

13
29

RECIBO EN OFICINA DE
REGISTRO AL 30 JULIO

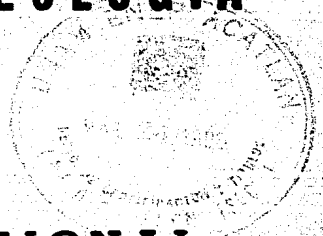


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES

"ACATLAN"

CIENCIA E IDEOLOGIA



TESIS PROFESIONAL

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA**

**P R E S E N T A :
BEATRIZ EUGENIA RAMIREZ SAAVEDRA**

ACATLAN, ESTADO DE MEXICO

1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E .

	Página
Introducción	I
I.- EL IDEAL MARXISTA Y SU CARACTER MATERIALISTA	1
1.1 La Praxis del Organismo colectivo de la humanidad y la continuidad del valor.	12
1.2 Las Categorías son Flexibles.	24
1.3 La Alienación.	32
1.4 Características del Pensamiento cotidiano.	37
1.5 Formas de Superación de la Particularidad.	40
Citas Textuales del 1er. Capítulo	42
2.- SURGIMIENTO DE INDIVIDUOS E IDEOLOGIA.	49
2.1 ¿Qué es la Ideología?.	51
2.2 Características de la Ideología.	54
2.3 La Totalidad social como un conjunto estructurado que se autogenera y desarrolla	56
2.4 Problemática	65
2.5 La opacidad de la estructura social y el carácter del conocimiento ideológico	69
2.6 El prejuicio como categoría distintiva del conocimiento ideológico, por su utilidad en el cumplimiento de la función social de la ideología.	81
2.7 La categoría de "Totalidad" y el límite de conocimiento de la Ideología	87

2.8	Interpelación	96
2.9	Superación del voluntarismo y el fatalismo.	101
2.10	Unidad de Teoría y Práctica en la práctica.	107
	Citas Textuales del 2o. Capítulo	119
3.-	LA IDEOLOGIA Y EL CARACTER DEL CONOCIMIENTO "CIENTIFICO"	125
3.1	Vinculación entre filosofía, ciencia y política.	138
3.2	Las rupturas epistemológicas.	143
3.3	Objetividad y neutralidad valorativa.	147
3.4	Causalidad estructural	157
3.5	Método de aprehensión de la realidad concreta bajo un enfoque dialéctico.	162
	Citas Textuales del 3er. Capítulo.	168
	Conclusiones.	174
	Bibliografía.	183

- INTRODUCCION -

Uno de los rasgos distintivos del marxismo es su "compromiso con la transformación revolucionaria de la sociedad" para que la mayoría de los seres humanos puedan realizar sus potencialidades, en tanto humanos, en niveles ascendentes. Potencialidad que Marx definió constituida por cuatro componentes esenciales: la libertad, la objetivación (el trabajo), la conciencia y la universalidad, que no existen en abstracto, sino a través de manifestaciones concretas por lo que no SON, sino que DEVIENEN. Su carácter es histórico: existen en la medida en que se desarrollan en la historia. Sin que un solo valor conquistado por la humanidad se pierda de modo absoluto, ha habido, hay resurrección de valores y la habrá siempre, a ésto se le llama "la invencibilidad de la sustancia humana" (véase Agnes Heller, Historia y Vida Cotidiana). Entendiendo por valor, todo aquello que contribuye de manera mediata o inmediata al desarrollo de la esencia humana, de lo propiamente humano.

En el presente trabajo se expone un análisis del proceso de producción de conocimiento a través de su contribución o impedimento a la transformación revolucionaria de la sociedad, tal y como la conciben los marxistas. Lo que nos llevó a distinguir dos tipos de conocimiento: la ideología en favor de los intereses de la

clase dominante, "la ideología" a secas, y la ideología revolucionaria, como la parte teórica que guía a la praxis revolucionaria. Sin embargo, antes de proceder a su análisis fue necesario esclarecer otros principios teóricos que surgen repetidamente en el análisis de éstos dos. Así, y por cuestión de orden en la presentación, presentamos como primer punto la compatibilidad de un ideal, una meta, como compromiso distintivo del marxismo con su carácter materialista. Lo que no sería posible si el marxismo se ubicara dentro del materialismo clásico, ya que "las ideas como principios rectores de la historia", en este enfoque dual: materialismo o idealismo, como posturas excluyentes, son confinadas al ámbito del idealismo.

El carácter dialéctico del materialismo marxista es lo que permite superar una dicotomía insalvable para el pensamiento anterior: ¿cómo vincular lo objetivo y lo subjetivo?, el "trancensus" de que habla Lenin en su libro Materialismo y Empiriocriticismo, si de entrada se les considera como dos espacios radicalmente disociados.

Esta discontinuidad la resuelve el marxismo con la presentación de la categoría de "praxis", como una actividad social conscientemente dirigida a un fin, lo que implica la vinculación de lo objetivo y lo subjetivo en una acción transformadora, la intervención de lo sub-

jetivo en lo objetivo, con la oposición del primero a la imposición del segundo. Resistencia que no tiene porqué llegar, en su radicalidad,, a extremos insalvables; posición, por demás extrema, al igual que su contraria: la sumisión de lo subjetivo a lo objetivo. La vinculación de lo objetivo y lo subjetivo no es triunfo de uno y, en consecuencia, derrota del otro, sino un encuentro en el que se determinan mutuamente: lo subjetivo en su intento transformador debe considerar el límite de posibilidad de transformación de lo objetivo; ésto es, adecuarse en todo momento a lo dado sin abandonar su intento: transformarlo. A la vez, que lo objetivo, no obstante su resistencia a ser transformado, se modifica por la intervención de lo subjetivo. Digámoslo de otro modo, "lo subjetivo que se objetiva" no permanece puro en ese proceso, no puede crear desde sí mismo, al margen de lo subjetivo, las condiciones en que realiza lo proyectado; así como lo objetivo, no puede oponer una resistencia total a la intervención de lo subjetivo.

El pensamiento transformador, entonces, parte de lo real concreto para volver a éste; de hecho, aunque "el pensamiento cuando se comporta en forma meramente especulativa, mantiene antes como después su independencia, fuera de la realidad concreta" (véase Marx, Introducción General a la Crítica de la Economía Política/ 1957). No basta con pensar la transformación para reali-

zarla. No deja de estar influido por la realidad concreta porque el sujeto que piensa no es únicamente intelecto, sino un ser con una existencia material concreta que, además, piensa. Con ésto queremos decir que la influencia de lo objetivo sobre lo subjetivo está presente todo el tiempo y el riesgo de que lo subjetivo zumba a lo objetivo es permanente y para la mayoría de los seres humanos constituye la historia de su existencia: "hacen lo que el medio les impone y viven con la ilusión de que actúan como lo hacen porque así lo quieren en un acto de libertad". Este punto es lo que abordamos en el segundo capítulo, las características del conocimiento que garantiza la reproducción de la realidad social, a través de la integración de los sujetos a la sociedad, de acuerdo a la posición que guardan en ésta. Que asuman fines socialmente impuestos como propios y que, además, lo hagan convencidos de que se trata de un acto de voluntad libremente elegido.

Las interrogantes que abordamos en este capítulo, aunque no se planteen expresamente en el mismo, son las siguientes: ¿qué es lo que define al conocimiento ideológico y cómo se manifiesta ésto en su relación con la integración social y en éste en tanto conocimiento?; si no existe un suprahombre que controle el comportamiento de los hombres por encima de éstos, algo así como "el gran titiritero que mueve los hilos del teatro

de la Historia", ¿qué es lo que garantiza el cumplimiento de la función social de la ideología?, esto es, ¿cómo es que el discurso ideológico, que producen agentes sociales que no tienen conciencia del proceso en su conjunto y como parte de éste de la función social de la ideología, se conforma y articula de modo tal, que contribuye a garantizar la producción de las condiciones en que se reproduce la integración social?. Para responder estas interrogantes debemos responder primero la pregunta ¿qué es la realidad?, porque depende del concepto que se tenga de la realidad social lo que se entenderá por "función social de la ideología" y, en consecuencia, la forma en que se caracterizará al conocimiento ideológico. La categoría de "totalidad concreta" es la respuesta a la pregunta ¿qué es la realidad?: un todo estructurado y dialéctico que se autogenera y desarrolla. Por lo que el cumplimiento de la función social de la ideología no tiene las mismas posibilidades de lograrse en todo momento; la propia realidad social concreta crea condiciones que inducen a la quiebra del conocimiento ideológico y, con ello, la posibilidad de transformar lo existente y no sólo reproducirlo.

Si aceptamos que son los hombres los que hacen su propia historia, aunque no la hagan libremente, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente dadas y heredadas del pasado (véase

Carlos Marx, El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte), su participación en la historia no es decidida por ellos en forma absoluta; aunque tampoco es algo que transcurra bajo un curso que no pueden modificar y que, por tanto, tan sólo siguen. La posibilidad de transformar la realidad concreta existe, no es infinita, pero sí es una posibilidad, aunque esté limitada por lo existente. Es necesario, entonces, para transformar lo que existe, tener un conocimiento certero acerca de éste y de las posibilidades que se tienen de realizar la transformación en el sentido deseado, por lo que éste no puede ser arbitrario, salvo a riesgo de caer en lo utópico.

El conocimiento que guía a la praxis revolucionaria, contiene el DEBER SER en consideración de lo que ES, para que pueda, efectivamente, orientar la práctica que busca transformar. La filosofía revolucionaria contiene el "deber ser" y la ciencia el conocimiento de lo que "es", sin que sean ámbitos de conocimiento independientes, ya que en su formación se determinan mutuamente: el DEBER SER se formula en consideración de lo que ES y el conocimiento de lo que ES en consideración de lo que DEBE SER. La separación entre el SER y el DEBE SER vuelve a uno carente de sentido y al otro irrealizable.

En el tercer capítulo, se presenta un análisis de la relación que guardan la filosofía, la ciencia y

la ideología revolucionarias presentando las cualidades que les confieren ese carácter y los rasgos que las distinguen del conocimiento que busca mantener el statu quo, reproduciéndolo. El enfoque está centrado, principalmente, en la exposición del concepto "ciencia", bajo una perspectiva filosófica particular: el Materialismo Dialéctico. Así, la "ciencia" más que ser un tipo de conocimiento con rasgos definidos de antemano, éstos son metas a las que tiende el conocimiento científico y las que orientan, por ende y en cierto sentido, su producción. El señalamiento de estas características no puede sustituirlo, de ningún modo, la propia producción de conocimiento científico; la que en cada caso concreto enfrenta obstáculos específicos y se ve obligada a avanzar marcando su propio andar, en un proceso creativo y, por lo tanto, irrepetible.

No obstante, cualquier "producción científica", no importa su grado de originalidad, debe compartir algunos rasgos comunes con las otras producciones realizadas en ese campo, para ser considerada "científica". La calidad de "científico" implica ciertas características, que obedecen a la concepción que se tenga acerca de lo que es la realidad; puesto que el conocimiento que pretende conocer lo que ES, en su intento por aprehender mentalmente la realidad concreta, debe observar ciertas características que son parte constitutiva de esta rea-

lidad. Podemos decir, entonces, que el pensamiento que intente reproducir mentalmente la realidad debe proceder de manera dialéctica, porque la realidad se comporta en forma dialéctica.

Los rasgos que presentamos como características del "conocimiento científico", bajo un enfoque materialista dialéctico, son aquéllos que la propia realidad concreta impone al pensamiento que pretende reproducirla como objeto del intelecto.

En el tratamiento de cada una de las partes del presente trabajo tuvimos como referente constante "la transformación revolucionaria de la sociedad", de modo que el análisis se realizó desde esta perspectiva: su contribución o impedimento a la transformación revolucionaria de la sociedad, de acuerdo a los principios filosóficos marxistas; por lo que fuimos extrayendo las conclusiones pertinentes conforme íbamos haciendo la presentación y el análisis de los distintos temas que fueron abordados en este trabajo de tesis. Conscientes de que juzgábamos la relación entre la ciencia y la ideología desde una perspectiva teórica bien definida, por razones de claridad en la exposición y la coherencia lógica, no dejamos la presentación de conclusiones para el final, sino que fuimos concluyendo en cada parte. Además, dada

la riqueza conceptual de la temática tratada, el antecedente teórico que se requiere para entender y/o desarrollar, según sea el caso, cualquiera de los temas abordados, está implícitamente desarrollado en la exposición de los temas anteriores; a la vez, que éste sirve de antecedente teórico a los subsecuentes. A excepción de la primera y última partes, que por razones obvias de ubicación, requirieron de un tratamiento específico. En el caso de la primera parte, de exposición de los principios teóricos que sustentan el trabajo, y en la última, de recapitulación de lo presentado.

"El marxismo es considerablemente más que un sistema de proposiciones o una doctrina; es una vasta comunidad organizada de agentes que tratan de realizar un proyecto revolucionario" (1)*

EL IDEAL MARXISTA Y SU CARACTER MATERIALISTA.

Hablar del "ideal marxista" puede parecer vedado por principio, ya que el marxismo se define a sí mismo como materialista. Sin embargo, el carácter materialista del marxismo no es coincidente con la concepción clásica del materialismo, (posición contraria al idealismo) que privilegia la primacía de la materia sobre el espíritu, con lo que el pensamiento sólo puede "adecuarse a la realidad del mundo exterior", como reflejo de ésta. Quedando el conocimiento de lo que las cosas son en sí fuera del alcance del hombre. Incluso si la capacidad de generar ideas se asocia con una posición idealista, esto es, si el pensamiento de acuerdo con la concepción materialista mecanicista no puede generar "ideas" como productos de la creatividad intelectual que busquen trascender lo dado y no, únicamente, como mero reflejo o pura invención (posiciones contrarias e irreconciliables), es conveniente precisar que "todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas; pero (y esto es importante) la forma que adopte dentro de ellas depende mucho de las circunstancias" (2). Por lo tanto, la consideración conjunta de estos dos factores, lo que pasa por la cabeza de los

hombres y las circunstancias, es lo que permite adoptar una posición que rebasa a ambas.

El carácter materialista que postula el marxismo resulta singular, "la oposición de Marx al idealismo se ramificó en dos direcciones diferentes, a veces hacia la negación y a veces hacia la afirmación de lo contrario, que es una inversión" (3). El Materialismo Dialéctico es considerado por algunos pensadores, entre otros Lenin, como la superación del idealismo y el materialismo mecanicistas.

De ahí, que la separación tajante de materia y espíritu, sea un falso problema para el marxismo y que no tenga, por tanto, que recurrir a ningún tipo de "trancensus" con el objeto de vincularlos.

Aunque se afirme que la materia existió antes que el espíritu, la materia y el espíritu están, para el marxismo, vinculados, no es posible concebirlos desvinculados. La existencia comienza para la humanidad con la vinculación de ambos. ¿Cómo fué que se vincularon?; es una pregunta que no compete a la humanidad contestar, como Marx afirmó: "cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraes del hombre y de la naturaleza. Los estatuyes como **NO EXISTENTES** y pretendes, sin embargo, que yo te los demuestre como algo **QUE EXISTE**" (4).

El tipo de relación que guardan la materia y el espíritu -lo objetivo y lo subjetivo-, no está definido en cuanto a: ¿cuál determina a cuál?. por la antigüedad de uno y de

otro. La naturaleza que cuenta para el hombre es la naturaleza humanizada. "La naturaleza en que vive el hombre está "humanizada", es una naturaleza transformada por el trabajo humano". (5)

"El hombre es un animal activo y productivo por naturaleza". "Por naturaleza" significa simplemente que el hombre es una criatura que no puede sobrevivir a menos que produzca -ejercite su fuerza de trabajo- con el fin único de mantenerse a sí mismo". (6) La naturaleza para satisfacer las necesidades del hombre, (aún las necesidades primarias -límite difícil de establecer-, que podríamos considerar como alimentación, vestido y resguardo, en cuanto a contenido, sin abordar las distintas formas en que pueden ser satisfechas), necesita ser transformada.

La determinación entre lo objetivo y lo subjetivo es mutua todo el tiempo. Lo objetivo opone resistencia a ser transformado, por lo que el resultado "planeado" nunca coincide exactamente con el resultado "ejecutado".

Entendiendo por objetivo no sólo la naturaleza física, sino también aquellas creaciones y relaciones humanas que se presentan con existencia independiente al deseo del sujeto o sujetos que ejecutan la acción.

Lo objetivo limita el campo de posibilidades de lo subjetivo, pero corresponde a éste decidir dentro de esas po-

sibilidades restringidas cuál quiere hace.

El elemento activo por excelencia es lo subjetivo, lo objetivo se opone y restringe las posibilidades a la búsqueda de un resultado; ésto es, que la oposición y la restricción son secundarias, primero tiene que manifestarse lo que se pretende realizar, lo proyectado no coincide, exactamente, con lo realizado, por la resistencia a la transformación y, aunada a ella, la restricción de posibilidades. Pero antes que hablar de la realización tenemos que hablar del proyecto.

Así, el que la humanidad pueda forjar un ideal en la realidad existente no es un sinsentido para el marxismo.

Hemos hablado de la posibilidad de su realización. no de su contenido y tampoco de aquello que garantice su realización: la ejecución. Citaremos, ahora, a los fundadores del marxismo, en la expresión del ideal marxista y de las premisas de que parte el marxismo.

"Para nosotros, el comunismo no es un estado de cosas que debe implantarse, un ideal al que haya que sujetarse la realidad, Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual". (7)

"El comunismo como superación positiva de la propiedad privada como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre"

La "abolición de la propiedad privada" es un paso necesario en la apropiación de la esencia humana por y para el hombre porque la "propiedad privada" implica enajenación.

Así, cuando en el Manifiesto del Partido Comunista se señala "los comunistas pueden resumir su teoría en una fórmula la única: la abolición de la propiedad privada" (9), esto constituye un momento en el proceso de desarrollo de la esencia humana y dado que el fin que persiguen los marxistas es el desarrollo pleno de la esencia humana, la abolición de la propiedad privada no es un fin en sí mismo, sino una etapa histórica, así como histórica es la existencia de la esencia humana.

Si se considera que la esencia humana es "la realización gradual y continua de las posibilidades inmanentes a la humanidad, a la especie humana" (10), que no es, sino que DEVIENE. No es posible hallarla en ninguna generación específica y, menos aún, en algún individuo concreto por brillante que sea. Estos últimos, las generaciones y los individuos concretos, son estadios en el desarrollo de la esencia, momentos del proceso, mientras que la esencia es el proceso mismo. Por lo demás, histórico. Ya que como señala Engels, "para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino, verlos actuar en la historia" (11), bajo una concepción muy específica acerca de lo que es la historia: "la gran idea cardinal de que el

mundo no puede concebirse como un conjunto de OBJETOS terminados, sino como un conjunto de PROCESOS" 912).

Las premisas de que parte el marxismo: "son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con las que se han encontrado como las engendradas por su propia acción". (13) "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada, éste es naturalmente el punto de partida". (14)

No es difícil encontrar el lado humanitario del marxismo: la abolición de la propiedad privada que autoenajena la esencia del hombre, permite que el hombre recupere su esencia. Y podemos argumentar acerca de porqué la abolición de la propiedad privada abre esa posibilidad.

La propiedad privada es el medio a través de cual se enajena el trabajo y es causada por éste. Así que aunque no sea la causa, sino la consecuencia, por ser el medio de su producción, al acabar con ella se termina con el causante de la autoenajenación de la esencia humana: el trabajo enajenado.

Autoenajenación que se consigue al arrebatarse al productor el producto de su trabajo y al separar el trabajo físico del trabajo intelectual, con lo que el obrero no domina la totalidad del proceso en el que se crea el producto ni siquiera intelectualmente. Su esencia, finalmente, en lugar de ser un fin se convierte en un medio para su existencia "Hace que su vida genérica se convierta en un medio de la vi-

vida individual" (15)

Sin embargo, por más reveladora que pueda ser la ex plicación sobre el carácter humanitario del ideal marxista, ello no garantiza que desde el planteamiento ese ideal sea rea lizable; muestra, a lo más, que es deseable.

"El humanismo socialista "señala", "indica", una cierta realidad de la que, sin embargo, no nos da conocimientos ni medios para conocerla". (16)

El ideal marxista para poder ser realizado, tiene que mostrarse como realizable desde el planteamiento; es decir, poder argumentar a partir de las condiciones contenidas, impli cita o explícitamente, en el planteamiento a favor de su fac tibilidad.

El planteamiento del ideal marxista, se da al interior de una concepción del mundo específica, de una manera par ticular de concebir el quehacer científico y de principios teóricos singulares, como expresión de una postura política de finida. Sólo considerando el marxismo como totalidad cada una de sus partes adquiere significación plena.

Por lo que buscar el significado del contenido del ideal marxista nos obliga a analizarlo en consideración de las otras partes del marxismo como un todo.

Podemos comenzar aislando los elementos significati vos, a la luz de la consideración de éstos como partes de un todo, lo que les confiere ese carácter.

- 1.- El que el comunismo, como anulación de la propiedad privada y todo lo que ésto conlleva, sea un estado que deviene de la superación de las condiciones actuales, señala un desarrollo progresivo de la sociedad.

- 2.- Las premisas de que parte el marxismo: los individuos, sus condiciones reales de vida, tanto aquellas con las que se han encontrado como las generadas por su propia acción, comprenden "la correlación entre lo objetivo y lo subjetivo" (17) dentro de determinados cursos de acción.

"El desarrollo histórico resulta de la confluencia y del contraste a la vez de dos elementos: las condiciones reales y la voluntad humana". (18)

"Desarrollo activo en ésto se diferencia el marxismo de la teoría de la evolución. El desarrollo es en ésta producto pasivo de un proceso de adaptación; en el marxismo es una conquista activa que se logra mediante la lucha" (19). Pero no es una lucha de todos contra todos que desemboque en punto muerto, es una lucha "encauzada". Conviene recordar, primero, dado que lo importante es transformar hacia la consecución de una meta específica: la recuperación de la esencia del hombre por y para el hombre, que es conveniente que así sea, de otro modo no podríamos hablar de un desarrollo progresivo. Y, después, ya que lo anterior es un requerimiento de congruencia, pero no una explicación, ¿qué es lo que garantiza "teóricamente", lo que hemos dado en llamar, "lucha encauzada"?

Antes que nada si la historia persigue algún fin y la sustancia de la historia es la sociedad y ésta no es otra cosa, sino los hombre, los hombre son los que hacen su historia. (véase Agnes Heller Historia y Vida Cotidiana pp 21, 22 y 23).

Por lo que nos estamos preguntando es por aquello que garantiza que los hombres como conjunto avancen en la misma dirección, de manera ascendente, hacia una meta común.

Cada hombre, cada individuo concreto, históricamente situado, contribuye con su actuación, en mayor o menor medida, a marcar el curso de la historia. En algunos casos la participación puede ser relevante y en otros prácticamente insignificante.

Engels en una carta a Mehring afirmó que los hombres realizan ellos mismos sus actos históricos y con conciencia, pero se "trata de una conciencia falsa". (20)

Así que, aún partiendo del supuesto de que los hombres, o más bien, un conjunto de hombres que decide en última instancia, por lo relevante de su participación el curso de la historia, lograran ponerse de acuerdo en buscar algún fin explícito, el curso que seguiría la historia sería ajeno a su conciencia.

La conciencia tiene que explicarse y no tomarse como punto de partida de la explicación. Es un error partir de la existencia de hombres disociados que "deciden conscientemente

las reglas de su asociación". "Los hombres en primer lugar, no son individuos abstraídos de las relaciones sociales". (21) "La sociedad no existe al margen de los individuos concretos, pero tampoco éstos al margen de la sociedad y, por tanto, de sus relaciones sociales". (22)

Argumentar, como hace Engels, que la resultante de la interacción de las participaciones individuales marca un curso al acontecer histórico que no coincide con ninguna de las aspiraciones individuales, es como decir que las fuerzas participantes de un sistema de fuerza desembocan en una resultante que no es ninguna de las participantes. Ello no garantiza, sin embargo, que la sucesión de resultantes, a lo largo del tiempo, tenga sentido ascendente; a lo más, que los sujetos participantes desconocen, en lo individual, su sentido.

Ahora bien, si consideramos que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos; sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado". (23) Entonces, los posibles cursos del acontecer de la humanidad no son infinitos, sino que están limitados por la herencia de las generaciones muertas, base a partir de la cual inicia su actuación la generación presente. De este modo, el pasado deja su impronta en el presente y logra trascender al porvenir.

"Cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias que, aunque

de una parte sean modificadas por la nueva generación, dicta a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprime un determinado desarrollo". (14)

En el párrafo anterior están contenidos en opinión de Agnes Heller (Historia y Vida Cotidiana), los dos principios fundamentales del marxismo: la inmanencia, relacionada con teleología, y la objetividad, relacionada con la etiología. Que no son en la sociedad, a diferencia de en la naturaleza, coincidentes, sino necesariamente opuestos. Dado que en la sociedad existe el elemento volitivo, la finalidad que se persigue al ejecutar una acción, el fin, no se identifica con el efecto; éste es, no es consecuencia de la causa y, en sentido estricto, tampoco es la causa. La finalidad con que se realiza una acción tiene que vencer el elemento causal para lograrse y, como habíamos dicho, el resultado no es el "fin proyectado", exactamente.

La no correspondencia entre causa y fin y entre fin y efecto, abre la posibilidad de que la humanidad forje algún fin en la realidad existente, condición sine qua non para hablar de lograr una meta. Pero debemos argumentar más convincentemente sobre la realización, que sobre la mera posibilidad, condición necesaria, pero no suficiente.

"El curso de la historia (sustancia de la sociedad) es el proceso de construcción de los valores" (25). Entendiendo por valor "todo lo que pertenece al ser específico del hom

bre y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico (...) las componentes de la esencia humana son para Marx el trabajo (la objetivación), la socialidad, la universalidad, la conciencia y la libertad". (26)

Sin embargo, para hablar de un desarrollo progresivo en la realización de las potencialidades del género humano, debe existir continuidad en la disponibilidad de condiciones para desarrollarla y continuidad de valores: "ni un sólo valor conquistado por la humanidad se pierde de modo absoluto; ha habido, hay resurrección y la habrá siempre". (27) A esto se le llama la invencibilidad de la sustancia humana.

Nuevamente, al poner entrecomillada la palabra "debe" pretendemos resaltar lo dicho como principio que tiene que ser explicado y no como explicación de principio.

LA PRAXIS DEL ORGANISMO COLECTIVO DE LA HUMANIDAD Y LA CONTINUIDAD DEL VALOR.

Al interior del marxismo se pueden reconocer dos enfoques diferentes el llamado marxismo crítico y el marxismo científico, el primero parte del supuesto que la vida humana merece ser vivida, mientras que para el segundo lo importante es que existan las condiciones para lograrlo. Sin eliminar las diferencias que los separan es posible agruparlos en una misma categoría, el "marxismo", porque no son irreconciliables y ello es así porque "una práctica histórica se mide contra sus propias alternativas históricas y ello supone dos juicios de

valor: que la vida humana merece ser vivida y el juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades. (...)

La historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad". (28) Estos juicios de valor son elementos heurísticos que guían la investigación y no el producto, estrictamente, de la misma.

La disponibilidad de condiciones crecientes para desarrollar la esencia humana en niveles ascendentes, está posibilitada por el desarrollo de las fuerzas productivas. De ahí el carácter primario que tiene en el análisis marxista el desarrollo de las fuerzas productivas, "como condición para el despliegue de todos los demás valores", y, únicamente como éso: como condición necesaria, como posibilidad, más no como condición suficiente; ésto es, como garantía.

"Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee tareas que puede resolver". (29) (subrayado nuestro)

¿Por qué la humanidad decide utilizar las condicio-

nes que posibilitan el desarrollo de la esencia humana, EN DE SARROLLARLA?.

Si aceptamos que "existe un determinismo objetivo en la historia, pero éste sólo consisten en la determinación de los marcos de las posibilidades reales y no de los sucesos efectivos mismos. De la praxis de cada individuo depende cuál de las alternativas posibles se realice" (30)

Y ya que "los hombres no eligen nunca valores, del mismo modo que no eligen nunca el bien, ni la felicidad. Siempre eligen ideas concretas, fines concretos, alternativas concretas". (31) ¿Cómo podemos garantizar que la praxis intencional individual se unirá en una praxis común inintencional y que, sin embargo, tiene un sentido?.

Para analizar ésto resulta conveniente que entremos a analizar una categoría central para el marxismo: La praxis.

La categoría de praxis pasa a ser en el marxismo la categoría central. "A la luz de ella hay que abordar los problemas del conocimiento, de la historia, de la sociedad y del ser mismo". (32) "La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma de objeto (...) pero no concibe la actividad humana como una actividad objetiva" (33)

La praxis como una "actividad social conscientemente dirigida a un fin", es la superación del enfoque unilateral

de la subjetividad. Señalemos las características que definen a la praxis y que le confieren este carácter:

- a) Es una actividad del hombre dirigida a un fin
- b) en la cual se transforma un mundo objetivo (objetividad dada, presente) y
- c) cuyo resultado es una objetividad verdaderamente existente". (34)

El carácter objetivo de la actividad que comprende la praxis está garantizado por la existencia de un objeto exterior sobre el que recae la acción y por la presencia de un producto objetivo (ajeno al sujeto) en el que se ha objetivado la acción. "La praxis es la relación de sujeto-objeto en la cual ambos términos se desarrollan paralelamente" (35) por su determinación mutua.

No sólo el objeto es determinado por la acción transformadora del sujeto, sino que al oponer resistencia a ser transformado, el objeto determina, también, la finalidad de la transformación: nunca lo planeado es exactamente igual a lo obtenido.

De ahí que nosotros afirmáramos que un "proyecto se muestra como realizable desde su formulación". No se tienen en todos y cada uno de los momentos posibilidades infinitas de transformación; la realidad existente, preexistente al sujeto que actúa, junto con las habilidades de ésta, marca los límites de sus posibilidades de transformación. Dicho de otro modo, no

es posible transformar en cualquier cosa un objeto en todo momento. Es de todos sabido que la aplicación práctica de la ciencia: la tecnología, ha abierto grandes posibilidades al límite de la transformación de la naturaleza por el hombre, pero éste sigue existiendo.

Las condiciones existentes aunadas a los deseos del sujeto, determinan el contenido del fin con el que se ejecuta la acción. Sin considerar, aún, que los propios deseos están socialmente condicionados, de una u otra forma.

Podemos decir, entonces, que el determinismo objetivo de la historia, de que habla Markovik, es sólo la delimitación de los marcos de las posibilidades y que depende de la praxis de los sujetos la definición de los sucesos efectivos mismos. Pero dado que la praxis está, a su vez, determinada por esos marcos: en la elección del fin consciente que guía a la praxis el sujeto, como vimos, es relativamente autónomo. Por lo tanto, el sujeto de la praxis común no es el individuo, sino el organismo colectivo de la humanidad. Ya lo había dicho Durckheim, los hechos sociales, "son un estado del grupo que se repite en los individuos porque se impone a ellos" (36). Y "es evidente que, como el individuo no es el sustrato de los mismos no pueden tener otro que la sociedad" (37)

Pero esto resulta más claro, si consideramos lo "objetivo" no únicamente integrado por la naturaleza material, preexistente a la humanidad por tiempo, (asunto que, como vimos,

no le corresponde a la humanidad abordada), porque está desde antes o porque no ha sido intervenida por la acción del hombre, sino el producto objetivado de formas de praxis anteriores, ya realizadas que cristalizan en instituciones, artículos, etc. y que constituyen la base en la cual y sobre la cual se desarrolla la praxis presente, la que no sólo limita sus posibilidades de transformación ofreciendo resistencia en el momento de la ejecución, sino que en el momento mismo de la planeación interviene en la asignación de la finalidad, cabe decir, de manera parcial.

Quando nos preguntamos por la finalidad de la historia, nos preguntamos por la praxis del organismo colectivo de la humanidad; tanto en la parte práctica de la praxis: la actividad, como en la parte teórica de la misma; el fin consciente que se persigue.

Tenemos presente la dificultad teórica que entraña hablar de una "actividad SOCIAL CONSCIENTEMENTE dirigida a un fin". Hasta preguntar: ¿quién es el portador de la conciencia social?, los Hombres naturalmente. Pero el problema sigue en pie: ¿la conciencia colectiva, si es que es válido hablar de ella, es el promedio, la suma, o bien, lo típico de las conciencias individuales?.

"Sobre la base de una concepción de la historia como totalización en curso de proyectos individuales no puede explicarse la praxis común, colectiva, ya que por muchas me-

diaciones que puedan descubrirse entre el individuo y esa totalización, la praxis individual no es el fundamento de ella".
(38)

Desde esta perspectiva no es posible hablar de una conciencia colectiva. "tenemos, pues, que sujetos dotados de conciencia y voluntad, sin proponérselo conscientemente y actuando conforme a sus propios fines, producen algo que es capa a su conciencia y su voluntad sin dejar por ello de tener sentido, de responder a cierta legalidad". (39)

Además, a nuestra pregunta inicial: "¿ es la historia un proceso finalístico, un proceso objetivamente teleológico?. Hemos de contestar a esta pregunta con un NO inequívoco. Las alternativas históricas son siempre reales: siempre se puede decidir en ellas de modo diferente de aquel en el que realmente se decide (...) ¿Qué es, pues lo que pese a todo eso, produce la apariencia de finalidad objetiva y hasta, a menudo, de "sentido" de la historia?. Respuesta: el carácter sustancial de la historia, la construcción de valores sobre la base de otros valores". (40)

Si, por otro lado, para nosotros, desde la perspectiva de estudio que hemos adoptado: el marxismo, lo importante fuera la interpretación del mundo y no la transformación (Tesis No. 11 de Marx sobre Feuerback): los hechos sociales relevantes para nosotros serían los hechos sociales ya ocurridos, por lo que bastaría con buscar "la causa deter

minante de un hecho social entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la consciencia individual" (41)

Pero dado que no es así, las conciencias individuales vuelven a cobrar relevancia para nosotros, porque seguimos privilegiando como cierta la concepción de que "la historia la hacen los hombre". Aunque pueda suceder que los hombres persigan fines conscientes que produzcan resultados que no esperen y que no sean conscientes, incluso, de ese desfasamiento, con lo que la historia sería un proceso ciego para los hombres y la racionalidad de que habla Sánchez Vázquez descansaría, como él anota, en la estructura social.

Siguiendo esta concepción, "el marxismo científico reposa en un juicio tácitamente severo sobre la naturaleza humana y la considera desprovista de los requisitos de la historia: no confía en la gente, sino en las estructuras sociales, para resolver los problemas históricos". (42) Sin embargo, no se puede dejar fuera a la humanidad en el proceso de formación de la historia, ni siquiera en el aspecto meramente interpretativo: saber qué ha sucedido y qué va a suceder, y menos aún, si el aspecto que interesa es la transformación: encontrar el camino para andararlo, o, quizá debiéramos decir, trazar el camino y recorrerlo.

En el primer caso, forma parte del interés intelec

tual saber cómo es que los hombres hacen su historia a ciegas o, dicho de otro modo, cómo es que la historia es un proceso que transcurre a espaldas de los hombres; en el segundo, es mucho más evidente el interés que puede existir en trazar y mostrar el camino que se quiere (y en ese sentido, se debe recorrer).

Gouldner dice que el marxismo crítico, por su parte, "invoca una moral, pues implica que lo que puede ser debe ser". (43) pero "relativizando todos los valores, declarándolos a todos carentes de validez, afirmando que todos son el camuflaje de la voluntad que disfraza el egoísmo y el interés de alguien bajo la bandera de una moral universal (...) exigen un fundamento valorativo para la elección y para la crítica de lo que es, pero en realidad no lo poseen" (44).

A esto podemos responder que "el filósofo que quiere transformar el mundo y no sólo explicarlo, no puede detenerse en el saber ya alcanzado acerca de lo existente, Analiza también lo que podría ser (en el marco de los límites naturales y sociales existentes), y se compromete en la realización práctica de lo que, en consecuencia con ciertas necesidades humanas objetivas, debería ser" (45).

Y aquí lo relevante es "la consonancia con ciertas necesidades humanas objetivas" que, por lo demás, no están dadas, sino que se gestan históricamente. Con esto, queremos decir que el carácter "objetivo" de las necesidades humanas no se refiere a que sean innatas: no creadas, sino a que se

correspondan con el interés colectivo de la humanidad: el desarrollo de la esencia genérica del hombre.

Marcuse en "El Hombre Unidimensional" señala que el control social en las sociedades altamente tecnificadas se opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados (...) El control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido" (46). Cuando sucede así, las necesidades humanas no se corresponden con el desarrollo de la esencia genérica del hombre, por lo que no se puede afirmar que su carácter sea "objetivo".

Si bien es cierto que toda moral está asociada a ciertos intereses, en defensa de los cuales se proclama como universal, estos intereses no son única y necesariamente de clase. "La praxis moral preponderante en toda sociedad responde a los intereses de la clase dominante, y hace las veces de instrumento de racionalización de sus condiciones de existencia. Sin embargo, no caben dudas de que Marx no quiso reducir la naturaleza humana a su carácter de clase" (47). Aunque en un momento determinado, por las relaciones que establecen los hombre, relaciones entre clases, adquiera ese carácter. La clase es una condición que deberá ser superada para permitir el libre desarrollo de la esencia del hombre y no es, de ningún modo, parte integrante de la esencia del hombre.

Por otro lado, es necesario dejar en claro que el deber ser, entendido como la mediación entre lo que es y lo

que puede ser -tomado este "debe ser", a su vez con sentido ascendente: realización progresiva de la esencia humana no tiene un carácter enteramente subjetivo, puesto que está condicionado por lo objetivo. "La categoría de la mediación, palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos, ni un juicio de valor o un deber ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, sino que es la manifestación de la estructura cósmica objetiva y propia de esos objetos mismos". (48)

Esto resulta más claro, si se acepta que la conceptualización "dialéctica" de los hechos deriva del carácter "dialéctico" de los hechos mismos. Si se les mira más que como resultados de un proceso como el proceso mismo" pero es to presupone ya aquí que las formas de mediación en las cuales y por las cuales se rebasa la inmediatez de la existencia de los objetos dados se muestren como principios constructivos estructurales y como tendencias reales del movimiento de los objetos mismos" (49)

Ello implica tomar el momento como punto de transición hacia la totalidad de la cual él forma parte y la que, en definitiva, no se alcanza nunca, pues, su ser no es, sino que deviene. Esto es, entender lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto; no sólo como objetivo, sino también como subjetivo.

El "deber ser", para el marxismo, es una combinación dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo. No es aceptación de lo dado, pero como "transformación de lo existente" no puede ser algo totalmente ajeno a las condiciones presentes que limitan el posible curso de los acontecimientos. Si lo importante es la "realización" del "deber ser", éste tiene que considerar los límites de posibilidad de lo dado, de otro modo sería utópico, el comprometerse con su ejecución.

El "deber ser" está influido en su conformación por lo que ES, como un momento necesario del DEVENIR, en el que se construye de acuerdo con lo posible lo que ha de venir. El "deber ser" no puede ser mera enunciación de lo "deseable", sino de lo "deseable dentro de lo posible" para que sea "realizable". Por ello la moral que invocan los marxistas es relativa, "es el sistema de exigencias y costumbres que consiguen que el hombre convierta más o menos intensamente en necesidad interior -en necesidad moral- el levantarse por encima de las necesidades inmediatas -de su particularidad-" (50)

Esta moral no existe abstractamente, aisladamente, sino que se da siempre en un momento histórico concreto y se conforma y manifiesta de acuerdo con las condiciones prevalentes en ese momento. Sin perder con ello las características que la distinguen como una combinación dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo: la correspondencia de los intereses de clase del proletariado con los de la sociedad entera.

"La razón de porqué los marxistas evitaron siempre hablar de una moral humana universal reside en que estos valores no existen aisladamente, sino que se dan siempre en forma específica, junto con otras normas variables por su naturalidad de clase" (51). Y ésto es así porque "lo absoluto, más que abstractamente negado, es conceptualizado en su concreta configuración histórica, como momento del proceso mismo." (52)

Cuando se conceptualizan los fenómenos como partes de un todo y como un todo integrado de partes, (según el enfoque bajo el que se las considere: cuestión de perspectiva) que se conforma en y por la constante interacción con los otros: modificando y modificándose; su naturaleza, no puede tomarse como algo dado, acabado, sino como algo en continuo devenir. Así, lo absoluto es a un tiempo parte y/o todo, según se le mire.

LAS CATEGORIAS SON FLEXIBLES.

Sin perder por ello validez. "Flexibilidad" no es tomada aquí, como falta de "definición", sino bajo una concepción muy particular de lo que es "definir": "imposición" bajo ciertas condiciones existentes que se oponen a lo que se quiere imponer: modificándolo, y, en este sentido, la palabra "imposición" pierde parte de su sentido rígido al sugerirnos "transacción", "conciliación", y ésta, de ningún modo, como derrota.

La "transacción", "conciliación", de que hablamos no es otra cosa más que LA UNIDAD de teoría y práctica en la práctica.

Y los términos "sumisión", "derrota", que hemos usado, como negación, para indicar el tipo de integración que guardan la teoría y la práctica, pretenden indicar que la teoría estando vinculada a la práctica -pues, es la práctica la que transforma-, guarda cierta autonomía respecto a ella, por ello hablamos de unidad y no de sometimiento.

"caeríamos en el puro y simple idealismo si separáramos la teoría de la práctica, si no diéramos a la teoría una existencia práctica (...) caeríamos en el mismo idealismo si no permitiéramos a la teoría, en su existencia propia, nutrirse de todas las experiencias, de todos los resultados y de todos los desubrimientos reales de la práctica" (53).

Por otro lado, al usar el término "derrota", como negación, pretendemos indicar que la teoría, estando vinculada a la práctica y guardando cierta autonomía, teniendo una existencia propia, no es "derrotada", vencida totalmente en tanto proyecto al guiar la práctica; ésto es, que la oposición -resistencia- en la transformación a lo que se pretende, el fin que se persigue, no es exclusión total en lo obtenido, de lo esperado. "Caeríamos en otra forma de idealismo tan grave como las anteriores, en el pragmatismo, si no reconociéramos la especificidad irremplazable de la práctica teórica" (54).

La superioridad de la práctica respecto a la teoría: UNIDAD de la teoría y la práctica EN LA PRACTICA, de que habla Luckacs en Historia y Conciencia de Clase: "la práctica no puede ser consumación y criterio de la teoría sino porque la subyace ontológicamente, como presupuesto real de toda real posición teleológica" (55), de que habla Lenin en Los Cuadernos Filosóficos: "la práctica es superior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata" (56). No niega la mutua determinación de ambas, mediante la total dependencia relativa, que privilegia la transformación sobre la interpretación o, más exactamente, que busca interpretar para transformar".

Decíamos más arriba que privilegiando como cierta la afirmación "los hombres hacen su propia historia" y aceptando que no existe una "conciencia colectiva" que instaurada por encima de las conciencias singulares, sea la conciencia del sujeto colectivo que hace la historia. Las conciencias singulares vuelven a cobrar relevancia para nosotros, por tener la posibilidad de establecer una relación consciente hacia la genericidad humana.

Conviene aclarar, antes y una vez más, que aunque "cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el "hombre colectivo" (57), que no es sino el conjunto de los hombres que constituyen la humanidad y que, en este sentido, no se trata de un "suprahombre" o de un "superhombre" que se ins-

tala sobre los hombres; por lo que no se debe hablar, entonces, de una "supraconciencia singular" que porta este sujeto.

Y que, como menciona Althusser, "los hombres (plural) concretos son necesariamente sujetos (plural) EN la historia... pero NO son "los sujetos DE la historia" (58).

Con ello queremos resaltar que los hombres no son depositarios, en lo singular, de un proyecto para la humanidad que detentan desde antes de nacer y que vienen a realizar en vida, (algo así como los hijos de Dios, hechos a su imagen y semejanza, que vienen a cumplir su voluntad). Sino que la historia, realización no apriorística de alguna finalidad, es creación de los hombres en la misma medida, en que éstos se desarrollan, en tanto hombres, en la historia.

"Marx ha dicho que los hombres se transforman así mismos al transformar el mundo; no falseamos nada si invertimos del modo siguiente ese pensamiento: sólo podemos transformar al mundo si al hacerlo nos transformamos también a nosotros mismos" (59)

Conviene, por tanto, exponer primero qué es lo que entendemos por conciencia de un sujeto singular, la que tiene todo ser humano, y como esta conciencia singular puede ser "también, en la misma medida, la TOTALIDAD, la totalidad ideal, la existencia negativa y para sí de la sociedad pensada y sentida" (60)

PARTICULARIDAD, SINGULARIDAD, ESPECIFICIDAD E INDIVIDUALIDAD

Comencemos por señalar las características que nos permiten distinguir a qué nos referimos al usar los términos: "particular", "singular", "específico" e "individuo".

Singular es todo ser humano que constituye una unidad más o menos irrepetible, única; en este sentido, todos somos singulares.

Particular es aquel singular que satisface en mayor medida las necesidades del "yo", sin que estén mediadas por una relación consciente de su pertenencia al género humano.

Aunque, "en general toda relación del hombre consigo mismo, sólo se realiza y expresa en su relación con los demás hombres" (61), las necesidades humanas se hacen siempre conscientes en el individuo como necesidades del yo.

Pero no siempre, el individuo que necesita y siente esa necesidad como "necesidad del yo", es consciente de que SUS necesidades son "necesidades humanas". Puesto que "el hombre percibe y manipula el mundo partiendo siempre de sí mismo" (62) olvida, frecuentemente, o no llega a saber nunca, que no lo hace "con motivaciones particulares" (...) ya que el hombre nace en el mundo, entre sistemas de exigencias y de usos, en relaciones afectivas gozables por él que son independientes de su yo" (63) cuando son asumidas con espontaneidad, lo que

sucede la mayoría de las veces; lo contrario, la reflexión, eslo específico.

Aquí, hablamos siempre de necesidades humanas en un determinado nivel de desarrollo histórico. Parafraseando a Marx en LA INTRODUCCION A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA 1857, cuando dice que la producción en general no existe, sino que siempre hablamos de una determinada rama de la producción en un determinado nivel de desarrollo histórico; así las necesidades del individuo son necesidades humanas concretas, con un contenido particular y de acuerdo a un momento histórico específico.

Es característico de la "especificidad" (por oposición a la particularidad) lo que Agnes Heller -de quien hemos tomado el concepto- menciona como distintivo de la "individualidad": una relación consciente hacia la genericidad; el poseer el pasado de la humanidad "en-sí" y, sobretudo, "para-sí".

Ya que "el que se asimila la cotidianidad de su época, se asimila con ello también el pasado de la humanidad, aunque no conscientemente, sino "en-sí" (64)

Podemos decir, entonces, que "el individuo es un ser singular que se encuentra en relación con su propia particularidad y con su propia especificidad; y en él se hacen conscientes ambos elementos" (65).

La reproducción del particular -de aquel que obra mayormente (pues, la especificidad o la particularidad es cuestión de grado, nadie es enteramente particular o específico), para satisfacer sus propias necesidades, sin ser consciente de su relación de pertenencia al género humano -forma parte de la reproducción de la sociedad.

En este sentido, es "en-sí" portador del conjunto de las relaciones sociales como producto y expresión de éstas. Pero no desarrolla sus características humanas con conciencia de lo que está haciendo, es decir, "para-sí". Y, por tanto, su aportación al desarrollo del género humano, es de "sostén", pero no de "avance".

Dado que "el hombre sólo puede reproducirse en la medida en que desarrolla una función en la sociedad: la autorreproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad" (66).

El individuo -aquél que guarda una relación consciente hacia la genericidad- tiene que asegurar su autorreproducción a través de la realización de una función en la sociedad. La oportunidad que tiene el individuo de autorreproducirse realizando una función que le permita desarrollar su parte "específica", depende de la sociedad en que le haya tocado vivir.

Ha habido períodos de la historia, como Atenas en los siglos VI-V AC y Florencia en los siglos XIII-XIV DC en los

que el desarrollo genérico y el individual se aproximan. Aunque claro, no para todos los hombres. Los esclavos en Atenas, por ejemplo, carecían sin excepción de esa oportunidad.

Es también indiscutible que, aún, en los períodos más yermos de la historia, en lo que respecta al desarrollo de los valores, ha habido "individualidades", hombres identificados y comprometidos con el desarrollo de sus cualidades humanas; incluso en contra de la integración de la que forman parte. Lo que no quiere decir renunciar a "formar parte" ya que integración no es sinónimo de aceptación. Sino que, más bien, la integración específica de la cual forman parte no se identifica con la genericidad y luchan, por tanto, por transformarla.

Así, Marcuse afirma "que el individuo, en el sentido "clásico", pleno, como un auténtico yo, ahora solamente aparece posible en contra de su sociedad; en conflicto esencial con las normas y valores establecidos" (67)

Pero es conveniente señalar que aunque a la mayoría de los hombres de hoy, les esté obstaculizado el desarrollo de su esencia genérica, ésto no implica que la humanidad no ha vivido un desarrollo, un recorrido progresivo, como conjunto, en la generación de valores o de condiciones para desarrollar los valores. Dicho de otro modo, un camino ascendente en la realización de la esencia humana.

Aunque se haya presentado -por paradójico que parezca- la alineación de la esencia humana como condición para desarrollar esa esencia, en la gran mayoría de los seres humanos. Para los cuales su esencia representa un medio para conservar su existencia; cuando para un "individuo", un ente genérico, su propia vida es un objeto desde el punto de vista de la genericidad: su existencia es el medio a través del cual desarrolla su esencia.

Sin entrar en mayores detalles, quisiera señalar que esa distinción: la vida como medio, la esencia como fin entraña un punto de vista muy singular acerca de la vida misma: "en realidad el hombre quiere encontrar ante todo su puesto (su propio puesto) en el mundo, aspira no a la "felicidad" -como acostumbra decir la ética en el espíritu del pensamiento cotidiano- sino a una vida que tenga sentido para él" (68). Aún a costa de sufrimiento, del sacrificio de lo inmediato.

La paradoja de que hablamos antes puede entenderse, si decimos que "ciertas relaciones de producción y relaciones sociales en general, contienen abstractamente una posibilidad axiológica superior a las que la han precedido, pese a lo cual no la actualizan en seguida. Por eso es justo medir las estructuras sociales aplicándoles como criterio sus propias posibilidades ontológicas" (69).

LA ALIENACION

El grado de alienación de una sociedad no indica el

grado de desarrollo axiológico alcanzado en la misma. "El grado de alienación de una sociedad dada depende en gran medida de la posibilidad para el hombre medio de realizar en la vida cotidiana una relación consciente con la genericidad y del grado de desarrollo de esta relación cotidiana" (70)

Entendiendo por vida cotidiana el conjunto de actividades que realiza el hombre particular para asegurar su propia existencia.

Lo que sí, es cierto es que la alienación de la sociedad puede obstaculizar, en un determinado nivel, el desarrollo de la genericidad, pero no nos atrevemos a afirmar que ello conduzca, necesaria o muy posiblemente, a un cambio positivo de la estructura social.

El aniquilamiento de la sociedad por la sociedad misma, lenta pero firmemente, parece probable; como, también, probable puede ser la destrucción total fulminante. Pueden aparecer rebeliones "sintomáticas" del curso de las tendencias sociales y no modificar el curso de las mismas. El hippismo, como un movimiento de denuncia a costa de la autodestrucción, no pasa de ser éso, una denuncia que no conlleva, necesariamente, a un cambio por salir de la situación que se denuncia a una mejor, desde el punto de vista de lo "humano"; puesto que no es una denuncia, ni con mucho, propositiva.

Por ello, el factor subjetivo tiene gran relevancia.

Aunque, Marx y Engels mantuvieron siempre que el proceso histórico está gobernado por leyes objetivas (...) la objetividad de estas leyes preserva el "factor subjetivo": contienen el sujeto como agente consciente (...) como el mediador por cuyas acciones y pensamientos únicamente las leyes históricas se convierten en leyes". (71)

Al tratar el punto sobre ideología en el capítulo siguiente, la afirmación anterior pudiera resultar inverosímil; por ello, aclaramos de una vez el sentido preciso de esta afirmación. Efectivamente, las leyes del capitalismo actúan sin necesidad de ser reconocidas o conocidas por los hombres del capitalismo, y conducen a un agudizamiento mayor de las contradicciones del sistema, que NO, NECESARIAMENTE, tiene por qué resolverse hacia el socialismo; bástenos decir que la destrucción total es hoy día una posibilidad.

"No podemos conocer la meta de la historia ni su necesidad -interpretada sin alternativa- cuya representación es secretamente idéntica a la representación teleológica. Pero podemos darnos cuenta de la posibilidad de un ulterior desarrollo de los valores, apoyarla y dar así sentido a nuestra historia" (72).

Para ello, para darnos cuenta de la posibilidad de un ulterior desarrollo de los valores, es preciso en primera instancia, como condición necesaria más no suficiente, la elevación de la conciencia del particular del "yo" a la concien-

cia del "nosotros". Siendo este "nosotros" la identificación con la integración de la cual uno forma parte.

Pero como no siempre la integración es una comunidad con contenido axiológico positivo, el identificarse con la integración no garantiza la identificación con lo "específico". Es, simplemente, un ensayo preparatorio para abandonar el punto de vista contratado en el "yo" y adquirir una perspectiva enfocada desde el "nosotros", puesto que lo humano-específico siempre se refiere al "nosotros".

La pertenencia a una comunidad, por haber nacido en ella o por elección, es la forma que mayores posibilidades brinda al desarrollo de los valores.

"¿Qué entendemos por comunidad?. La comunidad es una unidad estructurada, organizada, de grupos, la cual dispone de una jerarquía homogénea de valores" (73).

La contraposición entre comunidad e individuo es un problema que sólo se presenta en las "sociedades puras", en las sociedades de clase, ya que en ellas "el hombre se convirtió en ser social no necesariamente comunitario" (74).

Y, también, en ellas se da el caso de "no llegar a ser individuos por medio de nuestra comunidad, sino ser capaces de elegir una comunidad gracias a ser ya individuos" (75).

La característica distintiva del individuo es que

establece una relación consciente hacia la genericidad, para desarrollarla o bien para negarla. No todas las individualidades son positivas desde el punto de vista del valor, también ha habido individualidades negativas. Que niegan el desarrollo genérico "conscientemente", no por "capricho", para inflar su particularidad. Sino que están dispuestas a sacrificar su particularidad para ir en contra del género, repetimos, en una negación "consciente".

El hombre llega a ser una individualidad "positiva" -único caso al que aludiremos en lo sucesivo al citar el término "individualidad"- "en la medida en que produce en su YO una síntesis, transforma conscientemente los objetivos y aspiraciones sociales en objetivos suyos y "socializa" así su particularidad" (76).

El surgimiento de "individuos" se ve favorecido u obstaculizado dependiendo de la sociedad de que se trate, si favorece o no, el surgimiento de comunidades. Y ello está determinado por la totalidad de la sociedad, incluida su estructura económica.

Pero, siempre existe la posibilidad de que surjan individuos, aún cuando el sistema económico de la sociedad sea enajenante. En palabras de Marcuse: "el individuo en la lucha por sí mismo, por la autonomía moral e intelectual, y el individuo en la lucha por la existencia, están separados" (77).

CARACTERISTICAS DEL PENSAMIENTO COTIDIANO

Analicemos las características del pensamiento cotidiano que impiden que el sujeto convierta en finalidad propia el desarrollo de la genericidad.

Nosotros definimos la praxis como una actividad social conscientemente dirigida a un fin -definición tomada, a su vez, de Sánchez Vázquez-, por lo tanto, la actividad cotidiana al estar guiada por fines "particulares" y no sociales -tomados éstos en sentido estricto: la sociedad en su conjunto como portadora de lo específico-, no es por sí misma una forma de praxis.

Con esto no queremos decir, que alguien pueda tener "fines tan propios" que se desligue del género humano y se constituya en una entidad aparte.

Ni siendo sus fines representativos, en grado sumo, de lo específico; ni siendo sus fines "particulares" una reproducción fiel de las prescripciones sociales, la distancia que adquiere en un caso y el sometimiento que muestra en otro, no son más que manifestaciones diferentes de su carácter "social".

Conviene que recordemos que la praxis permite vincular lo objetivo y lo subjetivo mediante la transformación y que la actividad cotidiana es meramente repetitiva.

Es una actividad de "soporte" que sirve para que los seres humanos realicen lo que les es específico: el desarrollo del género.

La actividad cotidiana, al garantizar la autorreproducción del sujeto, implica siempre comportamiento; en este sentido, el pensamiento que guía a la actividad cotidiana no tiene como finalidad primera la transformación, sino la satisfacción de las necesidades inmediatas del sujeto. Si como consecuencia, para satisfacer sus necesidades inmediatas, el sujeto se ve obligado a transformar, la transformación es resultado de la finalidad que persigue, pero, nunca, la finalidad que orienta la acción.

Así, "el pensamiento cotidiano no es nunca teoría y la actividad cotidiana no es nunca práctica" (78).

Aunque en los últimos tiempos una parte del elemento teórico de la praxis, la ciencia, se hace presente cada vez más en la actividad cotidiana: "en la conciencia cotidiana de nuestros días, la ciencia -tanto la natural como la social- constituyó la máxima autoridad" (79). Ello no implica un cambio sustancial en la conformación de la actividad cotidiana. Más bien, como señala Marcuse, el acercamiento de la ciencia a la cotidianidad, ha tenido como consecuencia la reducción de nuestra cultura a una sola dimensión: la de lo establecido.

Una de las finalidades de lo que se ha dado en lla-

mar la "alta cultura", como distinción de la cultura cotidiana, era precisamente, preservar un espacio en el que la verdad del pensamiento: las ideas, no se identificaran con la realidad existente. Ya que en ellas la verdad de la experiencia inmediata está dada por la apariencia de otra verdad (80). De lo que podría ser a partir de lo dado: el devenir.

El poder subversivo del pensamiento negativo no ha sido negado por la realidad existente; más bien, ha sido nulificado mediante su incorporación a la misma. "Ninguna expresión cultural e intelectual -por subversiva que sea- ha de ser excluida (...) En realidad, esta coordinación de lo positivo y lo negativo, de lo subversivo y lo conservador, reduce entre ellos la diferencia cualitativa; consigue un allanamiento de los opuestos de la contradicción" (81).

Sin embargo, el pensamiento cotidiano posee ciertas características que lo conforman como tal y lo distinguen de otros tipos de pensamiento. Su categoría central es el prejuicio, siendo el afecto de éste la fé.

El prejuicio es un juicio provisional que nos ayuda a orientarnos y es, precisamente, un "prejuicio", cuando a pesar de haber sido refutado por la ciencia y la experiencia cuidadosamente analizada, se mantiene vigente contra los argumentos de la razón. ¿Por qué?. Por la utilidad que le brinda o ha brindado en la vida cotidiana al particular.

"Crear en prejuicios es cómodo porque nos protege de conflictos" (82). O le confiere sentido a la vida del particular, cuando ésta no tiene sentido desde el punto de vista de lo humano específico: la genericidad.

A través de los prejuicios o con ayuda de, realizamos ultrageneralizaciones. Pero ello no debe llevarnos a concluir que en el pensamiento cotidiano sólo tienen cabida las formas del pensamiento "absolutas".

Si ésto sucediera, estaríamos en presencia de un tipo específico de vida cotidiana: la vida cotidiana alienada. Aunque, incluso, siendo la "alienación" cuestión de grado, la vida cotidiana no es, necesariamente, alienada. Pero sí es de las esferas de la vida la que más se presta a la extrañación.

FORMAS DE SUPERACION DE LA PARTICULARIDAD

El medio para superar en forma parcial o "total" la particularidad es la HOMOGENIZACION. Superación que implica, desde luego, la elevación a lo específico.

"Dicho con palabras de Georg Luckacs (...)"¿Qué significa homogenización?. Significa, por una parte, que concentramos toda nuestra atención sobre una sola cuestión y "suspendemos" cualquier otra actividad durante la satisfacción de la anterior tarea; y, por otra parte, que aplicamos nuestra entera individualidad humana a la resolución de esta tarea".

(83).

Distinguimos, más arriba, la superación "parcial" o "total" de la particularidad. Porque ningún hombre puede prescindir de la vida cotidiana, pero puede asumir conscientemente su particularidad y su individualidad; puede "apropiarse a su modo de la realidad e imponerle el sello de su individualidad" (84), incluso a su cotidianidad.

A esto le denomina Agnes Heller, tomando palabras de Goethe, el "regimiento de la vida": "la construcción de esa jerarquía de la cotidianidad afirmada por la individualidad consciente" (85).

El ser humano para ser "individuo", ser específico, no tiene que dejar de ser particular, sino que tiene que dejar de serlo "ciegamente" y únicamente. Tiene que someter su particularidad a las exigencias de su individualidad..

CITAS TEXTUALES DEL PRIMER CAPITULO

- (1) Alvin W. Gouldner, Los Dos Marxismos, Madrid, Alianza Ed. 1980, p. 25
- (2) F. Engels, Ludwig Fevrbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, Obras Escogidas, Moscú, Ed. Progreso, 1975, p. 645.
- (3) Gouldner, Op. Cit. p. 99.
- (4) C. Marx, Manuscritos Económico Filosóficos de 1844, México, Grijalbo, Ed. 1985, p. 126.
- (5) Markovik, Dialéctica de la Praxis Ss, Ed. Amorrortú, 1968, p. 30
- (6) Richard J. Bernstein, Praxis y Acción, Madrid, Almazán, Ed. 1968, p. 75.
- (7) C. Marx y F. Engels, La Ideología Alemana, La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 1982, p. 36.
- (8) C. Marx, Op. Cit. 1985, p. 126.
- (9) C. Marx y F. Engels, Manifiesto del Partido Comunista, Pekin, Ed. Del Pueblo, 1975, p. 51
- (10) Agnes Heller, Historia y Vida Cotidiana, México, Ed. Grijalbo, 1972, p. 23.
- (11) F. Engels Op. Cit., 1975, p. 638.

- (12) F. Engels, Op. Cit. 1975, p. 641
- (13) C. Marx y F. Engels, Op. Cit., 1982, p. 18
- (14) C. Marx, Introducción General a la Crítica de la Economía Política, 1957, México, Cuadernos Pasado y Presente No. 1, 1982, p. 33.
- (15) C. Marx, Op. Cit., 1985, p. 80
- (16) Manuel Cruz, La Crisis del Stalinismo: el caso de Althusser, Barcelona, Ed. Peninsular, 1977, p. 135.
- (17) Kovalzon, Ensayo sobre la Teoría Marxista de la Sociedad, Moscú, Ed. Progreso, 1977.
- (18) Rofolfo Mondolfo, Marx y Marxismo, México, F. C. E. Ed. 1981, p. 75.
- (19) Ibid, p. 78.
- (20) Louis Althusser, La Revolución Teórica de Marx. 9a. Ed. México, Ed. S XXI, 1981, p. 126.
- (21) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la Praxis, 4a. Ed., México, Ed. Grijalbo, 1985, p. 389.
- (22) Ibid, p. 391
- (23) C. Marx. El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona, Ed. Ariel, 1982, p. 16.

- (24) C. Marx y F. Engels, Op. Cit., 1982, p. 39.
- (25) A. Heller, Op. Cit., 1972, p. 23.
- (26) Ibid.
- (27) Ibid.
- (28) H. Marcuse, El Hombre Unidimensional, Ensayo sobre la Ideología de la Sociedad Industrial Avanzada, México, Ed. Origen Plañeta, 1985, (Grandes Obres del Pensamiento Contemporáneo, No. 5), pp. 20 y 21.
- (29) C. Marx, Op. Cit., 1982, p. 67.
- (30) Marcovik, Op. Cit., p. 159.
- (31) Heller, Op. Cit. 1972, p. 35.
- (32) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1985, p. 48.
- (33) C. Marx, Op. Cit. 1982, p. 633.
- (34) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1985, p. 235.
- (35) Rodolfo Mondolfo, Op. Cit., p. 63.
- (36) E. Durkheim, Las Reglas del Método Sociológico, Bs. Ed. la Pleyade, 1979, p. 35.
- (37) Ibid., p. 31.
- (38) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1985, p. 390.

- (39) Ibid, P.p. 393 y 394
- (40) Heller, Op. Cit., 1972, p. 36
- (41) Durkheim, Op. Cit., p. p. 124
- (42) Gouldner, Op. Cit., p. 62
- (43) Ibid, p. 70
- (44) Ibid, p. 71
- (45) Markovik, Op. Cit., p. 37
- (46) Marcuse, Op. Cit., 1985, p.p. 33 y 39.
- (47) Markovik , Op. Cit., p. 56
- (48) Luckacs, Historia y Conciencia de Clase, Madrid, Ed. Jarpe, 1985, p. 103.
- (49) Ibid, p. 95.
- (50) Heller, Op. Cit., 1972, p. 25.
- (51) Markovik, Op. Cit., p. 57
- (52) Luckacs, Op. Cit., p. 134
- (53) Louis Althusser, La Filosofía como Arma de la Revolución, México, Cuadernos Pasado y Presente No. 4, 1982, p. 68.

- (54) Ibid, p. 68
- (55) Luckacs, O.p. Cit., p. 48.
- (56) Lenin, Cuadernos Filosóficos, México, Ed. , 1974,
p. 87.
- (57) Gramsci, Introducción a la Filosofía de la Praxis, México,
Ed. Premia, 1981, p. 75.
- (58)
- (59) Heller, Op. Cit., 1972, p. 161.
- (60) Marx, Op. Cit., 1985, p. 120
- (61) Ibid, p. 83.
- (62) Agnes Heller, Sociología de la Vida Cotidiana, Barcelona,
Ed. Peninsular, 1977, p. 36.
- (63) Ibid, p. 43
- (64) Heller, Op. Cit., 1972, p. 42
- (65) Ibid, p. 45
- (66) Heller, Op. Cit., 1977, p. 20
- (67) Marcuse, Ensayos sobre Política y Cultura, México, Ed. Ori-
gen Planeta, 1986, p. 31.

- (68) Heller, Op. Cit., 1977, p. 57
- (69) Heller, Op. Cit., 1972, p. 30.
- (70) Heller, Op. Cit., 1977, p. 34
- (71) Marcuse, Op. Cit. 1986, p.p. 151 y 136
- (72) Heller, Op. Cit., 1972, p. 37.
- (73) Ibid, p. 104.
- (74) Ibid, p. 106.
- (75) Ibid, p. 101.
- (76) Ibid, p. 115.
- (77) Marcuse, Op. Cit., 1986, p. 27.
- (78) Heller, Op. Cit., 1972, p. 73.
- (79) Heller, Op. Cit., 1977, p. 198.
- (80) Marcuse, Op. Cit., 1985, p. 159.
- (81) Marcuse, Op. Cit., 1986, p. 44.
- (82) Heller, Op. Cit., 1972, p. 77.
- (83) Ibid, p. 52.

(84) Ibid, p. 69.

(85) Ibid, p. 68.

SURGIMIENTO DE INDIVIDUOS E IDEOLOGIA.

Un ser humano para sobrevivir tiene que ser, necesariamente, particular. Desarrollar determinadas funciones, de acuerdo a la sociedad en la que vive, mediante las que garantiza su autoreproducción. "La autoreproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad" (1). Pero es un proceso ciego para el particular que lo realiza, desde el punto de vista de la reproducción del todo social: él desea satisfacer los requerimientos que experimenta como "necesidades personales" y, en consecuencia, realiza determinadas funciones cuya repercusión social es accidental, no es lo que persigue; para el conjunto social es automático, un proceso sin sujeto.

Aunque inconsciente, la incidencia social de las acciones de los particulares obedece a una lógica que articula el conjunto de acciones que realizan y cuya finalidad es asegurar la reproducción de la sociedad. Esta finalidad es lo propio y característico de la ideología, "el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social" (2).

La vivencia, de este sistema de ideas y representaciones, es particular, cada cual lo vive de un modo específico y, en este sentido, diríamos "muy personal". Pero la ideología no se reduce a la vivencia personal que tenga de ella cada particular y no es, tampoco, la suma de esas vivencias particulares.

Se nos vuelve a presentar el problema de la relación que

guardan la estructura y sus efectos. En este caso, la estructura interna de la ideología, determinante de la forma en que la internaliza cada cual, de acuerdo a sus propias condiciones de existencia, ésto es, lo que garantiza que la ideología cumpla un cometido que rebasa los intereses particulares de cada uno. Y que incluso, le hace concebir como "propios" los intereses que le corresponden por estar situado en un punto u otro del conjunto social, de acuerdo a la categoría nodal del marxismo: la producción de los individuos socialmente determinada. Estamos hablando, por supuesto, de las clases (apellidado obligado de toda forma específica de ideología) y de la determinación de éstas en la cuestión ideológica.

Conviene señalar que "la estructura es immanente a sus efectos, no es nada más allá de ellos. Sin olvidar, al mismo tiempo, que estructura y efectos son distintos" (3). Así, la ideología no existe más allá de la vivencia de cada particular, no existe fuera de sus partes, pero tampoco es la suma de las partes. Es el todo a través del cual las partes adquieren sentido por la interacción de unas con otras en condiciones específicas, dadas por la articulación del todo y su pertenencia a un todo mayor: la sociedad, del cual aquél es parte.

La ideología puede ser estudiada, como realidad objetiva, desde dos perspectivas: epistemológica y sociológicamente. Siendo la parte crucial del análisis el aspecto sociológico. De otro modo caeríamos en el idealismo. Aunque, también, debemos tener cuidado de justificar linealmente las características de la ideología

logía como conocimiento o desconocimiento por la función social que cumple: "es así, porque así tiene que ser".

"Cuando se trata de un concepto epistemológico, "ideología" permite pensar un tipo de discurso del cual se puede demostrar su falsedad teórica (...) el concepto sociológico de "ideología" no refiere a enunciados, sino a los propósitos y aspiraciones de una clase o grupo social" (4).

Terminemos de precisar, entonces, qué es la ideología de modo tal, que podamos ver en su especificidad y en su vinculación el concepto sociológico y el concepto epistemológico de la ideología.

¿ QUE ES LA IDEOLOGIA ?.

"La ideología no tiene por objeto engañar a otros, sino justificar la sociedad" (5). Garantizar la reproducción de la sociedad mediante la integración de sus elementos. Esto es, cohesionar la sociedad, asegurar que cada uno de sus elementos cumplirá el papel que le corresponde como parte del todo social, a través de la identificación de "sus" intereses con los intereses que resultan de la reproducción del conjunto social.

Valga aclarar, que dado que el hombre se individualiza en sociedad, la identificación de intereses no es acercamiento entre dos tipos de intereses ya existentes, sino más bien conformación de los propios de acuerdo a exigencias sociales. Lo

que debe darse en el proceso de socialización, que no es más que la internalización de la ideología (Althusser expone este proceso mediante el concepto de "interpelación").

La ideología es una moral, lo que debe ser para asegurar la reproducción de la sociedad tiene que ser y lo que es, si se cumple el cometido, se justifica como lo que es porque "debe ser". Toda moral está asociada a determinados intereses, los que le sirven de justificación última de sus principios normativos, aunque en su discurso los oculte al racionalizarlos con el objeto de asegurar su realización.

Ahora bien, si estos intereses no se corresponden con los intereses del conjunto de los hombres que pretenden vivir de acuerdo a ellos, resulta poco ética. Por ello siempre intenta presentar los intereses que representa y la sustentan bajo la forma de lo general. "Un aspecto esencial a toda ideología es que recibe su sentido de los intereses ACTUALES al servicio de los cuales está sometida" (6).

La expresión de Gramsci con la que iniciamos esta parte "la ideología no tiene por objeto engañar a otros, sino justificar la sociedad" no implica que la sociedad que justifica la ideología no engañe a otros, en el sentido de que el bien común en nombre del que habla la ideología no es común sino tan solo de unos cuantos.

Los intereses asociados a la moral no son, necesariamente, de clase. "La moral es un fenómeno social objetivo, consis

tente en una serie de reglas (normas, criterios) que rigen el comportamiento de una comunidad social" (7). El papel de cohesión social que realiza la ideología es la parte moral (que ya aclaramos no es, necesariamente, ética) de la ideología. Es decir, la parte no-teórica de la ideología que expresa una función eminentemente práctica: cohesionar a los elementos que conforman la sociedad para garantizar la producción de las condiciones en que se reproduce ésta.

La ideología no se reduce a un conjunto de normas que prescriben a los miembros de la sociedad un determinado comportamiento; también, tiene una parte teórica que racionaliza esas normas con el objeto de "legitimarlas", a partir de una concepción del mundo particular que le permite aplicar el "debe ser" en un sentido específico. Es la parte que le confiere autoridad a la parte no-teórica de la ideología.

A pesar, de que al interior de la ideología, la parte no-teórica "parece determinada por la parte teórica y que la ideología estaría explicada mostrando esa vinculación. Ello no sería ninguna explicación, puesto que esa es, precisamente, la forma de existencia de la ideología que ella misma se encarga de explicitar.

Para explicar la ideología, es necesario salir de la ideología y explicar la parte no-teórica por la producción de las condiciones que pretenden garantizar la reproducción de la sociedad. Y a la parte teórica a partir de la explicación de la

parte no-teórica.

El que la parte no-teórica de la ideología se "legitime" a través del discurso de un modo y no de otro no es un hecho fortuito, depende de la relación que guarda la parte no-teórica con las condiciones sociales en las que se da.

CARACTERISTICAS DE LA IDEOLOGIA.

Permitásenos citar a Sánchez Vázquez para presentar las características de la ideología y a Althusser para presentar los principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica, con el objeto de analizar la vinculación que existe entre ambos planteamientos y exponer, de este modo, el concepto de ideología.

Características de la ideología:

1a La ideología expresa una relación imaginaria de los individuos con sus reales condiciones de existencia (...)

2a la ideología es necesariamente una representación deformante de la realidad (...)

3a en toda sociedad la ideología cumple una función social: asegurar la cohesión de sus miembros (...)

4a en las sociedades de clases, la función social de la ideología como factor de cohesión social está al servicio de la clase dominante.

5a En las sociedades de clases, la ideología de las clases

dominados se halla sujeta a la ideología de la clase dominante" (8)

Principios Althusserianos de una teoría de la evolución ideológica:

- " 1.- Que cada ideología sea considerada como un todo real unificado interiormente por su propia problemática (...)
- 2.- Que el sentido de este todo, una ideología singular (aquí el pensamiento de un individuo) depende, no de su relación con una verdad diferente de él, sino de su relación con un campo ideológico existente y con los problemas y la estructura sociales que le sirvan de base y se reflejen en él (...)
- 3.- Que el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside, por lo tanto, en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el más allá de la ideología singular" (9).

Ahora tratemos de mostrar la vinculación que existe entre la caracterización de la ideología para el marxismo como un concepto general y los principios althusserianos de la teoría de la evolución ideológica.

Althusser dice que la ideología es un todo real unificado por su propia "problemática" (concepto que definiremos más adelante); el sentido de una ideología no está en ella misma, es decir, no lo contiene, sino que hay que buscarlo en su relación con el "campo ideológico existente" y, sobre todo, con la

estructura social que le sirve de base y se refleja en él. -

El campo ideológico, que podríamos definir como el todo que articula las ideologías singulares que pretenden reproducir una estructura social determinada, es el que contiene implícitamente el "sentido social" de la ideología. Como ya vimos, la ideología se explica por su relación con la estructura social que intenta reproducir y la clave de esa relación está en el todo que articula a las distintas ideologías singulares y que mantiene relación con la sociedad como totalidad.

Es importante señalar que la concepción que se tenga de lo que es el todo social, condiciona, en gran medida, la formulación de los principios de una teoría marxista de la evolución social y la concepción de lo característico de la ideología, de acuerdo a la función social de ésta.

Podemos señalar, entonces, que el concepto de ideología resulta más claro entre mayor comprensión se tenga de los principios teóricos implicados en su conceptualización, ya sea implícitos o explícitos. Un concepto implícito importante es el de la totalidad social.

LA TOTALIDAD SOCIAL COMO UN CONJUNTO ESTRUCTURADO QUE SE AUTOGENERA Y DESARROLLA.

La totalidad social es un producto dialéctico de la interacción que guarda el conjunto de contradicciones que forman la sociedad. Esto es, que los elementos que conforman la socie-

dad se forman por su pertenencia a ella, a la vez, que la forman, con lo que se establece una relación de mutua determinación entre el ser y el formar parte, entre la naturaleza interna del elemento social y su relación con el conjunto y entre la configuración del conjunto y la integración activa de la parte. La relación básica por medio de la cual interactúan todas las partes y forman la totalidad es la contradicción. Ahora bien, dado que la contradicción sólo existe en y a través de sus condiciones de existencia, no puede existir al margen de la totalidad, reflejo y creación de las condiciones de existencia. "La totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias" (10).

¿ Qué fué primero la parte o el todo ? . Es una pregunta mal planteada y que, por lo tanto, carece de respuesta. El todo no existe al margen de las partes y éstas no existen al margen del todo. Lo que posibilita la creación y desarrollo del conjunto de las partes en estrecha vinculación interna, es, como lo señalamos antes, la contradicción. Los elementos no existen fuera de la contradicción y, obvio es decir, que ésta no existe sin los elementos por ella opuestos. Así, cualquier elemento de la sociedad no existe aislado y se crea y conforma en estrecha interacción con otros, como producto y productor.

Hemos resaltado la interrelación de todas las partes en y a través de un sistema, término con el que denotamos un conjunto de elementos que forman parte de y conforman al conjunto, no existen al margen de éste, por lo que la totalidad se auto-

crea y desarrolla por la interacción de sus partes, Sin embargo, éstas no son más que dos de las cualidades que distinguen a la totalidad marxista, "que se desarrolla (y por ende, no es algo inmutable y dado de una vez y para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus partes singulares o en su disposición)" (11). En consideración de estas dos características, únicamente, podríamos conceptualizar la totalidad marxista a partir de una contradicción originaria: relaciones y fuerzas de producción y a los otros elementos, cuya existencia se da dentro de otras contradicciones interrelacionadas, como fenómenos de esta contradicción originaria. Con lo que la totalidad marxista sería la "inversión de la hegeliana" y cabría preguntarse ¿ si el carácter idealista de la segunda se elimina por el simple hecho de invertirla, si las características que la distinguen como idealista, su propia configuración, etc., no sobreviven a la inversión ?. Si fuera así, el criterio de jerarquización entre las contradicciones obedecería al origen de las mismas, entre más antigua, primaria, fuera tendría mayor jerarquía.

Es indiscutible que la conceptualización marxista de la totalidad social, en tanto materialista, debe tener rasgos que denoten ese carácter, pero no es la primacía irrestricta en la jerarquización a lo primario lo que asegura ese carácter en su singularidad, esto es, en su ser dialéctico y materialista. Por que, además, en sentido estricto, las condiciones de existencia

de la contradicción primaria no son creadas previamente por ésta y son, por lo tanto, tan primarias como ésta. Señalémoslo con un ejemplo, "los supuestos que fueron en su origen condiciones históricas de la aparición del capital, después de surgir y constituirse éste, se manifiestan como resultado de su propia realización y reproducción; ya no son condiciones de su surgimiento histórico, sino resultado y condiciones de su exigencia histórica" (12). No nos sirve resaltar las condiciones básicas y esenciales de la producción social como criterio de jerarquización entre las contradicciones que conforman la sociedad, porque son tan necesarias, en última instancia, como lo "aparente". Esto es, no confundir esencial con necesario y aparente con accesorio. "La historia no es la dialéctica de las fuerzas productivas y relaciones de producción, sino la dialéctica de las diferentes estructuras de la totalidad social" (13). La dialéctica de la totalidad en la totalidad.

Señalamos que la totalidad social está conformada por una multiplicidad de contradicciones y no por una contradicción simple de la que se derivan las otras como fenómenos suyos. Aunque el punto de partida, para el marxismo, sea la producción social, la producción socialmente determinada, y ello entrañe una estructura económica, el conjunto de las relaciones que establecen los agentes sociales en el proceso de producción, le es asimismo inherente una superestructura, que abarca las formas de pensamiento que se originan en la primera, que no es un mero accesorio, sino una parte orgánica de la totalidad que forman ambas, que está influida por e influye a la estructura econó-

mica. "Ambas constituyen una unidad orgánica (unidad de los contrarios y de los distintos)" (14).

Antes de seguir adelante, precisaremos cuál es la tercera característica de la totalidad marxista, que es "un todo que posee su propia estructura (y, por lo tanto, no es algo caótico)" (15). Lo que implica una posición para cada parte la totalidad que no obedece al azar y establece una jerarquía de dominación entre las partes de acuerdo a la constitución de la articulación del todo. Estas tres características, autocreación, desarrollo y estructuración, es lo que permite que cada parte sea significativa por su posición en el todo y que el concepto "totalidad" no implique hablar de todos los hechos, si no de un todo estructurado y dialéctico. Un principio de conformación y, por lo tanto, de jerarquización de la totalidad que obedece a causas internas y, además, que no sea un principio que establezca un esquema de jerarquización rígido en el que las partes queden colocadas y relacionadas de manera estable, como algo "impuesto", sino que sea un principio que respete su propia dinámica y que, por lo tanto, permita explicar a las partes en la totalidad y a la totalidad por sus partes, "sólo es posible sobre la base de los grados de complejidad de la estructura" (16).

Podemos preguntarnos ¿qué papel desempeña la estructura económica dentro de la estructura de la totalidad?. (En lo sucesivo cuando nos refiramos a la estructura de la totalidad

emplearemos el término "estructura social" o "totalidad estructural". La estructura económica -la totalidad de las relaciones de producción- es "determinante en última instancia" de cuál de las estructuras de la estructura social desempeñará el papel dominante".

Respecto a la relación estructura económica y superestructura -las formas de conciencia social que corresponden a la estructura económica- (17), la segunda no es un "reflejo pasivo" de la primera, aunque sí está determinada por ésta "como patrón para controlar el grado de realización de las superestructuras" (18). Esto es, que las superestructuras son una parte activa en el bloqueo o generación de los cambios de la estructura social, no pueden rebasar "los límites puestos por los datos de la estructura" (económica), pero "combinados con la eficacia específica con que actúa -como aceleración o como bloqueo- la articulación compleja de las superestructuras" (19), se definen los cambios de la estructura social.

El fenómeno, antes mencionado, que la estructura económica determina en última instancia cuál de las estructuras de la estructura social desempeñará el papel dominante; esto es, que determina cómo la determinarán las otras partes de la totalidad, la "sobredeterminación", no se da al margen de las contradicciones, sino a través de las contradicciones. Puesto que las estructuras son sucesión de configuraciones que articulan a los elementos de la totalidad social, que existen en

relaciones de contradicción unos con otros.

En definitiva, la estructura económica está sobredeterminada porque la estructura social lo está. Aclaremos que todas las contradicciones y, en su caso, todas las estructuras de la totalidad social están "sobredeterminadas"; determinan a las otras y están, a su vez, determinadas por éstas. Mientras que la "determinación en última instancia" señala el tipo de "sobredeterminación" específica que corresponde a la estructura económica de acuerdo a la articulación de la estructura social.

La jerarquía de la dominación establece un orden dentro de la sobredeterminación de las contradicciones, que sea dominante por designación o que determine la dominación, ésto es, que la dominación sea relativa. Que no se fije de manera inmutable, por un lado, y que no anule totalmente a las partes dominadas, por otro. "La sobredeterminación designa la cualidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo" (20). Condiciones de existencia que no crea la contradicción sola, aislada, sino en interacción con las otras. Mientras "que una contradicción domine a las otras supone que la complejidad en la que figura sea una unidad estructurada, y que esta estructura implique la relación de dominación-subordinación señalada entre las contradicciones". (21).

La "sobredeterminación" es la característica por la cual el curso de los acontecimientos no obedece a un plan que portan las partes como algo inherente a su naturaleza, inmutable y fijo desde siempre, sino que sea en la interacción, en el quehacer diario, donde se haga la historia por la interacción de las partes.

Qué contradicción desempeñará el papel principal y qué movimientos son necesarios para que lo sea, e incluso, llegue a ser explosiva, es algo que no está dado, sino que devienen bajo circunstancias que condicionan el resultado, pero no lo determinan. En ese margen, puede intervenir la "praxis" para producir, repito, bajo condiciones dadas un resultado "posible"; no arbitrario, pero tampoco inevitable. Como menciona Althusser "si no se asume, se piensa, después de haberla identificado, ese tipo de determinación tan particular, es imposible pensar jamás la posibilidad de la acción política" (22). Sin olvidar, que "realmente se prevee en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por lo tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado previsto" (23).

La pregunta que nos surge es ¿si realmente es posible prever a agentes sociales que están imbuidos en la ideología?. Y "previsión" en un sentido específico, no como visión previa de lo que necesariamente ha de venir, sino como elaboración de un proyecto que permite construir un resultado deseado a partir de lo existente. Es decir, no como visión anticipada de

un futuro inevitable, sino como creación de un futuro deseado a partir de lo presente. Para responder esa pregunta, tenemos que analizar qué tipo de relación guardan la ideología y la totalidad social, porque de acuerdo a la conceptualización que el marxismo tiene de la realidad, la realidad como totalidad social, los cambios no se dan al margen de la dinámica del conjunto, y ello implica entonces, cómo se integra cada parte en la totalidad. En el caso que nos ocupa, es analizar qué papel desempeña la ideología en la gestación y desarrollo de los cambios que ocurren en la totalidad social, si, efectivamente, tiene un papel pasivo desde el punto de vista de la determinación de los cambios, esto es, si los cambios que ocurren en la estructura social se originan y desarrollan bajo la prescripción de la estructura económica y la ideología, sólo registra, de un modo específico, lo que sucede en ese nivel, pero no lo influye.

Para analizar lo anterior no debemos basarnos en casos específicos del discurso ideológico, ideologías singulares, porque éstas dan cuenta de sectores específicos de la realidad social como totalidad, aún correspondiéndose una ideología singular con una instancia específica de ésta. Además, la forma como se vinculan con la realidad, el sector de que dan cuenta, no es un mapa con coordenadas bien definidas, una ideología "religiosa" no se concreta a aspectos meramente religiosos, por ejemplo. O si se afirma que la ideología de la clase dominante es tal porque intervienen de manera decisiva

en la conformación de la ideología de las otras clases, en sentido estricto, es una ideología tan dominada como la de las otras clases, por lo que hablar de la ideología de la clase dominada, identificándola por oposición con la de la clase dominante, es un sinsentido. Sería mejor decir "ideología de la clase dominante para la dominada".

Así que sólo el "campo ideológico" como totalidad en el nivel de las ideologías, como unidad de lo diverso, podría dar cuenta de la relación que mantiene el sistema de ideologías con la totalidad social.

Sabemos, también, que respecto al parámetro cronológico la relación no es sincrónica. Los cambios en la realidad social no se suceden de manera automática de cambios en la ideología.

Analícemos, ahora, el concepto de "problemática"; a través del cual intenta resolver Althusser la conceptualización de la ideología como un todo real unificado: unidad de lo diverso.

PROBLEMATICA

No importa qué tipo de relación guarden la realidad social y la ideología, ello nos obligaría a considerar otras precisiones, sea del tipo que sea, la vinculación de estos dos aspectos, dada la caracterización de uno de ellos: la to

talidad social, exige que en la conceptualización del otro: la ideología, estén presentes ciertas características. —

Si la totalidad social es la sucesión de configuraciones en que se articulan las diversas estructuras que la componen, bajo una relación de dominación conceptualizada en sus grandes rasgos: aún no se ha precisado cómo se integra cada estructura a la totalidad y dentro de su dominación relativa qué peso tiene; el campo ideológico no da cuenta, en sentido estricto de la TOTALIDAD COMO PROCESO, sino de las configuraciones transitorias que forman la sucesión.

Precisemos, aún más, esta distinción la totalidad como proceso: sucesión de configuraciones y la totalidad como organización de la configuración en un momento dado. El concepto de estructura social da cuenta de los cambios esenciales de la misma, el cambio es inherente a la estructura. "La estructura interna de los "hechos" y la de sus conexiones es por esencia histórica, o sea, se encuentra en un ininterrumpido proceso de transformación" (24). Y con ello no queremos decir un proceso de cambio automático, sin sujeto. Claro está, que el sujeto no es un ente singular, sino el conjunto de los hombres que constituyen la sociedad.

Aunque el campo ideológico, por ser el conjunto de las ideologías singulares, no es estático, puede haber y de hecho hay confrontaciones entre las distintas ideologías, no puede generar por sí mismo cambios esenciales ni en la estructura

social, ni en él mismo. Pero no nos vayamos a extremos; es decir, aceptar que la ideología, el campo ideológico, no puede cambiar por sí mismo la estructura social, no implica, a la vez, negar su influencia sobre la estructura como catalizador: acelera o retarda procesos, pero no los crea. Y, en ocasiones, va a la zaga de los cambios. "Las ideologías, frecuentemente, sobreviven a la base de la que surgieron" (25).

Las configuraciones transitorias que forman la sucesión se caracterizan por ser la unidad de lo diverso, así, el concepto de ideología precisa de un elemento unificador, de una estructura interna que integre sus distintos componentes.

La problemática es "el sistema de referencia interno objetivo de sus propios temas: el sistema de preguntas que ordena las respuestas dadas" (26). Es el campo de visibilidad de la ideología, el que limita los temas que ha de tratar y, sobre todo, determina la forma de tratarlos.

La ideología, tal y como la viven los particulares, asume la forma de un conocimiento certero e incuestionable, es una respuesta concluyente. Las preguntas que sirven de base al discurso ideológico no están contenidas en el discurso, es lo que constituye la problemática: el conjunto de preguntas que da origen al discurso, ésto es, a las respuestas. Sin embargo, la problemática ideológica no es autónoma, no plantea libremente sus propias preguntas de acuerdo a una reflexión interior y no es capaz, por tanto, de cambiarlas desde ella misma. El sentido último de las preguntas de la ideología,

LA PREGUNTA DE SUS PREGUNTAS, no está en ella misma sino en la estructura social. Son los problemas objetivos que le plantea su tiempo a la ideología.

Por ello la problemática ideológica se inscribe en la dimensión inintencional de la realidad, es la expresión teórica de las condiciones en que se reconoce en un problema artificial una solución producida en la realidad. Problema artificial que le sirve de espejo teórico y justificación práctica.

Los particulares expresan en la ideología la "forma" como viven sus condiciones de existencia y no las propias condiciones de existencia. De ahí, que cada particular tenga una ideología personal a partir de una vivencia singular, que no se desvincula del campo ideológico y que está regida por su problemática.

La forma en que el particular vive sus condiciones de existencia no es independiente de las condiciones de existencia, éstas marcan el límite de posibilidades en que pueden ser vividas, las condiciones son lo dado y delimitan el margen de variación de la variable dependiente: la forma en que el particular vive sus condiciones de existencia.

Si lo importante para la ideología, lo que refleja, fueran las condiciones de existencia de los hombres sería unívoca y lo característico sería la materia de la reflexión: las

condiciones de existencia y no la FORMA como viven los hombres sus condiciones de existencia.

LA OPACIDAD DE LA ESTRUCTURA SOCIAL Y EL CARACTER DEL CONOCIMIENTO IDEOLOGICO. -

El carácter del conocimiento ideológico está determinada por su pertenencia a la totalidad estructurada, por la relación que guardan el todo y la parte de acuerdo a la conformación de la primera y la posición de la segunda en ésta. Veamos, primero, el concepto de totalidad estructurada y, después, cómo la relación de la ideología y la totalidad social determina el carácter del conocimiento ideológico.

La forma cómo se articulan las distintas partes de la totalidad social en su interacción es lo que conforma la totalidad estructurada e imprime cierto curso al acontecer de las interacciones futuras, la base a partir de la cual inician. Esto es, las condiciones en las que se desarrolla el presente no son creadas por el presente, sino que para este tiempo aparecen como algo dado, previo, y, aunque, el acontecer presente modifica las condiciones con las que se encuentra no serán SUS condiciones, sino las condiciones con las que se encontrará el acontecer que deviene. De ahí que "los hombres hacen su historia, pero no la hacen arbitrariamente, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado" (27).

Estas circunstancias, que logran trascender al porvenir, no son otra cosa que la totalidad estructurada, una configuración específica de las partes que le impone condiciones a la actuación de cualquier parte, al delimitarle una posición específica en su relación con las otras partes.

La totalidad estructurada no es algo que exista más allá de las partes, aunque no se reduce a ellas, porque es una configuración específica de las partes y, en ese sentido, implica el conjunto de partes, pero bajo relaciones de vinculación que han creado las propias partes en su interacción y que, por lo tanto, escapa a su control individual para pertenecer al de la totalidad social.

Utilicemos dos conceptos tomados del libro de Manuel Cruz LA CRISIS DEL STALINISMO. EL CASO DE ALTHUSSER, "estructura-estructurada" y "estructura estructurante" para explicar este fenómeno.

La "estructura-estructurada" es la forma en que aparecen integrados en una configuración específica los elementos del proceso histórico, en ella no está la razón o motivo por el cual están integrados así y no de otra forma, son, en cierto sentido, un resultado. Las causas o motivos por los cuales la "estructura-estructurada" adopta la forma que tiene, no reside en ella, sino en la "estructura-estructurante".

La "estructura-estructurante" es, de acuerdo con lo

que hemos dicho, la esencia que no existe más allá de sus fenómenos, pero que no se reduce a ellos, y la "estructura estructurada", como el fenómeno, es la expresión de la esencia.

Un argumento en contra de utilizar como elemento explicativo el par esencia-apariencia lo expone Althusser, en PARA LEER EL CAPITAL, donde señala que más que facilitarle a Marx el camino de la explicación el uso del par esencia-apariencia, lo complicó. La línea de su razonamiento es, más o menos, esta: La exterioridad de la estructura en relación a sus efectos se puede presentar, o bien, como mera exterioridad: actúa la esencia sobre objetos preexistentes y al producto "influido" le llama efecto, o, de otro modo, la estructura no existe más allá de sus efectos, pero no se reduce a ellos. Este argumento se apoya con este otro: "si la esencia no fuera diferente de los fenómenos, si lo interior esencial no fuera diferente de lo exterior inesencial o fenomenal, no habría necesidad de ciencia" (28). Es decir, la ideología que se basa en lo aparente sería, verdaderamente, conocimiento.

Para Althusser la distinción entre esencia y apariencia es un recurso del pensamiento por medio del cual crea su objeto vía esencia-abstracción a fenómeno-concreto. Y afirma que el concreto de pensamiento no es el concreto real y que, por lo tanto, el camino del pensamiento no sale del pensamiento. Así que el recurso esencia-apariencia no tiene nada que ver con lo real que es siempre singular, concreto. "No existe espacio homogéneo común (espíritu o real) entre lo abstracto

del concreto de una cosa y lo concreto empírico de ésta" (29). Esta discontinuidad es lo característico del materialismo clásico, ¿cómo realizar el trancensus: cómo pasar de la idea a la materia o de la materia a la idea?.

"El meollo de la cuestión está, por tanto, en este concepto althusseriano de lo concreto real que excluye, con su singularidad, lo que define, precisamente, el objeto teórico: su universalidad, esencialidad o generalidad" (30).

El mismo Marx, con su ejemplo del trabajo, señala cómo "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico" (31). En tanto abstracciones, se facilitan cuando el desarrollo histórico evidencia, en su concreción, la presencia de estas categorías, pero su existencia histórica puede ser anterior, no tiene que coincidir con su formulación como categoría.

Este ejemplo señala cómo lo universal está presente en el concreto real. "En cuanto que concreto real contiene lo universal y, al mismo tiempo, es irreductible a su singularidad, se conjuga dialécticamente lo que Althusser presenta radicalmente dissociado, o sea: lo concreto singular y el modo de existencia abstracto de lo general" (32).

Otra pregunta que muy bien se puede hacer es ¿qué sentido tiene el término "estructura de la Totalidad", si "estructura-estructurada" denota el fenómeno y "estructura-estruc

turante" la esencia?. Su sentido es, precisamente, señalar la relación esencia-fenómeno como una relación necesaria y no accidental.

Resulta necesario resolver la objeción que Althusser presenta al uso explicativo del par esencia-apariencia y que es, como vimos, que en la realidad, en lo concreto existente, sólo tiene cabida lo aparente, particular o singular, mientras que lo universal, esencial o general es un recurso del pensamiento, un producto del pensamiento, porque si ésto no estuviera resuelto, si su objeción fuera válida, no podríamos explicar con el argumento dado, "estructura-estructurada" y "estructura estructurante", el que la estructura está presente en sus efectos, pero que no se reduzca a ellos, porque no se limita a la "estructura-estructurada", sino que es la unidad dialéctica de "estructura-estructurada" y "estructura-estructurante". Es decir, que sea opaca a los agentes sociales que la reproducen y, en ciertos casos, la modifican.

Los particulares conocen la estructura a través de sus efectos y pretende que ésta se reduce, únicamente, a sus efectos. Para ellos estructura y efectos son una y la misma cosa. La estructura social es opaca por lo singular de su conformación, existe a través de sus efectos, pero no se reduce a ellos. Por lo que la vivencia de la estructura no nos dice nada de la especial articulación de "estructura-estructurada" y "estructura-estructurante".

Si bien Lenin afirmó "ni un solo caso según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos vemos obligados a llegar a la conclusión de que (...) entre el mundo exterior y las percepciones que nuestros sentidos que transmiten de él medie una incompatibilidad innata" (33). Ello no nos garantiza, a la vez, que no existen diferentes percepciones del mundo exterior y, en nuestro caso, de la sociedad, y que el mundo exterior quede explicado con el conocimiento adquirido por las percepciones.

Lo absurdo, por ocioso e inútil, es pretender obtener una manera absoluta de percibir lo real que sea el "patrón fidedigno", a través del cual juzguemos las demás percepciones. Aún la observación científicamente controlada no es absoluta, es histórica, y, en ese sentido, relativa y perfectible.

En el caso de la sociedad, además, la vivencia, la percepción que tengamos de ella, está determinada por los intereses personales de cada particular, de acuerdo a su posición de clase.

"La ideología, en una sociedad de clases, es necesariamente deformante y mistificadora porque es producida a la vez por la opacidad de la determinación de la sociedad por la estructura -y por la existencia de la división de clases" (34).

Si la opacidad de la estructura social consistiera, exclusivamente, en que la praxis, como prueba de verdad y forma de obtener conocimiento, se realiza influida por los intereses sociales de quienes la realizan, sería una característica transitoria, totalmente histórica. Al superarse los antagonismos de clase con la disolución de las clases, la praxis quedaría liberada del condicionamiento de intereses sociales derivados de posiciones de clase y, entonces, los fines sociales serían, verdaderamente, comunitarios y el conocimiento así logrado sería objetivo. Bajo una noción de objetividad muy particular, un conocimiento sería objetivo si el interés que guía la actividad en la que se obtiene representa a toda la sociedad, la totalidad social;

"La desaparición de las contradicciones antagónicas -aunque subsistan contradicciones de otro género- crea las condiciones para que los intereses personales y sociales se aproximen y pueda desarrollarse así una praxis común consciente" (35).

La asociación de las ideologías singulares a posiciones de clase es un obstáculo más a su capacidad para producir conocimientos verdaderos, pero no se resuelve esa incapacidad, de manera automática, con su desvinculación a posiciones de clase, faltaría por resolver la opacidad de la estructura social, sea o no de una sociedad dividida en clases. Esta característica de la estructura, su opacidad, y de la

ideología, al estar determinada por ella, el carácter necesariamente deformado del conocimiento que produce, es una característica omnihistórica. Con todas las complicaciones teóricas que conlleva decirlo dentro del Materialismo Histórico. "Que desde el punto de vista del Materialismo Histórico (o sea la ciencia de la historia) se afirma la ahistoricidad de la ideología es, cuanto menos, paradójico. Aunque, empezando ya a precisar, deberíamos decir mejor que la ideología es omnihistórica" (36).

El carácter necesariamente deformado del conocimiento ideológico por la determinación estructural, dada la opacidad de la estructura de la totalidad social, es omnihistórico y en un sentido muy específico: si la estructura siempre es opaca a los agentes sociales que la sustentan, el conocimiento ideológico siempre estará deformado. ¿Es posible que la estructura social no sea opaca a los agentes que la reproducen, ésto es, que la estructura-estructurante y la estructura-estructurada se aproximen?. Es una pregunta que volvemos a abordar más adelante. Respecto a la deformación estructural del conocimiento ideológico, en la sociedad capitalista cobra la forma de "inversión" debido a circunstancias históricas específicas y no es de esperarse que tenga esa misma forma en otros niveles del desarrollo histórico. No podemos decir, entonces, que el conocimiento ideológico como un conocimiento deformado de la realidad sea siempre un conocimiento en que aparece invertido el proceso histórico real.

La "inversión" como rasgo de la deformación del conocimiento ideológico es una característica histórica, que se da siempre y cuando estén presentes ciertas condiciones.

"La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser consciente de los hombres es su proceso real de vida. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse en la retina responde a su proceso de vida directamente físico"(37).

La deformación estructural del conocimiento ideológico en tanto inversión se manifiesta en el fenómeno de "hipostatización", en el que la idea aparece como algo independiente al sujeto, que se le impone y rige su forma de existencia. Es decir, mientras que el proceso real consiste en la producción de ideas por parte del sujeto que le sirven para aceptar su forma de vida y se originan, por tanto, en su existencia y de acuerdo con ésta, en su conciencia ideológica la idea "aparece" como algo con vida propia que influye sobre su actuación.

Por lo que "lo finito -que es el sujeto, el sustrato material o real- cede su papel a lo infinito, a la idea, y mientras esta última deja de ser predicado o manifestación o producto del sujeto para ponerse como algo que es por sí mismo (...) sustituyendo el sustrato real, éste, a su vez, pasa

a ser producto o momento de la idea" (38).

Veámos ahora en qué consiste la inversión y qué condiciones históricas la generan.

La inversión del conocimiento ideológico consiste en que los productos creados por los hombres bajo determinadas relaciones sociales -incluidas sus ideas- se presentan con existencia propia, autónoma, ante ellos. Por lo que sus propias relaciones sociales asumen la forma de relaciones entre cosas: reificación. "Lo que reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los hombres mismos" (39). En el párrafo anterior Marx se está refiriendo al fenómeno denominado "fetichismo de las mercancías" por el cual las relaciones sociales que establecen los hombres para producir mercancías, ante la independencia que cobran éstas, en la distribución y en la producción misma, de los productores directos, "aparecen" como relaciones entre cosas a las que obedecen los hombres. Con sus ideas, con las ideas que producen los hombres bajo determinadas relaciones sociales, sucede otro tanto, "aparecen" con una existencia independiente para regir la vida de los hombres al margen de éstos. En tanto fórmulas abstractas que los particulares se encargan de "traducir" de acuerdo a la especificidad de sus propias circunstancias, con el objeto de explicarse su propia existencia o de regirla de acuerdo a preceptos generales.

La independencia que cobran los productos creados bajo determinadas relaciones sociales de producción, que se refleja en el creciente carácter social de la producción ante la apropiación individual privada, por lo cual éstas asumen la forma de relaciones materiales entre objetos, tiene su correlato en el plano intelectual en la inversión de papeles entre el sujeto productor de la idea, como parte independiente a dependiente, y la idea producida, como parte dependiente a independiente. Los hombres al pensar sus propias relaciones sociales como relaciones materiales entre objetos, rigen su forma de vida de acuerdo a preceptos generales que "parecen" tener autoridad sobre ellos, independientemente de ellos, y que corresponden a la reproducción de las "relaciones materiales" que se establecen entre los objetos por ellos producidos.

Este fenómeno surge cuando se ha establecido la división social del trabajo, con la consiguiente separación del trabajo físico del trabajo intelectual. "La división es la expresión económica del carácter social del trabajo, dentro de la enajenación" (40). El obrero ya no participa en la totalidad del proceso en que se crea el producto, sino únicamente en una parte de éste, por lo que no domina ni física ni intelectualmente el proceso en su conjunto.

La enajenación, el extrañamiento, entre la actividad del hombre y los productos de ésta no se reduce, únicamente, al hecho de que el producto final no le pertenece al productor

directo. Más bien, ello es posible: al arrebatarle el producto, porque el proceso de producción mismo le es extraño. Participa en él, pero no lo domina e, incluso, desconoce su sentido. " ¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, sino se enajenase a sí mismo en el acto de la producción? (41).

Productos socialmente creados se consagran a formas de apropiación individual formalmente creadas, que le imponen al proceso una apariencia a través de la que se pretende explicar lo no entendido. Como señala Marx, en LOS MANUS CRITOS ECONOMICO FILOSOFICOS DE 1844, lo que para el obrero representa una actividad enajenante: en el no obrero aparece como un estado de extrañamiento. Desde el momento en que el trabajo físico y el intelectual se separan, "desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura" " (42).

Desde el momento en que la esencia genérica del hombre se convierte en un medio de su existencia y no en el fin de la misma, ésta deja de desarrollarse en la mayoría de los seres humanos singulares, aunque se avance en la creación de mayores y mejores condiciones para desarrollarla, ésto es, se aumente su potencialidad como posibilidad. El alejamiento que se produce entre el ser humano singular y su esencia genérica da lugar a situaciones patéticas; "en vez de hacer a los hombres ricos en necesidades, la moderna sociedad indus-

trial aumenta el círculo de los que reducen sus necesidades a una sola; la necesidad de poseer" (43). Lo patético de esto se constata si señalamos en qué consiste la definición teórica de la esencia humana, "en el descubrimiento de la necesidad que engendra y desarrolla todas las múltiples y diversas manifestaciones y capacidades de la vida social humana" (44). Ahora bien, ¿cómo descubrir esa necesidad en una sociedad que la niega con la creación de más y mayores necesidades que la obstaculizan?. Está de más, señalar la insatisfacción que produce en la mayoría de los hombres el fenómeno de la extrañación y la división social del trabajo que distribuye a los hombres en el proceso productivo bajo una lógica que no atiende sus peculiaridades. (45).

EL PREJUICIO COMO CATEGORIA DISTINTIVA DEL
CONOCIMIENTO IDEOLOGICO, POR SU UTILIDAD -
EN EL CUMPLIMIENTO DE LA FUNCION SOCIAL DE
LA IDEOLOGIA.

Cuando hablamos de la pregunta de las preguntas de la ideología, que le plantea la sociedad a la ideología, y de la forma como la ideología traduce esa pregunta en preguntas específicas cuyas respuestas son lo que forma el discurso ideológico, nos faltó aclarar que la ciencia es la que indaga "la pregunta de las preguntas", los particulares los que a través de su vivencia se hacen las preguntas que traducen esa Pregunta (con mayúscula) y quienes se encargan de

responderlas y difundir su respuesta. La mayoría de las veces las preguntas no se formulan de manera crítica y reflexiva, así como las respuestas más que apoyarse en la razón se sustentan en la fé.

"El haber sido convencido una vez de manera fulgurante es la razón permanente de la persistencia de la convicción, aún cuando no se la sepa argumentar" (46).

El conocimiento ideológico parte de la representación del mundo aprehendida por la vivencia (lo concreto) a abstracciones que pretenden explicar localmente esa representación, de acuerdo a la exigencia circunstancial del particular y no como una representación del conjunto.

La ideología más que medirse por su contenido de verdad se valora por su utilidad. Es verdadero lo que es útil, el éxito es el criterio de verdad y no se cuestiona que sea útil porque sea verdadero. Verdad y utilidad son, inmediatamente, intercambiables.

Puede resultar paradójico que el hombre actúe teniendo como referente el conocimiento ideológico y que éste no ocasione estragos en su actuar. Que los resultados que obtenga no se adecúen a sus fines y que, sin embargo, el desfase no le cause mayor sorpresa o que, incluso, no lo cuestione. Mientras la reproducción, autoreproducción, del particular se logre, fin de la ideología, y con ello la del conjunto so-

cial, el cuestionamiento no tiene cabida; las cosas parecen marchar y, efectivamente, marchan.

"El hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia de su obrar, que sin embargo es un conocimiento del mundo en cuanto lo transforma" (47). Porque la vinculación entre la explicación de su obrar y el conocimiento adquirido en la práctica no está sólidamente fundada desde el punto de vista del conocimiento. Fórmulas generales que no se adecúan en sentido estricto a su actuación específica pretenden explicarla y, así, lo general parece dominar a lo particular, a lo concreto, desde fuera. No es la combinación dialéctica en un universal concreto de lo singular y lo abstracto. Sino la imposición de lo general, normar generales, a la actuación de los particulares en situaciones específicas y esa es, precisamente, la "función de COHESION SOCIAL". Regir lo particular desde una categoría general dada e incuestionable, cuya razón de ser no reside en los particulares en tanto entes específicos, sino en su pertenencia a un todo mayor del que forman parte: la sociedad, conjunto que parece haber escapado a su control desde el punto de vista ideológico. Por lo menos, la lucha por controlarlo no podrá darse bajo las normas vigentes que otorgan primacía a lo general en detrimento de la mayoría de los particulares.

Se nos podría objetar que este "general" toma cuerpo en una clase específica: la dominante. Conviene recordar.

que la clase dominante está tan dominada por la ideología como la clase "dominada", aunque la vivencia de esa dominación tenga diferencias de forma en unos y otros.

En el caso de la sociedad dividida en clases, el sometimiento a la ideología viene acompañado del fenómeno de extrañación o enajenación, la vida del particular en lugar de ser para éste el fin de su existencia como ente genérico, se convierte en el medio por el que satisface necesidades que no contribuyen al desarrollo de su esencia genérica, de su esencia humana. "Para vivir, la gente se ve obligada, por necesidad social, a identificar la "cosa" con sus "funciones" (48).

Así como nadie está libre de por sí del conocimiento ideológico, no haberlo conocido y actuado conforme a él en mayor o menor grado, una vez que se aliena la vida cotidiana, que no tiene porqué ser necesariamente alienada, lo es para todos de manera gratuita. Escapar del sometimiento de la alienación requiere de un proceso lleno de esfuerzos y sacrificios. En opinión de Agnes Heller ha habido individuos, con la acepción que le hemos dado al término, aún en sociedades alienadas. Es decir, el fenómeno de "regimiento de la vida cotidiana", someter la particularidad a las exigencias de la individualidad, puede darse en seres extraordinarios que no nacen en sociedades de individuos, pero ello no es así para la mayoría de los hombres.

Para nosotros, de acuerdo a lo que hemos analizado hasta aquí, la deformación estructural del conocimiento ideológico, causada por la opacidad de la estructura a los agentes sociales que la viven, en el caso de sociedades divididas en clases origina que el conocimiento ideológico invierta en su representación el proceso histórico real, lo que conduce al fenómeno de extrañamiento o alienación. Pero, no es inevitable para todos los hombres, aunque sí, para la gran mayoría. Esto es, que la posibilidad de librarse en lo personal de la alienación existe, sin modificar la estructura social que produce el fenómeno de alienación y evitarla, así, para todos los hombres. Digámoslo de otro modo, sólo unos cuantos particulares, excepcionales por lo demás, llegan a ser "individuos" en sociedades alienadas, mientras que la gran mayoría no pasan de ser particulares, entes que consagran su existencia a garantizar su autorreproducción sin desarrollar lo que les es propio en tanto hombres: su esencia genérica. ¿Cómo se mide el grado de alienación de una sociedad?. Por la posibilidad que brinda al hombre medio, al particular, de llevar una vida cotidiana que no sea alienada, que le permita garantizar su autoreproducción desarrollando su esencia genérica, al mismo tiempo.

Citemos a Antonio Gramsci en dos párrafos que pueden parecer contradictorios desde una lectura superficial, pero que analizados en profundidad explican el que halla "individuos" en sociedades alienadas, con toda la angustia que

representa para esos "individuos" vivir en sociedades aliadas. "Se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones en las cuales es el centro del anudamiento" (49). "Pero estas relaciones, como se ha dicho, no son simples. En tanto algunas de ellas son necesarias, otras son voluntarias. Por otra parte, tener conciencia más o menos profunda de ellas (ésto es, conocer más o menos la manera de modificarlas) ya las modifica. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto e importancia" (50).

¿En qué sentido las modifica?, ésto es, en qué consiste el cambio. Cambian para aquél que las vive de algo que es, en algo que debe ser cambiado. Y de ahí la angustia, de la conciencia del compromiso de cambiarlas y de la posibilidad de hacerlo. Permítasenos un comentario, no todo el que siente angustia es un "individuo", así como dijera Woody Allen "aquél que experimenta la angustia previa al proceso de creación artística y no crea nada, es un vil neurótico".

Digamos, entonces, que "la ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la "conciencia": son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su "conciencia" (51).

LA CATEGORIA DE "TOTALIDAD" Y EL LIMITE DE CONOCIMIENTO DE LA IDEOLOGIA.

En el plano teórico la falta de la categoría de "totalidad" dentro de la ideología es lo que determina el carácter falso del conocimiento que produce. Porque si no se tiene en cuenta la singular articulación de la "estructura-estructurante" y la "estructura-estructurada" en el momento de producir conocimiento y las explicaciones se producen teniendo como referente únicamente a la "estructura-estructurada", sin considerar que es una articulación transitoria de la totalidad social como proceso, no se captan los fenómenos en su verdadera forma de existencia: el devenir. Y a lo más que se llega con la explicación de lo dado como inmutable es a su justificación y recordemos que ésto es lo que requiere la función social que realiza la ideología: la búsqueda de cohesión. Por otra parte, aunque el "campo ideológico" sea el concepto con el que se denota el conjunto de ideologías singulares existentes en un momento dado, no es una síntesis representativa que agrupe los rasgos sobresalientes de las ideologías singulares, que en conjunto dan cuenta de la configuración, en un momento dado, de las distintas estructuras de la totalidad social. Y más importante, es que esa "síntesis representativa" no la produce, en dado caso, el conocimiento ideológico, sino que sería, de darse, una producción del conocimiento científico para efecto de sus propias investigaciones.

¿Por qué no produce esa "síntesis representativa" el conocimiento ideológico?. Porque la problemática que organiza su producción, las preguntas que dan origen a las respuestas que forman el discurso ideológico, se basan en la forma en cómo viven los hombres sus condiciones de existencia y esta vivencia es fragmentada respecto a la configuración que articula las diferentes estructuras de la totalidad social. El discurso ideológico brinda a los agentes sociales las respuestas que les sirven para aceptar el lugar que ocupan en la sociedad con todas las implicaciones que éste conlleva. Y puede resultar, de hecho resulta, que estas respuestas no ofrecen soluciones para muchos de los problemas que afronta el particular, los cuales no pueden ser resueltos sin modificar la totalidad estructurada, pero ello no es importante para la ideología, puesto que el discurso ideológico no busca ayudarles a resolver sus problemas, a cambiar sus condiciones de existencia, sino a volverlas más llevaderas, y "la primera representación por la cual lo desconocido se declara conocido hace tanto bien que se la tiene por verdadera" (52).

Esta carencia de una "síntesis representativa de las ideologías singulares" que dé cuenta de la totalidad social, aunque sea, en un corte en el tiempo, impide que la ideología pueda captar los fenómenos sociales en su estrecha vinculación e interdependencia, en la que se forman y conforman la sociedad, y los vea aislados, estado que no

corresponde a su verdadera forma de existencia y en el que aparecen estáticos e inmutables.

En resumen, la carencia de la categoría de "totalidad" impide que la ideología pueda conocer a los fenómenos sociales de acuerdo a dos características básicas de la existencia de éstos, su interacción mutuamente determinante y el devenir, por lo que carece, asimismo, de un elemento explicativo a través del cual se tiene en cuenta a los fenómenos singulares dentro de un proceso global, las leyes estructurales.

Las leyes estructurales expresan las relaciones fundamentales y necesarias de los elementos de la sociedad como totalidad: "la ley es el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo (...) el movimiento del universo en las apariencias, en la esencialidad de este movimiento, es la ley" (53). Sin olvidar que la relación entre esencia y apariencia no es accidental, sino necesaria. La ley como expresión de lo esencial en el movimiento de los fenómenos concretos sólo es posible teniendo como referente a la totalidad del proceso, ya que sólo así es posible captar lo esencial. Lo aparente, desde lo aparente, se muestra desvinculado, fragmentado. La unidad sólo se aprecia desde la totalidad.

"La realidad inmediata no puede estar dada inmediatamente, ni al hombre que la vive ni al historiador, en esas sus verdaderas formas estructurales. Hay que empezar por

buscar y hallar estas formas, y la vía que lleva a ese descubrimiento es el camino del conocimiento del proceso histórico como totalidad" (54). Dicho de otro modo, "la racionalidad de una sociedad dada no se descubre en la masa de hechos y fenómenos que aparecen en la superficie como hechos casuales y desligados entre sí, sino cuando tras esos hechos se ponen de manifiesto sus elementos y relaciones fundamentales constituyendo una totalidad o conjunto de elementos estructurados" (55).

Como la categoría de "totalidad" no es absoluta, sino un intento de aprehender mentalmente, en sus conexiones necesarias y fundamentales, a la totalidad concreta, que siempre rebasa en su infinitud los intentos de la mente, las leyes de ahí derivadas no pueden por esta razón marcar cursos de acción definitivos, sino tan sólo probables. "La racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de "leyes" generales (...). Esa incoherencia se revela del modo más craso en tiempos de crisis" (56).

No asignemos al término ley como significado único: lo que necesariamente ha de suceder, sino lo que probablemente sucederá o, más exactamente, lo que puede suceder. "Las leyes deben ser interpretadas como tendencias, como modelos de comportamiento más probables de cosas y organismos

vivientes" (57). Incluso, en la naturaleza la regularidad, lo común, sólo se da en condiciones de laboratorio; cuando se aíslan ciertos factores del resto y bajo condiciones creadas artificialmente se observa cómo actúan, lo común se repite. La ley entendida como una relación causa-efecto rígida sólo se da en casos aislados, pero vista a la luz de la totalidad como un proceso de múltiples elementos interconectados "lo que ahora y aquí es efecto, adquiere luego y allí el carácter de causa, y viceversa" (58).

La estructura y sus leyes sólo existen y se cumplen a través de los hombres y ello da lugar a dos rasgos muy singulares: la relativa independencia de la estructura respecto a los hombres y la relativa dependencia de los hombres respecto a la estructura. "El hombre es "reacción activa sobre la estructura" aunque esté condicionado por la estructura y aunque su acción no sea una realidad separada de la estructura misma" (59). De tal modo que "la necesidad histórica puede ser realizada a través de diversas posibilidades pero esto no la excluye" (60).

Podemos afirmar que el conocimiento del mundo social entraña la conceptualización orgánica de la libertad y la necesidad, porque en la realidad concreta la relación entre necesidad y libertad es el tejido que forma a la sociedad. "El hombre también es libre en el reino de la necesidad en la medida en que lo ha organizado de acuerdo con las

necesidades humanas con transparente racionalidad" (61).

El reino de la necesidad está representado por las leyes estructurales de la sociedad, que no se realizan al margen del hombre sino por y a través de él y que, sin embargo, tienen cierta autonomía. "Las transformaciones en la actividad del hombre tienen éxito tan sólo cuando toma en cuenta la necesidad histórica y actúa de acuerdo con ella". (62).

Estructura y voluntad, necesidad y libertad, es una pareja cuyos componentes sólo son EN la pareja: necesitan el uno del otro en su alteridad y complementariedad para poder ser. "La estructura económica condiciona a la libertad, pero al mismo tiempo, la hace posible" (63).

La estructura y sus leyes, no son un fantasma que exista al margen de los hombres, son productos del hombre, la herencia de las generaciones anteriores y "tienen su duro centro empírico en el sistema de instituciones, que son las relaciones establecidas y cristalizadas entre los hombres" (64). Limitan y condicionan el actuar del hombre presente, pero no lo determinan y ésto es lo importante. La relación entre necesidad y libertad las vuelve interdependientes, no se anulan la una a la otra por eliminación; la necesidad será superada cuando se integre al reino de la libertad y el hombre cree necesidades que pueda satisfacer plenamente para todos, con la plena conciencia genérica, de

su relación de pertenencia al género humano.

Volvamos, ahora, a la pregunta que planteamos más atrás: ¿es posible que la estructura social no sea opaca a los agentes que la reproducen; ésto es, que la "estructura-estructurante" y la "estructura-estructurada" se aproximen y que la estructura social pueda ser, por lo tanto, explicada desde lo aparente, lo estructurado?.

Conviene que deslindemos los aspectos abarcados por esta pregunta. Primero, el uso del par "esencia-apariencia" como elemento explicativo es posible porque en la realidad concreta la estructura social no se reduce a la "estructura-estructurada"; segundo, en una sociedad alienada la distancia entre lo "estructurante" y lo "estructurado", lo "esencial" y lo "aparente" se agranda, por lo que se complica el verdadero conocimiento de la estructura social a partir de la vivencia personal; tercero, es posible conocer la estructura social en su verdadera forma de ser aún en una sociedad alienada si se la estudia bajo la perspectiva de la "totalidad", y, cuarto, la conformación de la estructura social por dos partes distintas, lo estructurado y lo estructurante, no implica, necesariamente, alienación.

Analizado desde el punto de vista del conocimiento, de la posibilidad de conocimiento, la diferencia entre lo estructurado y lo estructurante dificulta el conocimiento de la estructura social para la mayoría de los agentes so-

ciales quienes sólo perciben a través de su vivencia lo es estructurado, lo aparente. Pero, ello no niega que se pueda conocer la estructura social desde una perspectiva que no se centre en el particular como referencia, sino que analice desde la totalidad.

Analizado desde el punto de vista sociológico, la vivencia del particular más que como un hecho meramente em pírico, como un hecho interpretado, lo que implica la parte material de la vivencia más la forma en cómo la vive el particular, para traspasar lo aparente y captar lo que está detrás, lo que estructura, no tiene porqué abarcar en sentido estricto, la sociedad en su conjunto. El "individuo" tiene una vivencia de su sociedad como totalidad, aunque no la "perciba" en todos sus detalles, porque la interpretación de su vivencia que es parte de la vivencia, lo experimenta do que, necesariamente, implica interpretación, la hace considerando su actuación particular como parte de un todo mayor y complejo del que forma parte: la sociedad como tota lidad, y no desde él mismo como el eje en torno al cual gi ra lo que está fuera. Ello implica, un sujeto para el cual su vida en tanto ser humano sea un fin en sí mismo y no un medio, un individuo "verdaderamente" "representativo" de su tiempo, al ser portador y realizador del nivel de desarrollo alcanzado por la humanidad hasta ese momento.

A la pregunta ¿qué es la historia? contestamos "el proceso de creación de los valores" - como todo aquéllo que

contribuye de manera mediata o inmediata al desarrollo de la esencia humana, por lo demás histórica, sólo existe en la medida en que se desarrolla EN la historia- con la aclaración de que ni un solo valor conquistado por la humanidad se pierde de modo absoluto, ha habido, hay resurrección de valores y la habrá siempre, a ésto se le llama "la invencibilidad de la sustancia humana"(65). Por lo que el conocimiento de la estructura social implica analizar qué posibilidades de realización de valores existen en la sociedad, cómo se estructura y de acuerdo a ello si es posible realizar los valores humanos en lo estructurado.

Lo importante; entonces, precisando la pregunta, no es que se eliminen las diferencias entre lo estructurado y lo estructurante, que sean iguales; no es, en definitiva, la concordancia entre lo que estructura y lo estructurado (ello es en sí una tautología, pues, de hecho, entre lo que estructura y lo estructurado hay concordancia), sino que en lo que estructura, estructure para crear condiciones que posibiliten el desarrollo de la esencia humana, y que ésto se refleje, por supuesto, en lo estructurado como el espacio donde se realizan o no esas posibilidades.

Para una "vivencia totalizadora de la sociedad", la vivencia que tiene el "individuo" de la sociedad, en lo estructurado, lo aparente, está implícito lo que estructura, lo esencial, por lo que se puede conocer la estructura so-

cial desde lo aparente. Mientras que para una "vivencia alienada", la que tiene el particular de su coridianidad aliena da, la alienación consiste, precisamente, en "separar" lo aparente de lo esencial como partes orgánicas de una unidad dialéctica y en mostrar a lo aparente como lo absoluto.

INTERPELACION

El proceso de interpelación es el mecanismo por me dio del cual el particular reconoce como evidente lo evidente; desconociendo, por supuesto, la forma cómo se opera ese reconocimiento. La ideología no tiene conciencia de sí; es decir, la ideología se niega a sí misma como tal a través del proceso de interpelación.

Permítasenos cambiar el término individuo, con el sentido que le da althusser en LA FILOSOFIA COMO ARMA DE LA REVOLUCION, por el de "singular", con la acepción que le hemos dado, pues, nos estamos refiriendo a lo mismo con dos términos distintos. Un ser humano más o menos único e irrepetible.

La función de la ideología, por la que sólo existe por y para sujetos, es constituir a los individuos, singulares, en sujetos. Habremos de exponer aquí cómo la formación de los sujetos se corresponde con la formación del particular.

Nosotros dijimos que el particular es un singular que realiza su autoreproducción, como un momento de la reproducción de la sociedad, mediante el desempeño de una función social, desde el "yo" sin mediación hacia la genericidad: sin establecer una relación consciente hacia la genericidad.

¿En qué consiste el proceso de interpelación?. En que el singular actúe regido por exigencias sociales que asume como propias. Que crea que actúa como lo hace por un acto de libertad. Que al actuar así es él quien decide. Válganos la expresión "corta con el cordón umbilical, pero si gue obedeciendo a su madre". Y, en efecto, el Sujeto, con mayúsculas, es la madre de la que nadie se acuerda, pero a la que todo el mundo obedece.

El término sujeto, como aquél que actúa con voluntad propia, en tanto resultado del proceso de interpelación, es muy ilustrativo. Una vez que la voluntad propia ha sido conformada bajo patente ajena.

La representación ideológica de la ideología ignora ese lazo, la determinación del propio comportamiento por exigencias sociales y considera que se acatan los convencionalismos sociales porque se cree en ellos y se les respeta. Es tomar el discurso por la actuación.

El particular para poder reproducirse, vivir en el

mundo, más que cuestionarse sobre el mundo, zucumbe ante él. Se somete. "Cuando el hombre se apropia de su ambiente inmediato, de su mundo, lo reconoce como su propio mundo" (66). "La consciencia del yo aparece simultáneamente a la consciencia del mundo" (67) a través de una contraposición no reflexionada que deriva en reconocimiento. "El "nosotros" es, por consiguiente, aquello por lo cual existe el "yo". Si mi consciencia del nosotros significa una identificación espontánea con una integración dada, todos los sentimientos que yo refiero a la integración pueden ser efectos particulares, como si fuesen referidos a mí mismo" (68).

Para Althusser el proceso de interpelación es la creación de los sujetos por un Sujeto, con mayúscula, que representa los principios sociales a los que deben someterse, al otorgarles una voluntad propia (la capacidad de actuar por sí mismos) en la medida en que lo reconocen a El como Sujeto, sometiéndose a su sujeción. Pero una vez que eso sucede los sujetos (dotados de voluntad propia) deciden reconocer al Sujeto. Este es parte de su voluntad, son "sujetos sometidos" a un principio ahora interno, es decir, sujetos.

Este razonamiento "desdoblamiento del Sujeto en sujetos y del Sujeto en sujeto-Sujeto." Proceso que presenta Althusser realizado en cuatro pasos:

- 1) la interpelación de los individuos en tanto sujetos;
- 2) Su sujeción al Sujeto;

- 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo.
- 4) la garantía absoluta que todo es exactamente así y de que, a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: "así sea" (69), se vuelve vulnerable cuando uno se pregunta ¿cuándo sucede todo éso?. Obviamente que no después del nacimiento, si no el Contrato Social de Rousseau puede ser válido; "decidieron asociarse en lo que llegaba el Sujeto".

Entonces, es antes de nacer, antes de ser individuo ya se es sujeto (de ahí que no sea tan gratuito asociar el sujeto con la madre)". El hecho de que un individuo sea siempre sujeto, incluso antes de nacer, es, sin embargo, la sencilla realidad, accesible a todos y nada paradójica" (70).

Si identificamos el Sujeto con el "nosotros" de que habla Agnes Heller, nos formamos como sujetos dentro de una integración que nos conforma como sujetos en y para la integración y ello significa internalizar sus usos y costumbres. "introyección implica la existencia de una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas (...) el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo "él mismo"(71). Y, efectivamente, el particular tiene que hacer concesiones, obligado y no por convicción, para poder vivir, no todo el tiempo

puede "hinchar su particularidad". Se ve obligado a reprimir la para seguir viviendo y este "seguir viviendo" aún a costa de uno mismo en tanto ser humano, en detrimento de la esencia humana como fin, es otra de las características del particular como soporte de la humanidad. "Si bien es incontestable que sin autoconservación no existe vida humana, no se puede decir que ésta sea el origen del comportamiento humano" (72). Es condición necesaria, globalmente, más no suficiente. No es un fin en sí.

Con esa sustitución el "nosotros" por el "Sujeto" nos evitamos el poner al revés las cosas, "los dioses no son, en su origen, la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre" (73).

Extravío que se da en condiciones históricas específicas, que propician el que se diluya la consciencia de sí mismo, "para el creyente Dios no es él mismo (...). No es consciente de que la esencia del objeto es su propia esencia, como sujeto" (74).

Mencionemos estas condiciones históricas con palabras de Marx: "veamos ahora cómo tiene que manifestarse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado.

Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí, se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece, entonces?

¿A otro ser que no soy yo?.

¿Qué ser es ése?

¿Los Dioses? " (75)

SUPERACION DEL VOLUNTARISMO Y EL FATALISMO.

Ningún ser humano nace libre del conocimiento ideológico dominante (en lo sucesivo, a menos que se indique otra cosa, entiéndase por ideología: ideología en favor de los intereses de la clase dominante), éste le es necesario para adaptarse a la sociedad en la que le ha tocado vivir y garantizar su autorreproducción, pero, ello no significa, a la vez, que esté definitivamente confinado a los límites que le marca el conocimiento ideológico. La posibilidad de rebasarlo y la forma en que lo hará sí están condicionados por la estructura social, no tiene alternativas ilimitadas para superarlo. ¿Qué es la superación?. Superar la ideología significa producir conocimientos que permitan transformar la estructura social y no sólo reproducirla. Y no puede asumir cualquier forma, por el conocimiento mismo que es superación de la ideología: la transformación de la estructura está condicionada por la propia estructura.

Incluso, las transformaciones de la estructura social forman una sucesión de cambios con sentido y no, de manera obvia, vistos a posteriori, sino en el momento mismo de estarse gestando; a pesar de que efectivamente hay cam-

bios, la forma que ha de ser superada y la forma nueva tienen rasgos comunes. Por lo que el conocimiento que trascienda a la ideología para transformar la estructura social, como superación de la ideología, tiene características que no pueden adoptar cualquier forma de acuerdo a cualquier contenido, sino una forma específica que corresponda a un contenido preciso: transformar la sociedad por y para la realización del género humano.

La convergencia, no gratuita sino buscada, de la finalidad que guía a la praxis social y el curso tendencial de los acontecimientos que marca la estructura social, en un solo cauce señala la dirección y el sentido real de los sucesos históricos. Lo que se pretende como lo que DEBE SER y lo que ES no se anulan de manera total y definitiva, chocan constantemente y el producto de esa confrontación es lo que DEVIENE.

Analicemos cómo es que la sociedad transcurre en el tiempo a través de las preguntas ¿cuál es la causa del desarrollo? y ¿qué tipo de cambio implica el desarrollo?.

El desarrollo ocurre por medio de la unidad y la lucha de los contrarios contenidos en la contradicción, que es la unidad simple del movimiento. La sociedad, por su parte, está compuesta de una multiplicidad de contradicciones que interactúan entre sí, cambiando de posición por medio

de "desplazamientos" o "condensaciones" en un movimiento sumamente complejo y aunque "la forma superior del movimiento no se puede reducir a una forma inferior, no significa que no pueda derivarse de ésta en el curso de su desarrollo" (76).

Siempre ha estado y estará presente una contradicción indispensable para la existencia del hombre: la transformación de la naturaleza por el hombre, de ahí que se afirma que esta contradicción, localizada en la estructura económica, es la "fundamental". Ahora bien, puesto que una contradicción no existe más que en y a través de las contradicciones en las cuales se realiza, en el caso de esta "contradicción fundamental", entre fuerzas y relaciones de producción, sus condiciones de existencia no las crea únicamente ella como si las otras contradicciones fueran fenómenos suyos. Es la base sobre la cual se desenvuelven las otras contradicciones y la afectan en su desarrollo al ser parte de sus condiciones de existencia.

El reduccionismo economicista, darle todo el peso a la contradicción económica, es una posición, en cierto sentido, fatalista, pues implica que la sola creación de condiciones para el cambio, asegura el cambio.

La contradicción económica, si se quiere ver aislada, produce el desarrollo cuantitativo que posibilita el cambio cualitativo, que se origina por el cambio de posición en la relación de dominación inferioridad-superioridad,

que existe entre los contrarios de una contradicción. Las condiciones que posibilitan este cambio las origina la propia contradicción económica, pero se realiza bajo condiciones creadas por el conjunto de contradicciones. Así, la forma específica que asumirá el cambio cualitativo está condicionada por el momento previo, el desarrollo cuantitativo, pero dado que no depende exclusivamente de él, no es algo automático, será la relación presente que se establezca entre la multiplicidad de contradicciones la que lo determine. "Las contradicciones surgidas en esta base de la sociedad sólo tiene realidad histórica según la manera cómo se resuelven en el nivel de las actividades superestructurales, el que funciona en consecuencia como el elemento decisivo" (77). Argumento que Marx explicitó en EL PROLOGO A LA CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA 1857, donde señala que los conflictos que surgen en la estructura económica se resuelven a partir de "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo dirimen" (78). ¿Cómo es que cobran conciencia en ese terreno? es una pregunta obligada si tenemos en cuenta que el conocimiento ideológico es un conocimiento deformado de la realidad o por la determinación estructural y, específicamente, un conocimiento que no conceptualiza la realidad social como una totalidad en devenir, cuya finalidad estriba en crear las condiciones que permiten la reproducción de la sociedad.

El problema, entonces, estriba en adoptar un punto de vista que considere la relativa autonomía de la estructura social y la participación activa, aunque condicionada, de los agentes sociales en la determinación del curso de la historia.

La estructura social, como configuración transitoria del proceso, crea las condiciones de su propia negación en un movimiento evolutivo: "El término "evolución" designa las variaciones compatibles con la reproducción del elemento "invariable" del sistema y el concepto "revolución" piensa las transformaciones incompatibles con ese elemento "invariable": el cambio de estructura" (79).

En la sociedad capitalista avanzada "mientras que la explotación o la alienación llegan a su apogeo (...) las contradicciones dinámicas inherentes al capitalismo proporcionan "el fundamento material" para sobrepasar los límites del capitalismo" (80). La presencia conjunta de estas dos situaciones facilita la toma de conciencia de los agentes revolucionarios. Por un lado, la "relación que se produce entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía" (81), junto con la traba que representa para el proceso histórico un agudizamiento de las contradicciones económicas, ocasionan que se "concentren" en un solo lugar del sistema las contradicciones volviéndose explosivas. Al tiempo en que el instinto de clase del

proletariado se agudiza al exacerbar la separación entre su objetividad y su subjetividad en un ambiente que le brinda pocas posibilidades de realizar su subjetividad. Valga recordar que "el proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía, aunque anula a éste, no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana anímica" (82), y que siendo el instinto de clase subjetivo y espontáneo y la posición de clase objetiva y racional. "para adoptar posiciones de clase proletarias basta educar el instinto de clase de los proletarios", educación que, en esas circunstancias, no es un proceso externo que se le imponga al particular, ajeno a sus circunstancias, sino que es parte de sus circunstancias.

La toma de conciencia como "la revelación del camino que hay que recorrer" (83), no es un mero ejercicio de conciencia, como si ésta fuera algo desvinculado de la realidad social, sino como una parte orgánica y activa dentro de la realidad social, puesto que la "idea de que las fuerzas históricas liberadoras se desarrollan dentro de la sociedad establecida es un punto clave de la teoría marxista" (84).

La propia estructura social al no poder subsistir a los cambios cualitativos que son inherentes a su propia naturaleza bajo la misma configuración de sus elementos, al no poder continuar en los cambios con la misma configuración, cuando se agudizan las contradicciones que anuncian la de-

saparición y el surgimiento de otra configuración pierde el control absoluto de sus partes: la mutua determinación entre el todo y las partes se desequilibra al afectar en mayor medida las partes al todo, con la amenaza que representa para la estabilidad de la articulación. Esta pérdida de control absoluta, que parece "inuestionable" en tiempos normales, altera, por supuesto, la vinculación estructura-ideología: determinación estructural de la ideología, al complicar en su realización la función de cohesión social que pretende realizar la ideología. Ese espacio que se abre entre el agudizamiento de las contradicciones y la complicación de la función social de la ideología posibilita la toma de conciencia de la clase en que son compatibles sus intereses de clase y su conciencia de clase porque representan el interés del género humano.

Es en el terreno de la lucha política, como punto nodal estratégico, donde se concentran y agudizan las contradicciones, donde "estos movimientos -desplazamiento y condensación- llegan a producir en un momento dado una mutación o salto cualitativo que significa la refundición del "todo" (85).

UNIDAD DE TEORIA Y PRACTICA EN LA PRACTICA.

Los problemas que el particular experimenta como propios están determinados por la estructura social y condicionados por sus propias circunstancias; su solución, en mu

chos casos, no depende de él, sino de las posibilidades de solución, que le brinda la sociedad y, claro, del uso que él haga de ellas. Así, el particular concentrado en la solución de sus "propios problemas" difícilmente contribuye a solucionar los "grandes problemas sociales", aquéllos que exigen la transformación de la sociedad. Por su parte, la "solución de los grandes problemas" se realiza a través de los particulares, como dice Marx "para superar la idea de la propiedad privada es plenamente suficiente la idea del comunismo. Pero para superar la propiedad privada real, hace falta la acción real del comunismo" (86), la que sólo puede realizarse a través de los particulares. Ahora bien, sin los conceptos de la "propiedad privada" y "superación de la propiedad privada: comunismo" no pueden solucionarse los problemas inherentes al fenómeno "propiedad privada". Los particulares viven las molestias pero confunden los síntomas con la causa.

La teoría, las ideas, que formulan los particulares en su vivencia personal es muy fragmentada, se formula desde el particular como referencia y no teniendo a la sociedad en su conjunto como referencia y es, por ello, un enfoque meramente subjetivo de la realidad, desde el particular, por el particular y en función de los intereses personales del particular, en tanto particular de acuerdo a la acepción que le hemos dado al término como aquél que orienta sus acciones para garantizar su autorreproducción,

independientemente de la trascendencia que puedan tener desde el punto de vista genérico, del desarrollo de la esencia humana. El eje de su conocimiento es el particular que actúa, un conocimiento que se caracteriza por el antropocentrismo.

Las ideas particulares, no obstante, pueden ser fecundadas por una "teoría científica" que rebase la inmediatez de lo dado y permita integrar el actuar del particular en una "acción colectiva" que transforme la sociedad. Cualquier acción que realice el hombre va precedida de un móvil que guía a la acción, en ese sentido, es una forma de práctica unida a una teoría específica que la guía, por lo tanto, pedir que se vinculen la teoría y la práctica en la práctica no es una tautología si por teoría se entiende el conocimiento científico y no el saber cotidiano del particular y, tampoco, es una utopía puesto que la ciencia no se pretende como eliminación del saber cotidiano, del conocimiento ideológico en su parte práctica, sino como el elemento que "revolucione a aquél" dándole, entre otras cosas, la perspectiva de "totalidad".

Precisemos algunas de las características relevantes del saber cotidiano, a partir de las cuales es posible comprender porqué es un tipo de conocimiento que no permite transformar la sociedad, sino únicamente reproducirla. Podemos decir, también, que el conocimiento cotidiano es en gran

medida la "parte práctica" de la ideología de que habla Althusser. "La vida cotidiana es la reproducción inmediata del hombre particular, y por ello su TELELEOLOGIA ESTA REFERIDA AL PARTICULAR" (87) y confiere características específicas al conocimiento que le es necesario a éste, que podemos señalar de manera resumida mediante la exposición de tres rasgos del mismo. El Antropologismo, que consiste en la imposibilidad que tiene el particular para hacer abstracción del ser-así de las percepciones, esto es, que lo dado se toma como lo que es porque los fenómenos se conciben como procesos acabados que cristalizan en la forma percible y no como fenómenos que devienen. El antropocentrismo, que se manifiesta en el hecho de que el particular produce conocimientos que giran en torno a él, a garantizar su autorreproducción, por lo que la perspectiva y medida de verdad es él mismo y de ahí que un conocimiento sea verdadero siempre y cuando se sea útil. Esta última característica tiene un sentido diferente si se piensa en relación a un "individuo", aquél que establece una relación consciente de su pertenencia hacia la genericidad, sus ideas pueden girar en torno a él, pero él no gira, en sentido estricto, en torno a sí mismo, el fin de su existencia no es él mismo, en tanto particular, sino la realización de sus potencialidades humanas, las que como ya señalamos tienen un carácter histórico: existen en la medida en que se desarrollan. Por último, el antropomorfismo consiste en que el hombre tiene "la tendencia a representar se la realidad en su totalidad (la de la sociedad y la de la

naturaleza) como análoga a su vida cotidiana" (88).

El que la ciencia revolucione al conocimiento cotidiano para trascender lo dado y concebir los fenómenos en su devenir, del cual los agentes sociales son parte orgánica, es una tarea que implica dos aspectos: constituir, con ayuda de la ciencia, una ideología revolucionaria, para que accedan a un conocimiento con el que puedan transformar, y su constitución en una fuerza política, guiada por la "ideología revolucionaria", para "construir unidades políticas activas (partidos) que estén llamadas a mediar entre la acción de cada miembro y la actividad de la clase entera" (89). La praxis, como una actividad social conscientemente dirigida a un fin, implica precisamente éso, unificar a los particulares en una organización que articule sus acciones en la persecución de un fin común; que en el caso de una "praxis revolucionaria" busque transformar lo dado en un sentido preciso, la creación de una sociedad por y para el hombre.

La política es el espacio donde pueden realizarse las transformaciones sociales como "condensación real, el punto nodal estratégico, en el cual el todo complejo (economía, política e ideología) se refleja" (90). Por lo tanto, la intervención de los particulares en el "proceso se da cuando acceden al estatuto de fuerza política organizada" (91). Su constitución como fuerza política implica la articulación de su actividad particular en un movimiento de conjunto que

persiga fines concretos orientados a transformar la sociedad. ¿Cómo habría que hacerlo?. En principio, no existe una respuesta general, sino respuestas concretas para situaciones específicas. Se pueden marcar grandes lineamientos que no pueden ni deben sustituir los planteamientos concretos. Como Lenin señaló "la sustitución de lo concreto por lo abstracto es uno de los pecados capitales, uno de los pecados más peligrosos que pueden cometerse en una revolución".

La ideología revolucionaria está vinculada orgánicamente, por un lado, con los agentes revolucionarios a través de organismos colectivos: partidos y con la ciencia de la que es fundamento y prueba de verdad al volver "práctica" los conocimientos que le proporciona. "El proceso de educación, que se desarrolla en la historia de la humanidad, se puede entender sólo como praxis que se subvierte" (92).

Analicemos, primero, qué es la ideología revolucionaria; después, porqué es posible educar a las masas, quiénes son los educadores y, finalmente, quién educa al educador.

"La ideología revolucionaria se forma a partir de a) los elementos espontáneos generados en el interior mismo de la acción social y política de los integrantes de la clase obrera; b) los conocimientos científicos provenientes del Materialismo Histórico; c) el enfrentamiento crítico con las ideologías antagónicas" (93), y su función es "señalar el

camino que hay que recorrer" ésto es, "la toma de conciencia" (94).

Es posible que el conocimiento fecunde las conciencias particulares porque no todo en éstas es alienación, el "núcleo sano del sentido común; el buen sentido" es el vínculo de unión entre ciencia e ideología revolucionaria en las conciencias particulares, "La filosofía y la crítica son la superación de la religión y del sentido común y, en ese aspecto, coinciden con el "buen sentido" (...). Este es el núcleo sano del sentido común lo que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y convertido en cosa unitaria y coherente" (95). Además, en el caso del proletariado su interés de clase, como algo inmediato y espontáneo, un conocimiento basado en lo aparente, no está en contradicción con el punto de vista científico, "para la conciencia de clase del proletariado la teoría y la práctica, coinciden" (96). A diferencia de la burguesía que se ve obligada a encubrir el todo social para preservar sus intereses de clase.

Es posible educar la conciencia del proletariado, que pase de conciencia en-sí a para-sí, porque sus intereses de clase no son antagónicos al conocimiento científico y porque existe un núcleo sano del sentido común desde el que es posible realizar la transformación.

La ideología revolucionaria, entonces, es la "parte

teórica" que debe guiar la acción de la organización que lucha por la transformación revolucionaria de la sociedad, trazando la línea política que permita avanzar en esa dirección. Para ello, tiene que resolver los detalles singulares e irrepetibles que se presentan en cada situación concreta, sin perder la visión de conjunto destinada a dar cuenta del proceso global en devenir, que conduzca a cambios estructurales y no a meras resoluciones situacionales. Puesto que una "situación" puede ser resuelta de varias maneras más o menos con la misma efectividad en el logro de objetivos inmediatos; no así, en el largo plazo, en la integración de los momentos a la sucesión que los agrupa, como partes de un proceso. La visión de conjunto, en la que los momentos son partes del proceso y lo que interesa es el proceso mismo, la posibilita la concepción de la integración social como totalidad en devenir.

"La relación con la integración social como totalidad -criterio determinante para que las capacidades personales se eleven al nivel de la genericidad- se convierte en una capacidad específica de los representantes de algunas actividades intelectuales, individuos que pertenecen a la clase o estrato dominante o provienen de sus filas" (97). Efectivamente, la capacidad para relacionarse con la integración social como totalidad está dada por la vida del particular, con la salvedad de que puede ser utilizada esa capacidad o no serlo, puesto que si las necesidades elementales no están resueltas es muy difícil que pueda rebasar

la inmediatez de su existencia particular. Generalmente, la clase dominante cuenta con las condiciones materiales para poder desarrollar su capacidad en actividades que no estén exigidas por la subsistencia, es ese sentido, es una clase privilegiada.

Sin embargo, si tomamos en cuenta que "los hombres generan conocimiento en el curso de la práctica para preservar sus intereses particulares, Si la práctica fuera irrestricta, la totalidad de estos intereses se limitaría a los intereses universales" (98), pero dado que no sucede así, sus intereses particulares guían su práctica, al mismo tiempo que se adquieren en ésta. Lo concreto real aparece determinado por la idea sin una mediación efectiva, porque esa idea no modifica lo real concreto, desde el momento en que se genera en éste para reproducirlo. "En suma (...) todo se reduce aquí a vendernos la "empiría vulgar" como si fuera una "gesta de la idea"" (99). La finalidad que guía las acciones del particular, de acuerdo a la posición que ocupa en la integración social, no trasciende los límites que le marca la propia integración social; el particular asume los fines socialmente impuestos como propios, porque, incluso, no los relaciona con su posición en la integración social, sino que cree estar en la posición en que está por los fines que persigue y no que los fines que persigue son tales porque corresponden al lugar en que se encuentra en la integración social. Por lo que la formación de "individuos"

no es un rasgo distintivo de los particulares de la clase dominante; más bien, es un rasgo de excepción, a pesar de contar con el sustrato material.

"La conciencia que pretende explicar la realidad es una conciencia interesada. Sus productos llevan la marca de cierto interés de clase que ha contribuido a ampliar, o estrechar, su propio campo" (100). ¿Cómo es que los intelectuales, sujetos privilegiados, utilizan el enfoque de la totalidad en favor de intereses contrarios a los dominantes?. Porque su posición de "privilegio intelectual" no depende necesaria o irremediamente de su vinculación con la clase dominante. Incluso, su labor intelectual llega a verse obstaculizada por la estrechez de intereses de la clase dominante..

Los intelectuales son necesarios para organizar a las masas, pero no pueden sustituirlas. La ciencia es necesaria para guiar a la política, pero, tampoco, puede sustituirla. "La línea política es mediadora entre el conocimiento de la situación y la actividad política que ha de transformarla" (101). La ciencia puede ayudar a trazar la estrategia a seguir en función de objetivos dados y aunque la ciencia revolucionaria trabaja en función del interés de clase del proletariado y al clarificarlo ayuda a que se realice, no lo crea, éste se forma en la lucha de clases, que no es un producto científico, sino un objeto de estudio para la ciencia.

"La cientifización de la política la haría más eficaz, pero no necesariamente mejor, porque el método puede dar la forma y no el contenido (...) los objetivos de la estrategia política, así como los de la investigación científica aplicada, no son fijados por patrones científicos, sino por intereses sociales"(102).

La ciencia no es algo accesorio a la política, algo exterior. Su vinculación es, no obstante las diferencias, orgánica. Los problemas que se plantea la ciencia, están determinados por sus preguntas y éstas están dadas por la posición de clase por la que y para la que se produce el conocimiento científico. "La ciencia no es aquí una consejera que se coloca al lado con benevolencia, una forma de conciencia puramente colateral respecto a la acción política, sino más bien la conciencia de la necesidad histórica" (103). Sin tomar esta última como "fatalismo o inevitabilidad", sino como lo que se puede hacer en las condiciones dadas para desarrollar y acrecentar las posibilidades de realización del género humano: de la vida por y para el hombre.

¿Quién educa al educador?. Definitivamente, las circunstancias interpretadas del modo "correcto", para lo cual es necesario apoyarse en un punto de vista sustentado por el conocimiento científico revolucionario. (En lo sucesivo cuando nos refiramos al conocimiento científico "revolucionario", o ciencia "revolucionaria", emplearemos el término ciencia o

conocimiento científico sin necesidad de especificar su ca
rácter revolucionario agregando el término).

CITAS TEXTUALES DEL 2º CAPITULO

- (1) Heller, Agnes, Sociología de la Vida Cotidiana,
Barcelona, Ed. Península, 1977, p.20
- (2) Althusser, Louis. La Filosofía como Arma de la
Revolución, México, D.F., Cuader-
nos Pasado y Presente No. 4,
1982, p. 120
- (3) Cruz Manuel. La Crisis del Stalinismo: El "Caso
Althusser", Barcelona, 1977, p. 108.
- (4) Pereyra, Carlos. Configuraciones: Teoría e Historia,
México, Ed. edicol, 1979, pp 24,
25 y 26.
- (5) Gramsci, Antonio. Introducción a la Filosofía de la
Praxis, México, D.F. Ed. Premia,
1981, p 61.
- (6) Althusser, Louis. Para Leer el Capital, México, Ed.
S XXI, 27a. ed. 1979, p 154.
- (7) Markovik, Dialéctica de la Praxis, B S Argentina,
Ed. Amorrortu, 1968, p. 49.
- (8) Sánchez Vázquez Adolfo. Ciencia y Revolución, El
Marxismo de Althusser, México,
D.F., Ed. Grijalbo, 1986,
pp 31 y 32.
- (9) Althusser, Louis. La revolución Teórica de Marx.
México, D.F. Ed. S XXI, 9a ed. 1981,
p 50.

- (10) Kosik, Karel. Dialéctica de lo Concreto, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1979, p. 73.
- (11) Ibid., p 56
- (12) Ibid., p 72
- (13) Pereyra, Op. Cit., 37
- (14) Portantiero, Juan Carlos. Los Usos de Gramsci, México, D.F., Ed. Folios, 2a. ed., 1982, p 183.
- (15) Kosik, Op. Cit., p 56
- (16) Kosik, Op. Cit., p 58
- (17) Marx, Carlos. Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857, México, D.F., Cuadernos Pasado y Presente No.1, 1982, p 66.
- (18) Portantiero, Op. Cit., p 184
- (19) Ibid., p 181.
- (20) Althusser, Op. Cit., 1981, p 173
- (21) Ibid., p 166
- (22) Ibid., p 174
- (23) Gramsci, Antonio, El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce, México, D.F. Ed. Juan Pablos, 1975, p 134.
- (24) Luckacs, Georg. Historia y Conciencia de Clase, Madrid, Ed. Sarpe, 1985, p 80.
- (25) Cruz, Manuel. Op. Cit., p 153.
- (26) Althusser, Op. Cit., 1981, p 54.

- (27) Marx, Carlos. El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona, Ed. Ariel, 1982, p. 11.
- (28) Althusser, Op. Cit., 1979, p. 205.
- (29) Ibid., p.205
- (30) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 77
- (31) Marx, Op. Cit., 1982, p. 54.
- (32) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 78
- (33) Lenin, Materialismo y Empiriocriticismo, Madrid, Ed. Ayuso, 1974, p. 101.
- (34) Althusser, Op. Cit., 1982, p. 53.
- (35) Sánchez Vázquez, Filosofía de la Praxis, México, D. F., Ed. Grijalbo, 1985, p. 419.
- (36) Cruz, Manuel, Op. Cit., p. 277.
- (37) C. Marx y F. Engels, La Ideología Alemana, La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 1982, p. 25.
- (38) Colletti, Lucio, El Marxismo y Hegel, México, D.F. Ed. Grijalbo, 1977, p.14.
- (39) Marx, Carlos, El Capital, T. I, México, D.F. Ed. FCE, 1975, p. 38.
- (40) Marx, Carlos, Manuscritos Económico Filosóficos de 1844., México, D.F., Ed. Grijalbo, 1985, p. 174.
- (41) Ibid., p. 77.
- (42) C. Marx y F. Engels, Op. Cit., 1982, p. 31.
- (43) Markovik, Op. Cit., p. 65.

- (44) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 79.
- (45) Luckacs, Op. Cit., 1985
- (46) Gramsci, Op. Cit., 1975, p. 25.
- (47) Gramsci, Op. Cit., 1981, p. 14.
- (48) Marcuse, Herbert. El Hombre Unidimensional, México, D.F., Ed. Origen Planeta, 1985, 221.
- (49) Gramsci, Op. Cit., 1975, p. 37
- (50) Ibid., p. 37
- (51) Althusser, Op. Cit., 1981, p. 193.
- (52) Bourdieu, et. al., El Oficio del Sociólogo, México, D.F., Ed. S XXI, 6a. ed., 1983, p.44.
- (53) Lenin, Cuadernos Filosóficos, México, D.F., Ed. Roca, 1974, p. 72.
- (54) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 93.
- (55) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1985, p. 401.
- (56) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 28.
- (57) Markovik, Op. Cit., p. 48
- (58) Lenin, Op. Cit., 1974, p. 120.
- (59) Paci, Enzo, Función de las Ciencias y Significado del Hombre, México, D. F., Ed.FCE, 1968, p. 281.
- (60) Glezerman, Grygory, Las Leyes del Desarrollo Social, México, D.F., Ed. Nuestro Tiempo, 1978, p. 81.

- (61) Marcuse, Herbert, Ensayo sobre Política y Cultura, México, D.F., Ed. Origen Planeta, 1986, p. 39.
- (62) Gleserman, Op. Cit., p. 107.
- (63) Paci, Op. Cit., p. 281.
- (64) Marcuse, Op. Cit., 1985, p. 218.
- (65) Heller, Op. Cit., 1977.
- (66) Ibid., p. 44.
- (67) Ibid., p. 36
- (68) Ibid., p. 45.
- (69) Althusser, Op. Cit., 1982, p. 137.
- (70) Ibid., p. 133.
- (71) Marcuse, Op. Cit., 1985, p. 40.
- (72) Heller, Op. Cit., 1977, p. 37.
- (73) Marx, Op. Cit., 1985, p. 85.
- (74) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1985, p. 99
- (75) Marx, Op. Cit., 1985, p. 84.
- (76) Cornforth, Maurice. Materialismo y Método Dialéctico, México, D.F., Ed. Nuestro Tiempo, 1985, p. 57.
- (77) Pereyra, Op. Cit., p. 38.
- (78) Marx, Op. Cit., 1982, p. 67.
- (79) Pereyra, Op. Cit., p. 115.
- (80) Bernstein, Richard J., Praxis y Acción, Madrid, Ed. Alianza Universidad, 1979, p. 74.
- (81) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 110.

- (82) Ibid., p. 114.
- (83) Paci, Op. Cit., 246.
- (84) Marcuse, Op. Cit., 1985, p. 53.
- (85) Cruz, Manuel, Op. Cit., 104.
- (86) Marx, Op. Cit., 1985, p. 139.
- (87) Heller, Op. Cit., 1977, p. 107.
- (88) Ibid., p. 108.
- (89) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 231.
- (90) Althusser, Op. Cit., 1981, p. 179.
- (91) Pereyra, Op. Cit., p. 76.
- (92) Mandolfo, Rodolfo. Marx y Marxismo E H C, México,
D. F., Ed. FCE, 1981, p. 180.
- (93) Pereyra, Op. Cit., p. 169.
- (94) Paci, Op. Cit., 246.
- (95) Gramsci, Op. Cit., 1981, p.p. 9 y 11.
- (96) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 153.
- (97) Heller, Op. Cit., 1977, p. 29.
- (98) Olivé, León. Explicación Social del Conocimiento.
México, D.F., Ed. UNAM, 1985, p. 71.
- (99) Colletti, Op. Cit., P. 15.
- (100) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1985, p. 344.
- (101) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 115.
- (102) Burge, Mario. La Ciencia su Método y su Filosofía,
Bs. Argentina, Ed. S XX, 1974, p. 75.
- (103) Adler, Max. El Socialismo y los Intelectuales,
México, D.F., Ed. S XXI, 1980, p. 157.

"Junto a la dinámica intrateórica que conducía al establecimiento de la ciencia de la historia, operó la dinámica extrateórica generada por la acción social y política de la moderna clase de los trabajadores industriales" (1).

LA IDEOLOGIA Y EL CARACTER DEL CONOCIMIENTO "CIENTIFICO"

El conocimiento ideológico, como el conocimiento primero que adquiere el hombre, a partir de su vivencia, del entorno social, es la base de cualquier conocimiento. Por lo que las otras clases de conocimiento son producciones que se forman a partir de la "superación" del conocimiento ideológico. Aunque resulte problemático reconstruir la forma ideológica superada desde el nuevo conocimiento que es superación de ésta, ello no implica que no sea punto de partida del proceso de producción de conocimiento que concluye con un conocimiento distinto.

En el caso que analizamos, la posibilidad de realización del ideal marxista: la transformación revolucionaria de la sociedad, la vinculación entre ciencia e ideología revolucionarias, en la que se determinan mutuamente, es necesaria para que adquieran la posibilidad de trascender lo existente a través de la superación del conocimiento ideológico encargado de "reproducir" el conjunto social. Volvamos

a utilizar los conceptos "parte-teórica de la ideología" y parte no-teórica (práctica) de la ideología". El conocimiento que guía la praxis social, definida como el conjunto de actividades que sustentan las relaciones sociales existentes, reproduciéndolas o modificándolas, es la "parte-práctica de la ideología" porque prescribe de modo inmediato un comportamiento, una conducta y, en este sentido, es normativa. Sin embargo, no obstante su relación directa con las acciones que forman el tejido social, su posibilidad de transformar lo dado y no sólo reproducirlo, depende de su capacidad para establecer una relación de mutua determinación con un conocimiento que señale el "sentido" de la norma, de modo tal que se pueda transformar lo existente en consideración de las propias posibilidades de transformación de este último, el límite de transformación que marca lo que se pretende transformar, y la meta a la que se quiere llegar con la transformación.

La parte-teórica de la ideología revolucionaria no sólo debe señalar el punto al que se quiere llegar, lo deseable, sino marcar el curso que permite llegar a ese punto, ésto es, lo deseable dentro de lo posible. Ello implica un tipo de conocimiento que sea una combinación intrínseca del aspecto valorativo de la ideología revolucionaria, en tanto una concepción del mundo específica que contiene el "deber ser" revolucionario, por lo que resulta más conveniente llamarle "filosofía revolucionaria", de acuerdo a la acep

ción del término que presenta Gramsci: "en el sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filosófico, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo..." (2) (Subrayado nuestro), y de la ciencia como un conocimiento certero de lo que es.

Respecto a la ciencia y la ideología revolucionaria, como una concepción del mundo con un sentido específico del "deber ser", ésto es, la filosofía revolucionaria en tanto portadora de la dimensión de lo humano, lo importante no es analizar en qué punto se distinguen y separan, sino cómo convergen y qué resulta de ese encuentro. Mientras que respecto a la ciencia y la "ideología", la ideología en favor de los intereses de la clase dominante y, por tanto, de reproducir la integración social sin modificarla, lo importante es la "ruptura" como un momento de la "superación".

A la ideología, tal y como la caracterizamos en el capítulo anterior, y a la "ideología revolucionaria", no obstante las diferencias, la "superación" de la segunda respecto a la primera para que pueda cumplir con lo que la distingue como "revolucionaria": la transformación, por lo que más que ser un conocimiento-desconocimiento, debe ser un conocimiento que permita "conocer", que no encubra, y de ahí su vinculación con la ciencia, podemos agruparlas en una misma categoría por la similitud que presentan en la parte-práctica, ésto es, ambas son normativas, prescriben de modo inme-

diato comportamiento. Sus diferencias se dan en la parte-teórica , mientras una es un conocimiento-desconocimiento, la otra debe ser conocimiento y decimos "debe ser", porque debe serlo en función de la concepción del mundo que la caracteriza y el ideal que postula como parte de su concepción del mundo; en tanto que las similitudes se presentan en la parte-práctica, en donde realizan el mismo tipo de función, aunque, por supuesto, en forma diferente, porque están vinculadas a partes-teóricas distintas, lo que les confiere a las normas, prescripciones de la parte-práctica, un significado distinto. Las acciones que resultan, originan productos diferentes en ambas; una pretende reproducir sin transformar y la otra transformar.

La concepción del mundo de la filosofía revolucionaria (a la que en lo sucesivo denotaremos únicamente con el término "filosofía") tiene como centro a la humanidad en su carácter histórico, lo que ha sido, lo que es y su devenir, de manera crítica y coherente. Esto es, a través del análisis de la realidad social como "totalidad", en tanto producción y productora de la humanidad, lo que implica que el hombre se modifica al modificar sus circunstancias, por lo que éstas son algo cambiante, que permite en su cambio el pleno desarrollo de la esencia del hombre y de ahí su carácter crítico, juzgar lo que es a través de lo que debe ser para determinar y, sobre todo, construir lo que puede ser.

Nos hemos referido al concepto "ciencia" utilizando el término en su forma singular como si la ciencia fuera única y fuera posible, entonces, agrupar bajo una misma categoría cualquier tipo de producción científica, no obstante las diferencias entre unas y otras, siempre y cuando la categoría común sea lo bastante general como para dejar a un lado las singularidades. Esto, sin duda, se puede hacer, aunque se acabe sabiendo muy poco de lo estudiado. Lo contrario, establecer divisiones en función de las diferencias, dejar de lado lo común para señalar lo específico, en el intento de captar el fenómeno en su originalidad, rebasa los propósitos y el alcance de nuestro trabajo: estudiar la vinculación que guardan la ciencia y la ideología para el marxismo, como una filosofía, postura política, ciencia, o todas estas cosas, que busca transformar la sociedad existente. Nos concretamos, por lo tanto, a señalar la conceptualización del conocimiento científico teniendo como presupuesto la siguiente noción acerca de "las ciencias", aunque, después, utilicemos el término en singular, sin pretender con ello ocultar las diferencias por negarnos a verlas; porque desde nuestra perspectiva de estudio, dado el problema que nos ocupa, no es preciso que vayamos al detalle en ese punto.

De acuerdo al criterio de distinción bajo el que se analicen las distintas producciones científicas, objeto, método, etc., se les clasifica y agrupa en esquemas correspondientes. Si lo importante es el objeto, de entrada, se

marcan dos grandes rubros: ciencias del hombre y ciencias de la naturaleza; si lo que cuenta es el método con que se estudia al objeto, se habla de ciencias de carácter nometético, que buscan el establecimiento de leyes generales, o ciencias de carácter ideográfico, que se interesan por lo que es único y nunca se repite. Y como con todas las clasificaciones, el intento es válido si se le juzga bajo los supuestos que le subyacen, más no, necesariamente, bajo otros principios; de modo tal, que resultan intentos relativos y perfectibles como para pretender traspasarlos sin más a otro ámbito teórico.

Analicemos el caso en el que se afirma que "para determinar el estatuto de las Ciencias del Espíritu (...) basta con desarrollar una nueva teoría del conocimiento apropiada para captar lo individual" (3), por lo que los fenómenos estudiados deben ser comprensibles desde sí mismos, esto es, que lo importante no es analizar su comportamiento bajo preceptos generales, sino en lo que tienen de único e irrepetible. Se acepta que es necesario recurrir a referentes externos al fenómeno para captar lo que tiene de único y, sobre todo, señalar porqué y cómo es que es único. La captación de su originalidad se hace por contraste y se le otorga "significado" mediante el uso de otros significantes, no contiene de manera unívoca "significado", de hecho, no lo contiene, se le "otorga". No se le comprende del mismo modo que a un fenómeno diferente, mientras que dos fenómenos

diferentes se pueden explicar del mismo modo, entendemos por explicación la determinación de las causas externas que originan los fenómenos, pero ello no basta para afirmar que la comprensión sea única. Si el cuadro de referencia bajo el cual se juzga cambia, cambia, a la vez, lo comprendido, aunque en apariencia, lo que se intenta comprender no cambie, y decimos "en apariencia" porque lo que se comprende está influido, de algún modo, por lo que se quiere comprender.

La captación de lo original y único no es "única", es una entre tantas, por lo que uno se pregunta ¿Qué tan único es, entonces?. Es único, si se le considera en relación con la captación de lo propio de otro fenómeno distinto o, digámoslo de otro modo, lo único es inaprehensible porque en tanto "construcción", los elementos, significantes, con los que se construye su significado no son únicos sino generales. Los conceptos contenidos en el lenguaje, no importa su llamado "nivel de generalidad", siempre se refieren a más de uno y, por lo tanto, son generales.

Los métodos "generalizantes" están presentes cuando lo que se intenta es la individuación, en el momento de usarlos. "De hecho, el método individualizante es usado desde que el hombre emplea el método generalizante" (4). Acorde con lo que hemos dicho en páginas anteriores, son dos opuestos que se atraen y se repelen y que SON EN contradicción y no fuera de ella.

En el logro de la cientificidad, la calidad de científico, la comprensión de lo individual puede ayudar a explicar el fenómeno en función de lo general o el saber cómo lo causan factores externos nos facilita la comprensión. Siendo la causalidad, el establecimiento de leyes generales, lo determinante para que sea "científico", en un caso; mientras que, en otro, lo sería la captación del fenómeno en su singularidad. Si aceptamos que "el acontecimiento está sometido a una doble casualidad, por una parte la de las leyes generales y por la otra a unas condiciones circunstanciales en el espacio y en el tiempo (...)". En este sentido, la "verdad histórica" se obtiene por la cooperación de la hermenéutica y la crítica" (5). Entendiendo por "hermenéutica" la comprensión del objeto en sí mismo y por "crítica" la comprensión del objeto en relación con otros.

De este modo, la distinción tajante entre explicación en base a lo general o comprensión en función de lo individual es insostenible y resulta, por lo tanto, insostenible, a su vez, clasificar las distintas producciones científicas de acuerdo con ese criterio.

En lo sucesivo, al referirnos al "conocimiento científico" emplearemos el término "ciencia", en singular, porque si habláramos de "las ciencias" sería conveniente haber argumentado acerca de las diferencias que implica la pluralidad y, otra razón, es que al usar el término en singular

no cambiamos radicalmente el enfoque, lo dicho, si al lector le resulta válido, lo es para la "ciencia" o para las "ciencias". Salvo que se indique explícitamente la especificidad de su pertenencia a lo social y la razón de ello.

Al no existir una barrera infranqueable entre el conocimiento científico y el conocimiento ideológico, no podemos definir a aquél por oposición a éste. Incluso, en casos específicos, resulta poco definitiva la clasificación de un "discurso X" como ideológico (ideología teórica, por supuesto) o como científico; si se profundiza en la búsqueda y definición de rasgos la "frontera" se diluye. Podemos precisar ciertas características en la definición del concepto "ciencia", con el objeto de avanzar en la perfectibilidad del mismo, aunque no lleguemos a lo que sería una definición acabada: presentación de los rasgos que caracterizan al fenómeno y nos permiten distinguirlo de otros de manera, más o menos, definitiva. Estos rasgos, más que características presente, son, las más de las veces, ideales, metas, a las que tiende el conocimiento científico y que guían, en consecuencia y en cierta forma, su producción. Rasgos, que como veremos, no posee el conocimiento científico aislado, opuesto a la ideología, por un lado, y sin vincularse con la filosofía, por otro, sino que adquiere en su producción por la estrecha vinculación que mantiene con la filosofía y que le permiten, en consecuencia, presentarse en oposición a la ideología. Ya se ha visto lo inútil que resulta confundir la formulación de rasgos ge-

nerales con la propia producción del conocimiento científico,

Algunas de las características con las que se ha pretendido distinguir al conocimiento científico son su carácter explicativo, la objetividad, la neutralidad valorativa, la experimentación y la predicción. Quizá resulte repetitivo decir "objetividad y neutralidad valorativa", permítasenos presentarlo así, porque la objetividad no puede ser ausencia de valores (veremos más adelante en qué consiste esa imposibilidad).

"La ciencia trata de ser un conjunto de conocimientos sistemáticamente organizados para explicar o comprender la realidad" (6), y puede hacerlo porque es la objetivización y universalización de la experiencia, de aquella experiencia que no sólo tiene significado para el que la realiza. "La ciencia fué definida socialmente diciendo que era únicamente ese tipo de conocimiento que no tiene relevancia alguna con las necesidades cotidianas" (7). Lo cotidiano, no obstante su función de "soporte social", tiene significado inmediato para el particular que lo vive, pero no para el resto. Para tener un significado social, debe rebasar el ámbito de lo cotidiano. Por lo tanto, quien vive únicamente su cotidianidad y piensa en función de ella, no puede producir conocimientos que tengan un significado para la integración social; más bien, es la integración social la

que le da significado al saber cotidiano.

Digamos que "las teorías y el conocimiento teórico no son cosa que se den en nuestra experiencia. Son lo que da significado a la experiencia" (8). Surgen en la experiencia, es cierto, pero no como reflejo de ésta, sino como combinación de la experiencia y creencias previas. "Por regla general, los conceptos no se esconden en los hechos" (9), se producen en base a la interpretación que podemos dar de los hechos y ello está condicionado por lo que éstos representan para nosotros. "Lo que un hombre ve depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver" (10).

El conocimiento científico se produce en la convergencia de un sujeto, un objeto a estudiarse y un objeto teórico: la teoría, el objeto de estudio (como construcción producida con la teoría) y el método. Ahora bien, dado que el conocimiento científico se produce por la combinación de la experiencia e ideas previas, que no es una lectura de la realidad, en las "ideas previas" está presente una carga valorativa específica. "Como decía ya Engels, todo sabio quiéralo o no, adopta inevitablemente una filosofía de la ciencia" (11), que le ayuda a construir su objeto de estudio y a plantear la manera de tratarlo: el método. Se dice que la liturgia académica que tiene que cumplir el conocimiento para ser científico consiste en la objetividad del método (véase Carlos

Moya, SOCIOLOGOS Y SOCIOLOGIA). Sin embargo, el método como realidad: tratamiento del objeto de estudio, sólo se da en el proceso de investigación, no puede ser algo previo. "Es inútil confiar en descubrir una ciencia sobre el modo de hacer ciencia" (12). Como inútil es tratar de encontrar el camino sin andarlo.

Las ideas que se tengan acerca de lo que es o puede ser el método, nos ayudan a crearlo en el momento de usarlo, en función de un objeto de estudio concreto que presenta características singulares que oponen determinadas dificultades al manejo del mismo. El método sólo existe en su uso. Lo previo son acercamientos o elementos que ayudan a crearlo: la teoría del método, pero no es el método.

La objetividad no puede y no debe ser ausencia de valores, neutralidad valorativa, porque el sujeto que hace ciencia y, sobre todo, para hacer ciencia, tiene que tener ideas previas que le permitan resaltar lo importante de lo accesorio en la construcción del objeto de estudio y ello se hace en función de interrogantes a través de las que se pretende explicar lo insólito. Esto implica un juicio y todo juicio quierase o no es un juicio de valor, que no se anula por reconocerlo como tal, lo construido está influido por él. La Generalidad de Tipo I de que habla Althusser, la materia prima teórica con la que trabaja la ciencia tiene mucho de subjetiva, la produce el sujeto, no es algo que

le de unívocamente la realidad. La reproducción mental de lo existente requiere de un participante activo: un sujeto.

Puede librarse a la materia prima teórica de una forma ideológica-específica, mediante una vigilancia crítica en el momento de formarla, pero ello no evita que esté influida por otra. "La ciencia no se presenta jamás como desnuda verdad objetiva: aparece siempre revestida de una ideología" (13).

Los valores obstaculizan o favorecen la producción de conocimientos. ¿De qué forma?, ésto depende de su contribución "para dar respuestas a las preguntas planteadas en el proceso de conocimiento del objeto real" (14). De la pertinencia de las propias preguntas para conocer el objeto y de la pertinencia de las respuestas en relación a las preguntas. En este proceso, los valores ayudan u obstaculizan la formulación de las preguntas y la producción de las respuestas. Puesto que "las ciencias tienen una función en cuanto no pierden la intencionalidad, en cuanto tiende a la constitución social y a la unidad del género humano (...) la gran enseñanza de la ciencia es que la "racionalidad" no puede encerrarse dentro de métodos científicos particulares, sino que debe mirar al hombre, a la historia del hombre en su totalidad (15). Una teoría científica es tanto más objetiva, cuanto más contribuye al desarrollo de la esencia del hombre, ésto es, cuanto más valores contiene. "La utilización de la

ciencia (por y para el hombre) es una consecuencia de su objetividad" (16).

No se debe separar hecho y valor, ciencia y filosofía, porque la ciencia sería un conocimiento estéril y la política, el espacio en el que se unen la teoría y la práctica en la práctica, un proceso ciego, pero este es un principio de conveniencia que, por lo demás, no es utópico, puesto que está apoyado por las condiciones de producción del conocimiento.

El marxismo, como producción teórica, es un discurso que pretende contener ciertas características que aseguren su vinculación, en tanto guía, con la praxis. Para ello, la explicación que proporcione de la realidad social tiene que conducir a la transformación de lo dado, más que a su justificación. Su explicación tiene que ser una crítica que permita, a partir de lo dado, superar lo existente.

VINCULACION ENTRE FILOSOFIA CIENCIA Y POLITICA.

El hecho de que el conocimiento científico "revolucionario" presente ciertas características que lo distinguen como tal, es la condición para que pueda cumplir su papel "revolucionario", pero ¿habría que preguntarse porqué es revolucionario?. No es válido tomar ciertas características que lo distinguen en tanto revolucionario, resultados, como

causas de ese carácter.

La causa está en su vinculación con una filosofía revolucionaria que marca los fines que debe perseguir el conocimiento científico y que influyen, por lo tanto, en su producción. Si no fuera así, el conocimiento científico se concretaría a explicar lo dado, sin pretender trascenderlo en un sentido muy específico: crear una sociedad que genere necesidades que puedan ser satisfechas para todos sus miembros, es decir, una sociedad libre. Entendiendo por "libertad" la plena satisfacción de necesidades. Lo que no se cumple limitando las necesidades, puesto que la satisfacción de una necesidad genera otras, sino que implica generar necesidades con la creación de condiciones para satisfacer éstas y las necesidades subsecuentes. El desarrollo de la esencia humana se da con la satisfacción de necesidades crecientes, cuando ambos fenómenos se retroalimentan mutuamente. Cuando la "cultura" y la "civilización" convergen. Bajo "la distinción entre cultura y civilización, según la cual "cultura" se refiere a cierta dimensión superior de autonomía y realización humana, mientras que "civilización" designa al reino de la necesidad, del trabajo y del comportamiento socialmente necesarios" (17).

Comunmente, las humanidades se dedican al desarrollo de la cultura y las ciencias al desarrollo de la civilización; así, "la cultura no científica preserva las imágenes

y los fines que la ciencia por sí misma, no define y no puede definir, ésto es, los fines de la humanidad" (18). Por lo mismo, no es posible desvincular la filosofía (las humanidades) de la ciencia, salvo a riesgo de volver a una irrealizable, meramente abstracta, y no comprometer a la otra en la creación de una sociedad en la que se realice la libertad humana.

Si la relación de la filosofía con la ciencia tiene un solo sentido: filosofía-ciencia y éste se reduce a distinguir lo científico de lo ideológico e, incluso, a preservar lo científico de lo ideológico. Entonces, la filosofía "cuando mucho puede servir para defender ciencias ya constituidas con sus propios criterios específicos e internos de validez, contra las intrusiones de la ideología" (19). Sin embargo, aún para que realice esa función limitada existen ciertas dificultades, ya que la filosofía no se crea en el vacío, está, necesariamente, vinculada a la sociedad en la que se produce y, por ello, a la ideología práctica. Es decir, "toda filosofía está (...) sometida a ciertos valores que pertenecen a las ideologías prácticas" (20). Más no puede sufrir pasivamente esa vinculación y seguir siendo un conocimiento, vinculado sí, pero que trasciende lo existente. "Así, pues, valiéndose del conocimiento (de la teoría de la ideología) que le ofrece la ciencia de la historia, la filosofía es justa" (21), porque contribuye al desarrollo de la esencia humana. Rebase a la ideología criticándola de acuerdo con ciertos

supuestos "científicos".

Analicemos lo anterior, la filosofía tiene que liberar a la ciencia de la ideología, pero, para hacerlo, necesita liberarse de la ideología, ¿Cómo lo hace?, recurrendo a la ciencia. Esto es, sin duda, un círculo: se difiere el problema a la otra parte (ciencia y/o ideología), pero no se resuelve. Si es necesario "el principio que exige que la filosofía exista primero en la práctica de las ciencias que existir por sí misma" (22) no puede cumplir su cometido: marcar un límite de demarcación entre lo científico y lo ideológico.

Podemos plantear de manera resumida el problema anterior con la Tesis No. 11 de Marx sobre Feuerbach; "¿Quién educa al educador?", y citar su propia respuesta: "la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria" (23) o "praxis que se subvierte". Esto implica, por un lado, que la vinculación de la filosofía con la práctica no puede estar mediada, necesariamente, por la ideología, ya que ello equivale a dejar confinada a la filosofía en la aceptación de lo dado y, por otro, que la filosofía no puede estar, siempre, rezagada respecto a la ciencia, porque se vuelve irrealizable la transmisión del carácter revolucionario de la filosofía a la ciencia. Esto es, "la filosofía

marxista que considera al mundo en un proceso infinito de desarrollo, y que se ve a sí misma como elemento de él, no puede aceptar la tesis de su retraso esencial, ya que ello invalidaría su función práctica, revolucionaria" (24).

Sin minimizar la vinculación "filosofía-ciencia", conviene señalar que la filosofía no está ÚNICAMENTE vinculada con la ciencia, la filosofía se nutre de las experiencias de la práctica política, a la vez que la guía y, además, que "cuando se adopta la posición partidista de la clase más progresista históricamente, es posible acercarse más a la verdad" (25). Aunque, claro, la veracidad del conocimiento producido no está garantizada por su vinculación con la "clase históricamente más progresista". Por tanto, "es preciso (...) conquistar en el combate filosófico cierto terreno que no se reduce al del interés, objetivo o posición de clase: el terreno de la verdad" (26).

Vincular externamente ciencia y filosofía, con la consecuente diferenciación en los criterios de validación del conocimiento en un ámbito y otro: "la ciencia encuentra en sí misma su criterio de validación (...), en tanto que la filosofía encuentra sus criterios de justificación (no de verdad) fuera de ella" (27), permite relacionar a la filosofía con la ciencia, como representante de la política, y a la filosofía con la política, como representante de la científicidad. Pero no explica esa vinculación en su necesi

dad y, ésto es, precisamente, lo importante. Mostrar la relación dialéctica que existe entre esas tres dimensiones. La vinculación entre las revoluciones en la filosofía, la ciencia y la política como procesos que interactúan y se determinan mutuamente al ser partes de un todo complejo.

La resolución de la dicotomía entre la ciencia y la filosofía (las humanidades) "supondría el acceso de los objetivos humanísticos a la formación de los conceptos científicos y, recíprocamente, el desarrollo de objetivos humanísticos bajo la guía de los conceptos científicos así formulados" (28). El propio Althusser, al abordar la cuestión de ¿porqué el marxismo puede ser analizado desde el marxismo?, señaló que ésto "proviene de la necesidad misma de una teoría que se define dialécticamente, no solamente como ciencia de la historia (materialismo histórico), sino también y al mismo tiempo como filosofía, capaz de dar cuenta de la naturaleza de las formaciones teóricas" (29).

LAS RUPTURAS EPISTEMOLOGICAS.

El conocimiento científico "revolucionario", que busca interpretar para transformar, además de las propias exigencias asociadas con la "interpretación" tiene otras o estas mismas con un matiz específico, tiene, digámoslo así, una "sobrexigencia" específica: interpretar para transformar. Por ello, hemos visto que la filosofía no puede quedar reza-

gada respecto a la ciencia, por ser portadora de los fines humanísticos que el conocimiento científico no define por sí mismo.

En realidad, el proceso de producción de conocimiento científico está vinculado e influido por un ámbito externo a él que rige su integración a la sociedad. En algunos casos, como el Materialismo Histórico, lo reconoce abiertamente; en otros, lo oculta, pero no lo evita, y, en otros más, con el simple hecho de denunciarlo pretende haberlo anulado. Con esto queremos señalar que en tanto el conocimiento se produzca socialmente (con todo lo que implica: en la sociedad, para la sociedad y por sujetos socializados) es utópico que se pueda interpretar por la interpretación misma; en toda interpretación hay un trasfondo social, que marca exigencias "adicionales" al proceso de interpretación y pongamos "adicionales" entre comillas, puesto que no son tales, desde el momento en que no se puede prescindir de ellas.

Utilicemos el término "paradigma", de Kuhn, y el de "problemática", de Althusser, para exponer cómo se intercalan períodos de desarrollo científico acumulativo con etapas de rompimiento, en las que se crean nuevas pautas de producción de conocimiento y en las que se recupera mucho de lo anterior, pero modificado.

Un paradigma científico es la unidad de teoría, mé-

todo y normas que rigen la producción científica durante un tiempo determinado. "Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y normas, casi siempre en una mezcla inseparable" (30).

Si la ciencia avanza a base de preguntas, puesto que la posibilidad de respuestas está limitada por la propia pregunta, el paradigma limita el horizonte de posibilidad en el que la ciencia formula sus preguntas. Es "un hecho, propio a la existencia misma de la ciencia que ésta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática, la que constituye la posibilidad definida absoluta y, por tanto, la determinación absoluta de las formas de planteamiento de todo problema, en un momento dado de la ciencia" (31).

Cuando se produce conocimiento bajo un paradigma o una problemática determinada el avance, más que cualitativo, es cuantitativo, se trabaja a base de "enigmas", de aquellos problemas que tienen más de una solución asegurada dentro del campo de posibilidad que marca el paradigma. En estos períodos de "producción científica normal", "el llegar a la conclusión de un problema de investigación normal es lograr lo esperado de una manera nueva" (32). De ahí que "la ciencia normal no tiende hacia novedades fácticas o teóricas y, cuando tiene éxito no descubre ninguna" (33).

El surgimiento de evidencias empíricas que la ciencia no puede responder pone en cuestionamiento la capacidad de su estructura teórica, método y conceptos, para dar cuenta de la realidad que estudia. Aparece un hecho que no es posible explicar, ésto es, no puede ser incorporado como un "dato" más que avale el conocimiento acumulado, sino que lo cuestiona, lo pone en duda. La formulación de este hecho, su producción teórica en tanto "dato", la delimitación de lo no-sabido, es un gran avance en la sustitución del paradigma por uno nuevo.

Precisemos la definición entre "hecho" y "dato", digamos que hecho es todo lo que ocurre nos demos cuenta o no de su acontecer, mientras que un dato es la producción mental mediante la que pretendemos reproducir en el pensamiento el hecho. Así, sólo nos percatamos de la existencia de los hechos que aprehendemos mentalmente mediante conceptos, y puede suceder, de hecho sucede, que un paradigma, una problemática, delimite lo no-sabido por ella y produzca respuestas sin formular preguntas, por lo que estas respuestas no son visibles, en tanto "respuestas", dentro de su campo de posibilidad, y agudice, de este modo, su propia crisis al señalar la "anomalfa": cómo la realidad estudiada rebasa las expectativas teóricas.

Esto explica que el nuevo paradigma surja del anterior, como una unidad en la que se relacionan de manera di-

ferente los conceptos y las pruebas de veracidad del paradigma anterior, y de ahí que "cuanto más preciso sea un paradigma y mayor sea su alcance, tanto más sensible será como indicador de la anomalía" (34), y acelerador de su propia crisis, como un paso indispensable en el surgimiento de un paradigma nuevo. En este sentido, puesto que "las rupturas ocurren precisamente en ese espacio en el que se acumulan los errores, las contradicciones" (35), aunque el nuevo paradigma no explica todos los hechos que se pueden confrontar con él, basta con que resuelva los puntos de fragilidad teórica del anterior para que disponga de un argumento en favor de su aceptación.

Esto "supone entonces, casi siempre, dos operaciones conjuntas: la rectificación crítica de la forma antigua y la producción de la nueva forma, en un único y mismo proceso" (36), lo que constituye una revolución científica. "Las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible" (37).

OBJETIVIDAD Y NEUTRALIDAD VALORATIVA.

La ausencia de valores en el conocimiento como condición para que sea "objetivo" y esto último como condición para que sea "científico", nos remite al problema de la obje-

tividad y la subjetividad. Problema que fué resuelto por el Materialismo Dialéctico, desde el momento en que no lo plantea como insalvable, ésto es, al concebir lo objetivo y lo subjetivo en su especificidad e interdependencia: "el pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se correspondan (...) su identidad consiste en ser momentos de un mismo y solo proceso dialéctico histórico real" (38).

El pretender que la "pureza", "la neutralidad valorativa" sea una condición necesaria para que un conocimiento sea objetivo es una forma de fetichismo, " que atribuye una propiedad intrínseca objetiva a un producto de la actividad humana del trabajo que realmente se deriva de las relaciones sociales que intervienen entre ellos" (39). Incluso, la neutralidad respecto a valores, el no comprometerse explícitamente es una forma de comprometerse, como señala Marcuse "la neutralidad de la ciencia pura la ha vuelto impura" (40).

Si aceptamos que el proceso científico cuenta con dos aspectos principales: uno, que crea y afina los instrumentos de la experiencia y su verificación y, otro, que los aplica; en la creación de los instrumentos, en la producción de conceptos, los juicios tienen un papel muy importante, es necesario decidir en todo momento qué resaltar y cómo hacerlo, puesto que se trata de un proceso selectivo y de asignación de sentido. Y aquí conviene señalar que "no sólo los estéticos y los éticos son juicios de valor. Todo juicio refe-

rente a la sociedad es un juicio de valor, en la medida en que se presenta en el seno de una teoría, de una concepción del mundo" (41)

Mientras que en el segundo aspecto del proceso de producción de conocimientos científicos, la aplicación del instrumental que pretende captar los fenómenos estudiados, la objetividad no implica hacer a un lado lo subjetivo, sino que la validez de lo obtenido en la aplicación de los instrumentos no depende única y exclusivamente del sujeto que los aplica, que tengan validez universal, por lo que "objetivo significa simple y solamente esto: llámase objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo" (42).

Indiscutiblemente, la objetividad como una cualidad que se atribuye a aquello que cumple con determinadas normas es un valor del conocimiento, en la medida en que permite volver intelegible la realidad. Por ello, aunque la ciencia moderna sea la forma más desarrollada del conocimiento instrumental, limitar el respeto por las normas que garantizan la objetividad al momento de la aplicación, es un punto de vista demasiado estrecho y, por lo tanto, poco constructivo. La predicción y el control se ajustan a determinadas normas, preestablecidas, por un interés en la predicción y el control. Lo interesante no es ver qué tanto el conocimiento es objetivo

en la medida que cumple con los requisitos instrumentales y permite alcanzar las metas, los intereses, que guiaron el establecimiento de las normas instrumentales, "parecería necesario establecer evaluaciones previas sobre diferentes metas y actividades antes de llevar a cabo una evaluación instrumental" (43).

De lo que se trataría, entonces, es de cuestionar los "fines" y no, únicamente, de evaluar qué tan apropiados son los "medios" para lograr fines aceptados como tales; esto es, rebasar el ámbito de lo instrumental. Weber señaló que "una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer y, en ciertas circunstancias, qué quiere" (44). El cuestionamiento que se le puede hacer a esa postura es si no es posible imponer determinados fines mediante la evaluación de los medios, en última instancia, ¿no se le impone al sujeto que actúa una finalidad ajena a éste si se le muestra como irrealidad la finalidad que él persigue?. Y aquí, quizá sobre aclarar, que en mucho se trata de habilidad para convencer al actor de que lo que persigue no es realizable, y que, por lo tanto, es mejor que desista. En resumen, no es necesario decirle al actor social qué debe hacer para intentar que haga lo que uno quiere, señalarle lo que puede hacer, es una forma de inducirlo a hacer lo que uno quiere

La neutralidad valorativa como condición de objeti-

vidad resulta, incluso, contraproducente si lo que se pretende es el establecimiento de la ciencia por y para el hombre, "una ciencia única y totalizante, la ciencia del Hombre que es, al mismo tiempo, individual y universal" (45); además, entendiéndolo por valores todo aquello que contribuye de manera mediata o inmediata al desarrollo de la esencia humana, y no como los deseos del particular que actúa vistos desde su particularidad: "es valioso lo que el particular desea". En este último sentido, la neutralidad respecto a valores si es condición necesaria de la objetividad.

Así como los valores tienen razón de ser respecto a un proceso que deviene: el desarrollo de la esencia humana, la verdad absoluta no es, sino que deviene. Es una tendencia del conocimiento que existe históricamente a través de realizaciones parciales: las verdades relativas, que tienen posibilidad de ser porque no se niega la verdad objetiva al aceptar la verdad absoluta como tendencia. "Se puede negar el elemento de lo relativo en estas o las otras representaciones humanas sin negar la verdad objetiva; pero no se puede negar la verdad absoluta sin negar la existencia de la verdad objetiva" (46).

La única forma en que pueden coincidir neutralidad valorativa y objetividad es como realización plena de los valores: pleno desarrollo de la esencia humana y verdad objetiva como verdad absoluta. Pero, valga repetir, tanto el desa-

rrollo de la esencia humana, como la verdad absoluta (realización plena de lo objetivo, como convergencia de lo individual con lo genérico) son tendencias, su ser no ES sino que DEVIENE.

Digamos que la "objetividad de una teoría depende de su capacidad para integrar, organizar y volver inteligible el material informativo disponible acerca del objeto real; depende de su capacidad para dar respuesta a las preguntas planteadas en el proceso de conocimiento del objeto real" (47). Lo que quiere decir que "concuerdá aproximadamente con su objeto" y se verifica "recurriendo a un comercio peculiar con los hechos (observación y experimento), intercambio que es controlable y hasta cierto punto reproducible" (48).

La práctica es la prueba y criterio de verdad de la teoría, éste es un principio que es cierto en su generalidad y por el cual casos específicos de formas prácticas disconfirman enunciados teóricos singulares o los confirman temporalmente. La refutación de un enunciado teórico es definitiva; mientras que su verificación es temporal; en realidad, se verifica que no resulta falso y no que sea verdadero. Por lo tanto, "la praxis EN GENERAL sólo puede ser criterio de verdad porque constituye los objetos de la experiencia humana normal, y es esencialmente parte de su estructura interna" (49).

Ello sucede así, porque, por un lado, no se contrata un enunciado teórico directamente con lo empírico, sino a través de otro enunciado teórico de mayor concreción. "El enunciado confirmatorio (o disconfirmatorio), que puede llamarse el verificans, depende del conocimiento disponible y de la naturaleza de la proposición dada, la que puede llamarse verificandum" (50). Es a través de la propia teoría que se decide cuál es la prueba empírica a la que debe someterse un enunciado teórico y, sobre todo, mediante la que se interpretan los resultados obtenidos, por lo que "las condiciones empíricas de las ciencias son interpretaciones limitadas por los recursos culturales a la sazón disponibles, de los cuales dependen también sus significados. (51).

Afirmar que el criterio de científicidad de la ciencia es interno (véase Althusser PARA LEER EL CAPITAL pp 66 y 67) no implica caer en el idealismo, porque no se pretende que la teoría se confirme o disconfirme desde la teoría sin mediación con la práctica, sino que se señala que la práctica es prueba de verdad (en sentido estricto, de falsedad) de la teoría, pero INTERPRETADA y "toda interpretación se hace en términos de teoría" (52). Como vimos antes, la categoría de "objetivo" y, en su caso, la categoría de "verdadero", la asigna lo subjetivo cuando se cumplen condiciones convenidas de antemano, intersubjetivas, por ello "la ciencia es subjetividad que se objetiva" (53)

Lo importante en la contrastación empírica no es mostrar el resultado aislado, que lo previsto en la teoría ocurrió en la práctica, ya que "a posteriori, podemos opinar que todos los conocimientos verdaderos son reflejos adecuados de la realidad" (54) e, incluso, que un conocimiento es verdadero porque es útil y no que es útil porque es verdadero, (Lenin). Lo importante, valga la insistencia, es precisar "cómo hemos llegado a saber, o a presumir, que el enunciado en cuestión es verdadero", por lo que "debemos ser capaces de enumerar las operaciones (empíricas o racionales) por las cuales es verificable" (55). Más que el resultado, explicitar el mecanismo por el que se produce ese resultado.

Otra de las razones por las que la verificación confirma temporalmente, en tanto no disconfirma, es que la contrastación con la realidad se hace en un lapso de tiempo limitado, en un instante: un corte en el tiempo, que no muestra el objeto en su verdadera forma de existencia: el devenir, "en ese devenir, en esa tendencia, en ese proceso" en el que "se revela la esencia verdadera del objeto" (56). La contrastación sólo considera ciertos aspectos del objeto estudiado y no a éste como una totalidad que deviene. De ahí que "el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar COMPLETAMENTE una representación humana cualquiera que sea" (57), porque "la esencia de la verdad y su verificación no son una y la misma cosa" (58).

La selectividad implícita en cualquier tipo de contrastación empírica, por la limitación en el tiempo que dura la contrastación y la restricción de aspectos que son objeto de la misma, es producto de criterios específicos contenidos en la teoría acerca de lo que debe ser la contrastación, válidos, por supuesto, para la propia teoría que los enuncia. Por ello, no es que se carezca de argumentos sobre la validez de un enunciado teórico que cumple con los requisitos de contrastación señalados por la teoría, sino que éstos sólo son válidos para la propia teoría, en función de ciertos presupuestos teóricos contenidos en la misma.

Si parece indiscutible que "no existe la verdad abstracta, la verdad siempre es concreta"(59), como existencia histórica, en un tiempo y lugar determinados, los principios que "avalan" como verdaderos ciertos enunciados teóricos no son concretos, señalan ciertas características que debe cumplir el enunciado teórico que se pretende como verdadero, para que lo sea, en consideración de una concepción del mundo específica y de lo que es un "conocimiento verdadero", como parte de ésta. Así, resulta muy cuestionable la afirmación de que "la verdad siempre es concreta"; independientemente de que, como vimos, no se contrastan "hechos" sino "datos" y éstos son un producto intelectual, y por lo mismo abstracto.

El pedir que "la verdad sea concreta", en un intento de acercarla más a lo "objetivo", entendido como lo que

tiene una existencia material independiente del sujeto que la piensa, implica presentar "lo objetivo y lo subjetivo", "lo concreto y lo abstracto", en dos planos diferentes que no convergen. Lo objetivo y concreto es siempre singular, mientras que lo subjetivo y abstracto resulta por definición general. Evitemos citar a cualquiera de estos términos por "tríadas" obligadas: objetivo-concreto-singular o, bien, subjetivo-abstracto-general, que detrás está una posición teórica insostenible: los conceptos son abstractos y lo que se conceptualiza concreto. "Lo universal y lo singular se hallan en unidad en lo concreto real y (...) el concepto es la expresión teórica de lo universal como "universal concreto" (...). En conclusión, la relación entre lo singular y lo universal aparece en la realidad misma y conocer un fenómeno es descubrir esa relación" (60). Relación que no es, por supuesto, estática, sino que se encuentra en un ininterrumpido proceso de transformación, por lo que Marx señaló que lo "universal" en el concreto real es más fácil de aprehender teóricamente en estadios históricos más avanzados de su desarrollo, aunque haya estado ahí desde el principio. Afirmación que resulta más comprensible si nos preguntamos ¿en qué consiste el proceso de transformación constante de la relación entre lo universal y lo singular que se da en el "concreto real"?, Consiste en "un proceso de transformación de lo singular en lo universal" (61).

Resulta más conveniente, entonces, referirnos a

la existencia histórica de lo verdadero mediante la expresión "verdad relativa", en oposición a la "verdad absoluta", que sólo existe históricamente como tendencia, y no emplear los términos "verdad concreta", oponiendo lo concreto a lo absoluto, porque resulta insostenible la limitación de lo verdadero, únicamente, a lo concreto.

La contrastación, en resumen, no es prueba de verdad de un enunciado teórico, sino que indica que, hasta ese momento, no ha sido refutado. Por lo demás, se contrasta un enunciado teórico general con otro de menos generalidad, o mayor concreción en relación al primero, pero no con los hechos. Considerar que la contrastación, como confrontación con la realidad concreta, es prueba de verdad porque indica qué tan "objetivo" es el enunciado teórico, es una postura válida si presentamos como irreconciliable lo que se complementa y es impensable aislado. Si sostenemos que la verdad consiste en lo "objetivo" y éste es concreto y opuesto a lo subjetivo, por lo que basta con analizar qué tan cerca de lo empírico están los enunciados teóricos. El carácter definitivo de la contrastación sólo es tal, si elementos opuestos en una unidad dialéctica: objetivo-subjetivo, singular-general, abstracto-concreto, se presentan en forma unilateral y simplificada

CAUSALIDAD ESTRUCTURAL

Lo concreto real es una combinación específica de

lo universal y lo singular que se encuentra en un ininterrumpido proceso de transformación, en éso radica su concreción: en la necesidad de pensarlo en referencia a la totalidad en la cual se halla inserto en un proceso de doble determinación, forma a la totalidad y se conforma en ella. La comprensión "en términos de una relación causal lineal tiende a desvirtuar un principio fundamental de la dialéctica: la interconexión de los fenómenos" (62); puesto que se estudia al objeto en cuestión mediante relaciones causa-efecto "rígidas" que consideran la determinación de lo que es exterior al fenómeno en su comportamiento, al margen de la influencia que pueda ejercer éste, como una parte necesariamente activa, en la producción de la dinámica que se establece entre los fenómenos interactuantes. Esto es, que el objeto estudiado no sufre pasivamente la influencia de los otros conforme a una secuencia independiente de su propia determinación, por lo que "se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida (...) por su determinación propia: la determinación por una estructura" (63).

Es necesario considerar la determinación por una estructura, como una combinación específica de sus propios elementos que no es nada más allá de sus efectos, sin reducirse a ellos como la suma de factores aislados, puesto que es la combinación, por el carácter "dialéctico" de los mismos hechos; precisamente porque la realidad es un torrente de vida y de historia que fluye en el ritmo dialéctico (...),

este ritmo o proceso llega a ser para el sujeto consciente forma y condición de la intelegibilidad de lo real" (64). No es un modelo de conocimiento que se imponga a los hechos como algo externo a ellos, por el contrario, son principios que la propia forma de ser de la realidad concreta impone al proceso de conocimiento, como un método de enfoque que "es útil en la medida en que proporciona un índice con respecto a lo que debe buscarse" (65).

Precisemos qué entendemos por "dialéctica". "Toda dialéctica tiene un valor heurístico y no demostrativo (...) los rasgos esenciales de toda estructura dialéctica son: la unidad sistemática de las partes; el carácter dinámico de todo el proceso, que estriba en los conflictos internos de las fuerzas; la aparición de nuevas cualidades como resultado de la reorganización de los elementos; el momento de la autodeterminación y la autoproducción, y la progresiva transformación histórica de todo el sistema" (66). De este modo, la masa de hechos inconexos que aparecen en forma accidental desde una mirada superficial, deben ser apreciados en la necesidad de su pertenencia a un sistema en el que se encuentran jerárquicamente estructurados, para que puedan ser apreciados en tanto procesos con un sentido determinado. Con ello queremos decir, que todo cuanto ocurre obedece a una o varias causas, que siempre que se presenten en condiciones similares "tenderán" a producir un fenómeno determinado. "Muchas críticas al determinismo identifican a éste con el fatalismo por-

que ambos afirman la necesidad del proceso" (67), pero la no ción que tiene de "necesidad" uno y otro difiere notablemente. El fatalismo "sostiene una necesidad incondicional" y el determinismo "afirma la necesidad de que ocurra X si se cumplen tales y cuales condiciones" (68).

La diferente noción de "necesidad" a lugar, en consecuencia, a dos formas diferentes de conceptualizar la ocurrencia de los acontecimientos de acuerdo a "leyes". Mientras que, en un caso, el fatalismo, las leyes como postulados de conexiones esenciales, universales, necesarias y estables de los fenómenos, se imponen a los hechos independientemente de sus circunstancias: "Lo enunciado por la ley resulta tan cierto, que parece capaz de crear las circunstancias que requiere para lograrse"; en otro, el determinismo, bien entendido, las leyes son históricas" dado que funcionan sólo bajo determinadas condiciones" (69) y "deben ser interpretadas como tendencias, como modos de comportamiento más probables de cosas y organismos vivientes" (70). La diferencia estriba en que en un caso, el fatalismo, la ley expresa relaciones causa-efecto lineales y en otro, el determinismo, una causalidad estructural, que considere la presencia de la estructura en sus efectos, de una articulación dinámica de los elementos que integran la totalidad, que crea y modifica las condiciones de la integración y, con ello, de la participación de cada parte.

Sólo cuando se analiza un caso "aislado", en un es-

tado de aislamiento artificial, una ley aparece como "inevitable", si no consideramos aquellos factores "presentes" que pueden modificar el curso de los acontecimientos por ella señalado. Porque, generalmente, sucede que "las acciones de tendencias diferentes y mutuamente contradictorias chocan una con otra, ganando siempre una de ellas y prevaleciendo al final de cuentas" (71), como resultado de la confrontación, que en condiciones diferentes podía haberse resuelto de otro modo, y no de una manera definida desde el inicio.

En la apreciación de las circunstancias requeridas para que se cumpla lo señalado por la ley, ésto es, sus condiciones, no es posible garantizar la exhaustividad hasta el último detalle. Algunos detalles no serán tomados en cuenta por considerarlos irrelevantes, mientras que otros son decisivos y, por supuesto, muchos otros que, simplemente, no serán vistos porque se juzga bajo una teoría que no los contempla. Pues, como señalamos con anterioridad, el campo de visibilidad lo marca la propia problemática, como la plataforma desde la cual se escudriña la realidad. No es necesario, entonces, decir todo de todo, sino aquello que se considere relevante de acuerdo a la teoría bajo la cual se juzga. No hay investigación sin supuestos y se preve en términos de teoría, por lo que la predicción, más que absoluta y categórica, es probabilística. Las más de las veces, no explica qué ocurrió, sino, de acuerdo a lo que podía prever, por qué no ocurrió; ésto es, explica porqué no sucedió lo que se había previsto, cómo falló la predicción.

El grado de certeza de una ley aumenta cuanto mayor sea la generalidad de su carácter y disminuye, por supuesto y en consecuencia, su capacidad de predicción. Así, un acontecimiento se explica cuando se considera en su análisis lo general, lo específico y lo accidental, como residuo, como aquello que, por el momento, no tiene una explicación, pero que debe ser explicado, ya que no es gratuito que lo accidental cobre la forma que cobra y no otra. Ello implica, que lo necesario determina a lo accidental, mientras que éste condiciona a lo necesario. Por lo que los acontecimientos no sólo pueden describirse, sino, incluso, explicarse y esto debido a que "la necesidad histórica puede ser realizada a través de diversas posibilidades", como creación de los hombres, en plural, "pero esto no la excluye" (72). Entendiendo por "necesidad Histórica" la inevitabilidad de un acontecimiento siempre y cuando se cumplan determinadas condiciones.

METODO DE APREHENSION DE LA REALIDAD CONCRETA BAJO UN ENFOQUE DIALECTICO.

La impresión inicial que tenemos de un objeto, caracterizada por su simplicidad "espontánea" a partir de los rasgos particulares de éste que aparecen accidentalmente como propios, es el punto de partida del proceso de producción de conocimiento, que consiste en la aprehensión mental del objeto mediante conceptos. Con los que se pretende abarcar "alguna condición o relación universal que es esencial a la cosa particular, (y) que determina la forma en que aparece

como objeto concreto de la experiencia" (73), al mostrar el carácter de lo "aparente" como "la esencia en una de sus de terminaciones, en uno de sus aspectos, en uno de sus momentos" (74)

Lo característico de los conceptos es la universalidad, la generalidad, de su contenido, como una parte esencial del objeto concreto, a partir de la cual se explica la forma que adopta su "apariencia". Vale la pena recordar, que lo real concreto está constituido por lo singular y lo universal, "en una unidad no dada de una vez y para siempre, ya que se da en un proceso de transformación de lo singular en lo universal" (75). Para explicar en qué consiste ese proceso de transformación, precisemos, antes que nada, qué entendemos por "universal" y qué por "singular", de otro modo, resulta difícil explicar cómo lo singular se transforma en lo universal.

Estas categorías las hemos tomado del libro de A. Sánchez Vázquez, CIENCIA Y REVOLUCION, por lo que recurriremos a éste durante la explicación. Primero, emplea los términos "particular" y "singular" como sinónimos, y consideramos necesario aclararlo para evitar que el lector pudiera entender "particular" como lo propio e irrepetible en el objeto concreto y "singular" como la combinación específica de lo universal y lo particular en éste. Para apoyar esta afirmación permítasenos citar el siguiente párrafo de la página

80: "en realidad siempre sucede que el fenómeno que posteriormente se vuelve universal, surge al principio como singular, como particular, como fenómeno especial". Por lo tanto, entendemos por "particular", "singular", lo único e irrepetible en el objeto, aquellas características peculiares del objeto que adquiere en y que le permiten cumplir el papel que le corresponde en su pertenencia a la "totalidad" (término que definimos páginas atrás). Mientras que por "universal" entendemos su lugar y función dentro de la totalidad, la forma en que se da su pertenencia a la totalidad. De este modo, las características singulares que distinguen al objeto dependen de su pertenencia a la totalidad y le permiten, en reciprocidad, cumplir con su papel como "parte" de la totalidad. Aclaremos, ahora, en qué consiste la relación entre lo singular y lo universal del objeto concreto. La razón de ser del objeto no radica en sí mismo como un fenómeno aislado con una existencia independiente, sino de su interacción con otros objetos dentro de la "totalidad", "como una rica totalidad (a su vez) con múltiples determinaciones y relaciones" (76); ya que el objeto es, al mismo tiempo, parte y/o todo, según se le considere en ese momento. Sus características singulares, entonces las adquiere en la interacción y para la interacción con otros, están determinadas por lo "universal", por la forma en que existe como parte de la totalidad, y no puede, por supuesto, prescindir de ellas. Así, a la pregunta ¿hasta dónde llega la transformación de lo singular en lo universal?, contestamos: hasta

el límite en que su integración en la totalidad no lo anule como parte; puesto que, permítasenos la tautología, el todo como combinación de las partes, depende de ellas.

Ahora sí, analicemos ¿en qué consiste el proceso de transformación de lo singular en lo universal?. En la conformación interna del objeto en función de su pertenencia, como parte activa, a la totalidad. Es la constitución de su esencia concreta, entendida "cómo el sistema de relaciones en el que se encuentra determinado y, por otro, es el movimiento interno necesario del objeto" (Véase Ciencia y Revolución, pp. 83 y 84)

A modo de resumen podemos decir que "la generalización es el único método que se conoce para adentrarse en lo concreto, para apreciar la esencia de las cosas" (77). En el intento de captar lo concreto como parte de la totalidad en su interioridad, sus características singulares, y en su exterioridad, como un participante activo en la creación y sostenimiento de la dinámica bajo la que interactúan las partes. Exterioridad e interioridad mutuamente dependientes, dado que lo concreto sólo existe como parte de la totalidad.

El método correcto para aprehender mentalmente lo concreto consiste en ir "de la percepción viva al pensamiento abstracto, y de éste a la práctica" (78). Lo que implica que desde el inicio, hasta la formación de abstracciones muy

elaboradas lo real tiene que ser tomado en cuenta; aunque antes como después, en tanto proceso de conocimiento, "el sujeto real mantiene (...) su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo que la mente se comporte de manera especulativa, teórica" (79).

En ese "remontarse de lo particular a lo general", "de lo singular a lo universal", para construir el concepto de lo concreto existente como "unidad de lo diverso", como una expresión necesaria de la esencia del objeto (esencialidad que explica su pertenencia a la totalidad). Lo singular, lo aparente, designémoslo con el término "conceptos empíricos": la percepción inicial, no son deducciones o ejemplificaciones de la existencia empírica de lo general, o "conceptos teóricos"; como éstos, tampoco son reducciones de lo empírico. Porque la "síntesis" de que habla Marx, es una síntesis de lo general y lo particular, como punto inicial, que aprehende mentalmente al concreto real en su especificidad: en la combinación sui generis que resulta de la relación entre lo singular y lo general en el concreto existente. Con esto queremos decir, que la percepción inicial sufre un proceso de transformación, en ese ir de lo "concreto-captado" a lo "abstracto-teórico", para formar lo "concreto en tanto concepto", de modo que lo "concreto" como punto de partida y lo "concreto" como punto de llegada del proceso de conocimiento son radicalmente distintos, aunque vinculados: lo "concreto como unidad de múltiples determinaciones y rela-

ciones" explica lo "concreto-percibido", porqué es así y no de otro modo.

En consideración de lo expresado, concluyamos comentando, la siguiente cita de Lenin, "si la idea no es considerada como cierta porque con respecto a los fenómenos es trascendental y no se le puede asignar objeto alguno, en el mundo sensorial, se niega a la idea validez objetiva, porque carece de lo que constituye la apariencia, el ser no verdadero del mundo objetivo" (79). La esencia, como lo universal sería, por tanto, el ser verdadero del mundo objetivo: del mundo como totalidad. Y, concluye Lenin, "La Idea (léase el conocimiento del hombre) es la coincidencia (correspondencia) del concepto y de la objetividad (lo universal)" (80). De este modo, hay que considerar "el origen de la cognoscibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad determinada en la que funciona" (81). Descubrir la relación que guardan lo singular y lo universal en el concreto real: cómo es que se conforma, al formar parte de la totalidad. Cómo es que la estructura está presente en sus efectos.

CITAS TEXTUALES DEL 3er. CAPITULO

- (1) Pereyra, Carlos, Configuraciones: Teoría e Historia, México, D.F. Ed. Edicol, 1979, p.162.
- (2) Gramsci, Antonio, El Materialismo Histórico y la Filosofía de E. Croce, México, D.F., Ed. Juan Pablos, 1975, p. 12.
- (3) Freund, Julien, Las Teorías de las Ciencias Humanas, Barcelona, Ed. Península, 1a. Ed., 1975, p. 88.
- (4) Ibid., p. 109.
- (5) Ibid., pp. 109 y 60.
- (6) González Seara, Luis, La Sociología, Aventura Dialéctica, Madrid, Ed. Tecnos, 1976, p. 292.
- (7) H. Rose y S. Rose, Economía Política de la Ciencia, México, D.F., Ed. Nueva Imagen, 1979, p. 109.
- (8) Olivé, León, Explicación Social del Conocimiento, México, D.F., Ed. UNAM, 1985, p. 118.
- (9) Althusser, Louis, Para Leer el Capital, México, D.F. Ed. S XXI, 27a. ed., 1979, p. 123.
- (10) Kuhn, T.S., La Estructura de las Revoluciones Científicas, México, D.F., Ed. F.C.E., 1983 (Colección Breviarios No. 213), p. 179.
- (11) Althusser, Louis, La Filosofía como Arma de la Revolución, México, D.F., Cuadernos Pasado y Presente No.4, 1982, p. 33.

- (12) Bourdieu, et. al., El Oficio de Sociólogo, México, D.F., Ed. S XXI, 6a. ed. 1983, p. 12.
- (13) Gramsci, Antonio, Introducción a la Filosofía de la Praxis, México, D.F., Ed. Premia, 1981, p. 51.
- (14) Pereyra, Op. Cit., p. 28.
- (15) Paci, Enzo, Función de las Ciencias y Significado del Hombre, México, D.F., Ed. F.C.E., 1968, p. 251.
- (16) Bunge, Mario, La Ciencia su Método y su Filosofía, Bs Argentina, Ed. S XX, 1974, p. 37.
- (17) Marcuse, Herbert, Ensayos sobre Política y Cultura, México, D.F., Ed. Origen/Planeta, 1986, p. 59.
- (18) Ibid., p. 86.
- (19) Callinicos, Alex., El Marxismo de Althusser, México, D.F., Ed. Premia, 1981, p. 74.
- (20) Althusser, Louis, Curso de Filosofía Marxista para Científicos, Bs Argentina, Ed. Diez, 1976, p. 96.
- (21) Sánchez Vázquez, Adolfo, Ciencia y Revolución, El Marxismo de Althusser, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1986, p. 131.
- (22) Althusser, Op. Cit., 1982, p. 86.

- (23) C. Marx y F. Engels, La Ideología Alemana, La Habana, Cuba, Ed. Pueblo y Educación, 1982, p. 634.
- (24) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 144.
- (25) Cornforth, Maurice, Materialismo y Método Dialéctico, México, D.F., Ed. Nuestro Tiempo, 1985, p. 17.
- (26) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 147.
- (27) Ibid., p. 189
- (28) Marcuse, Op. Cit., 1986, p. 41.
- (29) Althusser, Louis, La Revolución Teórica de Marx, México, D.F., Ed. S XXI, 9a. ed. 1981, p. 29.
- (30) Kuhn, Op. Cit., p. 174.
- (31) Althusser, Op. Cit., 1979, p. 30.
- (32) Kuhn, Op. Cit., p. 70
- (33) Ibid., p. 92.
- (34) Ibid., p. 111.
- (35) Cruz, Manuel, La Crisis del Stalinismo: El "Caso Althusser", Barcelona, Ed. Península, 1977, p. 247.
- (26) Althusser, Op. Cit., 1982, p. 88.
- (27) Kuhn, Op. Cit., p. 149.
- (38) Luckacs., Georg, Historia y Conciencia de Clase. Madrid, Ed. Sarpe, 1985, p. 154.
- (39) Rose y Rose, Op. Cit., p. 88
- (40) Marcuse, Op. Cit., 1986, p. 84.

- (41) Heller, Agnes, Historia y Vida Cotidiana, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1972, p. 34.
- (42) Gramsci, Op. Cit., 1981, p. 49.
- (43) Olivé, Op. Cit., 1985, p. 90.
- (44) Weber, Max, Ensayos Sobre Metodología Sociológica, Bs Argentina, Ed. Amorrortu, 1982, p.44.
- (45) Paci, Op. Cit., 1968, p. 251.
- (46) Lenin, V. I., Materialismo y Empiriocriticismo, Madrid, Ed. Ayuso, 1974, p. 113.
- (47) Pereyra, Op. Cit., 1979, p. 28
- (48) Bunge, Mario, La Ciencia su Método y su Filosofía, Bs, Argentina, Ed S XX, 1974, p. 15.
- (49) Schmidt, Alfred, El Concepto de Naturaleza en Marx, México, D.F., Ed. S XXI, 1976, p. 133.
- (50) Bunge, Op. Cit., 1974, p. 45.
- (51) Olivé, Op. Cit., 1985, p. 51.
- (52) Bunge, Op. Cit., 1974, p. 65.
- (53) Paci, Op. Cit., p. 249.
- (54) Markovik, Dialéctica de la Praxis, Bs Argentina, Ed. Amorrortu, 1968, p. 35.
- (55) Bunge, Op. Cit., 1974, p. 45.
- (56) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 152.
- (57) Lenin, Op. Cit., 1974, p. 133.
- (58) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 67.
- (59) Cornfotr, Op. Cit., 1985, p. 93.
- (60) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 80.

- (61) Ibid., p. 80.
- (62) Pereyra, Op. Cit., 1979, p. 37.
- (63) Althusser, Op. Cit., 1979, p. 199.
- (64) Mondolfo, Rodolfo, Marx y Marxismo E H C, México,
D.F. Ed. F.C.E., 1981, p. 199.
- (65) Cornforth, Op. Cit., 1985, p. 103.
- (66) Markovik, Op. Cit., 1968, D. 45.
- (67) Pereyra, Op. Cit., 1979, p. 89.
- (68) Ibid., p. 89.
- (69) Glezerman, Grygory, Las Leyes del Desarrollo Social,
México, D.F., Ed. Nuestro Tiempo,
1978, p. 52.
- (70) Markovik, Op. Cit., 1968, p. 48.
- (71) Glezerman, Op. Cit., p. 137.
- (72) Ibid., p. 81.
- (73) Marcuse, Herbert, El Hombre Unidimensional, México,
D.F., Ed. Origen/Planeta, 1985,
p. 137.
- (74) Lenin, V. I., Cuadernos Filosóficos, México, D.F.,
Ed. Roca, 1974, p. 53.
- (75) Sánchez Vázquez, Op. Cit., 1986, p. 80.
- (76) Marx, Carlos, Introducción General a la Crítica de
la Economía Política/ 1958, México,
D.F., Cuadernos Pasado y Presente
No. 1, 1982, p. 50.
- (77) Lenin, Op. Cit., 1974, p. 91
- (78) Marx, Op. Cit., 1982, p. 52.

- (79) Lenin, Op. Cit., 1974, p. 112.
(80) Ibid., p. 113.
(81) Luckacs, Op. Cit., 1985, p. 88.

C O N C L U S I O N E S

El interés que guió la elaboración del presente trabajo, amén de los requisitos formales "presionantes" pero nunca "motivadores", fué aclararnos cuál es la relación que guardan el conocimiento científico y el conocimiento ideológico para el marxismo, cuyo rasgo distintivo es la "transformación revolucionaria de lo existente". El análisis, entonces, tuvo como referente constante la "posibilidad de transformación", como algo que deben realizar los agentes históricos en la realidad y no al margen de ésta. Queremos resaltar que la transformación no es un mero acto de voluntad ni un destino obligado. Es producto de una combinación dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo.

De este modo, nos vimos ante la pertinencia de analizar ciertas características de la realidad, lo objetivo, a través de la presentación de la categoría de "totalidad", como respuesta a la pregunta ¿qué es la realidad? (véase Karel Kosík). Para tener argumentos que nos permitieran continuar en el análisis del otro factor: lo subjetivo, desde nuestra perspectiva de estudio.

La realidad está en un constante e ininterrumpido proceso de transformación no, necesariamente, el que los marxistas desean y éste definido a grandes rasgos: la creación

de una sociedad por y para el hombre en la que sea posible el desarrollo de lo "humano" para la mayoría de los hombres en niveles ascendentes, pero, tampoco, inevitablemente impedido.

La Ideología en favor de los intereses de la clase dominante, la ideología a secas, bloquea la realización de cambios radicales en la totalidad social, que la transformen y no sólo la reproduzcan, al inhibir la participación "revolucionaria" de los agentes sociales, garantizando la integración de éstos en función de las necesidades de reproducción del conjunto social de acuerdo al momento histórico.

Evitar que la función social de la ideología se cumpla, no es una tarea que competa únicamente a la ciencia como la encargada de quitar el "velo teórico" que la ideología pone a los agentes sociales y que les impide descubrir la verdad. Primero, porque la verdad no se descubre, se construye y, en ese sentido, si la ciencia pudiera presentar su verdad a agentes sociales que tienen la propia, es difícil, concebir, que aceptaran el cambio de una por otra en un acto de convicción: abandonar la ideología desde la ideología. Permítasenos parafrasear una expresión de Gramsci "el haber sido convencido una vez de manera contundente, es lo que nos impulsa a seguirlo estando, aún cuando no se sepa argumentar"

Es preciso que en la propia realidad social existan condiciones que presionen a los agentes sociales en virtud de su posición, a despertar su interés de clase, lo que facilita la formación de la "conciencia de clase" en un proceso de educación. Estamos considerando, de acuerdo con los postulados marxistas, por supuesto, que es el proletariado, la clase históricamente más avanzada, a quien corresponde realizar la transformación revolucionaria de la sociedad en la búsqueda de su propia liberación y con ella de la del género humano.

El agudizamiento de las contradicciones originado por la propia dinámica de la totalidad social complica el cumplimiento de la función social de la ideología, sus respuestas resultan poco creíbles ante la complejidad de los problemas sociales. El discurso ideológico es cuestionado por los sujetos que lo producen, de forma no reflexionada: desconocen las preguntas que lo originan, en sus respuestas. Las preguntas, principios teóricos que subyacen al discurso, no son atacadas directamente, sino a través de su producto: las respuestas. Esto, el surgimiento, digámoslo así, de "evidencias empíricas" que no pueden ser explicadas desde el discurso no ocasiona una "revolución en la ideología", pero sí posibilita su cuestionamiento desde un ámbito teórico distinto. En lo ideológico, a diferencia de la ciencia, no surge un nuevo paradigma de la quiebra del anterior. Los cambios que se dan aquí, no son transformaciones radicales que

modifiquen el carácter del conocimiento producido, determinado por la función social que cumple.

El "paradigma ideológico" determina una forma específica de discurso teórico, pero no por la articulación de ciertos principios teóricos, sino por los requerimientos que exige el cumplimiento de función social de la ideología. Función que la ideología no cuestiona ni modifica en su sentido último: reproducir el conjunto social, y que simplemente asume como propia. Los cambios en el discurso ideológico obedecen a la dinámica de la realidad social que produce circunstancias variantes, pero nunca a una transformación en la función social que cumple. Esta es rígida, aunque la forma en que puede ser cumplida sea flexible. Lo contrario sería catastrófico.

Sin abordar todavía la cuestión del surgimiento de intelectuales revolucionarios vinculados al partido, ¿Cómo es posible que este sector, por demás privilegiado, rebase el ámbito de lo ideológico?, ésto es, considerando su presencia como dada y a éstos como portadores de una visión de la realidad social en tanto totalidad, compete a ellos educar a las masas en los momentos propicios, cuando su grado de credibilidad en lo ideológico, su fé, se ve avasallada por la realidad; transmiéndoles un conocimiento de lo existente que les permita trascender lo dado, desde las posibilidades presentes, con la construcción de una forma de integración

en la que sean superadas las contradicciones anteriores.

Diremos, entonces, que es en la convergencia de un pensamiento transformador y de condiciones reales concretas que posibilitan la transformación, que se producen los cambios, y ésto se manifiesta en una forma de praxis "revolucionaria", guiada por una parte teórica que busca trascender lo inmediato con la realización de una meta que se construye con y en lo existente. Lo que implica un conocimiento certero de lo que existe, que indique los límites de posibilidad de transformación que opone lo objetivo a cualquier intervención, para fijar lo que se pretende realizar como conjunción de lo deseable y lo posible.

La filosofía le transmite a la ciencia la finalidad que por sí misma no define, sin que pretendamos confinar el ámbito de los fines a la filosofía y presentar a la ciencia como un conocimiento meramente instrumental: la elección de medios para la obtención de fines dados. Porque resulta terriblemente estéril plantear fines sin considerar los medios disponibles y avanzar en el dominio y creación de medios no referidos a ningún fin específico, lo cual parece un sentido desde el momento mismo de decirlo. Un medio que no se vincula con ningún fin ¿de qué es medio? y un fin que se plantea sin considerar las posibilidades de su realización ¿es realmente un fin?. Puesto que lo importante es realizar la transformación, no basta con señalar en términos muy

generales el sentido de la misma, ésto es necesario como un momento, pero es preciso decidir en cada caso concreto cuál es la forma concreta de praxis que permite avanzar en esa dirección y crear condiciones que posibiliten de manera sustancial un posterior avance. Ahí está lo complicado, lo arduo de la tarea, digamos que es el punto en que se separa un utopista de un verdadero agente histórico, e "historia" bajo una conceptualización particular: como el proceso de creación y desarrollo de valores, de todo aquello que contribuye de manera mediata o inmediata al desarrollo del género humano.

El conocimiento que guía las acciones políticas de los agentes sociales que buscan transformar la realidad, la parte teórica de la praxis política, es una ideología revolucionaria, ideología porque está directamente vinculada con una forma de praxis: prescribe de modo inmediato comportamiento, que decide en cada caso concreto, de acuerdo con lo posible, la forma de trascender lo real en el sentido deseado. No es un plan elaborado desde antes con anterioridad a las circunstancias en que habrá de realizarse, sino en éstas y sin zucumbir a su propia dinámica, lo que siempre es un riesgo: imponer una dinámica distinta a partir de la transformación de la anterior o seguir reproduciendo ésta.

El tipo de relación que guardan la ideología revolucionaria, la ciencia y la filosofía no es de exterioridad, ésto es, que no se desarrollan cada una en un ámbito propio,

al margen de las otras, para una vez formadas, converger en un espacio común en el que pudieran resultar mutuamente influidas como resultado del encuentro. Por el contrario, son partes del encuentro y se conforman en éste, a la vez, que lo realizan. Las características de cualquiera de ellas están determinadas por la presencia de las otras, al mismo tiempo, que ésta participa en la creación de las características de aquéllas. No existen al margen del encuentro, por lo que no debemos preguntarnos, válganos la expresión, ¿qué fue primero el huevo o la gallina?.

Podríamos intentar señalar una frontera entre el conocimiento ideológico, a secas: en favor de los intereses de la clase dominante, y la ideología revolucionaria, por sus diferencias en la parte teórica, problemáticas distintas, y la realización de funciones prácticas diferentes, las acciones que guían originan productos diferentes, teniendo cuidado de no otorgar primacía al plano de "las ideas", la ideación, y dejar en segundo margen a la realidad social concreta. El hecho de que podamos distinguir dos tipos de conocimiento por la contraposición de algunas de sus características, se debe a la presencia de circunstancias concretas que permiten, en última instancia, su formación. No la aseguran, pero la posibilitan.

En relación a la pregunta que dejamos pendiente ¿cómo es que los intelectuales rebasan el ámbito de lo ideo-

lógico?, planteémosla de otro modo, ¿quién educa al educador? y utilicemos la respuesta de Marx, "la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria" (Tesis No. 3 de Marx sobre Feuerbach). Períodos de acumulación de conocimiento mutan en momentos precisos, produciendo cambios cualitativos, cuando convergen condiciones objetivas que posibilitan la acción de lo subjetivo. En este caso, podemos considerar como objetivo el conocimiento acumulado por la humanidad que sirve de base a la producción de nuevos conocimientos y, por supuesto, a la propia realidad concreta. La presencia conjunta de circunstancias concretas y el conocimiento acumulado posibilitan la aprehensión mental de la realidad en su devenir, donde lo existente no se considera como "absoluto", sino como un momento en transición, que no está definido de antemano, por lo que está expuesto en su configuración, bajo condiciones dadas, a la acción de los agentes sociales.

La ideología revolucionaria como un producto intelectual que "parece" haber escapado a la dinámica del mundo social, ¿si hubiera estado sometida a su funcionamiento y control cómo se habría dado?, no se crea fuera de éste. Todo conocimiento, permítasenos la tautología, en este caso, para fines explicativos, no se da al margen de la realidad que vive el sujeto que lo produce, aunque no existe una relación

unívoca entre el ser y el pensar. La "supuesta" desvinculación entre lo existente y la ideología revolucionaria que busca transformarlo y no sólo reproducirlo, por lo que parece haberlo burlado, no es tal. En la propia realidad existente se dieron las condiciones que posibilitaron la formación de la ideología revolucionaria, lo que no quita, de ningún modo, mérito a los agentes históricos que convirtieron esa posibilidad en un hecho, simplemente los ubica en el plano de lo humano, como grandes hombres sí, pero no como Dioses.

BIBLIOGRAFIA

1. Adler, Max, El Socialismo y los Intelectuales, México, D.F., Ed. S XXI, 1980.
2. Althusser, Louis, La Filosofía como Arma de la Revolución, México, D.F., Cuadernos Pasado y Presente, No. 4, 1982.
3. Althusser, Louis, La Revolución Teórica de Marx, México, D.F. Ed. S XXI, 9a ed. 1981.
4. Althusser, Louis, Para Leer el Capital, México, D.F., Ed. S XXI, 27a. ed. 1979.
5. Althusser, Louis, Curso de Filosofía Marxista para Científicos, Bs Argentina, Ed. Diez, 1976.
6. Bernstein, Richard J. Praxis y Acción, Madrid, Ed. Alianza, Universidad, 1979.
7. Bourdieu, et. al., El Oficio de Sociólogo, México, D.F., Ed. S XXI, 6a. ed. 1983.
8. Bunge, Mario. La Ciencia su Método y su Filosofía, Bs Argentina, Ed. S XX, 1974.
9. Callinicos, Alex. El Marxismo de Althusser, México, D.F. Ed. Premia, 1981.
10. Colletti, Lucio, El Marxismo y Hegel, México, D.F., Grijalbo, 1977.
11. Cornforth, Maurice, Materialismo y Método Dialéctico, México, D.F., Ed. Nuestro Tiempo, 1985.
12. Cruz, Manuel, La Crisis del Stalinismo: El "Caso Althusser", Barcelona, Ed. Península, 1977.

13. Engels, F., Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, Moscú, Ed. Progreso, Obras Escogidas, 1975.
14. Freund, Julien, Las Teorías de las Ciencias Humanas, Barcelona, Ed. Península, la. ed. 1975.
15. Glezerman, Grygory, Las Leyes del Desarrollo Social, México, D.F., Ed. Nuestro Tiempo, 1978.
16. González Seara, Luis, La Sociología, Aventura Dialéctica, Madrid, Ed. Tecnos, 1976.
17. Gouldner, Alvin W., La Dialéctica de la Ideología y la Tecnología, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
18. Gouldner, Alvin W., Los Dos Marxismos, Madrid, Ed. Alianza Universidad, 1983.
19. Gramsci, Antonio. Introducción a la Filosofía de la Praxis. México, D.F., Ed. Premia, 1981.
20. Gramsci, Antonio, El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce, México, D.F., Ed. Juan Pablos, 1975.
21. Heller, Agnes, Sociología de la Vida Cotidiana, Barcelona, Ed. Península, 1977.
22. Heller, Agnes, Historia y Vida Cotidiana, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1972.
23. Kosik, Karel, Dialéctica de lo Concreto, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1979. .
24. Kovalzon, Ensayo sobre la Teoría Marxista de la Sociedad, Moscú, Ed. Progreso, 1977.

25. Kuhn, T.S., La Estructura de las Revoluciones Científicas, México, D.F. Ed. F.C.E., 1983, (Colección Breviarios, No.213.)
26. Lenin, V. I., Materialismo y Empiriocriticismo, Madrid, Ed. Ayuso, 1974.
27. Lenin, V. I., Cuadernos Filosóficos, México, D.F., Ed. Roca, 1974.
28. Luckacs, Georg, Historia y Conciencia de Clase, Madrid, Ed. Salpe, 1985.
29. Marcuse, Herbert, Ensayos sobre Política y Cultura, México, D. F. Ed. Origen/Planeta, 1986.
30. Marcuse, Herbert, El Hombre Unidimensional, México, D.F. Ed. Origen/Planeta, 1985.
31. Markovic, Dialéctica de la Praxis, Bs Argentina, Ed. Amorrortu, 1968.
32. Marx, Carlos, Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1985.
33. Marx, Carlos, Tesis sobre Feuerbach, La Habana, Cuba, Ed. Pueblo y Educación, 1982.
34. Marx, Carlos, Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857, México, D.F., Cuadernos Pasado y Presente No. 1, 1982.
35. Marx, Carlos, El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona, Ed. Ariel de 1982.
36. Marx, Carlos, El Capital, Tomo I, México, D.F., Ed. F.C.E. 1975.

37. C. Marx y F. Engels, La Ideología Alemana, La Habana, Cuba, Ed. Pueblo y Educación, 1982.
38. C. Marx y F. Engels, Manifiesto del Partido Comunista, Pekin, Ed. del Pueblo, 1975.
39. Mandolfo, Rodolfo, Marx y Marxismo EHC, México, D.F., Ed. F.C.E., 1981
40. Olivé, León, Explicación Social del Conocimiento, México, D.F. Ed. UNAM, 1985.
41. Paci, Enzo, Función de las Ciencias y Significado del Hombre, México, D.F., Ed. F.C.E., 1968.
42. Pereyra, Carlos, Configuraciones: Teoría e Historia, México, D.F., Editorial, 1974.
43. Postantiero, J. Carlos, Los Usos de Gramsci, México, D.F., Ed. Folios, 2a. Ed. 1982.
44. Roies, Albert, Lectura de Marx por Althusser, Barcelona, España, Ed. Laia, 1974.
45. H. Rose y S. Rose, Economía Política de la Ciencia, México, D.F. Ed. Nueva Imagen, 1979.
46. Sánchez Vázquez, Adolfo, Filosofía de la Praxis, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1985.
47. Sánchez Vázquez, Adolfo, Ciencia y Revolución El Marxismo de Althusser, México, D.F., Ed. Grijalbo, 1986.
48. Sánchez Vázquez, Adolfo, "La Filosofía y las Ciencias Sociales", en Antología de Introducción a la Epistemología, compilación de Ana María Rivadeo, México, ENEP Acatán, UNAM.

49. Schmidt, Alfred, El Concepto de Naturaleza en Marx., México, D.F., Ed. S XXI, 1976.
50. Weber, Max, Ensayos sobre Metodología Sociológica, Bs Argentina, Ed. Amorroutu, 1982.
51. Zedong, Mao, Cinco Tesis Filosóficas, México, D.F., Ed. Quinto Sol, 1985.