la lógica de la propia democracia representativa. En todo caso, las experiencias históricas indican -como es el caso reciente de Bolivia- la necesidad de complementar la democracia representativa con mecanismos de participación a nivel del Estado, sobre todo, cuando las tendencias participativas en sectores importantes del movimiento sindical, propugnaban orientaciones de democracia directa como negación y sustitución de la democracia representativa. (Mayorga, 1987)

IV

No es aceptable proponer una equivalencia directa entre modernización política y democratización. En las teorías funcionalistas de la modernización, la modernización política se define como procesos de transición y consolidación del sistema de la democracia representativa. (Cf. Apter, 1965; Shils, 1962: 305). Sin embargo, lo que nos interesa es indagar las posibilidades de una democratización que amplíe los espacios y las formas de participación de la sociedad en los centros del poder estatal; es decir, desarrollar la democracia representativa de tal manera que emerja una combinatoria de representatividad a través de los partidos y modelos participativos a través de organizaciones de la sociedad civil, fundamentalmente de los sectores populares. (Cf. Poulantzas, 1980; Macpherson, 1982:135).

Un liberal de quilates como Ralph Dahlgrendorf sugiere que la democratización de la sociedad en los sistemas altamente industrializados (democratización en el sentido de descentralización, cogestión económico-social, etc.) sólo sería posible con la disolución del matrimonio entre liberalismo y capitalismo. ¿Qué puede entonces ofrecer la democracia representativa en América Latina si es que los sistemas políticos tratan desesperadamente de administrar con poco éxito los efectos de la crisis económica de un sistema de producción capitalista transnacionalizado que no está en los hechos en cuestión? ¿Es posible el divorcio entre democracia y capitalismo de tal manera que la democracia se convierta en un contexto institucional de socialización de la economía?

Esto nos conduce al problema sustancial de incorporar demandas participativas originadas en los movimientos sociales, al sistema político. En otros términos la problemática planteada por los procesos de democratización exige una teorización sobre las perspectivas reales de ampliación y combinación de las instituciones de la democracia representativa con la creación de mecanismos de participación en la toma de decisiones estatales. El hecho de que la democracia directa como estrategia participativa sea una mera ilusión no invalida la necesidad de pensar en la apertura de otras sendas imaginables.

Los actuales procesos de democratización en Brasil y Argentina, por ejemplo, se limitan al restablecimiento de las

clásicas instituciones de la democracia representativa y no presentan indicios o elementos que permitan sostener la existencia de un potencial efectivo de cuestionamiento de las relaciones de poder en el Estado y la economía. En Brasil el proceso de democratización ha llevado -por las características de la transición negociada- al reforzamiento de un Estado concentrador de las decisiones e incapaz de dar cabida a la tendencia participativa expresada, sobre todo, en el movimiento sindical de Sao Paulo. Los partidos tampoco poseen estrategias o prácticas que puedan articular las demandas participativas de los movimientos sociales. (Lamounier, 1985: 130; Diniz, Boschi, 1987).

Desde el ángulo de la democracia participativa, los procesos actuales tienden a la consolidación de democracias restringidas. En el caso de Brasil y Argentina esta constatación es indudable por la inexistencia de fuertes corrientes participativas y/o por la presencia de Estados que tienen la capacidad de resistir este tipo de presiones. En el caso de Bolivia, donde la participación surgió como eje central de la democratización, esta democracia restringida nos remite a la histórica derrota política sufrida por el movimiento obrero.

Ha surgido una situación muy paradójica en la que están inmersos los nuevos Estados democráticos en América Latina: Por un lado, sus condiciones de supervivencia y consolidación a mediano y largo plazo parecen depender de la complementación e integración de la democracia representativa con mecanismos de participación en lo económico, político y social; sin embargo, las estructuras de funcionamiento de estos Estados, sus formas burocráticas y tecnocráticas acentuadas por el predominio del poder ejecutivo, sus bases de sustentación en coaliciones de poder herméticas, las políticas económicas de estabilización y austeridad que persiguen, no permiten una formulación y ampliación de respuestas o estrategias abiertas a la integración de las demandas participativas.

V

El marco constitucional de la mayoría de los Estados latinoamericanos no permite mecanismos de participación que tras-

ciendan los canales previstos. Habría que analizar algunos procesos reales de reforma de los fundamentos constitucionales de los sistemas políticos que alimentan o impiden reformas tendientes a la participación democrática de las organizaciones populares.

Una reflexión de esta naturaleza es indispensable en vista de las rupturas y brechas notables entre el sistema de partidos políticos y los movimientos sociales. Con el restablecimiento de la democracia representativa los partidos políticos pasan necesariamente a jugar un rol preponderante como mecanismos fundamentales de representación de la voluntad popular y nacional.

Sin embargo, el sistema de partidos prevaeciente ha experimentado una modernización limitada. No se han superado los obstáculos y vicios de la tradición antidemocrática de nuestra cultura política que imponen una racionalidad anti-moderna al juego político y al manejo del Estado: el patrimonialismo, el clientelismo, etc. Tampoco se vislumbra procesos o intentos eficaces de zanjar las brechas entre los partidos políticos de débil representatividad y los sindicatos que siguen siendo en muchos países los agentes importantes de defensa y movilización de los intereses populares. ¿En qué medida se puede hablar de procesos reales de modernización del sistema político democrático actual que estén orientados hacia la superación de las deficiencias de representatividad de los partidos políticos, al fortalecimiento de la legitimidad del Estado y a la integración participativa de los sindicatos?

Parece percibirse la urgencia del acercamiento y la articulación complementaria entre los partidos políticos y los movimientos sociales, porque ni los partidos políticos son efectivamente representativos a pesar de que los procesos de democratización los han colocado en el centro del escenario político, ni los nuevos movimientos sociales por sus orientaciones defensivas y sus peculiaridades organizativas disponen de los instrumentos para cumplir funciones y realizar objetivos de política estatal asumiendo los roles que tradicionalmente se atribuyen a los partidos.

VI

Si partimos de la premisa de que la democratización del Estado supone el fortalecimiento de su autonomía política y de su capacidad para responder al doble desafío de superar la crisis económica y sentar las bases para la gobernabilidad democrática de la sociedad, ¿cuáles serían las condiciones específicas y los criterios políticos e institucionales para aumentar la autonomía y la capacidad de gestión del Estado? ¿Se fortalece el Estado por la vía de la estatización de la economía y la burocratización de las decisiones? ¿O por la vía de la privatización de la gestión económica? ¿Permite la redefinición actual de las relaciones entre el Estado y la sociedad en los diversos países de la región, el desarrollo de la autonomía del Estado en el sentido de sujeto que dirige y arbitra a la sociedad y el fortalecimiento de la capacidad democrática de la sociedad de restringir la capacidad y los ámbitos de decisión del Estado? Responder a estas preguntas requiere deshacerse del modelo teórico que remite un Estado fuerte a una sociedad débil y a la inversa.

En Bolivia se planteó la democratización del Estado desde 1982 a 1985 en tres dimensiones: socialización de los mecanismos de poder (por la vía de la cogestión mayoritaria de los sindicatos en las empresas del Estado y por la vía del cogobierno, es decir, de la participación directa de representantes de la Central Obrera Boliviana en el gabinete ministerial y la administración del aparato estatal), descentralización del Estado (por vía de la participación de los Comités Cívicos Departamentales en la dirección política y en la administración de los recursos económicos y financieros de las regiones) y la reforma institucional de las estructuras de funcionamiento del aparato estatal.

Estas transformaciones no fueron propuestas por los mismos actores sociales ni tampoco coincidían en sus orientaciones ideológicas y políticas. En el proceso político real se produjo un desfase de éstas dimensiones y su relevancia fue también cambiante en las diversas fases o coyunturas. No obstante, las tres demandas articulaban de manera diferente perspectivas de democratización del Estado que en otros países de la región no se plantean o surgen en forma desagregada. Esta problemática sui generis revela, sin embargo, las enormes dificultades de provocar -en un contexto de colapso económico y

debilidad del Estado- simultáneamente transformaciones tendientes a la democratización estatal sin contar con un pacto social que dé sustento a las instituciones democráticas. (Mayorga, 1987a).

Los problemas planteados en Bolivia sugieren la discusión de la democratización del Estado en un ámbito más amplio y complejo que las reformas constitucionales o la racionalización administrativa. Considero que es indispensable -y así lo insinúan también los procesos políticos en la Argentina y el Brasil- (Cf. Rouquié, 1985) analizar las perspectivas de democratización estatal a la luz de las posibilidades de innovación democrática de las reglas de juego político, de transformación de la cultura política tradicional y de las condiciones ideológicas para el establecimiento de pactos sociales y coaliciones políticas capaces de otorgar una base de sustentación real a las formas institucionales de la democracia.

Pienso que la democratización del Estado es imposible sin la racionalización del sistema político, uno de cuyos factores es la capacidad de construir pactos políticos y de sustituir la política de la confrontación antagónica por la política de la consolidación democrática. ¿Cuáles son -en este sentido- los alcances y límites de la democratización del Estado en los actuales procesos democráticos?

Estos procesos parecen comprobar la hipótesis de que la democratización del sistema político (elecciones, restitución de las libertades políticas, restablecimiento del parlamento, etc.), incluso la restitución de reglas de juego democráticas entre los partidos, los sindicatos, las asociaciones empresariales no conduce necesariamente por una lógica interna hacia la democratización de los mecanismos y procesos de toma de decisiones en la arena de los aparatos estatales. La "policy-making" del Estado obedece por el contrario, a la lógica del fortalecimiento del Poder Ejecutivo, de la formación de élites políticas cerradas, y de la pérdida o el decrecimiento del peso político del parlamento (si alguna vez lo tuvieron en América Latina). Se trata, en general, de una lógica de concentración del poder, mientras que el proceso de democratización supone la participación y diseminación del poder.

LA CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA FRENTE A LA TRADICION CULTURAL Y POLITICA EN AMERICA LATINA*

* Deseo agradecer a la Fundación Volkswagenwerk por el apoyo brindado al proyecto sobre "Sindicalismo y democracia en Bolivia", en cuyo contexto fueron desarrolladas estas reflexiones. (Ensayo inédito).

Desde las Guerras de la Independencia América Latina está incómodamente instalada en una enorme paradoja histórica que es parte constitutiva de nuestra tradición política, paradoja que está marcada por el dilema central al cual se enfrentó el pensamiento y la práctica política de Bolívar: ¿Cómo llevar la libertad a un pueblo formado en la cultura política del despotismo? ¿Cómo superar la contradicción entre el proyecto histórico de establecer instituciones democrático-representativas y la terca existencia de pautas y actitudes culturales refidas con las reglas del juego político democrático? Conocemos las agrias conclusiones a las que llegó el libertador Bolívar, sacudido por la profunda tensión entre su innegable realismo y la naturaleza abstracta, por no decir utópica, de sus proyectos políticos. ¿Podríamos sostener aún, con Bolívar, que la tentativa de construcción de sistemas democráticos es -como afirmo en relación a la constitución de Colombia- el propósito de "edificar sobre una base gótica un edificio griego al borde de un cráter"? y que, por último, "solamente un hábil despotismo" podría "regir a la América"?

Y sin embargo, la historia política de la América Latina demuestra un hecho que no por ser persistente es menos sorprendente y paradójico. Me refiero a la fidelidad indefectible, utópica -en medio de la norma constante de los golpes de Estado, del militarismo, de los regímenes autoritarios y de los fraudes electorales -a los principios y a las instituciones representativas de la democracia occidental.

Siendo éste fenómeno capital porque revela que la única legitimidad histórico-política ha sido la legitimidad democrática (Paz, 1983), es necesario desentrañar algunas de sus dimensiones. Una de estas es, por una parte, la función utópica que llegan a desempeñar los valores inherentes a las instituciones representativas adoptadas y que deberían sostener las prácticas políticas; y, por otra parte, el divorcio y la esquizofrenia esencial entre los discursos, la ideología oficialmente sostenida, las instituciones democráticas, y las prácticas y comportamientos sociales determinados por la tradición política y cultural. Esta contradicción y la fidelidad formal a los principios de la democracia representativa han conformado en la abrumadora mayoría de los países latinoamericanos una cultura política de las apariencias y las ficciones, una cultura política del enmasca-

ramiento y de la mala fe en relación con las ideas y las instituciones. Los liberales positivistas que profesaban las ideas de Comte o Spencer no eran ideólogos de una clase ilustrada sino de una oligarquía de terratenientes. Desde entonces estamos colocados, como afirma certeramente Octavio Paz -en la inautenticidad y la mentira como formas de vida o, por lo menos, como males endémicos. (Paz, 1983).

Sin embargo, mi interés primordial en este ensayo no consiste en trazar una interpretación histórica de la paradoja y las contradicciones a las que acabo de referirme. El objetivo es más bien proponer una serie de problemas, hipótesis y perspectivas de análisis en relación a tres aspectos: en primer lugar, a la indudable actualidad y vigencia de la cuestión democrática en América Latina; en segundo lugar, respecto a la necesidad histórica -que se perfila en nuestro horizonte actual- de la construcción de un orden político-hegemónico basado en un sistema democrático; y finalmente en relación a las dificultades y posibilidades que -desde la perspectiva de una compleja tradición político-cultural- enfrentan los intentos y procesos actuales de transición e institucionalización de la democracia, particularmente, en Bolivia.

No es nada casual que los procesos de democratización en varios países de la América Latina (Perú, Bolivia, Argentina, Brasil) hayan surgido como resultado de un doble fracaso: del fracaso histórico de regímenes militares autoritarios y dictatoriales y del colapso de modelos económicos excluyentes estimulados por estos regímenes (Cf. Garretón, 1984; F. H. Cardoso, 1981a; Rouquié, 1985). Los órdenes políticos autoritarios no lograron resolver las crisis políticas que los precedieron que consistían fundamentalmente en las débiles estructuras de representación estatal, en la fragmentación política de las fuerzas sociales y en la crisis de las orientaciones ideológicas tanto populistas como marxistas. Los regímenes militares fueron incapaces de establecer el orden hegemónico soñado por los grupos e instituciones privilegiados y fracasaron con mucho estrépito ante la resistencia de la sociedad civil, de los sindicatos y de las clases populares. Los procesos de transición hacia la democracia, que se abrieron en estas circunstancias, fueron y son -en la mayoría de los casos- no sólo precarios sino, como en el caso de nuestro país, violentos, tortuosos y enormemente inciertos.

Y son así por varias razones. En primer término, por la resuelta oposición de los propios regímenes militares, es decir, de las instituciones armadas que crearon un sistema de poder político y económico difícil de neutralizar y desarticular; en segundo término, por la misma amplitud de la presión social por la democracia que escondía diversos y contradictorios intereses sociales, y corrientes políticas e ideológicas. En un determinado momento el proceso de lucha y el consenso logrado por el retorno a sistemas democráticos encubrían la diversidad de orientaciones y sentidos de la política contra las dictaduras militares. Los distintos actores socio-políticos defendían ideas diversas acerca de las formas políticas adecuadas para la reinstauración de regímenes democráticos o bien sostenían la necesidad del retorno a la democracia, así en general, sin reparar mayormente en que el vasto consenso social en la oposición contra la dominación militar no significaba de modo automático una convergencia similar en torno a la naturaleza misma de la democracia. Y aunque en muchos de nuestros países las esperanzas en las virtudes y los valores intrínsecos de la democracia representativa no sean nada desdeñables, tampoco se puede soslayar el hecho importante de que los procesos reales de democratización que buscan el restablecimiento de la soberanía popular, de mecanismos de representación política y de las libertades políticas esenciales no pueden sustituir -por la fuerza de las cosas- la preocupación por el propio sentido o la significación de la democracia.

En efecto, es necesario plantearse la cuestión intrínseca de la democracia o de las tendencias democráticas vigentes a la luz de tres aspectos sustanciales: 1) Es imprescindible destacar -como lo haremos más adelante- que no es de suyo obvia la viabilidad y el éxito del retorno a sistemas democráticos-representativos en países que poseen una débil y frágil tradición política democrática y una cultura política no favorable o contraria al funcionamiento de los sistemas democráticos. 2) Es menos obvio que la tentativa histórica de la democratización, que abre una coyuntura crucial en la historia de la América Latina de los últimos decenios, está destinada al éxito, si consideramos que la Argentina, Bolivia y Perú entre otros países se enfrentan a la peor crisis política económica, moral e ideológica de su historia. 3) Se hace urgente poner de relieve que la misma idea de democracia, tanto en la izquierda, el centro y la derecha, ha experi-

mentado un proceso de erosión y desgaste por múltiples razones históricas e intelectuales.

Empecemos por este último punto. Para muchos en el campo de la izquierda de orientación trotskista o comunista podría parecer un simple parasitismo colocar en el centro del debate político la cuestión de la democracia representativa, considerada como democracia formal, cuando los problemas reales son los sociales y económicos. Pero aún admitiendo que existen muchas insuficiencias con respecto a la idea de la democracia como método o instrumento de transformación social, y admitiendo también que -en el Tercer Mundo y en los países del llamado "socialismo real"- las necesarias transformaciones sociales han acarreado regímenes políticos totalitarios y burocratizados que tienen que ver poco con prácticas e instituciones democráticas, no sería pertinente ni aconsejable abandonar fácilmente la cuestión de la importancia y vigencia que tiene la democracia en procesos de transformación social (aunque no exista una relación de necesidad entre transformación social y democracia) (Cardoso, 1981b; Portantiero, 1984a, 1984b).

Si las democracias de los "socialismos reales" se revelan cada vez más como sistemas burocráticos de monopolización estatal absoluta del poder político y como sistema de confiscación de la sociedad por el Estado, y por tanto, de subordinación plena de los individuos y grupos sociales al poder arbitrario de los comités centrales, no es menos cierto que las democracias representativas de los países occidentales de Europa y Estado Unidos han sufrido una serie de procesos de debilitamientos y resquebrajamientos que impiden ahora ser consideradas como modelos históricos indiscutibles como lo hicieron las teorías funcionalistas de la modernización siguiendo una teoría evolucionista de la historia moderna que, por otra parte, y con connotación específicas, comparte el marxismo escolástico. Basta referirse a las preocupaciones de los teóricos liberales neoconservadores -como Daniel Bell o Samuel Huntington- y sobre todo al "Informe del Grupo Trilateral sobre la Gobernabilidad de las Democracias" (Bell, 1977; Huntington, Crozier y Watanki, 1975), para darse cuenta de que en la actualidad, ante el impacto de la crisis del Estado Benefactor, de la revolución tecnológica y de la descomposición de los valores culturales burgueses, fuertes tendencias políticas e ideológicas ponen

seriamente en cuestión la instrumentalidad y efectividad de las instituciones democráticas para hacer frente a la crisis política de los regímenes democráticos. Esta crisis se manifiesta en la pérdida de legitimidad, el desgaste de los liderazgos políticos, el aumento de las demandas sociales y económicas que han creado una sobrecarga al Estado y el habilitamiento de la representatividad de los partidos políticos afectados por el surgimiento de nuevos movimientos sociales que rechazan los mecanismos tradicionales de representación y ponen en cuestión el orden cultural de las sociedades tecnológicas y consumistas de Occidente (Offe, 1983).

La crisis política de los sistemas democráticos occidentales no es por cierto una crisis de derrumbe, pero sí una crisis que ya no permite una ingenua fe en su validez universal. Es el propio crecimiento y la diversificación de demandas sociales las que han afectado a los sistemas democráticos que confrontan -como vislumbró Weber hace varios decenios- extensos procesos de burocratización de los aparatos estatales y de las instituciones de la sociedad.

Se enfrentan también procesos de mediatización de los mecanismos parlamentarios por grupos oligopólicos de poder que concentran las decisiones políticas y fragmentan el poder centralizado del Estado. La consolidación de nuevas estructuras de articulación de intereses sociales y económicos en base al sistema neocorporativo contribuyen igualmente al desplazamiento del parlamento y del sistema de partidos como instancias mediadoras (Lehmbruch y Schmitter, 1982; Offe, 1982). Por otra parte, la generalización de la apatía política juntamente con el afianzamiento del individualismo y la moral del consumismo ilimitado cercenan la legitimidad de las instituciones democráticas, sobre todo, la legitimidad del Estado (Habermas, 1975; 1985).

Por consiguiente, tanto la actualidad y la vigencia de los procesos democráticos en América Latina como la necesidad de considerar las debilidades y vicisitudes de la democracia en el mundo occidental y su liquidación en los países del socialismo real imponen una cuestión sustancial, quizás la más perentoria, a saber la pregunta por el tipo de democracia, la cuestión de qué o cuál democracia se propugna en varios de nuestros

países. En esta cuestión va implícito otro problema a saber, -en vista de la falacia de los modelos democráticos universales- si la América Latina será capaz de desarrollar modelos genuinos y propios de democracia que -al enfrentarse creativamente a la historia de nuestra compleja y heterogénea tradición política y cultural -aborden también con capacidad creadora los dilemas contemporáneos de la democracia y las demandas democráticas de nuestras sociedades.

Por lo pronto, es posible constatar en los casos del Perú, Brasil y claramente en Bolivia que hay dos ideas y tendencias fundamentales en los procesos democráticos que se entrelazan mutuamente: 1) la democracia como conjunto de instituciones, representativas (el parlamento, la división de poderes, el sistema de partidos competitivos, las libertades democráticas, etc.) que establecen las reglas de juego político y que constituyen o abren un espacio adecuado par la formación y el fortalecimiento de las clases populares en cuanto sujetos colectivos y base social para una democracia más amplia; y 2) la tendencia hacia la fuerte valorización de la democracia de masas o estructuras de participación directa en los mecanismos de decisión del Estado y la Economía.

En este último sentido, la cuestión democrática no se limita a la instauración de la llamada democracia formal, sino que abarca en la dimensión de la democracia social, es decir, de la socialización del poder, los principios de autonomía de los sectores populares y de acceso a los mecanismos de decisión estatal.

Como no se trata entonces de una simple tarea abstracta de elaborar modelos generales que a partir de la idea de una "democracia mixta" fusionen las instituciones de la democracia representativa con mecanismos de participación social aún inexistentes, son los actores políticos los que tienen que plantear institucionalmente respuestas colectivas, creadoras y específicas al problema de la necesaria ampliación de los sistemas democráticos (Portantiero, 1984a).

En la perspectiva latinoamericana, el problema central ya no reside en la aplicación imitativa de supuestos esquemas universales ya sean liberales o marxista-ortodoxos, sino en la creación de proyectos propios. En palabras de Octavio Paz, quien ade-

lantándose a sociólogos y políticos hace tiempo insiste en la necesidad de caminos propios de América Latina hacia la modernidad: "La tarea que espera a los latinoamericanos y que requiere una imaginación que se aun tiempo osada y realista, es encontrar en nuestras tradiciones aquellos gérmenes y raíces para afincar y nutrir una democracia genuina" (Paz, 1983:120). Esta necesidad se impone por dos razones: en primer lugar, la disyuntiva tradicional democracia o dictadura militar va perdiendo fuerza y en segundo lugar, el modelo cubano de estatización burocrática no es un ejemplo con vigencia real.

El requerimiento esencial de tener que ser contemporáneo de los problemas y las demandas del presente y de abordar los esquemas ideológicos simples nos acerca precisamente a dimensiones universales de la cuestión democrática que trascienden nuestro ámbito; dimensiones que se plantean en términos de la necesidad de la elaboración de modelos de democracia participativa que sean respuestas eficaces racionales y democráticas a la crisis de las democracias elitistas de los países occidentales.

Este debate está contribuyendo a esclarecer la relevancia de la democracia política como contexto necesario en el cual se podrían articular las tareas de democratización institucional con proyectos de socialización del poder político y económico. Lechner destaca en éste ámbito tres tipos de problemas: 1) La articulación entre formas institucionales y contenido político, o bien entre pacto y proyecto; 2) Como no puede existir un acuerdo común a priori sobre la significación de la política democrática, se hace necesario redefinir lo posible como una obra colectiva de los protagonistas en los procesos democráticos. 3) En vista de la permanente descomposición y recomposición de las identidades políticas en América Latina, emerge el problema de la productividad de la política como constitución de sujetos colectivos. Los pactos serían así los procesos institucionales a través de los cuales se constituyen las identidades colectivas (Lechner, 1986; Cf. también Lechner, 1984).

Pero la discusión sobre la relevancia de la democracia política tiene también una gran importancia en otro sentido. El entrelazamiento de la democracia política y aspectos sustanciales de la democracia social ayuda igualmente a superar dos barreras de

la tradición política de este siglo: la matriz populista y el modelo vanguardista-leninista en el tratamiento de la cuestión nacional y popular. Permite además plantear el problema de la democracia como cuestión de la construcción de hegemonía por parte de sujetos políticos populares -organizaciones políticas de masa- que articulan y representan los intereses fundamentales de la sociedad; perspectiva que lleva a un planteamiento absolutamente distinto al propuesto por las autodenominadas vanguardias proletarias, acerca del rol de los intelectuales y de su relación con las clases sociales.

II. LA DEMOCRACIA COMO HEGEMONIA: LAS DIFICULTADES DE LA CONSTRUCCION DE UN ORDEN HEGEMONICO

Pasemos ahora al segundo aspecto de nuestra temática. Nos habíamos referido al ambiguo fenómeno de que la actual fase histórico-política de desmilitarización de los sistemas políticos y de procesos de democratización coloca sobre el escenario de la acción social la necesidad de la reorganización democrática de nuestras sociedades. Por una parte no sólo nos confronta con la nada lamentable inexistencia de modelos válidos universales de democracia, sino también con las dificultades y obstáculos con los que tropieza la propia reconstrucción democrática.

Estas dificultades y barreras no son sólo de carácter económico-estructural. Durante mucho tiempo el dominio casi exclusivo de una visión determinista y mecanicista de la sociedad, de inspiración marxista-escolástica, impidió ver que las sociedades no se desarrollan únicamente en el nivel de la economía, de las clases y de las estructuras políticas, sino también en la dimensión de sus valores culturales, de su concepción del mundo, de sus estilos de vida como afirma Nietzsche: "Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo" (Nietzsche, 1980). Esta dimensión tiene su propia autonomía y no responde causalmente a los procesos económicos y sociales. Se trata de una dimensión simbólico-cultural, ideológica y de estructuras de la mentalidad que están en una relación de continuidad y discontinuidad con las estructuras y procesos políticos, económicos y sociales.

Aunque se van abandonando los paradigmas explicativos deterministas acerca de las causas de la precaria existencia de la democracia y la implantación de lo excepcional -los golpes de estado, las dictaduras- como norma, ahora predominan enfoques de esta problemática que privilegian esquemas explicativos concentrados en la estructura de clases de la sociedad, en la inestabilidad de los sistemas políticos y en el carácter de dependiente de nuestras economías. Alain Touraine ha insistido -en sus ensayos sobre América Latina- en un modelo explicativo de las crisis políticas que se basa en la tesis de la desarticulación de las clases sociales y de la desarticulación entre las relaciones económicas y las relaciones sociales en sociedades dependientes que explicarían las discrepancias y desajustes entre las relaciones de clase, la acción y la representación política de las clases. Todo esto conduce al fortalecimiento del Estado que -debido a la fragilidad de la propia sociedad sobre la que se asienta- paradójicamente es en sí mismo débil. El predominio estatal en gran parte de los países de América Latina presupone la debilidad estructural y política de las clases sociales y la articulación política de estas dependen a su vez del Estado o de su relación con él (Touraine, 1978; 1987).

También investigadores como Therborn y Rouquié (Therborn, 1977, 1979; Rouquié, 1982) han enfatizado el carácter inconcluso de la construcción nacional, la precariedad de las naciones en América Latina para dar una explicación de la continua crisis de nuestros sistemas políticos y, sobre todo, del Estado. Es un hecho notable que echa luz sobre el frágil desarrollo nacional y democrático de los Estados y las sociedades civiles, el fenómeno de que la modernización de las FF.AA. anticipa la modernización del Estado y de la sociedad. Las FF.AA. se modernizan en el contexto de Estados y sociedades extremadamente débiles, que no sólo se apoyaban sobre la desigualdad social, sino que también estaban dominadas por estructuras políticas y culturales antidemocráticas, conservadoras, heterogéneas y excluyentes. La modernización militar -concluye Rouquié acertadamente- al ser estrictamente técnica y organizacional, no expresaba una voluntad nacional y un consenso democrático; era la decisión de élites militares. El ejército moderno fue un instrumento de centralización e incluso de construcción del Estado, pero como el Estado latinoamericano no llegaba a ser un Estado nacional representativo,

corría el riesgo de transformarse en Estado-Ejército (Rouquié, 1981; 1982).

A este intento interpretativo puede también añadirse otra perspectiva que tiene que ver con ciertas características del proceso histórico latinoamericano que difieren del desarrollo de los estados nacionales europeos. En la mayoría de ellos cuando surgieron las transformaciones políticas que llevaron al establecimiento de instituciones democráticas, ya sea por la vía de la revolución o la reforma -la tarea de la construcción de la unidad nacional, de la construcción de un Estado centralizante había sido ya resuelta dentro del orden político absolutista (Therborn, 1977). En cambio, en América Latina, los limitados y excluyentes regímenes liberales emergían del caos de la política de los gobiernos y caudillos militares y no pudieron establecer bases sólidas para estados nacionales coherentes; fracaso que se repitió con pocas excepciones con los movimientos populistas que llegaron al poder.

En resumen, los obstáculos para la construcción democrática están insertos en procesos históricos de largo alcance que han sido más o menos dilucidados, aunque queda mucho por hacer en la investigación científica al respecto.

Menos relevancia se ha otorgado en los esfuerzos de explicación de las causas de la anemia democrática en América Latina al rol y la incidencia de las estructuras ideológicas y simbólico-culturales en los procesos históricos y políticos. Como formas estructurales con autonomía propia que pertenecen al ámbito prescriptivo de las concepciones de la realidad humana, de la justificación valorativa y de la legitimación de lo existente, las formas simbólico-culturales, aunque surgidas de la propia historia de una sociedad, tiene maneras de persistencia sui generis. Resisten a los cambios socio-económicos y políticos, como se puede comprobar por ejemplo en la resistencia de la moral señorial en el país, y a la inversa en muchos casos las transformaciones de las ideas acerca de la sociedad y de la política anticipan y anteceden a las alteraciones del orden político y social como es el caso de Francia. El fenómeno más extremo -esclarecido brillantemente por Dumézil y Duby (Dumézil, 1958; Duby, 1980) -se relaciona con la permanencia de la estructura tripartita de la ideología indoeuropea y de la trifuncio-

nalidad social de los factores de poder ligados a la dominación política, económica y espiritual que han resistido durante milenios a pesar de las grandes transformaciones históricas sufridas por Europa.

En este campo de lo ideológico y cultural se ubica quizás el conjunto más poderoso, o uno de los más persistentes, de dificultades y obstáculos que se interponen y bloquean los procesos de racionalización democrática de los sistemas y de las formas de acción políticas en América Latina. Por supuesto, la tradición colonial ibérica en sus aspectos morales, valorativos, políticos, etc. fue anatemizada por los ideólogos del siglo XIX precursores de la modernización liberal de la América Latina como Benito Juárez, Sarmientos, Alberdi. Entre nosotros es archisabida la postura radical de liberales como Bautista Saavedra y Alcides Arguedas cargados de una lógica biologicista y psicológicista, extraída de Tarde y Le Bon, y de una lógica imitativa de las instituciones liberales anglosajonas.

Sería estéril un abordaje de la tradición en base a la exaltación irracional de los modelos y valores de la tradición democrática anglosajona. Creo más interesante indagar las dificultades de orden cultural-ideológico a partir de una perspectiva matizada, cercana y distante a la vez de nuestra tradición política siguiendo el precepto metodológico de Walter Benjamin que aconseja en el estudio del pasado el "cepillar la historia a contrapelo" (Benjamin, 1965); es decir, enfocar la historia hacia atrás y no hacia adelante. Esto significa la apropiación de la historia y de las tradiciones de tal manera que permita liberarnos de los fantasmas y las trabas del pasado, pero rescatando también los aspectos o gérmenes positivos del mismo, soterrados por las ideologías dominantes que podrían servir a los requerimientos del presente. La tradición nunca es única ni homogénea; el presente tampoco puede ser explicado como resultado causal de la historia pasada.

Pertencen precisamente al equipaje de nuestra tradición cultural-política desde el siglo XIX los variados intentos liberales y posteriormente marxistas-ortodoxos de rechazo antidialéctico de la tradición ibérica-colonial y simultáneamente la relación de exterioridad y alienación de ideologías como el liberalismo clásico y el marxismo ortodoxo y dogmático en relación a las ten-

dencias profundas de nuestra historia. Esta es una de las problemáticas sustanciales que surgen cuando se trata de estudiar la tradición político-ideológica. Me refiero a dos tipos de problemas: 1) a la dicotomización de las corrientes ideológicas entre una inteligencia atrapada en los valores coloniales y otra en los valores anglosajones; y 2) a la cuestión -que alude a la desarticulación ideológica de América Latina desde el siglo XIX) de la imposibilidad de que alguna de estas corrientes puedan verdaderamente convertirse en ideologías hegemónicas.

Tras la independencia, la ideología racionalista del liberalismo no consiguió articular ni organizar la realidad heterogénea de nuestras sociedades; permaneció ajena a esta realidad con el resultado de que el pensamiento latinoamericano del siglo XIX -como lo observa Leopoldo Zea- quedó a la deriva (Zea, 1976). El liberalismo ni se encontró con la tradición y la cultura política de América Latina ni tampoco logró transformarse. Desde entonces se instaló en nuestra historia política e intelectual un "principio de incertidumbre" y de indecisión de las ideologías importadas y aplicadas sin adaptación real (Morse, 1982:124). Tampoco las formas políticas e intelectuales del marxismo que llegaron a América Latina superan este principio de incertidumbre porque para tomar un ejemplo -"el discurso de los nuevos partidos comunistas aparecía tan reductivo, oportunista y orientado hacia el exterior como el de los Leones de Iberoamérica al lado de las obras de Locke y de Mill"- (Morse, 1982:127). Había que esperar hasta Mariátegui y el Haya de la Torre de los años veinte y treinta para encontrar el primero, y hasta ahora el único, verdadero intento creativo de elaborar reflexiones teóricas y soluciones políticas genuinas que pudieran superar otro de los nefastos elementos de nuestra tradición: la contradicción entre soluciones puramente indígenas y soluciones netamente importadas (Aricó, 1978).

III. LA TRADICION CULTURAL Y POLITICA

La preocupación por los diversos sentidos que puede entrañar nuestra tradición y cultura políticas parte de la pregunta -sencilla y compleja a la vez- acerca de la capacidad del comportamiento político o de las pautas de acción política que requiere un sistema político democrático. Macpherson sostiene con

razón que un sistema político que exigiera a los ciudadanos una racionalidad o un celo político mayores de los que cabe demostrar que poseen y mayores de los que cabe prever que posean en cualquier circunstancia social imaginable, sería algo que no merecería mucho la pena defender (Macpherson, 1981:13). En efecto, se hiciéramos una reflexión a fondo que contrastara los patrones de acción política desde el establecimiento del gobierno democrático en Bolivia en octubre de 1982 con la racionalidad de la acción política supuesta y exigida por el sistema democrático, tendríamos quizás que abandonar cualquier esperanza posible de que en algún momento pueda lograrse un equilibrio o adecuación razonable entre estos requerimientos y nuestras pautas tradicionales de acción.

Haciendo abstracción de la gravísima crisis económica que en cierto modo explica la virulencia de las formas de acción directa vigentes en nuestra política, yo creo que lo que hemos observado en éste ámbito, a lo largo del gobierno de la UDP, es la verdadera irrupción de nuestra cultura política o de una corriente dominante de ella: La política como imposición de posiciones absolutas y de desconocimiento de los adversarios (Lógica militar de la política); el faccionalismo y personalismo en el tratamiento de las cuestiones nacionales; la débil predisposición a la negociación y a la búsqueda de acuerdos básicos o de convergencias; la política como conquista y control, personal o de grupo, del aparato estatal; la acentuación y defensa intransigente de diferencias y particularismos ya sea de grupos burocráticos o regiones, la política como mecanismo de presión y veto; las huelgas como medidas "en primera instancia", las actitudes radicales e intransigentes hasta las últimas consecuencias, en fin, la política como resultado de estrategias y convicciones inflexibles e instrumentos de rechazo intolerante al compromiso político, el apego a los líderes y la ideologización de los problemas e intereses reales. Todos estos elementos de nuestra herencia contradicen la racionalidad requerida por el juego democrático.

Si pensamos en esta vertiente predominante de la cultura y tradición política del país, tendríamos que convenir con Marx que "la tradición de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos" (Marx, 1964:226). En este caso estaríamos atados a un pasado que sí es un verdadero es-

collo para la democratización del país. Como sostiene Albert O. Hirschman, el pesimismo debe ser necesariamente el punto de partida de cualquier pensamiento serio acerca de las oportunidades que tiene la democracia para consolidarse en América Latina. Sin embargo, como afirma también Hirschman no es razonable y es incluso pernicioso pensar en la consolidación de la democracia a partir de condiciones estrictas como si los procesos concretos tendrían que ajustarse a un modelo utópico de la democracia (Hirschman, 1986:23). Por el contrario, es indispensable contemplar las tendencias específicas, los desafíos concretos como, por ejemplo, en el caso de Bolivia donde la cuestión democrática se planteó en el sentido muy *sui generis* de cómo conciliar o hacer compatible las instituciones de la democracia representativa con mecanismos de participación política directa de las organizaciones sindicales que, en el contexto de una grave crisis del Estado y la economía, apuntaban hacia el control del aparato estatal y las empresas públicas (Cf. Mayorga, 1987).

Un sistema democrático supone el estímulo de tendencias contradictorias que tienen que ver con su base pluralista: el desarrollo de intereses particulares y corporativos, la fragmentación del poder, el peligro del bloqueo mutuo en el veto entre diversos grupos de poder. Estas fuerzas coinciden en dificultar seriamente la construcción y reconstrucción de las bases del consenso social, es decir, de formas imprescindibles de integración (Cf. Germani, 1985:54-56). En definitiva, si un sistema democrático alimenta la dispersión y la pugna de los intereses sociales y políticos democráticos, ¿cómo es posible constituir un principio mínimo de hegemonía? El problema fundamental de la construcción del sistema político democrático reside entonces en crear una racionalidad específica de la lucha política, exenta de garantías y creencias metasociales, que se plasme en formas institucionalizadas de interacción social que hagan posible la mediación y articulación de intereses. Por cierto, el respeto a las reglas democráticas, siendo necesario, no es la base suficiente para la marcha de la democratización. Sin la constitución de un pacto político entre las fuerzas fundamentales de la democratización que alude a los fines específicos de la sociedad (el tipo de desarrollo económico, las formas de participación política, integración cultural en sociedades multiculturales y multiétnicas, etc.), las instituciones democráticas no de-

jarían de ser un cascarón vacío (Cf. Portantiero, 1984b,). Sin un pacto político sería difícil determinar colectivamente el ordenamiento democrático y el establecimiento de mecanismos de participación política en los asuntos de la sociedad.

Hemos hecho una rápida contraposición entre ciertas pautas político=culturales de nuestra tradición y patrones de acción que -a mi criterio- exige un proceso de democratización sustancial. Sin embargo, esto es insuficiente para hacerse una idea de la tradición intelectual en la que están insertas nuestras pautas políticas y que responden a una racionalidad no)democrática. Es necesario referirse a ciertas dimensiones importantes de esta herencia para tener una idea del arraigo histórico de nuestra cultura política.

Richard Morse ha destacado los principios normativos que marcaron decisivamente la tradición intelectual en América Latina: la fuerte idea rousseauiana sobre la naturaleza precontractual del orden político, la idea de la redención social como 'derecho natural' normativo, la visión jerárquica del orden social de raíz neoescolástica, la recusación de la crítica intelectual y moral en España y sus colonias (Morse, 1982:142). En el mismo espíritu Octavio Paz pone de relieve la persistencia de nuestra premodernidad: "Somos hijos de la contrarreforma y de este hecho se derivan, en buena medida, las dificultades que hemos tenido desde fines del siglo XVIII para dar el salto hacia la modernidad" (Paz, 1979:166).

En el contexto de esta tradición intelectual, la influencia del neotomismo fue determinante. Como también ha demostrado Morse con gran lucidez, la fundación del neotomismo fue doble: Por una parte, implícita o explícitamente, fue la base lógica del edificio político, jurídico y económico del Imperio español; por la otra, fue la escuela más importante de nuestra clase intelectual y modeló sus hábitos y actitudes (Paz, 1983:166). Con la influencia del neotomismo se habrían cerrado las posibilidades de crear una corriente de crítica intelectual como ocurrió en Europa a partir de la reforma religiosa y del surgimiento de la filosofía moderna y las ciencias naturales. Mientras la Edad Moderna arranca con la crítica de los principios constituidos, el cuestionamiento de las tradiciones y la impugnación del poder de la iglesia y la nobleza en base a la subjetividad autónoma que

se constituye en el principio de validez y justificación tanto del conocimiento como de la praxis social (Habermas, 1985a,b), la neoescolástica se erige como una muralla de defensa contra el proceso de la modernidad para defender el universo conocido de lo religioso y el orden político absolutista.

Una historia de los intelectuales latinoamericanos demostraría probablemente, como sugiere Octavio Paz, que las actitudes morales e incluso psicosociales de la neoescolástica se mantuvieron inalterables a pesar de los cambios ideológicos operados desde el liberalismo hasta el marxismo-leninismo. Por esto, nuestra modernidad es paradójica: "Las ideas pueden ser de hoy, pero las actitudes son de ayer" (Paz, 1983:1966).

Entre estas actitudes sobresalen la adopción de las ideas o ideologías que no admite la tolerancia y la aceptación de ideas diversas o ajenas. Nuestra tradición intelectual está dominada por la ausencia de teorías planteadas como modelos de conocimiento hipotéticos y revisables. La estrecha conexión de la actividad intelectual con la lucha política -un rasgo predominante en América Latina- ha estimulado la función de "choque ideológico" que los intelectuales han ejercido. La fascinación por el poder y la referencia prevaleciente de la actividad intelectual, cuyo núcleo fundamental debería ser la crítica, a las necesidades contingentes del Estado o del partido (los casos mexicano y boliviano son ilustrativos) han conformado un clima intelectual más inclinado a la legitimación de posiciones ideológico-políticas preconstituídas que al alentar el análisis crítico de las ideologías.

Estos rasgos de una tradición cultural persistente que entorpece las prácticas democráticas, estuvieron retroalimentados por una tradición política afín, encarnada en instituciones cuya lógica fue más penetrante que las ideologías del liberalismo, como el caudillismo el clientelismo, y, sobre todo, el patrimonialismo. Si bien los Estados han sido en América Latina los agentes claves en el desarrollo económico y político, no es menos evidente que su modernización y racionalismo ha sido limitada. Es decir, el Estado ha mantenido normalmente -en forma independiente de sus orientaciones ideológicas y políticas generales- su carácter patrimonialista. La lógica patrimonialista ha atravesado el funcionamiento de los aparatos estables y ha

determinado las relaciones entre el Estado y la sociedad (Cf. sobre el caso brasileiro Schawartzman, 1982).

De acuerdo a Max Weber, el patrimonialismo es un tipo de dominación tradicional que reside en la ausencia de diferenciación entre la esfera privada y pública de tal manera que la administración política, el manejo de las cuestiones públicas y del poder estatal ocurren como una prolongación del patrimonio privado y la personalidad de los que detentan el poder (Cf. Weber, 1969 II:752 ss.). Cuando el Estado funciona respecto a la elaboración de las demandas sociales, a sus modalidades en la toma de decisiones y en la implementación de sus políticas en base a una lógica patrimonialista en la cual predominan los intereses de parentesco, clientelismo, etc., contemplar sólo las ideologías, los programas o las organizaciones políticas no ayuda demasiado para explicarnos las pautas de acción de las fuerzas o grupos que controlan el aparato estatal. En resumen, entre las dimensiones intelectuales y políticas de nuestra tradición hubo una interacción recíproca de reforzamiento que presenta barreras formidables contra la democratización de las sociedades y el Estado.

Sin embargo, las tradiciones políticas y culturales no son homogéneas ni unitarias. En países como el nuestro es un tópico común destacar la heterogeneidad étnico-cultural y la dominación de la vertiente hispano-europea. No obstante, es casi usual no reparar en las implicaciones y consecuencias políticas de este fenómeno fundamental para la institucionalización de los procesos democráticos. Una de las problemáticas centrales heredadas de la desarticulación cultural y política, es en efecto la dicotomía entre la dimensión de las manifestaciones culturales populares vinculadas a la tradición indígena y la vertiente de nuestras clases políticas de origen señorial.¹ Inspirada en una ideología populista de rescate de lo nacional y popular, la revolución iniciada en 1952 no logró superar las raíces profundas de esta dicotomía tradicional.

La desarticulación cultural y política puede ser planteada en estos términos: Aparte de las pautas culturales de la vida cotidiana marcadamente heterogéneas vigentes en el mundo

1 Cf. la reflexión importante, pero aún inicial y parcial, de esta problemática en las obras de Zavaleta, 1986; Rivera, 1984.

urbano y rural, las corrientes ideológico-políticas como el liberalismo y el marxismo no lograron expresar, rearticular e incorporar creativamente en sus códigos discursivos las tendencias culturales e ideológico-políticas de los sectores populares. Por otra parte, los grandes movimientos populares -desde las rebeliones campesinas hasta las insurrecciones obreras de este siglo XX con hondas connotaciones democráticas, diversas y antagónicas en relación a la democracia representativa-, no fueron integradas en sus dimensiones culturales e ideológicas a los discursos políticos dominantes; y si lo fueron esta integración fue precaria y frágil como lo demuestra la descomposición de la ideología del nacionalismo revolucionario (Cf. Antezana, 1983).

Habiendo sido una ideología hegemónica durante una etapa histórica crucial del país, el nacionalismo revolucionario encubría en nociones generales como pueblo o anti-imperialismo las contradicciones culturales e ideológicas de la sociedad boliviana y terminó siendo reapropiada por los sectores dominantes. Por otra parte, los movimientos populares -campesinos y obreros- no han logrado articular sus pautas culturales e intereses sociales y políticos en un universo ideológico capaz de desarrollarse en términos de hegemonía para transformar el resto de la sociedad. Es decir, no se insertaron eficazmente en un código alternativo propio. Algunos intelectuales consideran al katarismo la nueva visión campesina popular con la potencialidad para convertirse en un código hegemónico de lo nacional-popular (Rivera, 1984:170; Hurtado, 1986:249). Sin embargo, sin subestimar la importancia del katarismo como un nuevo movimiento social y cultural con proyecciones políticas, no es menos cierto que se trata de un movimiento restringido a las zonas aymaras del occidente del país y de fuerte arraigo en las capas urbanizadas del mundo aymara y no en el mundo campesino-rural mismo o en las regiones orientales del país. Es aceptable la hipótesis sugerida por Lavaud que el katarismo, como ideología indianista surge en un contexto de mestización de las poblaciones (Lavaud, 1982,:21), a lo cual habría que añadir que el katarismo está marcado por una visión mítica restauradora y defensiva de una supuesta esencia cultural aymara, no contaminada por varios siglos de influencia colonial.

Podríamos constatar que en la década del setenta el movimiento popular ha desarrollado en nuestro país una mayor ca-

pacidad de articulación de su identidad colectiva, pero exageraríamos afirmando que creó las bases para la construcción de un universo ideológico alternativo de proyección hegemónica en el contexto de una transformación democrática. Precisamente para hacer posible tanto la superación de la desarticulación cultural e ideológica como el desenvolvimiento de las capacidades de construcción de la identidad colectiva nacional que dé coherencia y solidez al país, es necesaria la creación y consolidación de un sistema democrático. Nos encontramos ante una paradójica situación que posiblemente encierra un círculo vicioso difícil de romper: Por un lado, los desajustes, las incongruencias y desequilibrios culturales-ideológicos que conforman nuestra tradición política representan enormes obstáculos para las posibilidades de la constitución de un sistema democrático; por el otro, la democracia se hace imprescindible para atenuar o superar nuestra embrollada tradición. Contra lo que sostuvo Marx, no siempre la sociedad plantea objetivos para cuya solución se hayan dado ya las condiciones necesarias.

Ahora bien, si contemplamos la tradición como lo que no es: un bloque homogéneo, es probable que el rompimiento de este círculo vicioso sea prácticamente imposible o un proceso de larguísimo alcance cuya única virtud sería la de alentar una fata morgana. Sin embargo, felizmente la tradición es compleja y contradictoria; poseemos una tradición, una dimensión de esta tradición de carácter popular que podría ser entrelazada con la tradición democrática de algunos países de la propia América Latina, que no obstante ser restringida y mutilada, no debe ser desconocida. La reforma intelectual, que exige imperiosamente la transformación democrática, la crítica de nuestro pasado, el cambio de mentalidades -empieza por una actitud dialéctica de recuperación y reivindicación de esta tradición popular y no por el clásico rechazo total que fue la marca del liberalismo y del marxismo ortodoxo-. Dilucidar la tradición cultural-política no supone explicarla exclusivamente en términos de obstáculos y barreras, sino también en términos de gérmenes y de posibilidades válidas. Esto es importante en el sentido de que una transformación político-histórica jamás comienza ni puede pretender comenzar desde cero imponiendo esquemas intelectuales geométricos o, lo que es lo mismo, adoptando la realidad a estos esquemas.

Por lo tanto, intelectuales y políticos tienen ante sí el desafío de rescatar y reintegrar en una ideología democrática novedosa los gérmenes enterrados o aislados de esta tradición popular en el marco de una restitución de la memoria colectiva y de una reinterpretación de nuestra historia. Muchos de nuestros países y pueblos conservan la memoria y la experiencia de formas sociales de interacción como las asambleas, las pautas de acción de las comunidades campesinas, las prácticas de poder local e incluso las formas de acción directa, tan firmemente establecida en Bolivia. Estas formas colectivas que no alcanzaron una articulación ideológica eficaz, tienen que ser positivamente transformadas. Esta transformación, por cierto, no depende únicamente de proyectos colectivos de creación de democracias genuinas que liberen las potencialidades que cierran nuestra tradición y nuestro presente. Dos falsas alternativas pueden obstruir estos procesos: la actitud intelectual y política aún prevaleciente y no desterrada de querer imponer soluciones, esquemas importados y de adoptarlos sin adaptación a la realidad histórica específica de cada país; la otra, la de pretender un retorno a una supuesta cultura nacional, indígena e inalterable como modelo paradigmático. No podemos desconocer que nuestra historia es continuidad y discontinuidad, ruptura y negación.

La democracia, sea la democracia representativa o la democracia participativa por crear, lejos de ser el resultado histórico de condiciones económicas, políticas y sociales dadas que tienen que ver con la revolución industrial y el surgimiento de las clases modernas de la burguesía y el proletariado, es, sobre todo, una creación política y, como sostiene Cornelius Castoriadis, un conjunto de instituciones y prácticas que constituyen una invención colectiva (Castoriadis, 1975; Rouquié, 1985). Desde el punto de vista de la historia y de la sociología puede ser demostrado que la democracia ha sido una condición del desarrollo político e intelectual, económico y social moderno; y no una mera consecuencia o resultado orgánico de procesos económicos (Hermet, 1986). Nuestra contradictoria y limitada modernización económica y política nos llevó a caminos sin salida, pero -antes de esperar o promover un desarrollo económico imitativo de los patrones de producción y de consumo de las sociedades capitalistas altamente industrializadas y de ajustar a este modelo un ulterior desarrollo político democrático- nuestra

realidad actual sugiere imperiosamente que cabe escoger el camino inverso: buscar métodos de creación de sistemas democráticos y alentar modelos económicos compatibles con ellos.

No deja de ser pertinente afirmar que en el horizonte político-intelectual de algunos países latinoamericanos en procesos de democratización se perfila la emergencia de un pensamiento democrático peculiar, o si se quiere, de una "nueva ideología democrática". Esta corriente revaloriza la significación de la democracia política. Esta perspectiva da lugar a ciertas expectativas, a pesar de o quizás en virtud de la pavorosa crisis orgánica de la sociedad y del Estado que vivimos actualmente. Estas tendencias albergan posibilidades de superación de nuestras enconadas tradiciones antidemocráticas y de recuperación de los elementos democráticos existentes que necesitan de una reelaboración y rearticulación ideológica fundamental. Las experiencias históricas de Europa y América Latina demuestran que el antagonismo entre la democracia representativa y la democracia social lleva a la peligrosa supresión de las libertades democráticas por la vía de la estatización monopólica de la sociedad civil. Por el contrario, las orientaciones de esta nueva ideología democrática están determinadas por el fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado y asume los siguientes rasgos esenciales: 1) la idea de la socialización del poder, 2) la constitución de mecanismos efectivos de representación y delegación del poder, 3) la creación de instituciones y prácticas de gestión social y 4) la democratización del Estado, o sea, el control democrático del Estado por las instituciones de la sociedad civil (Cf. Flisfisch, 1983; Cardoso, 1981b; Portantiero, 1984b)). Del reforzamiento de estas tendencias dependen -a mi criterio- las perspectivas de la democracia en América Latina y por cierto, en nuestro país; de ellas dependen, por tanto, las respuestas democráticas genuinas a la crisis actual. En función de estas perspectivas, pienso que la confrontación con la tradición no es una preocupación ajena a la búsqueda de sistemas democráticos específicos, sino consustancial a los dilemas históricos que ésta búsqueda plantea.

REFLEXIONES SOBRE LA CONSTITUCION POLITICA DE LOS SUJETOS SOCIALES EN AMERICA LATINA*

- * Versión revisada de una ponencia presentada originalmente en alemán al Seminario Internacional sobre "Constitución de los Sujetos Sociales", organizado por el Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug del Instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, en Berlín Occidental, Octubre de 1984. (Ensayo Inédito).

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

Probablemente sea hoy la cuestión de la constitución ideológico-política de los sujetos sociales el problema central de la teoría política. En muchos países de América Latina que han vivido procesos de transición a la democracia en los últimos años (Argentina, Brasil, Bolivia, Perú y otros), se presenta esta pregunta como necesaria y legítima, porque la democratización del Estado y la sociedad depende de la capacidad de los actores sociales para una renovación de sus identidades políticas, sus metas y formas de acción.¹

Con esto queremos decir que la actual fase de la "apertura" democrática y la institucionalización de formas democráticas de gobierno depende del desarrollo creativo de nuevas formas de interacción política entre movimientos sociales, partidos, grupos de interés y Estado. No se puede poner en duda que hoy día en Latinoamérica predomina una notable tendencia de democratización de la vida social y del sistema político. Pero esta tendencia está marcada por metas, motivos e ideas diferentes y contradictorios sobre el contenido político y las formas institucionales de la democracia. En la actual coyuntura los sistemas democráticos, que son sumamente frágiles, representan más bien el campo de tensión, en el que luchan las fuerzas sociales por la conducción hegemónica y el orden político de la sociedad. Sería falso afirmar que la cuestión ideológica de la hegemonía o la cuestión política acerca del modelo institucional de la democracia estén ya resueltos. Las democracias representativas establecidas en los últimos años son más el resultado de la descomposición de los sistemas de gobiernos militares y autoritarios y del frágil compromiso entre los movimientos y las fuerzas democráticas, que el producto de una política hegemónica y de un pacto democrático estable.

1. El cuadro de referencia de estas reflexiones son tales países latinoamericanos como Argentina, Brasil y Bolivia, que han hecho una experiencia histórica importante con movimientos y regímenes populistas; también con las dictaduras de muchas décadas, que fueron una consecuencia de la descomposición de los gobiernos populistas. No tiene sentido hablar de una unidad real o de una identidad de los países de América Latina. Estos países son diferentes en relación a su estructura socio-económica y, sobre todo, a su historia política y desarrollo ideológico. No obstante, esto no significa que no existen ciertos rasgos comunes que permitan hacer una reflexión de carácter general y comparativo.

Deberíamos ver los procesos democráticos que se están llevando a cabo más como intentos -sujetos a muchas amenazas de superar la peor crisis nacional de las sociedades latinoamericanas que como experimentos logrados en cierta manera. Con Gramsci podríamos hablar de una crisis "orgánica", en la cual "muere lo viejo, pero no puede nacer lo nuevo" (Gramsci, 1975:311).

Por esta razón se plantea lógicamente la problemática de la constitución de los sujetos en Latinoamérica, si no perdemos de vista el marco histórico de esta crisis general de la sociedad. Las causas y consecuencias de esta crisis no son el tema de este ensayo, pero es indispensable hacer algunas indicaciones sobre el trasfondo ideológico-político. El proceso de democratización (sobre todo en Argentina, Bolivia) se ubica políticamente a la sombra de dos experiencias históricas: el fracaso de los movimientos populistas y del agotamiento del autoritarismo militar-burocrático.

Durante decenas de años nuestras sociedades estaban encerradas en un círculo diabólico que puso suficientemente al descubierto la fragilidad del sistema político y sobre todo la vulnerabilidad del Estado. En efecto, el proceso político oscilaba entre fases del gobierno populistas y democráticas, y fases de recaídas constantes en forma de gobiernos militares. Muchos de nuestros países son sociedades con potencial "cesarista", desgarradas por el choque entre varios centros de poder, carentes de mediación que podían encontrar compensación en un sistema de pluralismo democrático y que, por lo tanto, presionaban periódicamente por una solución autoritaria. Este movimiento de oscilación no es solamente una expresión de un Estado débil, incapaz de articular las fuerzas y los sujetos sociales en base a intereses generales como nación, sino también de un sistema político complejo, que es ciertamente fuerte para enfrentarse al Estado, pero también es demasiado débil para desarrollar formas de construcción de la democracia. Como el Estado no expresa las exigencias sociales o las oprime autoritariamente, la sociedad civil no reconoce en el Estado su referente de identidad. Por otra parte, el sistema político está compuesto por fuerzas políticas (sindicatos, grupos de empresarios, partidos, fuerzas armadas), que se bloquean y neutralizan mutuamente.

El círculo vicioso de la política era entonces el resultado de una semejante situación de "patt". Por esto, el proceso de tran-

sición a la democracia es un desafío histórico en el sentido de que se trata ahora de crear un sistema político con reglas institucionales para la solución de conflictos sociales y para la participación de las fuerzas sociales en los mecanismos de decisión del Estado, a saber en países, cuya cultura política y tradición con pocas excepciones no representan precisamente una base productiva para cumplir esta tarea.

Desde el punto de vista ideológico, el proceso de democratización se enfrenta a la necesidad de encontrar una salida de la crisis del populismo y de los diversos tipos del marxismo dogmático, que aún determinan la historia ideológica y también el presente de América Latina. A pesar de que el populismo es el marco de identidad de varios movimientos populares y de que el marxismo dogmático marca el espíritu de la mayoría de los partidos de izquierda, parece ser obvio, que no están en condición de superar una crisis ideológica y política, de la cual ellos mismos hacen una parte.

De la misma forma existen otras importantes dimensiones estructurales de la crisis orgánica, la cual hace difícil todavía el planteamiento de la constitución política de los sujetos.

Es importante tomar conciencia de estos elementos estructurales en virtud de la situación de sociedades que parecen haber llegado a la frontera de su propia disolución y, por cierto, no presentan fuerzas y potenciales sociales para cambiar ese rumbo (Portantiero, 1983:4). El concepto de la desarticulación desarrollado por Touraine en el análisis de las sociedades latinoamericanas (Touraine, 1984:23) es, a nuestro criterio, apropiado para determinar los principales elementos estructurales de sociedades que chocan con grandes dificultades, cuando se trata de dar consistencia ideológica y estabilidad política a sus movimientos democráticos. La desarticulación significa principalmente la debilidad de las clases sociales (su composición heterogénea y segmentación interna) y la falta de correspondencia entre las relaciones de clases, la acción colectiva y la representación política.

Así, las clases y los intereses sociales no permiten su articulación en organizaciones políticas homogéneas y representativas, de tal forma que éstas experimenten un alto grado de auto-

nomización; las ideologías, por su parte, tienden a no corresponder ni a las fuerzas sociales ni a las organizaciones políticas.

Partiendo entonces de la tesis de que las sociedades latinoamericanas son principalmente sociedades divididas y fragmentadas, nos interesa aquí un problema central de los esfuerzos teóricos y políticos en América Latina: si es pensable una constitución política de los sujetos en el sentido de la construcción autónoma, ideológica-política de sujetos populares-nacionales, a saber desde posiciones extremadamente diferentes y contradictorias. Este problema es tanto más urgente para el desarrollo democrático y las posibilidades de la democracia por cuanto se trata del sujeto (o de los sujetos) de la democracia política y de sus tendencias y formas.

Efectivamente el problema principal ya no reside en América Latina, como antes, en la aplicación o adaptación de supuestos modelos de democracia universalmente válidos. Debido a las visibles barreras de la democracia representativa y de la aparente democracia del "socialismo real", ya no es más posible atenerse de forma ingenua a modelos paradigmáticos. Por el otro lado, en América Latina se puede comprobar, a pesar de las ideas confusas de la democracia, una tendencia general en los movimientos sociales que trasciende el marco tradicional de la democracia representativa; una tendencia que más podría anclar en la idea de una democracia social y participativa.

No es que los principios e instituciones de la democracia representativa fueran desconocidos, como lo hizo la tradición marxista-leninista, sino que se trata de la significación de la democracia para las masas populares como reconocimiento de sus intereses sociales en el sentido de su autodeterminación y como participación en los mecanismos de decisión del Estado. Como lo plantea F. H. Cardoso, la pugna por el aspecto políticamente "formal" de la democracia y/o el aspecto social de la igualdad es superada por la fusión práctica del reconocimiento político de la existencia de nuevos actores sociales (masas populares) en el plano de la "citizenship" y del Estado con el acceso a los mecanismos de regulación, que deciden sobre la inversión y distribución (Cardoso, 1981b).

Así que no se trata solamente de las futuras formas y tendencias de la democracia, sino también esencialmente de los

sujetos de la transformación democrática de la sociedad. Por esta razón, en la discusión científica se difunde crecientemente el concepto de un sujeto político compuesto por clases y grupos sociales múltiples, que a menudo también se lo identifica con movimientos populares y nacionales de las clases dominadas. Esa idea está basada en una fructífera concepción teórica y política de la sociedad como un campo complejo marcado por diferentes fuerzas y luchas políticas, en el cual tiene que ser reconocida la multiplicidad de diferentes sujetos para poder acercarse a una sociedad democrática (Laclau, 1981). Las premisas teóricas de esta concepción, que representan un rompimiento con las tendencias históricas predominantes del marxismo, radican principalmente en una recepción crítica de la idea gramsciana sobre la hegemonía que se refiere al proceso de la construcción política de la subjetividad de las masas. Fundamental para esto es también la concepción ampliada de la política como proceso de mediaciones de los intereses y conflictos sociales que apuntan hacia una institucionalización de intereses plurales.

Finalmente es también significativa la idea de la diversificación de los campos de acción política. Tal concepto de la política que gira en torno a la idea clave de la hegemonía es, en efecto, una justificación teórica del pluralismo social y ofrece la posibilidad de superación de la metafísica en la política (Cardoso, 1982:36), puesto que parte de la pluralidad de intereses sociales y no de su identidad construida a priori, que hallaría su personificación, por ejemplo, en un partido de vanguardia. Además, se cuestiona la concepción metafísica del sujeto mismo, que está basada en la idea de la política como concepto de fuerzas e intereses sociales predeterminados.

La supresión de la perspectiva esencialista de la subjetividad lleva a una concepción histórica de la identidad. Ninguna identidad sustancial define más a los sujetos sociales y de esta manera ya no existen razones para definir posiciones, intereses y estructuras de conciencia ontológicamente privilegiados. En el sentido de que la idea del sujeto anclado en una "unidad trascendental" o en un desarrollo teleológico del sistema social pierde su pertinencia, ya no hay razón alguna para sostener el principio de un sujeto central. Por eso, una condición fundamental del análisis de la constitución política de los sujetos es el concepto de una subjetividad descentrada, fragmentada y no

asegurada, cuya identidad depende de la articulación hegemónica y de las relaciones de fuerza en la sociedad (Laclau, 1982). Si pensamos la acción política como proceso de subjetivación de las masas y la hegemonía desde la perspectiva de la articulación ideológico-política diferencial de las diferentes posiciones e intereses de los sujetos sociales, se hace necesario colocar en el centro de tal concepción un conjunto de ideas esenciales: la dimensión "imaginaria" y significativa de la acción social, los diferentes horizontes de sentido cultural y la autoconstrucción "utópica" de la sociedad en cuanto vida colectiva (Lechner, 1984:160).

Estos supuestos teóricos constituyen, en efecto, los principios directrices de una corriente central en la investigación sociológica y política sobre movimientos sociales, procesos políticos, dimensiones ideológico-culturales de la constitución de los sujetos, rol de los sindicatos y partidos, y problemas y perspectivas del desarrollo de la democracia en América Latina. Esta vertiente se debe a un doble proceso; por una parte, surge como respuesta al proceso de declinación de las dictaduras militares y de transición a regímenes democráticos; por otra parte, resulta de una reflexión teórica sobre la crisis de los paradigmas científicos.

Sin embargo, el nivel alcanzado por la investigación no permite aún disponer de conocimientos -fundamentados en la historia social y la crítica de las ideologías- sobre la problemática general de la constitución de los sujetos. En América Latina la investigación sociológica y política estuvo dominada mucho tiempo ya sea por perspectivas estructuralistas que se apoyaron en una lógica objetiva del desarrollo social, o bien por planteamientos subjetivistas de la acción social, orientados en valores y "patterns". Además, la investigación histórica estuvo referida preferentemente a la historia económica del capitalismo dependiente y no a la historia de los movimientos y conflictos sociales. A esto se debe que actualmente sólo podemos recurrir en lo principal a estudios descriptivos de la dinámica política y del Estado, que aborda" casos específicos de movimientos populares y trabajan predominantemente con conceptos generales de clase, nación, etc. a un nivel muy alto de abstracción (Touraine, Op. cit; Laura Faxas, 1984). Por este motivo, nos apoyamos en ese trabajo principalmente en enfoques que ofre-

cen perspectivas promisorias para el conocimiento del proceso de surgimiento de sujetos sociales, de la transformación de la acción social en acción política, de las lógicas específicas de la práctica social y política, y su significación en los procesos de democratización (Portantiero, Cardoso, Lechner, etc.).

Como señalamos arriba, estos planteamientos parten de una concepción no reduccionista de la política y de la acción social, que reconoce su autonomía propia y que le otorga una función constitutiva a las dimensiones simbólico-culturales. Está casi por demás destacar que estas perspectivas teóricas tienen que ser aún ensayadas y demostradas en trabajos empíricos.

A continuación diferenciamos metodológicamente dos planteamientos acerca de nuestra problemática: un planteamiento en el que se trata de un análisis estructural de las formas ideológico-políticas de la constitución de los sujetos; y un enfoque que se refiere a una reconstrucción histórica de procesos concretos de la constitución de los sujetos. En este ensayo, hacemos el intento de analizar algunas formas ideológico-políticas importantes de la constitución de los sujetos que se orientan principalmente en los casos históricos de Argentina, Brasil y Bolivia, pero el núcleo analítico de nuestro planteamiento es la problemática de la transición de la acción social a la acción política. Explicando de otra manera, se trata de la transformación del sujeto social en un actor político autónomo, o sea en un sujeto hegemónico, que podría ser la base social de la construcción de la democracia.

II. FORMAS IDEOLOGICAS Y POLITICAS DE LA CONSTITUCION DE LOS SUJETOS

Diferenciamos dos formas significativas de la constitución de los sujetos en América Latina: una constitución heterónoma de las masas populares por el Estado en el marco de un populismo "autoritario" (Brasil, México, Argentina) y una constitución propia autónoma de las masas populares en el marco de un populismo radical (Bolivia). Ambos provienen históricamente del nacionalismo populista como movimiento de masas y también como momento central de la transformación del Estado. En ese contexto, sería falso basarse exclusivamente en una interpreta-

ción ideológica del populismo como lo hace Laclau, cuando define el populismo como un conjunto antagónico de interpelaciones populares democráticas, que se enfrenta a la ideología dominante (Laclau, 1979:201). En cambio diferenciamos tres momentos principales en un proceso doble, en el cual el "pueblo" se constituye como sujeto político y se crea un nuevo orden estatal. Esos momentos importantes para el estudio del populismo son los siguientes:

1. La recepción y articulación de las tradiciones y exigencias nacionales populares sobre la base de la contradicción entre la nación o el pueblo y el imperialismo. La ideología del populismo adquirió precisamente su fuerza y fascinación por la integración de las clases populares (trabajadores, campesinos, clases medias) en el principio del pueblo como un sujeto político.
2. El populismo como movimiento organizado de la "nacionalización" de las masas populares y su integración al Estado nacional, y
3. El populismo como una representación institucional específica del compromiso político estatal, cuya base social vino a ser el movimiento popular (Portantiero, de Ipola, 1982:8).

Ahora bien, las dos formas de la constitución subjetiva en el marco del populismo están conectadas principalmente con estos tres niveles; sobre todo con la forma institucional de la organización de las masas en sindicatos, con su relación política al aparato estatal y al papel político, que los sindicatos desempeñaron dentro del "pacto social", que constituyó la base del Estado populista (Collier, R., Collier, D. 1980). El populismo ha provocado en realidad cambios extremadamente importantes en las relaciones de fuerzas socio-políticas desde los años 40 y 50 en Latinoamérica: puso fin a la hegemonía oligárquica, amplió la base social del Estado al suprimir la exclusión de masas del sistema político, transformó las masas populares (sobre todo los nuevos trabajadores industriales) en actores políticos y finalmente promovió su "espíritu de contradicción" ideológico y político.

La diferencia entre las dos formas del populismo, el populismo autoritario y radical, en cuanto a la constitución de los sujetos nace del diferente rol político que jugaron las masas, organi-

zadas sindicalmente, en los partidos y Estados populistas. Esta diferencia radica en el hecho histórico de que las masas populares reconocieron el horizonte ideológico del populismo (nacionalismo, alianza de clases, desarrollo económico independiente, justicia social, construcción del Estado nacional) como propio y por eso, -con la excepción de Bolivia, donde los sindicatos desarrollaron tendencias socialistas y provocaron la ruptura con el Estado populistas y sobre todo de sus líderes carismáticos.

En algunos casos significantes (Brasil, México y Argentina) se produjo una sorprendente correspondencia entre la constitución política de las masas por la organización estatal y el control de los sindicatos, por una parte, y la imagen ideológica ideal del populismo, por otra, en cuanto se refiere a la integración y la subordinación de los sindicatos de masas bajo un Estado regido por élites políticas provenientes de las clases medias (Touraine, op. cit). Aún en el caso del populismo radical "desde abajo", en el cual los sindicatos plantean una política independiente -como en la fase de la participación de sindicatos en el gobierno surgido de la revolución de 1952 en Bolivia-, los principios directrices del populismo representaban el marco ideológico de la central sindical (Antezana, 1983).

Históricamente el fenómeno del populismo con las variantes indicadas no significa solamente una fase política de la llamada consolidación "burguesa", sino sobre todo también un momento decisivo en el proceso de la constitución autónoma de las masas populares y de esta manera su emergencia considerable en el campo de la práctica política. Como respuesta a la crisis del sistema política tradicional que surgió en los años 30, el populismo hace posible la integración sociopolítica de capas populares dominadas. Como muestran el fracaso político de gobiernos populistas y el surgimiento de dictaduras militares, el populismo es, sin embargo, incapaz de construir un nuevo Estado y así dar una estabilidad institucional a la alianza de clases populares; esto está relacionado, según nuestra opinión, con los mecanismos ideológicos-políticos en base a los cuales los populismos asumen el elemento central de lo "nacional-popular":

1. Desplazan en nombre del "pueblo" las contradicciones internas de la alianza de clases y limitan el campo de la confrontación política a la lucha contra el gobierno oligárquico.

2. El modelo de una conducción elitaria de los movimientos populares deforma y entorpece las exigencias populares por la democratización de la economía, el Estado y la sociedad; y
3. Como una combinación de los otros dos mecanismos se reformula la problemática de la limitación del poder estatal y de la ampliación de la democracia, puesto que el concepto organicista de hegemonía, que es propio del populismo, conduce a una política estatal que busca la integración y subordinación institucional de las masas populares (Portantiero, de Ipola, 1982:9).

La conducción del Estado y de los movimientos populistas por las élites y su sublimación en la figura del líder carismático (Perón, Vargas) es probablemente uno de los elementos más importantes para la explicación de la debilidad del populismo autoritario y finalmente de su colapso. Pues el dilema de tal populismo consiste en que las masas populares se identifican con el "caudillo" y no en forma racional con las instituciones del Estado. Por medio del líder carismático las masas se constituyen en un sujeto político y así aparece el líder como la forma reconocida de la representación general. El proceso de la constitución de las masas permanece, por lo tanto, en el campo de lo heterónomo. Como sostiene Lechner, la estrategia populista permite -por falta de una fuerza social hegemónica- las demandas democráticas de las masas sólo con medios autoritarios y limita la movilización popular a la defensa de intereses corporativos (Lechner, 1981:305). Dentro de esa forma de populismo la transición de la acción corporativa a la acción política de las masas populares denota una característica importante: su participación en el sistema político y el Estado demuestra una voluntad de hegemonía y su constitución subjetiva como pueblo no se debe al desarrollo autónomo de sus organizaciones de clases ni a los partidos o grupos ideológicos que se declaran como representantes políticos de las masas populares, sino más bien a la crisis política general y al papel de fuerza compensadora, que asumieron las masas populares en la reorganización populista del Estado (Portantiero, 1980:231).

En ese aspecto, la diferencia del populismo radical con el populismo autoritario se refiere a un hecho significativo: la transición a la acción política se lleva a cabo por el desarrollo de organizaciones sindicales autónomas y de metas u orientaciones

políticas, que no superan cualitativamente el marco ideológico del populismo, pero que rompen con ciertos puntos decisivos. En el contexto del populismo radical en Bolivia se conforman corrientes que van desde demandas sindicalistas de carácter consejalista para la administración de las empresas estatales hasta la participación autónoma en los mecanismos de decisión del Estado. Como los sindicatos bolivianos están organizados en una central nacional única (COB), esta institución autónoma significa una estructura política de las masas populares independientes de los partidos y del Estado.

En el populismo radical de Bolivia está también ausente la figura dominante del líder carismático. James Malloy resume el sentido de este desarrollo y participación político-autónoma de la COB en el gobierno y el Estado con ministros propios y en el nuevo sistema económico por medio del control laboral con derecho de veto como consecuencia de la revolución de 1952 de la siguiente manera: "Por medio de la COB, la izquierda en el movimiento laboral era un gobierno dentro del gobierno, en cierta manera hasta un gobierno más fuerte. La COB se apoyaba sobre una base independiente y era superior al partido, cuya parte era oficialmente. La COB se convirtió efectivamente en el gobierno real de los trabajadores bolivianos y, por su intermedio, de la economía. Tenía, en efecto todas las características simbólicas y funcionales de una organización casi soberana, incluidos el Ejecutivo, órganos de asesoramiento y de justicia, un territorio delimitado de autoridad y bases electorales, y lo que era lo más importante, fuerzas armadas" (Malloy, 1970:186f).

De ese proceso resultó también una característica importante del populismo boliviano, o sea la aproximación extraordinaria de las ideologías del populismo y del socialismo en el contexto latinoamericano. Se trata de una irrupción de tendencias socialistas (sobre todo de proveniencia troskista) en el territorio ideológico y político del populismo, que revisa de alguna forma un fenómeno central de la historia política latinoamericana de este siglo; la separación entre el marxismo, por una parte, y la cultura y práctica políticas, por la otra; y sobre todo el hecho relevante de que el marxismo, es decir, las formas predominantes del marxismo de la II y III Internacional en América Latina no lograron influenciar y determinar la cultura política y los movimientos de masas (Aricó, 1982:34f).

¿Por qué no fue posible hasta ahora el encuentro del socialismo y masas populares en Latinoamérica?. ¿Por qué permaneció en cierto sentido el marxismo ajeno a nuestra historia y política? Estas preguntas plantean un problema teórico y político muy serio que no podemos abordar aquí. Sin embargo, la argumentación de este ensayo exige algunas observaciones al respecto. Hay una "dimensión de incertidumbre" ya desde Marx en la relación entre socialismo y América Latina. Marx vió América Latina con los ojos de Hegel y, por esta razón, cayó en graves malentendidos. Richard Morse trata de explicar esta mala relación con un análisis de la tradición intelectual en Rusia para así contestar por qué en América Latina no surgió, digamos, un marxismo "indígena" (Morse, 1982:124f). Siendo tan seria y trascendental la falta de una elaboración teórica de la realidad latinoamericana, orientada en la teoría de Marx, -la excepción sería el peruano Mariátegui-, el entrelazamiento ausente en el marxismo con la práctica real de los movimientos populares no es, sin embargo, menos significativo. La razón de este vacío teórico y práctico reside probablemente en la aplicación ritual y mecánica de fórmulas dogmáticas al análisis de una realidad tan heterodoxa como es la de las sociedades latinoamericanas. Simultáneamente el marxismo ortodoxo reforzó una tradición intelectual acrítica así como una herencia política centrada sobre el Estado. La aplicación de una ideología de clases estrictamente proletaria al conocimiento de clases trabajadoras heterogéneas y muy jóvenes, y de un esquema mistificador de conciencia de clases, que anteponía una conciencia de clases sociales ideal a la práctica política real y a las formas concretas de comportamiento de las masas, llevó en los partidos comunistas a la peligrosa confrontación de la "verdad marxista" de la "vanguardia" con el "error populista" de las masas. Con razón destaca Portantiero, que en vez de penetrar en la estructura íntima de las confrontaciones entre el socialismo y el populismo y de verlas como conflicto de alternativas dentro de las clases populares dominadas, las interpretaciones marxistas tendían a despojarle astutamente a los populismos de cualquier contenido constitutivo de experiencia en cuanto al desarrollo de los movimientos populares y de la nación y, de esta manera, considerar únicamente como forma de la alienación política de las masas y a lo sumo como capítulo histórico-político de las burguesías nacionales (Portantiero, 1981: 230).

El resultado político de esas tendencias ideológicas del marxismo fue una vacilación entre el "corporativismo de clases" y el "finalismo socialista", entre la limitación a una política exclusivamente proletaria y el aferramiento a el "día X" de la revolución. En medio de esto faltaban las mediaciones necesarias; justamente en los países, que se desarrollaron en las múltiples dimensiones de clase, nación y modernización, y en los que el "eje político" marcado por el nacionalismo superó en efectividad política a la dimensión del "eje de clase" e incluso a la dimensión del "eje" de democratización. El predominio de la cuestión de clase, la profunda heterogeneidad de las clases trabajadoras y de las restantes clases sociales; el hecho de que las clases populares no se han visto necesariamente como portadores históricos de un cambio social radical, colocaron a los partidos marxistas y a los movimientos de trabajadores ante serias dificultades en cuanto a su relación e incorporación política y social a la dinámica histórica del populismo, a sus estrategias de organización y su identidad política (Zermeno, 1981:83). El fenómeno del populismo parece entonces confirmar la hipótesis de Touraine sobre la emergencia de la acción colectiva en América Latina, a saber la hipótesis de que la acción colectiva aparece como capaz de transformar el nacionalismo económico en una voluntad de integración política y cultural y en una estrategia de defensa política, económica y cultural de la nación (Touraine, 1974:99).

El populismo radical y autoritario tienen como ideología y código de discursos ideológicos un núcleo común: la ideología del nacionalismo revolucionario. Pero esta ideología constituye en realidad un "operador", un tipo de puente, que articula las diferentes tendencias y los extremos del espectro político del populismo (las versiones de izquierda y derecha de nación, revolución, anti-imperialismo y otras). Este operador actúa entonces en un terreno de discursividad ideológica que permite diferentes discursos y con eso parece dar una legitimidad similar a las tendencias de izquierda y derecha del populismo (Antezana, 1983:180). Pero en vista de que ninguna ideología posee un sentido inmanente ni tampoco permite ninguna producción de sentido unidimensional, y en virtud de que los procesos ideológicos se llevan a cabo en un campo de tensión político-social, su productividad táctica, su fuerza de interpelación y su integración estratégica dependen de las relaciones de fuer-

za y de las condiciones de recepción ideológica concretas que puedan tener los sujetos de la acción colectiva. Los diferentes significados de las operaciones ideológicas del populismo y sus efectos en relación a la constitución política de los sujetos resultan, por tanto, de las diferentes condiciones históricas de cada país. De aquí se podría deducir que la constitución ideológico-política de los sujetos populares por el populismo no emerge directamente de una productividad inmanente de esta ideología. Ella representa más bien un proceso complejo, cuyos mecanismos específicos aún tienen que ser investigados en cada caso concreto (de Ipola, 1982). Pero política e ideológicamente nos parece que el papel del sindicalismo de masas en las relaciones políticas de fuerza específicas y sus relaciones con el Estado y los partidos constituyen criterios esenciales para el análisis de las tendencias concretas del populismo.

III. LA CONSTITUCION DE SUJETOS POPULARES Y DEMOCRATICOS

Lo que hemos planteado hasta ahora se refiere a las formas populistas de la constitución política de los sujetos, cuya relevancia -a pesar de la crisis del populismo como ideología y movimiento político- no es de ninguna manera cosa del pasado. Además hemos supuesto que el proceso de constitución política de los sujetos no es solamente un proceso discursivo, sino principalmente un proceso de práctica y experiencia colectivas, en el cual los sujetos sociales son algo más que sujetos de interpelación. En la etapa actual de democratización política esta problemática de la constitución autónoma de los consiste en la formación de nuevas identidades colectivas que superen las barreras ideológicas del populismo.

En efecto, la posibilidad de la reconstrucción democrática del Estado y la sociedad en muchos países latinoamericanos parece estar ligada a la emergencia de identidades colectivas democráticas, que a su vez supone transformar la lógica política tradicional de confrontación antagónica en una lógica de interacción que permita el reconocimiento recíproco de los múltiples sujetos políticos y sociales (clases trabajadoras, grupos de intereses, sindicatos, partidos, etc.). La gran dificultad en sociedades con una tradición política autoritaria (como Argentina y Bolivia) radica en invertir la lógica "militar" de los conflictos sociales.

Este orden político es, sin embargo, imposible sin la constitución de un pacto sustancial entre las fuerzas democráticas. Tal pacto democrático acusa una relación supuestamente contradictoria e insuperable. Por un lado, supone reglas de juego institucionales, para motivar el desarrollo de la pluralidad de instituciones de la sociedad, que abarca tanto el conflicto de intereses como la multiplicidad de identidades colectivas. Por otro lado, se supone justamente en la democracia ciertos mecanismos de integración social y de resolución de conflictos que superan los diferentes intereses particulares en formas universales: en el sistema político y el Estado. Esto quiere decir que la democracia política tiene que resolver las diferencias sociales y los conflictos políticos y al mismo tiempo establecer mediaciones a través de una voluntad colectiva. Ambos momentos se suponen y no son reducibles el uno al otro (Lechner, 1984:180).

Visto de esta manera, el proceso democrático necesariamente es una práctica colectiva encaminada al establecimiento de la unidad institucional e ideológica de sujetos nacional-populares. Su autonomía en diferentes formas de organización (sindicatos, movimientos de base, partidos, etc.) frente al Estado así como su acceso autónomo a mecanismos de decisión política representan, por lo tanto, una condición indispensable. En la discusión actual, esta unidad política ideológica es concebida, sobre todo, como un movimiento popular que abarca el conjunto de las clases dominadas, es decir, como "pueblo". F. H. Cardoso afirma que el sujeto histórico de la democracia es un sujeto histórico policlasista "indeterminado" en el sentido de un movimiento popular conformado por clases no-propietarias (Cardoso, 1982:34f; 1981:293).

Laclau sostiene también -partiendo de una concepción de la hegemonía como construcción de un sistema diferencial de relaciones sociales- la tesis de que la práctica hegemónica de los movimientos populares que apuntan al desarrollo de posiciones populares supone la construcción de un sujeto "complejo", el propio pueblo, como agente de la transformación democrática. Así habría sido en las revoluciones burguesas, y para futuras transformaciones socialistas de la sociedad también parecería que el "pueblo" es la forma eficiente del sujeto histórico (Laclau, 1982:337). En un estudio sobre movimientos sociales y revolución en Nicaragua se plantea igualmente la tesis de que es una necesidad teórica reconstruir el concepto de "pueblo" como ar-

ticulación de determinaciones múltiples, como sujeto articulador de las diferentes fuerzas sociales y, por lo tanto, revisar críticamente el papel del partido revolucionario (Coraggio, 1983:2).

Siendo tan importante esta dimensión teórica del sujeto complejo -ella hace posible la constitución de sujetos populares como desarrollo recíproco y autónomo-, es de semejante importancia también preguntarse si la construcción ideológica y más aún la política de la unidad del sujeto "pueblo" son posibles en países en los que la debilidad social de las clases populares como sujetos políticos y sociales, la segmentación interna de estas clases, la dualización de las relaciones sociales y económicas y la no-correspondencia de intereses sociales, ideologías y organizaciones políticas obstaculizan una acción política unitaria de los sujetos populares dirigida a la construcción democrática de la sociedad. Hasta ahora estos obstáculos estructurales, a los que habría que añadir los modelos de comportamiento negativos de una cultura y tradición política no-democrática, fueron omitidos teóricamente por concepciones esencialistas de la política y suprimidos políticamente solamente al precio de una separación autoritaria del Estado y de la sociedad. En otros términos, se reprimieron las tensiones y conflictos internos, la diversidad de los intereses sociales y las fuerzas centrífugas de nuestras sociedades.

Históricamente se puede comprobar que ni los Estados populistas ni los Estados autoritarios-burocráticos pudieron integrar consistentemente las tres dimensiones de la acción colectiva en Latinoamérica (nacionalismo, clase y modernización). Ante ese trasfondo histórico, la constitución democrática de sujetos populares se perfila como un gran desafío. De ahí que no es impertinente adoptar una posición escéptica al respecto. Es también necesario argumentar que la creación de la unidad del sujeto complejo "pueblo" no se da solamente en el marco de una ideología hegemónica, que debería hacer posible desarrollar discursos capaces de establecer un sistema de diferencias (discursos referidos al conocimiento de los diferentes antagonismos en la sociedad) y un sistema de equivalencias (discursos referidos a la reducción simplificadora de los antagonismos en base a una dicotomía central) (Laclau, 1983:127). La producción discursiva e ideológica está en condiciones de orientar las condiciones significantes de la práctica social de sujetos de-

mocráticos, que, por supuesto, no se agotan en la construcción teórica de las condiciones de posibilidad de la unidad del sujeto. Sin embargo, la identidad colectiva y política es un resultado histórico de procesos de experiencia, cuyo sentido no queda absorbido en los discursos ideológicos.

Debido a la diversidad de las formas actuales de acción colectiva de los sujetos sociales, sobre todo en la forma de los movimientos sociales, y de sus diferentes intereses y pautas de orientación, la constitución política de los sujetos como "pueblo" se presenta como una tarea extremadamente compleja. Se impone particularmente el problema de la transición de la acción social a la acción política. Hasta ahora han surgido movimientos sociales que no siguen unitaria o principalmente la meta de la transformación democrática de las actuales estructuras de poder económicas y políticas. Existe una cantidad de movimientos sociales (por ejemplo, en Brasil, Perú), como sindicatos de base, comités vecinales y de abastecimientos, consejos barriales, comités de mujeres, etc., que aluden a una acción colectiva de sujetos que ni se constituyen como sujetos de clase, ni tampoco dan el paso de la acción social a la acción política. Por el contrario, se puede comprobar una tendencia predominante en las luchas de estos movimientos a refugiarse en "pequeñas" identidades de base y desarrollar estrategias pragmáticas para solucionar problemas de la vida cotidiana. Una democracia de base defensiva y no una democracia política ofensiva, que más bien es propia de capas sociales experimentadas políticamente, parece ser la orientación prevaleciente.

No obstante, hay un ejemplo significativo de un movimiento popular en América Latina, que logró dar el salto de la acción social a la acción política e impulsar el proceso de la constitución ideológico-política autónoma como sujeto popular-democrático en aspectos decisivos. Se trata de la Central Obrera Boliviana (COB). Desde su fundación con la revolución de 1952, la COB no es -como ya lo mencionamos arriba parcialmente- sólo una federación sindical que se limita a las funciones tradicionales de los sindicatos como representación de intereses de los asalariados, sino fundamentalmente una organización política. Es decir, estamos ante un sujeto político que participa en el Estado nacional-popular de 1952 y que, desde la disolución de este Estado, concibe su principal tarea política como lucha por el

poder estatal. La COB es una organización política y social, a la cual pertenecen todas las categorías de los asalariados y de las clases medias y desde 1979 también la confederación de sindicatos campesinos (CSUTCB), lo que además es un caso único a escala latinoamericana.

El rasgo "genético" fundamental de la COB es el hecho de que la constitución político-ideológica de las masas populares constituye una obra autónoma. No se llevó a cabo por la política de cooptación o integración del Estado, pero tampoco bajo el mando del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). La autonomía política e ideológica frente al Estado y los partidos se convirtió en el principio ideológico directriz de la COB. Lo que lograron los partidos cuya representatividad era débil o limitada, pudo alcanzar la COB al transformarse en la institución políticamente representativa de las masas populares. En Bolivia entonces el "sindicalismo" no depende de la protección del Estado; el movimiento sindical tampoco es una parte predominante del aparato del Estado como en México. Además es una particularidad esencial del sistema político de Bolivia que los partidos de la izquierda dependen políticamente de la COB y no a la inversa.

El principio y la realidad de la autonomía política de la COB en relación al Estado y los partidos provocan una forma poco usual de la articulación entre sindicatos, partidos y Estado. Por un lado, esta articulación significa que la COB no obedece ni a los partidos ni al Estado, sino que se define como la organización hegemónica del pueblo. Desde este punto de vista, los partidos representan organizaciones que defienden solamente intereses sectarios y particulares. Así, la COB se concibe a sí misma como una institución político-estatal que media los intereses de todos los sectores del pueblo y, en realidad, como una forma de contrapoder. En cuanto al trascendental problema de la política latinoamericana -el problema de la representación política-, esta autoconciencia predominante de la COB significa que los sindicatos rechazan las pretensiones de los partidos de izquierda de ser las instituciones representativas de las masas populares, y prácticamente sustituyen el rol de los partidos. Pero también significa que la COB considera el instrumento de poder político para una fundamental transformación del Estado. En otras palabras, aquí parece confirmarse la hipótesis de Touraine de que no hay ninguna correspondencia entre la representación política de los intereses sociales y las

orientaciones ideológicas, por un lado, y entre las organizaciones políticas y las fuerzas sociales, por el otro.

La COB ya dió el paso hacia la acción política hace tiempo y también emprendió importantes pasos en el desarrollo de su hegemonía ideológica en la sociedad. Pero si se diferencian tres niveles en el desarrollo de la hegemonía: una ideología efectivamente dirige, la organización institucional de las masas populares como sujeto político, la construcción de alternativas políticas, parece que la COB no ha alcanzado verdaderamente estos niveles. Me propongo aquí abordar, sobre todo, el aspecto ideológico de la hegemonía. La ideología oficial de la COB es el socialismo, pero dentro de ese marco muy amplio chocan ideas y tendencias contradictorias que no han encontrado hasta ahora una articulación coherente. Existen, por cierto, corrientes anarco-sindicalistas, comunistas y radical-populistas que no conforman ninguna unidad consistente, sino que representan más bien capas ideológicas yuxtapuestas. Estas tendencias ideológicas actúan como fuerzas centrífugas y dificultan la construcción de una hegemonía política efectiva. ¿Cómo se podría conciliar la tendencia ideológica quizás predominante constituida por demandas consejistas de autogestión y de poder proletario con la otra tendencia estatista en el sentido de la ortodoxia comunista? El camino hacia una ideología hegemónica aún está lleno de obstáculos. Un ejemplo: la COB no posee una idea consensual acerca del sentido político de la democracia representativa ni tampoco ha elaborado una estrategia coherente que debería seguirse en la actual coyuntura política de democratización.

Probablemente no sea desatinado hablar de una conducción práctica y de una hegemonía "parcial" o "imparcial" de la COB (Zavaleta, 1983:4). Pero es más acertado hablar de una debilidad o incapacidad hegemónica del movimiento sindical. Desde nuestro punto de vista, esta incapacidad se debe a los siguientes factores:

1. La estructura socio-política heterogénea de la COB debida a la constitución socio-económica fragmentada de las clases y a su segmentación interna, que dificulta un código articulado. Confluye con esto la tendencia de cada sindicato hacia la defensa de intereses corporativos.

2. La yuxtaposición de ideologías políticas contradictorias que "flotan" de alguna manera sobre los intereses segmentados de las clases trabajadoras, campesinas y medias.
3. La preponderancia de una ideología defensiva en relación al Estado que corresponde a la tradición anti-estatal de la COB y a la lógica brutal de las permanentes confrontaciones entre las Fuerzas Armadas y el movimiento popular durante la larga fase de las dictaduras militares, y al mismo tiempo una visión paternalista del Estado. Las modalidades de comportamiento político dentro de la COB son entonces contradictorias; por un lado, la COB no puede desprenderse de su pasado como oposición radical; por el otro lado, ve al Estado como "patrón" (protector y empleador) (Rivera, 1984:30ff.).
4. La supremacía de una tradición de la democracia de base y asambleísta ha impedido el desarrollo de estructuras de organización y mecanismos de decisión efectivos.
5. La persistencia y amplia influencia de modelos de comportamiento de nuestra cultura política como el clientelismo y el patrimonialismo.
6. Las contradicciones y conflictos étnico-culturales de una sociedad étnicamente fragmentada. La expresión más importante de esto en la última década es el surgimiento de ideologías campesinas e indígenas que recurren al héroe indígena de la época colonial, Tupac Katari (Lavaud, 1982; Hurtado, 1986).

La hegemonía ideológica y la capacidad de acción política de la COB, así se podría formular también, acusa nítidos vacíos y grietas. Su autonomía política es un hecho innegable. Contra la COB no pudo hasta ahora afirmarse ningún sistema político ni régimen de gobierno. No obstante, su autonomía no es suficiente para ir más allá de la estrategia tradicional de oposición frontal y de aplicación del "poder de veto" frente a fases dictatoriales, y para desarrollar y llevar a cabo una política específica de transformación cualitativa del Estado y la sociedad. El socialismo en el sentido del programa estratégico de la COB se muestra como una ideología "formal" que oculta apenas la separación práctica entre la acción corporativa de diversos sindicatos, la política de apoyo al gobierno democrático y la lucha por el

socialismo. Como sujeto político la COB no posee ninguna identidad colectiva en cuanto a su relación con la democracia política y a su importancia para una posible estrategia de transición socialista. Sus metas políticas finales no encuentran ningún punto de mediación con su acción concreta. Por esta razón, la COB no pudo desarrollar ninguna estrategia específica de articulación de la democracia con el socialismo que vaya más allá de declaraciones generales.

Considero oportuna una conclusión provisional. La autoconstitución política de las masas en el marco de la COB se produjo en el contexto tanto de códigos discursivos que fueron determinados por posiciones heterogéneas y contradictorias (el populismo y las diversas tendencias marxistas) como de conflictos antagónicos en la lucha contra el Estado. La autonomía lograda -en cuanto significa el tránsito exitoso de la acción social a la acción política de las masas populares-, no alcanzó, sin embargo, el nivel ideológico y político de una articulación suficiente de los sujetos sociales organizados en la COB sobre la base de un proyecto hegemónico para la transformación del país. Este hecho revela que la profunda crisis ideológica que sacude a la sociedad, también invade a la COB. La constitución política autónoma de los sujetos populares -como muestra el ejemplo de Bolivia- tropieza con visibles límites político-sociales. La identidad colectiva del sujeto "pueblo" no se manifiesta en una capacidad y en una programática efectiva de transformación. Tal vez esta cuestión no dependa sólo de la productividad ideológica y de la capacidad política de la COB para desarrollar alternativas concretas, sino también de la forma institucional del sindicalismo que ha asumido hasta ahora la identidad colectiva y política del movimiento popular.

Por consiguiente, las dificultades del sindicalismo en cuanto sujeto político nos remitirían al problema sustancial de la representatividad política en procesos democráticos que se desenvuelven en sociedades en las que la forma "partido" no logra imponerse efectivamente. Sin embargo, este problema hace parte de la realidad compleja de las sociedades latinoamericanas que aún no son lo suficientemente diferenciadas para permitir una sólida autonomía de las instituciones políticas, es decir, la autonomía de un sistema político democrático capaz de representar y canalizar las fuerzas sociales.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W.

- 1956 **Zun Metakritik der Erkenntnistheorie.** Stuttgart, Kolhammer Verlag.
- 1966 **Negative Dialektik.** Frankfurt, Ed. Suhrkamp.
- 1965 "Versuch das Endspiel zu verstehen". En: **Noten zur Literatur II.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1970 **Ästhetische Theorie.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1973 **Introducción a la Disputa del Positvismo en la Sociología Alemana.** México, Ed. Grijalbo.
- 1975 **Dialéctica Negativa.** Madrid, Taurus.

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max

- 1973 **Dialektik der Aufklärung.** Hamburg: Fischer Verlag.

ALTHUSSER, Louis

- 1967 **Para leer "El Capital".** México, Ed. Siglo XXI.
- 1977 "Tesis de Amiens". En: **Dialéctica**, No. 3. Puebla, México.

ALTHUSSER, Louis y ROSSANDA, Rosana

- 1978 "Entretien". En: **Dialectiques**, No. 23. París.

ANDERSON, Perry

- 1970 **Considerations on Western Marxism.** Londres, NLR.

ANTEZANA, Luis H.

- 1983 "Sistema y Procesos Ideológicos en Bolivia (1935-1979)". En: René Zavaleta (comp.), **Bolivia Hoy.** México, Ed. Siglo XXI.

APTER, David

- 1965 **The Politics of Modernization.** Chicago.

APTER, David y SHILDS, Edward

- 1962 **Political Development in the New States.** Den Haag.

- ARICO, José
 1986 Reportaje. En: **David y Goliath.**, No. 49. Buenos Aires, junio.
- 1982 **Marx y la América Latina.** México, Ed. Alianza.
- 1978 "Introducción a Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano". En: **Cuadernos de Pasado y Presente.** México.
- BACKHAUS, Hans-Georg
 1978 "**Materialen zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie**". En: **Gesellschaft-Beiträge zur Marxschen Theorie.** Frankfurt, Ed. Suhrkamp.
- BAHRO, Rudolf
 1978 **Die Alternative - Zur Kritik des real existierenden Sozialismus.** Frankfurt, Ed. EVA.
- BELL, Daniel
 1977 **Las Contradicciones Culturales del Capitalismo.** Madrid, Ed. Alianza Editorial.
- BENJAMIN, Walter
 1965 "Geschichtsphilosophische Thesen". En: Benjamin, **Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.** Frankfurt, Ed. Suhrkamp.
- BLOCH, Ernst
 1961 **Der Geist der Utopie.** Suhrkamp, Frankfurt.
- 1969 **Das Prinzip Hoffnung.** Frankfurt, Suhrkamp.
- 1973a **Geist der Utopie.** Frankfurt, Suhrkamp.
- 1973b **Durch die Wüste.** Frankfurt, Suhrkamp.
- BOBBIO, Norberto
 1979 "Alternativas a la democracia representativa". En: N. Bobbio, U. Cerroni y otros, **¿Existe una teoría marxista del Estado?** México, Ed. Universidad de Puebla, pp. 36-40.
- 1984 "The Future of Democracy". En: **Telos**, No. 61, Fall.
- BRAUNMÜHL, Claudia von
 1977 "Die nationalstaatliche Organisiertheit der bürgerlichen Gesellschaft". En: **Gesellschaft - Beiträge zur Marxschen Theorie** 8/9. Frankfurt.

- BUCK-MORSS, Susan
 1982 **Origen de la Dialéctica Negativa.** México, Ed. Siglo XXI.
- BUJARIN, Nicolai
 1922 **Theorie des Historischen Materialismus.** Hamburg.
 1976 **La Economía Mundial y el Imperialismo.** México, Ed. Siglo XXI.
- BÜRGER, Peter
 1979 **Vermittlung-Rezeption-Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- CARDOSO, Fernando Henrique
 1975 "O 'modelo brasileiro' de desenvolvimento". En: **Dados e perspectivas.**
 1975 "As novas Teses Equivocadas". En: **Autoritarismo e Democratização.** Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.
 1981a "Régimen Político y Cambio Social". En: Norbert Lechner, **Estado y Política en América Latina.** México, Ed. Siglo XXI.
 1981b "La Democracia en las Sociedades Contemporáneas". En: **Crítica y Utopía, No. 6.** Buenos Aires.
- CASTORIADIS, Cornelius
 1975 **L'Institution Imaginaire de la Société.** Paris, Ed. Seuil.
- COLLETTI, Lucio
 1974 "Entrevista Político-Filosófica". En: **New Left Review, No. 86.**
- COLLIER, David y COLLIER, Ruth B.
 1980 **Labor, Party and Regime in Latin America.** CLACSO, Paper.
- CORAGGIO, José Luis
 1983 **Movimientos Sociales y Revolución: El caso de Nicaragua.** Managua.

- CROZIER, Michael, HUNTINGTON, Samuel y WATANAKI, Joji
 1975 **The crisis of Democracy: A Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission.** New York, University Press N.Y.
- DALLEMAGNE, Jean-Luc
 1972 **La Politique Economique Bourgeoise.** París.
- DE GIOVANNI, Biagio
 1978 "Teoría Marxista e Stato". En: **Crítica Marxista**, No. 3. Roma.
- DEBORIN, y BUJARIN, Nicolai
 1969 **Kontroversen über Dialektischen and Mechanischen Materialismus.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- DESCOMBES, Vincent
 1979 **Le Même et L'Autre.** Paris, Les Editions de Minuit.
- DIEDERICH, WERNER (Comp.)
 1974 **Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie.** Frankfurt. Suhrkamp.
- DINIZ, E. y BOSCHI, R.
 1987 **A Consolidação Democrática no Brasil: Processos Sociais, Intermediação de Interesses e Modernização do Estado.** (mimeo) Rio de Janeiro.
- DUBY, Georges
 1980 **Los Tres Ordenes o lo Imaginario del Feudalismo.** Barcelona, Ed. Pretel.
- DUMEZIL, Georges
 1958 **L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens.** París.
- FAXAS, Laura
 1987 **Bibliografía sobre Movimientos Sociales.** París. (Manuscrito).
- FLETSCHER, Helmut
 1969 **Marxismus und Geschichte.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

- FLISFISCH, Angel
1983 "El Surgimiento de una Nueva Ideología Democrática en América Latina". En: **Crítica y Utopía**, No. 9. Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel
1978 **Microfísica del Poder**. Madrid, Ed. La Piqueta.
1981 **Historia de la Sexualidad**. México, Ed. Siglo XXI.
- FREYER, Hans
1975 **Teoría de la Epoca Actual**. México, Fondo de Cultura Económica.
- GADAMER, Hans-Georg
1966 **Wahrheit und Methode**, Paul Mohr Verlag, Tübingen.
- GADAMER, Hans-Georg y BOEHM, Gottfried (Comps.)
1978 **Die Hermeneutik und die Wissenschaften**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- GARRETON, Manuel Antonio
1984 **Dictaduras y Democratización**. Santiago de Chile, Ed. FLACSO.
- GERLACH, Erich
1966 "Prologo" a **Marxismus und Philosophie**. Frankfurt, Ed. EVA.
- GERMANI, Gino
1985 "Democracia y Autoritarismo en la Sociedad Moderna". En: Varios autores, **Los Límites de la Democracia**, Vol. 1. Buenos Aires, Editorial CLACSO.
- GRAMSCI, Antonio
1975 **Quaderni del Carcere**, Vol. 1., Turín, Einaudi.
- GYÖRGY, Markus
1980 "Die Welt menschlicher Objekte. Zur Problematik der Konstitution im Marxismus". En: Axel Honneth, **Urs Jaeggi, Arbeit-Handlung-Normativität**. Frankfurt, Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen

- 1963 "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik". En: **Theorie und Praxis**. Frankfurt, Luchterhand Verlag.
- 1965 **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. Berlin, Luchterhand Verlag.
- 1968 "Arbeit und Interaktion". En **Technik und Wissenschaft als Ideologie**. Frankfurt, Suhrkamp.
- 1968a **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt, Suhrkamp.
- 1968b **Technik und Wissenschaft als Ideologie**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1970 **Zur Logik der Sozialwissenschaften**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1975 **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp.
- 1976 **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1979 "Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia". En: **Cuadernos Políticos**, No. 19, México.
- 1981 **Theorie des Kommunikativen Handelns**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1981 "La modernidad como proyecto inconcluso". En: **Vuelta**, No. 54. México, Mayo.
- 1985a "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien". En: Habermas, **Die neue Unübersichtlichkeit**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp.
- 1985b **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen et al.

- 1978 **Gespräche mit Herbert Marcuse**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, Jürgen, GADAMER, Hans-Georg y otros

- 1971 **Hermeneutik und Ideologiekritik**, Suhrkamp, Frankfurt.

HABERMAS, Jürgen y LUHMANN, Niklas

- 1971 **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm
- 1959 **Enzyklopädie.** (1830). Hamburg, Ed. Nicolin und Pöggeler.
 - 1968 **Rechtsphilosophie.** Frankfurt, Fischer Verlag.
 - 1977 **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía México,** Fondo de Cultura Económica.
 - 1982 **Fenomenología del Espíritu.** México, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin
- 1960 **Sein und Zeit.** Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HIRSCH, Joachim
- 1974 **Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
 - 1976 "Bemerkungen zum theoretischen Ansatz einer Analyse des bürgerlichen Staates". En: **Gesellschaftsbeiträge zur Marxschen Theorie.** 8/9, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- HIRSCHMAN, Albert O.
- 1986 "Acerca de la Democracia en América Latina". En: **La Ciudad Futura,** No. 1, Agosto. Buenos Aires.
- HORKHEIMER, Max
- 1971 "Hegel und das Problem der Metaphysik". En: **Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie.** Frankfurt, Fischer Verlag.
 - 1973 "Autoritärer Staat". En: **Kritische Theorie der Gesellschaft I.** Frankfurt, Suhrkamp.
 - 1974 **Teoría Crítica.** Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- HUNTINGTON, Michael, CROZIER, Michael y WANTANUKI, J.
- 1977 "La Gubernalidad de la Democracia". Informe del Grupo de la Trilateral. En: **Perspectiva Latinoamericana,** No. 2-3. México, CIDE.
- HURTADO, Javier
- 1986 **El Katarismo.** La Paz, Ed. Hisbol.
- IPOLA, Emilio de
- 1979 "Populismo e Ideología". En: **Revista Mexicana de Sociología,** Nr. 3.

- 1982 **Ideología y Discurso Populista.** México, Ed. Siglo XXI.
- JACOBY, Russell
1980 "What is Conformist Marxism?". En: **Telos**, No. 45. St. Louis, Missouri.
- JAEGGI, Urs y HONNETH, Axel (Comps.)
1978 **Theorien des historischen Materialismus.** Frankfurt, Suhrkamp.
- JAY, Martin
1974 **La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt.** Madrid, Taurus.
- JESSOP, Bob
1982 **The Capitalist State.** New York/Londres, New York University Press.
- KORSCH, Karl
1966 **Marxismus und Philosophie.** Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.
1971 **Die materialistische Geschichtsauffassung.** Frankfurt, Editorial EVA.
1974 "The old Hegelian Dialectic and the New Materialistic Science". En: **New York Review**, No. 86.
1975 **Karl Marx.** Barcelona, Ed. Ariel.
- KRESS, Gisela y SENGHAAS, Dieter (Comps.)
1972 **Politikwissenschaft.** Frankfurt, Fischer Verlag.
- LACLAU, Ernesto
1979 **Marxismo y Política.** México, Ed. Siglo XXI.
1979 **Ruptura Popular y Discurso,** Comunicación presentada al Coloquio sobre "Texte et Institution" en el Département d'Etudes Littéraires et Département de Philosophie, Université du Québec a Montreal, Octubre.
1980a **La Política como Construcción de lo Impensable,** Comunicación presentada en el Coloquio sobre "Materialidades Discursivas", Universidad de París, Nanterre, Abril.
1980b **Tesis Acerca de la Forma Hegemónica de la Política,** Ponencia presentada en el Seminario sobre

"Alternativas Políticas y Hegemonía en América Latina" organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Morelia, Mich., Abril.

- 1981 **Socialist Strategy: What Next?**. Socialist Register.
- 1981a **Discurso, Hegemonía y Política, consideraciones sobre la Crisis del Marxismo**, Ponencia presentada al Seminario sobre "Problemas de la Teoría Política Contemporánea" organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Oaxaca, Abril.
- 1981b **"Teoría Marxista del Estado: Debates y Perspectivas"**. En: Norbert Lechner (comp.) **Estado y Política en América Latina**. México, Ed. Siglo XXI.
- 1982 **"Socialisme et transformation de Logiques Hegémoniques"**. En: Christine Buci-Gluckmann, **La Gauche, Le Pouvoir, Le Socialisme**. París, PUF.
- 1983 **Ideology and Social Movement in Latin America**. Amsterdam, CEDLA.

LAMOUNIER, Bolivar

- 1985 **"Apuntes sobre la cuestión democrática brasileña"**. En: Alain Rouquié, Jorge Schvarzer (comp.), **¿Cómo renacen las democracias?**. Buenos Aires.

LAVAUD, Jean-Pierre

- 1982 **L'Ideologie du Katarisme**. París, CNRS.
- 1982 **Identité et Politique: Le Courant Tupac Katari en Bolivie**. Documento No. 24, CREDAL, París.

LECHNER, Norbert

- 1984 **La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado**. Santiago de Chile, FLACSO.
- 1986 **"De la revolución a la democracia: El debate intelectual en la América del Sur"**. En: **La Ciudad Futura**, No. 2. Buenos Aires.

LECHNER, Norbert (comp.)

- 1981 **Estado y Política en América Latina**. México, Ed. Siglo XXI.

LEHMBRUCH, Gustav y SCHMITTER, Philippe (eds.)

- 1982 **Patterns of Corporatist Policy Making**. London, Sage Publications.

- LENIN, Vladimir Ilich**
 1971 "El Imperialismo, Forma Superior del Capitalismo" En: **Obras Escogidas**. Moscú, Ed. Progreso.
- LUPORINI, Cesare**
 1977 "Crítica della Política e Critica dell' Economía Política en Marx". En: **Crítica Marxista**, No. 1. Roma.
- MACPHERSON, C. B.**
 1981 **La democracia liberal y su época**. Madrid, Alianza Editorial.
- MALLOY, James**
 1970 **Bolivia: The uncompleted Revolution**. Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- MANDEL, Ernest**
 1972 **Der Spätkapitalismus**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- MANNHEIM, Karl**
 1948 **Man and Society in an Age of Reconstruction**. New York.
- MARCUSE, Herbert**
 1964 **Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus**. Berlin, Luchterhand Verlag.
 1965 "Über den affirmativen Charakter der Kultur". En: **Kultur und Gesellschaft I**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
 1968 **Psychoanalyse und Politik**. Frankfurt, Europäische, Verlagsanstalt.
 1978 **El Hombre unidimensional**. Madrid, Alianza Editorial.
- MARKUS, György**
 1980 "Die Welt menschlicher Objekte. Zur Problematik der Konstitution im Marxismus". En: Jaeggi und Honneth (eds.), **Arbeit-Handlung-Normativität**. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- MARX, Karl**
 1953 "Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". En: **Frühschriften**, Stuttgart, Suhrkamp Verlag.

- 1960 **Theorien Über den Mehrwert I.** Berlin, Dietz Verlag.
- 1964 "Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte". En: **Ausgewählte Schriften** (Obras Escogidas). Berlín, T. I., Dietz Verlag.
- 1966 **Pariser Manuscripte 1844.** Hamburg, Rowolht Verlag.
- 1968 **La Ideología Alemana.** Montevideo, Ed. Pueblos Unidos.
- 1975 **La Miseria de la Filosofía.** México, Ed. Siglo XXI.
- 1976 **El Capital.** México, Ed. Siglo XXI.
- 1977 **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858.** México, Ed. Siglo XXI.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich

s.f **Obras Escogidas.** Moscú, Ed. Progreso.

MAYORGA, René Antonio

- 1982 "Ideología y Crítica de la Ideología: Reflexiones en torno a una Alternativa Teórica". En: de Ipola, Nun, Mayorga y otros, **América Latina: Ideología y Cultura.** San José, Costa Rica, Ed. FLACSO.
- 1987a "La Democracia entre la Fragmentación y la Imposición". En: René A. Mayorga (comp.), **Democracia a la Deriva: Dilemas de la Participación y Concertación Social en Bolivia.** La Paz, Ed. CERES/CLACSO.
- 1987b "Crisis de Estado y Problemas de la Democratización". En: Mario dos Santos (comp.), **Concertación Político-Social y Democratización.** Buenos Aires, Ed. CLACSO.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1961 **Les Aventures de la Dialectique.** Paris, Gallimard.

MILL, John-Stuart

1965 **De la Libertad.** Madrid, Texnos.

MOUZELIS, Nicos

1978 "Ideology and Class Politics: A critique of Ernesto Laclau". En: **New Left Review**, No. 112, Nov-Dic.

- NEGΤ, Oskar
 1971 **Marxismus als Legitimationswissenschaft.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
 1979 **Il Contributo antidogmatico della Scuola di Francoforte.** En: **Critica Marxista**, No. 2. Roma.
- NICOLAUS, Martin
 1970 **Hegelianische Choreographie und Kapitalistische Dialektik.** Berlin, Ed. Minerve.
- NIETZSCHE, Friedrich
 1980 **El Crepúsculo de los Idolos.** Madrid, Alianza Editorial.
 1980 **Así hablaba Zaratustra.** Madrid, Alianza Editorial.
- NUN, José
 1981 "La Rebelión del Coro". En: **Nexos**, No. 46. México.
- O'CONNOR, James
 1973 **The Fiscal Crisis of the State.** New York, St. Martin's Press.
- OFFE, Claus
 1972 "Tauschverhältniis und politische Steuerung". En: **Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
 1981 **Competitive Party Democracy and the Keynesian Welfare State.** University of Bielefeld.
 1982 "The Attribution of Public Status to Interest Groups". En: Suzanne, Berger (ed.), **Organizing Interests in Western Europe.** New York, Cambridge University Press.
 1983 "Competitive Party Democracy and the Keynesian Welfare State". En: **Policy Sciences**, No. 15.
 1984 "Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates". En: Claus, Offe, **Arbeitsgesellschaft: Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven.** Frankfurt/New York.
- PAZ, Octavio
 1979 **El Ogro Filantrópico.** México, Ed. Joaquín Mortí.
 1983 **Tiempo Nublado.** México, Ed. Seix Barral.

PECHEUX

1975 **Les Verités de la Palice.** Paris.

POPPER, Karl

1963 "What is Dialectic?". En: **Conjectures and Refutations.** Londres, Routledge and Kegan Paul.

1967 **La Sociedad Abierta y sus Enemigos.** Buenos Aires, Paidós.

1973 **La Miseria del Historicismo.** Madrid, Alianza/Taurus.

PORTANTIERO, Juan Carlos, IPOLA, Emilio de

1982 "Lo Nacional-Popular y los Populismos Realmente Existentes". **Revista Nueva Sociedad.** Caracas.

PORTANTIERO, Juan Carlos

1981 "Hegemonía y Constitución de las Clases Populares en Sujetos Políticos". En: **América Latina en los 80.** Lima, DESCO, p. 231.

1983 **Transición a la Democracia en Argentina: Un Trabajo de Sísifo.** México, Documento de Trabajo No. 5, FLACSO, P. 4.

1984 "La Democratización del Estado". En: **Pensamiento Iberoamericano, No. 5a.** Madrid.

1984a "Socialismo y Construcción de un Orden Político Democrático". En: H. Sabato y M. Cavarozzi (Comps.), **Democracia, Orden Político y Parlamento Fuerte.** Ed. Centre Editor de América Latina.

1984b "La Democratización del Estado". En: **Pensamiento Iberoamericano.** Madrid, No. 5a., Enero-Junio.

POULANTZAS, Nicos

1970 **Poder político y Clases Sociales en el Estado Capitalista.** México, Ed. Siglo XXI.

1976 **Las Clases Sociales en el Capitalismo Contemporáneo.** México, Ed. Siglo XXI.

1978 **L'Etat -le pouvoir- le socialisme.** Paris, PUF.

1980 **Estado, Poder y Socialismo.** México.

PRIGOGINE, Ilya and STENGERS, Isabelle

1984 **Order out of Chaos. Man's new Dialogue with Nature.** New York, Bantam Books Inc.

1988 **Entre Le Temps et L'Eternité.** Paris, Fayard.

RICOEUR, Paul

- 1978 "Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen". En: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Boehm, **Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften**. Suhrkamp, Frankfurt.

RIVERA, Silvia

- 1984 **Oprimidos pero no Vencidos**. La Paz, Ed. Hisbol.
1984 Entrevista. En: Klaus Meschkat, **Die Demokratie der Produzenten als Ausweg der Krise?**. Hannover, Manuskript, p. 30ff.

ROUQUIE, Alain

- 1981 "Demilitarization and the Institutionalization of Military-Dominated Policies in Latin America". Washington, D.C., Working Paper Nr. 110, Woodrow Wilson Internationales Center.
1982 **L'Etat Militaire en Amérique Latine**. París, Editions du Seuil.

ROUQUIE, Alain y SCHVARZER Jorge (Comps.)

- 1985 **¿Cómo Renacen las Democracias?** Buenos Aires, Ed. Emecé.

SARTORI, Giovanni

- 1988 **Teoría de la Democracia**, Vols. 2, Madrid, Alianza Universidad.

SCHELSKY, Helmut

- 1965 **Auf der Suche nach der Wirklichkeit**. Köln.

SCHWARTZMAN, Simon

- 1982 **Bases do Autoritarismo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Ed. Campus.

SILVERMAN, David y TORODO, Brian

- 1980 **The Material World. Some Theories of Language and Its Limits**. London.

SONNTAG, Heinz-Rudolf y VALECILLOS, Héctor (comps.)

- 1977 **El Estado en el Capitalismo Contemporáneo**. México, Ed. Siglo XXI.

- STEINER, Georg**
 1980 **Después de Babel. Aspectos del Lenguaje y la Traducción.** México, Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, Charles**
 1975 **Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
 1975 **Explanation and Interpretation in the Sciences of Man.** (Cita de la traducción alemana Erklärung: und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Suhrkamp, Frankfurt).
- THERBORN, Göran**
 1977 "The Rule of Capital and the Rise of Democracy". En: **New Left Review**, No. 103. London.
 1979 "The Travail of Latin American Democracy". En: **New Left Review**, No. 113-114. London.
- TOCQUEVILLE, Alexis de**
 1973 **La democracia en América.** México, Fondo de Cultura Económica.
- TOURAINE, Alain**
 1974 **Actores Sociales y Pautas de Acción Colectiva.** Santiago, OIT/PREALC.
 1978 **Las Sociedades Dependientes. Ensayos sobre América Latina.** México, Ed. Siglo XXI.
 1987 **Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina.** Santiago de Chile, PREALC.
- WEBER, Max**
 1956 "Der Beruf zur Politik". En: **Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik.** Stuttgart, Kröner Verlag.
 1969 **Wirtschaft und Gesellschaft.** Bd. II. Tübingen.
- WELLMER, Albrecht**
 1965 **Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus.** Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
 1977 "Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie". En: Urs Jaeggi, Axel Honneth (eds.), **Theorie des His-**

torischen Materialismus. Frankfurt, Suhrkamp, p. 490 ss.

WINCH, Peter

1965 **The Idea of a Social Science.** Londres, Routledge and Keagan Paul.

ZAVALETA, René

1983 "Las Masas en Noviembre". En: Zavaleta, René (ed.), **Bolivia Hoy.** México, Ed. siglo XXI.

1986 **Lo Nacional-Popular en Bolivia.** México, Ed. Siglo XXI.

ZEA, Leopoldo

1976 **El Pensamiento Latinoamericano.** Barcelona, Ed. Ariel.

ZELNY, Jindrich

1968 **Die Wissenschaftslogik und "Das Kapital".** Frankfurt, Ed. EVA.

ZERMEÑO, Sergio

1981 "Las Fracturas del Estado". En: Norbert Lechner (ed.), **Estado y Política en América Latina.** México, Ed. Siglo XXI, p. 83.

Este libro reúne ensayos escritos entre 1979 y 1988 que abordan temas controvertidos en la reflexión contemporánea. Como cualquier obra, este libro retoma lo que otros plantearon; con una intención crítica que tiene como objetivo central analizar modelos de conceptualización y argumentación expuestos en ciertos enfoques teóricos de relevancia acerca del Estado, la cuestión ideológica, la dimensión discursiva de lo social y político, y de determinados problemas que entrafía el proceso de democratización en América Latina.

El tratamiento de esta diversidad temática se apoya en una perspectiva metodológica común que arranca de la idea de que el trabajo teórico sólo puede ejercerse en el ámbito de una reflexión crítica. La premisa que subyace a esta manera de concebir el ejercicio teórico es que se desvaneció la época de la construcción de modelos teóricos con pretensiones de universalidad cuyo reverso fue a su vez la concepción de que el proceso del conocimiento se basa en la aplicación de estos modelos a casos concretos. El derrumbe de los paradigmas teóricos que ofrecían explicaciones globales de la sociedad y la historia no permite enfrentar la crisis teórica por la que atravesamos, con propuestas que suponen la posibilidad de reconstruir paradigmas teóricos de validez universal.

CEBEM

LA PAZ - BOLIVIA

René Antonio Mayorga, nacido en La Paz, es doctor en filosofía por la Universidad Libre de Berlín, Alemania Federal. Fue docente de la misma universidad de 1970 a 1974. Desde 1976 ha sido catedrático de Ciencias Políticas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México (hasta 1983) y posteriormente en el Programa de Doctorado de FLACSO/Brasil. Investigador del Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM), La Paz, Bolivia.