UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PSICOLOGIA Y PRAXIS

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRIA EN FILOSOFIA PRESENTADA POR:

MARCO EDUARDO MURUETA REYES

- 1990 -

I N D I C E

INTRODUCCION

El concepto de praxis, no obstante su muy difundido uso, tiene connotaciones polémicas. Debido a las diferentes interpretaciones acerca de la noción de praxis, nosotros como punto de partida entenderemos de manera general y provisional a la ***praxis*** como el concepto que se refiere a ***la actividad humana***, incluyendo a *todos* los aspectos que la constituyen. Antes de entrar a una discusión más minuciosa sobre el significado de la praxis, queremos pedirle al lector que nos permita utilizar esta acepción inicial y siga nuestra argumentación con base en ella, por lo menos hasta el momento en que entremos de lleno al desglose de dicho concepto. Como dice Gramsci:

> "Así se llega a la igualdad o ecuación entre ``filosofía y política``, entre pensamiento y acción, o sea, a una filosofía de la práctica. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única ``filosofía`` es la historia en acto, o sea, la vida misma"[1]

En este sentido, en primer lugar haremos algunos comentarios pertinentes acerca de la actividad de los filósofos, *la praxis de los filósofos*. Nuestra propia actividad al elaborar este trabajo pretende incidir en una dirección específica sobre algunos aspectos de la actividad de los filósofos, a quienes está dedicado en principio. Y a través de ello lograr después quizá otras repercusiones sobre la actividad de los hombres en general, sobre las praxis contemporáneas. Sin embargo estamos conscientes de que, como frecuentemente ocurre, el tener un propósito no implica que se logre.

Praxis de la filosofía

En muchas ocasiones la formación filosófica tiende más hacia la aprehensión del entramaje conceptual de los grandes filósofos del pasado y no hacia el ejercicio propio de la filosofía como tal. En otras palabras, se evade el desarrollo

---

1. Gramsci, A. *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán. Ed. Siglo XXI, México, 1987; p. 281.

del pensamiento filosófico acerca del mundo que nos rodea, que nos tocó vivir. Los nuevos filósofos, por lo regular, resultan exégetas de las obras de sus antepasados y compiten por la mejor interpretación de éste o aquél pasaje de algún autor de renombre; con frecuencia se trata de mostrar erudición recurriendo a un banco mayor de bibliografía pero sin producir casi ningún pensamiento original.

Suele suceder que quienes discuten rigurosamente y con argumentos racionales acerca de, por ejemplo, la Revolución de Octubre en Rusia, se muestran apáticos, intuicionistas o francamente irracionales cuando se refieren a su propia realidad social.

El rediscutir una y otra vez las problemáticas del pasado no es una tarea vana, ni lo será nunca, pues el presente tiene inmerso al pasado. El problema está en hacer solamente eso, o esencialmente sólo eso. La filosofía debiera procurar siempre la comprensión del pasado para explicar el presente y construir racionalmente el futuro; aún si no lo logra del todo. No obstante la genialidad de los grandes autores del pasado, cada nuevo filósofo debiera tratar de superar sus concepciones mediante la crítica; no por pretensiones petulantes, sino por la necesaria readecuación constante del pensamiento a la luz de las nuevas experiencias históricas. No se trata de superarlos en su genialidad como individuos, buscando competir con ellos, sino de contribuir aunque sea de manera modesta para lograr niveles explicativos más elevados. En efecto tampoco debe buscarse una negación tajante de las concepciones filosóficas; más bien es necesario llevar a cabo un balance minucioso de ellas, esclareciendo diferencias y concordancias o acoplamientos de unas concepciones con otras; todo esto con la mira de una mayor comprensión coherente de la nueva totalidad que se nos ofrece cada día; totalidad cotidiana de la que nosotros mismos somos coautores, las más de las veces de forma involuntaria. Como lo expresa Markovic:

> "... la crítica entendida dialécticamente no puede ser destrucción, negación absoluta, ni expresión de una actitud negativa a ultranza. A diferencia del nihilismo, la crítica marxista es una forma teórica de la *superación*, es el descubrimiento de límites, el desenmascaramiento de todo lo que procura detener el desarrollo y fijar las formas

transitorias existentes. Al mismo tiempo, es la tendencia hacia lo que todavía no es, hacia lo que, sin embargo, podría ser ya real -y en verdad debería también serlo-, en función de las necesidades humanas fundamentales de la época histórica de que se trate"[2]

De esa manera la exégesis es valiosa, es la materia prima del proceso de producción filosófica. Pero siempre y cuando se integre como un aspecto, como un punto de partida, del pensamiento original que desea aportar algo relevante para el desenvolvimiento del mundo.

Dentro del fenómeno que significa la filiación de los nuevos filósofos en torno a grandes pensadores, existe, como uno de los factores que la generan, la propia ubicación social de los estudiosos de la filosofía en países que -como México- tienen una situación subordinada en lo económico y lo cultural. Me refiero a ese sentimiento "inconsciente" de inferioridad a que hace alusión Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*[3]. Se tiene la intuición de que los autores de las naciones poderosas que cuentan con nutrimientos culturales más vastos y mayores oportunidades para desarrollarse, son por ese hecho capaces de generar conceptualizaciones más profundas, las cuales deben ser retomadas por los mexicanos como el camino a seguir, como dogma. No obstante que dichas conceptualizaciones frecuentemente se revelan como inapropiadas para ser aplicadas directamente a la realidad mexicana.

Esta problemática es posible entenderla en términos históricos, aunque no sólo es propia de México o de los países "subdesarrollados". Nuestro caso es al mismo tiempo una manifestación de un proceso general de mayor alcance, forma parte de una tendencia contradictoria por la cual los seres humanos buscan, por un lado, apegarse a lo establecido y aparentemente seguro, y, por otro, frente a la realidad inmediata se ven precisados a buscar soluciones distintas; como nos lo hace ver Markovic:

"Durante la mayor parte de su vida, el hombre actúa de acuerdo con la

---

2. Markovic, M. *Dialéctica de la praxis*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972; p. 11.

3. Cf. Ramos, S. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ed. SEP. 1987.

costumbre, y no con lo que racional y críticamente sabe; aún más, a veces él sabe demasiado bien que justamente, lo que hace contradice todo lo que ha aceptado de los demás como norma general, todo lo que en el pasado aceptó libre y conscientemente como un valor social general. Pero hay que señalar que esta irracionalidad fundamental del comportamiento humano es sólo parcialmente consecuencia de impulsos atávicos, pasiones elementales, inclinaciones egoístas profundamente arraigadas o aun, quizá, perturbaciones mentales. En su mayor parte es también consecuencia de una profunda necesidad humana de reacciones inmediatas y espontáneas, de una necesidad que, en verdad, representa un grave peligro en la edad de la ciencia y la planificación, cuando aquellos incapaces de pensar sensatamente y de calcular por anticipado los efectos de sus actos no parecen asimilables y capaces de sobrevivir.

"Se pueden todavía deducir otras antinomias de este tipo. Por ejemplo: el hombre es amante de la paz y agresivo... Es muy conservador y rompe a disgusto con las tradiciones, pero, por otra parte, ninguna forma de vida tomada en conjunto puede satisfacerlo duraderamente"[4]

Así como en el interior del átomo las fuerzas contrapuestas son el fundamento de su existencia, de su constitución-movimiento, en los seres humanos su actuar tiene también como sustento ineludible la contradicción del ser: desde Heráclito y en Hegel y Marx, lo que es... ha dejado de ser.

De esta manera, por una parte, cada individuo busca asirse al concepto final de su realidad y de sí mismo. Prácticamente todos los filósofos han pretendido encontrar la explicación última de la realidad, a pesar de percatarse de que los sistemas filosóficos anteriores, que tenían la misma intención han caído en el desencanto sin lograr permanecer como el saber por excelencia. Hasta el maestro de la dialéctica, del cambio como lo constante -Hegel-, pretendió que su filosofía correspondía al "Saber Absoluto"; es sólo con Marx que se abre una perspectiva distinta, **antidogmática**, que, sin embargo, muchos de sus exégetas han perdido de vista, revirtiendo el sentido de esta filosofía.

La resistencia al cambio es lo que mueve a muchos hacia el dogmatismo; ?llegará el día en que tal tendencia proclive al

---

4. Markovic, M. *Op. cit.*, pp. 67-68.

dogma desaparezca por completo de la cultura humana? No lo sabemos. Pero sí sabemos que también existe su opuesto: el antidogma, del cual queremos ser partidarios, reconociendo que esta posición no es nada fácil. Como lo señala Danko Grlic:

> "Sin duda, nadie puede sostener razonablemente que todo lo nuevo sea al mismo tiempo valioso y que lo nuevo convierta inmediatamente a lo anterior en caduco. Pero en todo caso se necesita ciertamente más valor -como Hegel lo ha comentado con agudeza- para seguir la convicción propia que para someterse a la autoridad"[5]

Es en este sentido que la filosofía no debiera nunca dejar de ocuparse del mundo que deviene y del cual ella misma forma parte. En esto precisamente consiste el amor por el saber; saber de este mundo cambiante y del rumbo que más le conviene.

A cinco mil años de existencia aproximada de la civilización humana, prevalece en su andar cotidiano la dirección de las fuerzas irracionales o intuitivas, que se vuelven contra su propia existencia. Nuestro habitat, la tierra, es destruido progresivamente por las prácticas contaminantes, tendiendo así a la autodestrucción, como correlato de los inmensos adelantos científico-tecnológicos que supuestamente pretenden hacer más fácil la vida de los seres humanos.

La industria armamentista que implica una inconmensurable cantidad de esfuerzos humanos de todo tipo, con objetivos que ponen en riesgo incluso la sobrevivencia de la especie (que hoy se concretizan en el proyecto de "Guerra de Galaxias" de los Estados Unidos), así como los sacrificios humanos de la misma guerra, constituyen un fenómeno digno del más grande horror, sobre todo cuando se confronta con el abandono de millones de personas que padecen hambre y viven en condiciones deplorables en extremo. La pregunta es obvia: ?por qué no mejor dedicar los recursos que se invierten en la carrera armamentista, directamente a resolver los problemas del hambre, la vivienda y la educación, entre otros?

Millones de niños en todo el planeta padecen situaciones

---

5. Grlic, D. "Praxis y dogma". En: Petrovic, G. y otros. *Praxis, revolución y socialismo*. Ed. Grijalbo, Col. Teoría y praxis; México, 1980; p. 37.

precarias que les impedirán el sano desarrollo que los haga productivos y creativos como seres humanos. Para ellos y para las generaciones venideras, el mundo del futuro que ahora se gesta es incierto y previsiblemente más escabroso.

Hoy quizá como nunca antes, contrasta la opulencia económica de pocos frente a la cada vez más grave situación de miseria de enormes cantidades de seres humanos. El mundo padece la predominancia y evolución del sistema social capitalista.

Por la otra parte, a pesar de que la filosofía del socialismo ha venido cobrando mayor importancia como vía para superar las fuertes contradicciones del capitalismo, actualmente los países donde han logrado tomar el poder los socialistas, sufren graves problemas que los han obligado a retomar elementos característicos de la economía y la cultura capitalistas, sin que quede muy clara su fundamentación ético-filosófica. No obstante las argumentaciones de Marx sobre socialismo y democracia, se ha comprobado que el llamado "socialismo real" ha padecido fundamentalmente de falta de democracia, constituyendo esto el blanco de los ataques de los ideólogos capitalistas. Más aún, como lo reconoce Gorbachev en su libro sobre la *Perestroika* en la Unión Soviética, los problemas referentes al aspecto de la democracia han tenido una repercusión negativa sobre la economía "socialista", poniendo en entredicho su presunta superioridad como "modo de producción" respecto al capitalismo. Dice Gorbachev:

> "En las nuevas condiciones, la estrecha base democrática del sistema establecido de gestión comenzó a tener un efecto altamente negativo. Quedó poco lugar para la idea de Lenin de la autogestión del pueblo trabajador. La propiedad pública fue gradualmente privada de su verdadero dueño: el hombre trabajador. Esta propiedad fue frecuentemente víctima del departamentalismo y el localismo, se convirtió en una tierra de nadie, privada de un verdadero dueño. Signos siempre en aumento pusieron de manifiesto la alienación del hombre con respecto a la propiedad de todo el pueblo, la falta de coordinación entre los intereses públicos y los intereses personales del que trabaja. Esta fue la causa principal de lo que sucedió: en la nueva etapa, el viejo sistema de gestión económica comenzó a convertirse, de un factor de desarrollo, en un freno que retardaba el avance socialista"[6]

Aprovechando tal situación se ha creado entre el gran público de muchos países, tanto de aquellos proclives al capitalismo como en los que se inclinan al socialismo, la impresión de que la discusión entre socialismo y capitalismo es irrelevante, de manera análoga a las discusiones que pudieran darse entre distintas sectas religiosas. En los hechos, la persistencia de esta actitud apática ante dicha polémica que se considera bizantina, significa la victoria del sistema establecido.

Sin embargo, ello no implica que esas personas sean indiferentes a problemas sociales que les atañen directamente, dependiendo de su ubicación en la estructura social. Es el caso, por ejemplo, de las alzas de precios o las contenciones salariales para las familias trabajadoras, o el decreto de la ley Simpson-Rodino para los braceros, los políticos y los gobernantes mexicanos, por una parte, y para los empleadores de braceros en los Estados Unidos, por otra.

Pero los filósofos o los polemizadores de socialismo versus capitalismo, pocas veces atienden a dicha problemática con la mira de generar explicaciones y alternativas coherentes; porque, además, como veíamos, no cuentan con las vías de comunicación para que sus reflexiones puedan tener alguna incidencia clara sobre tales procesos. Ocurre una especie de círculo vicioso: los no-filósofos tienden a pensar que la filosofía se ocupa de cuestiones irrelevantes para ellos, además de que su lenguaje es poco comprensible; los filósofos, por su parte, tienden al aislamiento dentro de la comunidad filosófica, hacen un mundo aparte, preocupándose por discutir si el noúmeno kantiano implica o no un agnosticismo, o si la teoría del Partido de Lenin es congruente con lo que plantea Gramsci.

Aún los filósofos del socialismo tienden a minimizar el papel de la práctica que, dentro de esa perspectiva, se refiere al terreno de la política militante, pues sólo en este terreno se vincula racionalmente la filosofía con el mundo viviente. La práctica es el terreno de la creatividad cotidiana al tener que sortear un cúmulo de obstáculos no previstos en las

---

6. Gorbachev, M. *Perestroika*. Ed. Diana, México, 1987; p. 51.

teorizaciones. Por ello una de las citas de Lenin de la mayor importancia actual, es aquella que dice:

> "La práctica es superior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de la realidad inmediata"[7]

La verdad sólo se encuentra en los hechos. La búsqueda de la verdad, así como el origen de esa búsqueda corresponde al terreno de la práctica, de la acción humana consciente del efecto necesario en el mundo sobre el que se actúa. Toda teoría es un intento de representación coherente y sintética de los fenómenos vividos históricamente. La teoría no es más que la síntesis de la experiencia histórica de los seres humanos. Pero toda representación es siempre distinta de aquello que representa; la expresión de lo representado por su representante no puede ser absoluta o totalmente completa. Viene al caso el problema de los "indiscernibles" brillantemente tratado por Leibniz: la igualdad, concebida como identidad absoluta de dos objetos es imposible. La teoría, por ello, representa una tendencia de representación aproximativa infinita, acercándose a los hechos sin poder suplantarlos.

Por eso, las pretensiones de los filósofos analíticos de descubrir los elementos que configuran "la verdad" teórica, sin dejar de tener relevancia para la evolución de la ciencia, se encuentran en un callejón sin salida (i.e. Tarski, Ayer, Popper, etc.).

La "cosa en sí" kantiana, que es reivindicada por Kosik en *Dialéctica de lo concreto* no puede ser aprehendida conceptualmente. La "cosa" se aprehende relativamente y no "en sí"; se aprehende conceptualmente como "cosa para nosotros". Dice Kosik que es posible llegar a la esencia de "la cosa" desentrañando su "estructura interna" como elemento de la totalidad, dando un rodeo para llegar más allá de la simple apariencia inmediata. A nuestro modo de ver, en cambio, la esencia de un fenómeno se alcanza sólo si se le comprende dentro de la perspectiva de la totalidad y su movimiento, es decir, descubriendo la necesidad de su proceso, considerando tanto su

---

7. Lenin, V. I. *Cuadernos filosóficos*. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1963; p. 36.

aspecto interior como el exterior, captando qué es lo que lo genera como tal y no de otra manera. Pero si la aprehensión de la totalidad no puede ser absoluta, la esencia de cada fenómeno se abre conforme lo reinsertamos conceptualmente en una nueva comprensión global. La apariencia -ya en Hegel- no es algo otro separado de la esencia; la apariencia es lo inmediato en cuanto se abstrae de su relación con el todo.

Sin embargo, la teoría no mora en el mundo de la irrealidad o en un mundo aparte de los hechos. Surge de ellos y se articula orgánicamente con los mismos. La teoría es ella misma parte de los hechos. Asimismo como ninguna teoría puede considerarse absolutamente verdadera, tampoco puede haber teorizaciones totalmente falsas, si se trata de intentos serios. Vale la pena no despreciar a priori o de manera tajante ningún intento científico. La polémica debe tender a ser constructiva, no obstante que para construir resulta necesario destruir por lo menos parte de lo que existe. Nada puede salir de la nada.

Indudablemente, si bien la teoría constituye una representación de los fenómenos a que alude, no se trata de una representación inerte o contemplativa. La teoría implica una necesidad de los seres humanos para orientar su práctica. La teoría así se realiza a través de la práctica e influye sobre el curso de los procesos que comprende, aunque a veces no se pretenda ello explícitamente. Por ese motivo, como ya es reconocido por muchos autores, la teoría está vinculada a intereses políticos y juega un papel político. De tal manera que no sólo es producto de un proceso histórico entendido en términos racionales, sino que está sujeta también a las pasiones o emociones humanas propias de la situación histórico-concreta en que se gestan los movimientos teóricos.

Condicionamiento económico y subjetividad

La contribución teórica que se nos ofrece como más coherente para comprender lo que ocurre en el mundo actual, es la que se gesta en los escritos de Marx y se desenvuelve en muchos de sus continuadores. Sin que ello signifique -como hemos dicho- ni una canonización, ni el desprecio irracional por otras perspectivas distintas, anteriores o posteriores.

En Marx encontramos bases para entender e incidir en el proceso histórico. Sus análisis del sistema social capitalista están inmersos dentro de una concepción de la totalidad del ser y de la ubicación humana en esa totalidad infinita, que no debe perderse de vista. Esto hizo que Sartre -al margen de otras polémicas- expresara en su introducción a la "Crítica de la razón dialéctica":

> "... Considero al marxismo como la filosofía irrebasable [*indépasable*] de nuestro tiempo..."[8].

Ello puede ser cierto en el sentido de que no ha surgido aún algún punto de vista filosófico que refute los planteamientos esenciales de Marx y al mismo tiempo se constituya en una comprensión del mundo contemporáneo, de mayor alcance.

Sin embargo, no puede negarse todo el proceso evolutivo que han plasmado muchos de los continuadores de Marx, haciendo contribuciones que superan y logran dar fisonomías cada vez nuevas a esta corriente filosófica. No es casual que de ese tallo que constituyen los postulados de Marx, hoy existan diversas ramificaciones que polemizan apasionadamente entre sí y generan orientaciones distintas para la práctica política proclive al socialismo.

En Marx encontramos una explicación coherente acerca de cómo surge y cómo se estructura el sistema capitalista. Asimismo, Marx dedicó muchos de sus estudios a explicar los fenómenos sociales concretos que le tocó vivir, y a desarrollar tesis políticas correlativas a esas explicaciones, bajo la mira de superar las injusticias propias del capitalismo mediante la revolución socialista como fase preliminar del comunismo.

Con ello Marx combatió las ideas de que la historia y los procesos humanos escapaban a un conocimiento científico sistemático, las ideas de que no era posible que la sociedad se rigiera por leyes al margen de la voluntad de los hombres. Hizo ver cómo las condiciones materiales de la existencia de los hombres era lo que determinaba su conciencia y, asimismo, su

---

8. Sartre, J. P. *Crítica de la razón dialéctica*. Citado por A. Schaff, *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*. Ed. Grijalbo, México, 1965; p. 65.

comportamiento. Y que, por tanto, para comprender —en el más amplio sentido— los fenómenos sociales, había que estudiar con detenimiento los fundamentos económicos de los mismos: las bases materiales.

Pero Marx, por su contexto histórico y su perspectva política, se dedicó principalmente al análisis de los procesos sociales en términos relativamente generales. Los actores centrales de su obra los constituyen las clases sociales, determinadas en función de las relaciones humanas en el proceso de producción. Marx habla del proletariado, de la burguesía, de la pequeña burguesía, de los campesinos, etc., como clases sociales que son representadas por determinados personajes políticos. Pero hace abstracción de una buena parte de los procesos complejos que ocurren en el interior de esos grupos, aunque no los deje de tomar en cuenta de manera implícita.

Esa abstracción necesaria en la época de Marx ha significado que autores posteriores, con tendencias dogmáticas, hayan retomado de manera esquemática y mecanicista el problema de la inserción de la actividad de los individuos dentro de esos grupos sociales. Al grado de que el carácter de clase que se auto-atribuye la filosofía marxista, se ha interpretado como un odio irracional a las criaturas sociales que juegan el papel de burgueses. Olvidan que en Marx no se trata de aniquilar físicamente a los miembros de la clase antagónica o de dominarlos en el mismo sentido en que ellos han dominado al proletariado. La revolución socialista significa el ascenso al poder por el proletariado como el medio de negarse a sí mismo como clase social, al mismo tiempo que a la burguesía[9]. Por poner una analogía, en términos de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, no se trataría de invertir los papeles para que el esclavo sea amo y viceversa, sino de acabar con la división entre amo y esclavo, fundiendo ambas autoconciencias en una nueva

---

9. Anota Gramsci: "*Maquiavelo. Política y arte militar.* El escritor italiano (general) De Cristoforis en su libro *Che cosa sia la guerra* dice que por "destrucción del ejército enemigo" (fin estratégico) no se entiende "*la muerte de los soldados, sino la disolución de su vínculo como masa orgánica*". La fórmula me parece acertada también para la terminología política. En política el vínculo orgánico es dado por la economía, o sea por las relaciones de propiedad y de organización jurídica que se basan en las (relaciones) de propiedad (partidos, sindicatos, etcétera)" (A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, México, 1986, T. 4; p. 23).

identidad que significa la no opresión de uno por otro, el reconocimiento mutuo sin la imposición.

La abstracción de los complejos procesos de conformación y actuación de las clases sociales en nuestros días, ha sido motivo también de que se pierda claridad acerca de la manera concreta en que se relacionan los aspectos estructurales y superestructurales del proceso social. Es el problema al que se enfrentan -entre otros- autores como Lukács, Gramsci, los miembros de la escuela de Frankfurt, Lefebvre, Séve, Kosik, A. Schaff, y el grupo "Praxis" de Yugoeslavia. Los elementos que han generado las preocupaciones de estos autores provienen por lo menos de tres fuentes nada desvinculadas entre sí:

a) El ascenso del fascismo durante la segunda y tercer décadas del siglo XX, que significó el apoyo fanático de amplios sectores de las masas trabajadoras para el encumbramiento de sus enemigos de clase.

b) Las incongruencias e injusticias que ocurrieron a partir del gobierno de Stalin en la Unión Soviética.

c) El auge de los filósofos existencialistas y su impacto cultural en la época conemporánea.

En el primer caso, independientemente de que no intentaremos en este momento alguna explicación sobre el por qué del ascenso del fascismo, tal fenómeno implicaba simultáneamente un fracaso de los partidos socialistas para lograr consenso entre la propia clase social que querían organizar y representar. Dicho fracaso encuentra sus raíces en las concepciones propias del período de la Segunda Internacional que contenía como elementos característicos: determinismo económico vulgar, evolucionismo social, reformismo político y, de manera implícita, la carencia de una teoría apropiada y revolucionaria sobre los procesos subjetivos de los actores sociales[10]. Pero el propio surgimiento de este tipo de concepciones y sus limitaciones, a su vez, tiene sus bases en la manera en que se había desarrollado hasta el momento la teoría social revolucionaria y los movimientos

---

10. Cfr. Negt, O. "El marxismo y la teoría de la revolución en el último Engels". En: *Historia del marxismo*. Ed Bruguera, Barcelona, 1980; T. 4: "El marxismo en la época de la IIa Internacional (2)".

políticos socialistas, los cuales tienen una versión sintética en el escrito de Engels de 1895, poco antes de su muerte: la "introducción" al escrito de Marx sobre "La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850".

El materialismo histórico fue malinterpretado por los teóricos de la época de la II Internacional -no por Engels-, como doctrina profética sobre el advenimiento necesario, obligado, del socialismo y posteriormente del comunismo "independientemente de la voluntad humana", y, por lo tanto, como si fuera innecesaria la acción política de ofensiva para arrancar el poder a la clase burguesa. En virtud de las contradicciones propias del capitalismo, en su momento, éste se derrumbaría para dar paso al socialismo; había que esperar que las condiciones materiales maduraran (evolucionaran) antes de intentar la conquista del poder. Mientras tanto, por ese propio proceso evolucionista, el proletariado avanzaría gradualmente en su "conciencia de clase", lo cual se reflejaría, como hasta entonces en Alemania, en el incremento de votos para los partidos socialistas y en el acceso a cada vez mayores puestos de poder en el parlamento. Contra ello reaccionó Lenin en su famosa polémica con Kautsky. De manera análoga, ante circunstancias similares, responderían posteriormente Luckás en su "Historia y conciencia de clase", y el joven Gramsci.

Asimismo, a esas alturas, no obstante las obvias contradicciones del sistema capitalista, la clase burguesa mostraba habilidad para superar sus crisis económicas, inclusive al precio de la Guerra Mundial. El imperialismo capitalista, cuajaba ya como medio para hacer vivir a los principales países capitalistas durante mucho tiempo; se aristocratizaba a la clase obrera de esos países y se desplazaba la agudización de los conflictos económicos hacia los países con menor desarrollo insertos en el sistema capitalista mundial. Dados esos procesos inesperados, que de hecho han permitido la subsistencia del capitalismo hasta nuestros días, Luckács, en su polémica con Rosa Luxemburg expresa una frase elocuente:

> "No puede haber marxistas en el sentido de la objetividad del laboratorio, del mismo modo que tampoco puede haber una seguridad de la victoria de la revolución mundial con la garantía de las 'leyes naturales'"[11]

Curiosamente, una vez que Stalin asumió el poder en la Unión Soviética, a la muerte de Lenin, impuso una forma de "marxismo" doctrinal y abstracta, que fue bautizada posteriormente como "DiaMat", en la que se exponía la dialéctica materialista de Marx como una concepción ontológica general análoga a la hegeliana, la cual al ser aplicada a la historia resultaba en el materialismo histórico. Otra vez, todo estaba determinado por fuerzas ajenas a la acción propositiva de los hombres como en las "leyes naturales". Con esa base, el Stalinismo transformó al marxismo-leninismo en religiosidad, en dogma, y en su nombre llevó a cabo una política inquisitorial que anquilosó el sistema socialista soviético, privándolo del necesario proceso democrático que se esperaba en "una sociedad socialista". Independientemente de que es necesario evitar una satanización socialista de Stalin y de que podamos reconocer los méritos que su política tuvo para el crecimiento económico de la Unión Soviética, así como su importantísimo papel en la Segunda Guerra Mundial que fue clave para detener la locura criminal de Hitler y el fascismo internacional, al mismo tiempo se sabe que en su régimen se cometieron flagrantes injusticias que han dado elementos a los ideólogos capitalistas para decir que el socialismo es sinónimo de antidemocracia, totalitarismo y pérdida de la libertad individual. Ya hemos expuesto anteriormente la autocrítica que en ese sentido ha hecho Gorbachev al impulsar la revolucionaria "Perestroika".

En su desenvolvimiento, la política y la teoría socialistas habían dejado relegado a un segundo plano los procesos psicológicos que estaban inmersos en los movimientos sociales; en el afán de combatir el individualismo prototípicamente capitalista se hizo campaña contra todo tipo de desarrollo individual. El individuo perdía significado si no lo obtenía dentro del movimiento colectivo, que a su vez paradójicamente era dirigido muy claramente por un individuo principal: el secretario general del partido, en el caso de la Unión Soviética; o por pequeños grupos de personalidades. Era la época de Stalin, por un lado; era la época del fascismo por otro.

Como lo hace ver Adam Schaff[12], bajo la perspectiva

---

11. Luckács, G. *Historia y conciencia de clase*. Ed. Grijalbo; Obras completas, T. III; México, 1969; p. 47.

anterior, y sin contar con otros elementos vinculados también polémicos, los marxistas dejaron un hueco que fue ocupado por el despliegue de la filosofía del existencialismo y el surgimiento de sendas teorías psicológicas. En particular, ha tenido una gran influencia la teoría psicoanalítica generada por Sigmund Freud. En esa época, por cierto, prácticamente se desconocían los escritos juveniles de Marx donde abordaba con cierta amplitud los problemas a que respondía una buena parte de la literatura existencialista y psicológica: la libertad, la enajenación, el sentido de la vida humana, el problema de la felicidad y de la ética en general, los términos de la relación entre el hombre y la naturaleza, y el problema de la relación entre el individuo y la sociedad.

No es casual, entonces, que algunos teóricos de alto nivel intentaran, desde la segunda y tercera décadas del presente siglo, encontrar una vinculación entre los planteamientos de Marx y del psicoanálisis freudiano. Tal es el caso destacado de Wilhelm Reich, de Igor Caruso y, posteriormente, del grupo de la escuela de Frankfurt: Fromm, Habermas, Horney, Marcuse, Adorno, entre otros.

Erich Fromm, en *Más allá de las cadenas de la ilusión (mi encuentro con Marx y Freud)*[13], hace notar las coincidencias fundamentales entre la teoría socio-política de Marx y los planteamientos de Freud sobre los procesos "psíquicos". Según Fromm, en ambos enfoques hay una clara determinación material de los procesos de la conciencia, en Marx la base material se sustenta en la economía y para Freud en la libido o energía sexual, en la biología. De la misma manera -dice Fromm- tanto Marx como Freud coinciden en señalar que la raíz de la enajenación y de la problemática social y psíquica se encuentra en la "inconsciencia" y se fundamenta en la represión conservadora. Asimismo, la liberación de la enajenación humana en ambos niveles (social y psíquico) consiste tanto en Marx como en

---

12. Schaff, A. *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*. Ed. Grijalbo, México, 1965.

13. Fromm, E. *Beyond the chains of ilusion, my encounter with Marx and Freud*. Simon and Schuster, Nueva York, 1962.

Freud en hacer consciente lo que estaba inconsciente, del "en sí" al "para sí". La sociedad estará enferma mientras sus individuos estén enfermos (enajenados).

No obstante, como lo ha hecho notar Lucien Séve[14], mientras que en Freud la explicación de los procesos sociales se pretende hacer a partir de los procesos psíquicos de los individuos, en Marx se trata esencialmente de lo inverso, como lo indica en su sexta tesis sobre Feuerbach. Si siguiéramos la teoría de Freud encontraríamos que no son ya los procesos económicos los que sustentan la conformación de la sociedad en función de la lucha de clases como en Marx, sino que dependiendo de la manera en que los individuos "subliman" sus conflictos sexuales (en sentido amplio), sería eso lo que daría cuenta de los movimientos sociales.

Para nosostros es claro que las investigaciones de Freud revisten una gran importancia y de ninguna manera -como veremos- deben ser desechados sin un balance crítico. Pero los resultados encontrados en sus rigurosas investigaciones responden en esencia a una filosofía distinta y, en cierto sentido contrapuesta a la de Marx. Freud no advirtió que los procesos psíquicos por él descubiertos ocurrían dentro de un contexto social específico; el modelo familiar en el que se da la dinámica compleja del "Edipo" (que es clave en su enfoque teórico), no es un modelo eterno ni generalizable a todas las situaciones sociales. Por ejemplo, el miedo a la castración y "la envidia del pene" por parte de las niñas, que Freud pretendió como universales, sólo parecen viables en una sociedad con marcada predominancia masculina; si el varón tiene privilegios socio-culturales que no tienen las mujeres, es lógico que el órgano sexual masculino adquiera una simbolización como determinante del acceso a esos privilegios. Y como éstos, podemos hacer muchos comentarios a la teoría freudiana; sin embargo, esos fenómenos particulares que Freud descubrió con claridad no pueden estar divorciados de una comprensión más amplia de ellos, lo particular revela lo universal.

Por otra parte, la psicología oficial soviética -con cierto grado de chovinismo- pretendió entroncar los postulados

---

14. Séve, L. Psicoanálisis y materialismo histórico. En: Gómez, G. (comp.) *Enclaves psicológicos*. Ed. Fontamara, México, 1986.

marxistas con el enfoque psicológico que generaron las investigaciones de Pavlov sobre el reflejo condicionado, dentro de la tradición neurofisiológica; incluso se pretendió hacer converger artificialmente el concepto de "reflejo" de Pavlov con el concepto de "reflejo" expresado por Lenin en "Materialismo y empiriocriticismo", a pesar de que es evidente que se refieren a cuestiones distintas. En la "Historia de la psicología" que nos presenta Rubinstein[15], se descalifica a las teorías psicológicas "burguesas" de los países occidentales, entre ellas al psicoanálisis por irracionalista. En términos generales los psicólogos soviéticos tendían a pensar que si la anatomía de la sociedad civil se debía buscar en la economía política, como lo había señalado Marx en el "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política" de 1859, de manera análoga la anatomía de los procesos "psíquicos" habría de encontrarse en su base material: la neurofisiología.

Sólo Vygotski[16], a mediados de los años treinta, sostuvo una posición distinta enfatizando el papel de los signos, del lenguaje, como la unidad fundamental para comprender el movimiento de los procesos psíquicos; así como los instrumentos y medios de producción determinan el modo de producción económica, los signos jugarían el papel de determinar los procesos del pensamiento. Por ello, cada individuo tendría un carácter implícitamente social, y sus procesos psíquicos tendrían como fuente ineludible la "apropiación" o incorporación de la cultura de su sociedad por medio del lenguaje propio de la misma. Estas tesis de Vygotski resultan de gran valor, si bien su enfoque general en su más importante obra "Pensamiento y lenguaje", publicada poco antes de su temprana muerte, a pesar de estar dedicada a la crítica de su homólogo suizo Jean Piaget, puede decirse que asume fundamentalmente una posición similar a la de éste, de corte "psicogenético", que supone que en sus estructuras cognoscitivas (procesos de pensamiento), todos los individuos recorren un mismo camino abstracto.

De manera similar, el autor francés Henri Wallon durante los años 30 y 40 desarrolló una serie de trabajos tratando de

---

15. Rubinstein, S. *Psicología general*. Ed. Grijalbo, México, 1964.

16. Vygotski, L. S. *Pensamiento y lenguaje*. Ed. Lautaro, s/f.

articular, en una concepción dialéctica, los aspectos sociales y biológicos inmersos en los procesos psicológicos individuales. Antes que Piaget, Wallon sostuvo la necesidad de analizar detenidamente la "génesis" de los procesos psicológicos en los niños pequeños. Como fruto de sus investigaciones logró definir la manera en que los movimientos musculares de los reciennacidos estaban vinculados con las reacciones emocionales de los mismos y eran así la principal fuente del aprendizaje inicial. De esa manera, en la medida en que se van complejizando y sistematizando gradualmente las acciones voluntarias de los niños se llega a dar paso a la simbolización y a los hábitos culturales que insertan el desarrollo del individuo dentro de los procesos sociales. Wallon[17] demostró la manera en que el pensamiento surge a partir de la acción y está determinado esencialmente por ella, y no a la inversa como se había creído durante mucho tiempo. Esta demostración, que ha sido ratificada por los estudios de Piaget[18], constituye un elemento clave para el desarrollo de una psicología que entronque con las concepciones propias del materialismo histórico, y que la mayoría de las veces es pasada por alto.

Asimismo, contrariamente a la idea de la "tendencia al equilibrio" que Piaget sostiene como el "motor" del desarrollo psicológico, Wallon sostiene que los procesos psicológicos que cada individuo va desarrollando para enfrentar la realidad se gestan en la "crisis" de las formas adoptadas hasta el momento; crisis que plantean una necesidad concreta que ha de ser resuelta por el individuo mediante un reacomodo que le permita una organización psíquica de mayor alcance para relacionarse con su mundo circundante. No es ya la homeóstasis el proceso esencial sino la contradicción. Lo cual da un panorama abierto a la concreción del proceso psicológico, contrariamente a la concepción abstracta que permea las conclusiones piagetianas. No obstante, Wallon no logró articular de manera integral sus diferentes investigaciones y concepciones teóricas; su metodología de investigación en muchos casos es muy similar a la de su discípulo Piaget, con la limitante de que sus resultados tienden a la generalización de los procesos del desarrollo

---

17. Wallon, H. *Del acto al pensamiento*. Ed. psique, Buenos Aires, 1974.

18. Piaget, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Ed. Aguilar, Madrid, 1982.

psicológico, al margen, precisamente, de las circunstancias socio-culturales en que encuentren su contexto.

Los esfuerzos teóricos para dar el necesario complemento psicológico al materialismo histórico son de gran valor, más no satisfactorios. Existen algunos conceptos en los escritos de Marx, sobre todo aquellos de su juventud, que se han dejado de lado. La filosofía de Marx, como tal, no carece de principios comprensivos del tipo de fenómenos a que hemos estado haciendo alusión. Sólo que, por desgracia, no han sido desarrollados de manera sistemática; y esta omisión le ha restado mucho de su efectividad para insertarse racionalmente en el mundo contemporáneo, como ya lo hemos visto antes.

Uno de los autores que más ha comprendido la importancia de la relación de la subjetividad con los procesos económicos y políticos y que, sin duda, ha contribuido más para su superación es Gramsci. Comenta Sánchez Vázquez:

> "Frente al marxismo de la Segunda Internacional impregnado de las concepciones cientifistas, objetivistas y positivistas de finales del siglo XIX, que no dejan espacio para la práctica revolucionaria, y en oposición a la metafísica materialista, ejemplificada por el *Manual* de Bujarin, que restaura el viejo materialismo aderezándolo con la dialéctica, restauración que implica el abandono del concepto de praxis, Gramsci eleva ésta como principio unificador de todas las partes del marxismo y categoría filosófica central. El principio unificador lo encuentra, ciertamente, en el ''desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia'', materia que, a su vez, es el resultado de la praxis histórica anterior. La praxis es para Gramsci la categoría central porque para él lo que existe, como resultado de la acción transformadora de los hombres, es praxis"[19]

Si bien algunos autores que influyeron en Gramsci habían ya tanteado por este rumbo (Gentile), fue él quien reivindicó a la filosofía marxista como "filosofía de la praxis". A Gramsci le preocupaban especialmente los problemas de la superestructura que habían sido menospreciados por otros autores de su época. Le preocupaba lograr una mayor efectividad política de los luchadores del socialismo, y se tuvo que enfrentar con los

---

19. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis No. 55; México, 1980; p. 56

problemas relacionados con la manera en que los obreros y otras clases sociales dominadas incorporaban la ideología dominante, y de qué manera podían desarrollar su conciencia política. En la Italia de Gramsci y, en general, en los países capitalistas del siglo XX, se ha incrementado la capacidad de penetración ideológica mediante la corporativización de los centros educativos y científicos, así como con la expansión cuantitativa y cualitativa de los sistemas de comunicación, los cuales son monopolizados por la clase dominante. Esto ocurre en virtud de la mayor concentración de la población en las ciudades que genera el desarrollo de la industrialización y que supone una cada vez más compleja división del trabajo. Gramsci tiene ante sí la "sociedad de masas".

Así Gramsci plantea una nueva concepción del Estado y considera que éste no se consituye sólo por el grupo gobernante, sino también por un conjunto de instituciones, destinadas al control ideológico de las masas trabajadoras. A este segundo componente del Estado, en su concepción ampliada, Gramsci lo denomina "sociedad civil", la cual está formada "precisamente por el conjunto de organizaciones responsables de la elaboración y/o difusión de las ideologías, incluido el sistema escolar, las iglesias, los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones profesionales, la organización material de la cultura (...), etcétera"[20]

Gramsci atribuye gran importancia a la "sociedad civil", pues es, en cierto modo, la responsable de lo que sucede con la conciencia de las masas de trabajadores. Sin embargo, un señalamiento importante del que seguramente no se olvidó Gramsci, aunque así pareciera en una lectura literal de sus escritos sobre la "sociedad civil", es que este campo no podría entenderse sino como un campo de lucha donde se enfrentan la cultura y la ideología dominante con la ideología y la cultura propia de las "clases subalternas"; por lo cual el campo de la "sociedad civil" es el campo directo de la política[21]. Antes de derrotar a la

---

20. Coutinho, C. N. *Introducción a Gramsci*. Ed. Era, México, 1986; p. 114.

21. "... la caracterización de una sociedad como sistema hegemónico no supone postular un modelo absolutamente integrado de la misma: las instituciones de la sociedad civil son el escenario de la lucha política de clases, el campo en el que las masas deben desarrollar la estrategia de la guerra de posiciones" (Portantiero, J. C. *Los usos de Gramsci*. Ed. Plaza y Valdés; México, 1987; p. 114)

clase dominante arrancándole el poder de la "sociedad política" (o Estado en sentido estricto), es necesario derrotarla en el campo de la "sociedad civil", es decir, en la conciencia popular. Es preciso ganar el consenso de la mayoría en las clases subalternas. Cuando la "sociedad civil" está divorciada de la "sociedad política" se entra a lo que Gramsci llama "crisis orgánica" o "crisis del Estado en su conjunto". De esa manera, la superestructura en general refleja las contradicciones propias del modo de producción y de su historia concreta.

Sin embargo, a pesar de que se reconoce la idea marxista de unidad dialéctica entre base económica y superestructura, así como la "determinación en última instancia" (Althusser) de la superestructura por la estructura económica, no ha quedado suficientemente claro el proceso a través del cual ocurre dicha determinación; es decir, no se ha expresado claramente la manera interna en que base y superestructura se relacionan. Muchos intentos se han hecho para ello, sin que hasta el momento -en nuestra opinión- se halla encontrado una fórmula satisfactoria. Y este punto es de crucial importancia, pues su falta de claridad permite distorsiones diversas que dificultan la necesaria comprensión racional del proceso histórico, al generarse la apariencia, favorable para la ideología dominante, de que existen aspectos de la vida social que escapan esencialmente a la concepción marxista del mundo, y que sugieren que la vida social contemporánea no puede entenderse en la medida en que fuerzas espontáneas propias de la voluntad o de la irracionalidad de los individuos adquieren importancia determinante. Y es que la comprensión completa de la relación entre estructura y superestructura requiere de la comprensión de las relaciones entre acción y conciencia, entre ser y pensamiento, entre mente y cuerpo, entre práctica y teoría. Y las relaciones de estos aspectos de la vida real han sido estudiados por los psicólogos y los epistemólogos, sin que aún en la época actual hayan sido explicadas de manera congruente con el materialismo histórico. Como dice Kosik:

> "La antinomia entre la ley de la historia y la actividad humana no ha sido resuelta de modo satisfactorio todavía. Durante mucho tiempo las respuestas han afincado dentro del marco de una manera mecánica de pensar, que atribuye a la actividad humana ora la función de *aceleración* de un proceso histórico inevitable, ora la de una indispensable *pieza separada* a modo de engranaje o de palanca de

transmisión del mecanismo histórico"[22]

La división del trabajo en intelectual y manual, dificulta a los intelectuales encontrar la articulación de su pensamiento con la vida cotidiana de todos los hombres[23]. Por eso en la visión esquemática de Althusser se intenta justificar la práctica teórica de los intelectuales como un mundo "relativamente" aparte ("autonomía relativa") del mundo económico. Por este motivo también, en cierto modo, los filófos marxistas de la época contemporánea han ido teniendo cada vez menos influencia directa sobre los acontecimientos políticos, entretenidos en la exégesis machacona de las obras de los clásicos; y, del otro lado, los dirigentes políticos de izquierda gradualmente han obrado más con base en su experiencia asimilada cuasi-intuitivamente sin preocuparles mucho la aprehensión teorética de la misma.

Praxis y psicología

Desde nuestro punto de vista, para comprender cabalmente el proceso a través del cual se vinculan estructura y superestructura es necesario acercarse al concepto, reivindicado por Gramsci, que consideramos clave y sobre el cual pretendemos enfocar nuestro estudio: el concepto de "praxis". Esta categoría presente en algunos de los escritos de Marx, a pesar de ser frecuentemente solicitada en los discursos de muchos teóricos y políticos de la actualidad, como lo hace ver Eduardo Nicol[24], en realidad generalmente ha sido poco estudiada y se maneja de manera ambigua en diversos sentidos.

Sánchez Vázquez, en uno de los prólogos a su libro

---

22. Kosik, K. "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica". En: Kosik, K., Leontiev, A. y Luria, A. *El hombre nuevo*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969; p. 86.

23. "La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como sucede para los grupos sociales fundamentales, sino que es ''mediada'', en diverso grado, por todo el tejido social, por el conjunto de las superestructuras, de las que, precisamente, los intelectuales son los ''funcionarios''" (Gramsci, A. "Apuntes y notas diversas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales"; En: *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era; T. 4, México, 1986; p. 357.

24. Nicol, E. *La primera teoría de la praxis*. UNAM, México, 1978.

"Filosofía de la Praxis", coincidiendo con Markovic[25], expresa lo siguiente:

> "El marxismo dominante en el movimiento comunista mundial no se reponía, ni se repone aún, de la profunda crisis en que lo había sumido la bancarrota del stalinismo. Sin embargo, ya estaba suficientemente clara, al menos para un sector cada vez más importante de marxistas, la necesidad de superar el dogmatismo y la esclerosis que durante largos años había mellado el filo crítico y revolucionario del marxismo...
> "La reivindicación de la praxis, como categoría central, se había convertido en una tarea indispensable para rescatar a la médula marxista de sus envolturas ontologizante, teoricista o humanista abstracta"[26]

Sin embargo, el concepto de praxis es interpretado alternativamente por lo menos en tres sentidos distintos aunque cercanos entre sí, a saber:

a) "praxis" como sinónimo de "práctica".

b) "praxis" como unidad coherente entre teoría y práctica.

c) "praxis" como acción revolucionaria.

Sánchez Vázquez, en las precisiones terminológicas que inician la introducción a su libro, nos dice lo siguiente:

> "... en español disponemos también del sustantivo 'práctica'. Uno y otro término ('praxis' y 'práctica') pueden emplearse indistintamente en nuestra lengua, aunque el segundo es el que suele usarse en el lenguaje común y en el literario; el primero en cambio, sólo tiene carta de ciudadanía -y no siempre- en el vocabulario filosófico"[27]

Y más adelante, Sánchez Vázquez precisa que:

---

25. *Op. cit.*

26. *Op. cit.*, p. 11.

27. *Ibid*, p. 19.

"Sin esta acción real, objetiva, sobre una realidad -natural o humana- que existe independientemente del sujeto práctico, no puede hablarse propiamente de praxis como actividad material consciente y objetiva; por tanto, la simple actividad subjetiva -psíquica- o meramente espiritual que no se objetiva materialmente no puede considerarse como praxis"[28]

Por otro lado, Markovic difiere de la noción de praxis que sostiene Sánchez Vázquez; nos dice lo siguiente sobre el concepto de praxis:

"Una actividad social conscientemente dirigida a un objetivo... es característica de los hombres; es lo que llamamos 'praxis'.
"(...) Existen ... formas de actividad práctica que no se ejecutan en el espacio, por lo cual sólo quienes las ejecutan pueden tener de ellas una experiencia directa. Pertenecen a este grupo la producción e interpretación de percepciones y emociones, la educación de los propios sentidos y sentimientos, la selección y el establecimiento de valores, las operaciones mentales, etc. Estas formas de praxis pertenecen a los diferentes tipos de actividad psíquica; son los elementos constitutivos de la praxis material. Y las transformaciones que producen en el hombre son tan reales como las transformaciones físicas. Aunque resulte imposible lograr una experiencia intersubjetiva directa de ellas, pueden ser investigadas mediante distintos métodos indirectos de carácter intersubjetivo"[29]

Mientras que Sánchez Vázquez excluye los fenómenos subjetivos o psíquicos del concepto de praxis, para Markovic, en cambio, la praxis incluye a dicho tipo de fenómenos. A este respecto, pensamos que es esencialmente ilustrativa la primera tesis de Marx sobre Feuerbach que dice:

" El defecto fundamental de todo materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como ***praxis***, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por

---

28. *Ibid*, p. 253.

29. *Op. cit.*, p. 24.

oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en "La esencia del cristianismo" sólo considera la actitud teórica como la auteńticamente humana, mientras que concibe y fija a la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación 'revolucionaria', 'práctico-crítica'".

En muchas traducciones, donde en el original alemán dice "praxis" aparece en español como "práctica". Sin embargo, al hablar Marx de "actividad sensorial humana" sintetiza en un sólo proceso tanto la acción como la percepción, las cuales resultan inseparables. La "práctica" en el sentido que le da Sánchez Vázquez, la acción directa que modifica una parte "objetiva" de la naturaleza o de la sociedad, olvida precisamente que los propios procesos mentales o "psíquicos" son parte objetiva de la naturaleza y de la sociedad. De esa manera, la "práctica" como acción externa sobre un objeto distinto al propio sujeto de la acción, debe comprenderse sólo como un aspecto del proceso; ya que en el mismo instante del ejercicio de una acción que transforma el mundo externo el hombre transforma también su mundo interno. En realidad los fenómenos considerados como psíquicos sólo pueden comprenderse en su esencia si se les vincula coherentemente con las acciones prácticas de los individuos o de los grupos. Por tanto, "práctica" y "conciencia" sólo pueden concebirse racionalmente como dos aspectos de un mismo proceso, a saber: la praxis. En la "Dialéctica de la naturaleza" dice Engels:

> "Hasta ahora, tanto las ciencias de la naturaleza como la filosofía han perdido de vista por completo la influencia de la actividad humana sobre el pensamiento (...); por una parte solo conocen la naturaleza; por la otra, solo los pensamientos. Pero el fundamento esencial y más inmediato del pensamiento humano no es la naturaleza misma, sino justamente la transformación de la naturaleza por parte del hombre; cuanto más modificaba el hombre a la naturaleza, más se desarollaba su entendimiento"[30]

---

30. Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*. Ed. Problemas, Buenos Aires, 1947; p. 190.

En efecto, el concepto de praxis se revela como fundamental para lograr una perspectiva integral del proceso social humano. Pretender comprender los procesos sociales sin desarrollar la comprensión de los procesos de la praxis concebida de forma integral, resulta un intento sesgado en la medida en que también a ese nivel se atendería a un sólo aspecto del proceso humano. Como lo ha dicho Lefebvre[31], historia y praxis son dos aspectos indisolubles. Pero la comprensión de los procesos de la praxis ha sido hasta ahora poco atendida en su sentido integral; las diversos enfoques teóricos de la psicología se han ocupado de ella pero desde perspectivas filosóficas limitadas, las cuales tienden a buscar la explicación de los fenómenos mentales por sí mismos y no en relación a las actividades concretas que desarrollan los seres humanos y que son las generadoras esenciales de dichos fenómenos. Y es que el asunto no es nada fácil, para comprender la praxis es necesario ir al proceso concreto, ubicado en un momento histórico, lo cual desbarataría las clásicas pretensiones de generalización del modelo científico que prevalece.

En consecuencia, queremos proponer a la praxis como objeto de estudio. Que haya una ciencia que se ocupe de la praxis como tal, con todos sus vericuetos y vicisitudes. A eso queremos dedicar nuestros esfuerzos. Esta nueva ciencia, si se asume así, habría de llamarse "praxeología", o algo así. Pero, dado que el tipo de fenómenos de que se ocuparía han sido estudiados -aunque de forma abstracta- por la psicología, este nombre podría mantenerse para facilitar la comunicación al respecto. La "praxeología" sería el equivalente a decir "materialismo psicológico".

En el cuerpo a desarrollar en el presente libro pretendemos explorar, con cierto nivel de minuciosidad, los diferentes elementos que pueden incidir para lograr una comprensión redondeada de la praxis, dando puerta de entrada a investigaciones sistemáticas que vayan incursionando cada vez con mayor profundidad en este objeto de estudio.

Así, consideramos necesario iniciar con una mayor

---

31. Lefebvre, H. *El pensamiento marxista y la ciudad*. Ed. Extemporáneos, México, 1973.

precisión del concepto de praxis y la manera en que se vincula con la concepción de la historia y la economía política. Será necesario, por una parte, contrastar las concepciones psicológicas tradicionales que enfocan aspectos parciales del proceso de la praxis y, por otra, establecer algunos criterios básicos para el estudio de este proceso.

Bajo la concepción que apenas hemos esbozado de la praxis, la idea de que ella sólo puede entenderse como revolucionaria no encuentra lugar. La praxis puede tanto ser conservadora, enajenada, o revolucionaria; cuándo se trata de praxis enajenada y cuándo no, son temas inevitables en este trabajo. Asimismo, la relación de la praxis individual y la praxis grupal o colectiva son cuestiones que será necesario discutir.

En consecuencia, resulta de gran importancia discutir la manera en que la praxis se relaciona con la cultura y, en general, con los procesos superestructurales; los cuales determinan en buena medida los procesos praxísticos, pero al mismo tiempo son determinados por la praxis. Es la praxis el elemento realmente generador de la cultura, de la superestructura.

Finalmente, en congruencia con la propia perspectiva que hemos expresado, puesto que toda teoría surge de la práctica, se une con ella y, al mismo tiempo, no puede dejar de tener implicaciones prácticas; y dado que conocer un objeto no significa contemplarlo desde fuera de él mismo sino que significa simultáneamente su alteración, nos abocaremos a las formas y contenidos insertos en la transformación de la propia praxis, a saber: la praxis educativa, la praxis política y la praxis terapéutica. En ello se sintetizan todas las consideraciones anteriores. Por ello concebimos nuestro trabajo como "praxis sobre la praxis", buscando una nueva psicología; en los diversos sentidos de esto último. Pues, como lo explica Mao Tse-Tung:

> "Si se quiere adquirir conocimientos hay que participar en la práctica que modifica la realidad. Si se quiere saber el gusto de una pera hay que transformarla, masticarla. Si se quiere conocer la estructura y las propiedades del átomo hay que dedicarse a hacer experimentos físicos y químicos, modificar el estado del átomo. Si se quiere conocer la teoría y los métodos de la revolución hay que tomar parte en la revolución"[32]

En nuestro caso, el *deseo* de explorar el proceso de la praxis surge de la *necesidad* de *actuar* efectiva y racionalmente sobre ese proceso; no se trata de contemplarlo. Esta misma exposición "*teorética*" que pretendemos plasmar, tiene la intención de influir sobre la praxis de los lectores (en primera instancia), y de hecho influirá en quien lo lea, aún si sólo se provocara el rechazo de nuestras ideas. Pero dicha exposición teorética es comprensible sólo como producto de la práctica pedagógica, política y terapéutica y como síntesis de la praxis social, del contexto cultural, de quien lo escribe.

---

32. Tse-Tung, M. *Acerca de la práctica*. Ediciones en Lenguas Exranjeras, Pekín, 1966; p. 1.

PRIMERA PARTE

BASES PARA EL ESTUDIO DE LA PRAXIS

Dice Eduardo Nicol:

> "El griego percibe, sin necesidad de un análisis ontológico, que lo distintivo de la praxis consiste en que es ella misma distintiva: ella produce las diferencias entre los individuos. En este sentido radical, *toda praxis es póiesis*. Como señalará Platón, el efecto primero de una praxis recae sobre quien la ejecuta.
> "Para saber *quién* es un individuo, o sea, para saber *qué* es, el griego averigua, como todos nosotros, qué es lo que hace, cómo se comporta: cuál es su praxis"[1].

Como hemos visto la praxis, a pesar de que se le reconoce como un concepto filosófico fundamental, la manera de entenderla varía importantemente entre diferentes autores, y todavía más en el uso no especializado. Nicol se remonta a los orígenes etimológicos de la palabra en la antigua grecia y nos dice:

> "Esta palabra (praxis) designa originariamente lo que nosotros llamamos los asuntos, los negocios en general, las gestiones y toda suerte de ocupaciones"[2]

El mismo Nicol amplía más adelante la manera en que los griegos usaban la palabra praxis:

> "La palabra praxis se emplea para designar lo mismo un ejercicio cualquiera (como hoy se dice, por ejemplo, ``practicar`` un deporte), que un acto de retribución (por ejemplo, pagar o cobrar una deuda, cobrar venganza), que esa especie de ejercicio que consiste en un artificio, un truco o un engaño, y hasta una traición. En fin, aunque en sentido eufemístico, el griego habla de la praxis para referirse al acto sexual (...) Más usualmente, la praxis aparece en textos griegos como equivalente de transacción negociación, resultado de un

---

1. Nicol, E. *La primera teoría de la praxis*. UNAM, México, 1978, pp. 37-38.

2. *Ibid*, p. 32.

negocio, cumplimiento de un propósito, incluso estado o condición de los asuntos personales: en el sentido de ''cómo van las cosas''(...) Pero la palabra (praxis) fue usada (por los griegos) también para designar las acciones u operaciones militares; o bien la acción dramática, por oposición a las palabras de los actores. Esta oposición entre praxis y logos es cardinal en griego, y se mantiene en idiomas modernos (como en la frase ''*obras* son amores, y no buenas *razones*'') "[3]

Praxis comunmente se asocia al término práctica; y mencionar la praxis se considera, más que otra cosa, como una invitación a la acción, para no quedarse en el plano de la teoría; implícitamente se asume que la teoría por sí misma no modifica la realidad. Por lo cual, de manera análoga al dualismo entre acción y conciencia, mente y cuerpo, se mantiene una división tajante entre teoría y práctica, y su relación se percibe como de manera externa. Una primera tesis que sostendremos es que esta visión común del *fenómeno* de la praxis es incorrecta y obstaculiza la cabal comprensión de los hechos humanos; por lo cual, la primera tarea a abordar será un intento de precisión sobre la concepción de la praxis.

---

3. *Ibid*, p. 36.

CAPITULO I

PRAXIS E HISTORIA

La praxis no puede conceptualizarse -como veremos- al margen de la historia humana. Por eso iniciamos el desglose de nuestro trabajo hablando del concepto de praxis no bajo la perspectiva de lograr una definición al estilo aristotélico, exponiendo género y especie, sino analizando lo que es la praxis en relación a la historia. Al respecto, Sánchez Vázquez, coincidiendo con Lefebvre, expresa:

> "... la interpretación materialista de la historia, cuyos conceptos fundamentales se esbozan en *La ideología alemana*, así como la teoría de la praxis revolucionaria que en ella se nos ofrece se hallan en estrecha vinculación como dos aspectos inseparables de una doctrina que Marx y Engels no harán en el futuro más que enriquecer y desarrollar"[1].

Para exponer la relación entre la concepción de la historia y de la praxis, asumiremos que el lector conoce, por lo menos en términos generales, las ideas sobre la historia expuestas en las obras principales de Marx y Engels, con las cuales nosotros coincidimos esencialmente. Nos enfocaremos fundamentalmente a abordar las precisiones necesarias sobre la concepción de la praxis que se articulen coherentemente con una concepción histórica como la de Marx y Engels, aunque bajo una visión actualizada.

Dice Lefebvre:

> "Marx y Engels conciben un proceso de doble aspecto: historia y praxis. La historia resume la producción del ser humano por él mismo. La palabra``producción`` se toma en una acepción mucho más amplia que entre los economistas; recoge el sentido de la filosofía entera: producción de

---

1. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 170.

cosas (productos) y de obras, de ideas y de ideologías, de conciencia y de conocimiento, de ilusiones y de verdades. Así la historia va del pasado lejano (original) al presente, tomando el historiador el camino al revés para comprender cómo ese pasado pudo engendrar el presente. Por otra parte, la praxis, fundada sobre ese movimiento, apoyada sobre el presente y constituyéndolo, prepara el futuro, considera lo posible, es decir, el límite de la transformación total del mundo real por una revolución total (...) La doble determinación del proceso, a saber *historicidad* y *praxis*, sólo la comprende el pensamiento materialista y dialéctico..."[2]

La praxis es la acción presente de los hombres, que no puede ser tal sino se basa en acciones pasadas de otros hombres; la praxis misma, al manifestarse, es producto de ese pasado constituido por praxis anteriores. Pero esa praxis presente es inmediatamente pasado y es ya parte de la historia, surgiendo en forma continua nuevas manifestaciones de la praxis que constituyen el nuevo presente. Pero la praxis, por su estructura interna, precisamente porque incorpora el pasado, prevé siempre el futuro posible a la luz de ese pasado y se dirige conscientemente a él.

Ante todo, la praxis es producción del ser humano por él mismo, en la misma medida en que es producción de objetos materiales para la satisfacción de sus necesidades materiales. La historia es el resumen de la praxis. Pero esta autoproducción del ser humano -dice Lefebvre- implica, por un lado, la producción "de cosas (productos) y de obras"; pero también, por otro, significa la producción "de ideas y de ideologías, de conciencia y conocimiento, de ilusiones y verdades". El que la praxis sea producción nos habla de un proceso en el que surgen cosas e ideas nuevas a través de la transformación de las cosas e ideas viejas. Esta producción requiere de una materia prima, pues no se puede producir de la nada.

Como lo dice Bermudo:

"... el hombre modifica su propia naturaleza con su práctica. No sólo

---

2. Lefebvre, H. *El pensamiento marxista y la ciudad*. Ed. Extemporáneos, México, 1972; pp. 37-38.

transforma la naturaleza, sino que se somete a ella; no sólo adecúa la naturaleza a sus necesidades, sino que se adapta a la naturaleza, se somete a sus leyes. Y así modifica su *esencia*, su naturaleza"[3].

Se trata de un solo proceso; la praxis significa -entre otras cosas- la relación dialéctica entre ser humano y naturaleza. El ser humano es parte de la naturaleza, como lo precisa Marx en los *Manuscritos de 1844*[4]. Pero es el único ser natural que puede transformar conscientemente a la naturaleza que le rodea y, de esa manera, transformarse simultáneamente a sí mismo. A partir de sus necesidades naturales el hombre se ve precisado a transformar la naturaleza para satisfacerlas, y, por ese hecho se transforma necesariamente también a sí mismo. A su vez, esta autotransformación del hombre incrementa su propia capacidad para incidir sobre la naturaleza. Ese es el proceso general de hominización y civilización, es lo que da pie a la historia.

Pero esta es apenas una aproximación panorámica y general al *fenómeno* de la praxis. De lo que se trata, por ahora, es de analizar ese proceso productivo de cosas y de ideas.

Dialéctica interna de la praxis

El concepto de praxis, dice Markovic[5]

" puede definirse mediante la siguiente expresión del lenguaje común: *actividad social conscientemente dirigida a un fin*".

Analicemos cada uno de los elementos de esta definición simple que nos propone Markovic.

---

3. Bermudo, J. M. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ed. Península, Barcelona, 1975. p. 249.

4. "La historia es de por sí una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre. Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, *una* ciencia" (Ed. Grijalbo, Col. 70's, México, 1968; p. 124.

5. Markovic, M. *Op. cit.*, p. 23.

En primer lugar, la praxis es indiscutiblemente una actividad[6], pero todo lo que existe es una actividad; como lo dice el propio Markovic:

> "Actividad es un concepto más amplio, puesto que también los animales, las máquinas y objetos inorgánicos son capaces de actividad. Una actividad social conscientemente dirigida a un objetivo, en cambio, es característica de los hombres; es lo que llamamos ''praxis''"[7]

El término "social" introduce a la definición una compleja gama de significados; significa que la praxis es una actividad colectiva, en la que no interviene sólo un individuo; al mismo tiempo la praxis es una actividad que de alguna manera afecta a la colectividad y no sólo constituye un ejercicio exclusivo de alguien.

Sin embargo, el individuo humano en sí mismo es un ser social, un ser colectivo. Esto es una de las cosas que aún no se comprende cabalmente; tradicionalmente se opone "sociedad" a "individuo", sin tomar en cuenta que cada individuo humano lleva incorporada la sociedad tanto en el nivel más íntimo y profundo de su vida, como en los aspectos casuales y superficiales cotidianos. En los *Manuscritos* dice Marx:

> "Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar a la ''sociedad'', como abstracción, frente al individuo. El individuo *es* el *ente social*. Su manifestación de vida -aunque no aparezca bajo la forma directa de vida *común*, realizada conjuntamente con otros- *es*, por tanto, una manifestación y exteriorización de la *vida social*. La vida individual del hombre y su vida genérica no son *distintas*, por mucho que -necesariamente, además- el modo de existencia individual sea un modo más bien *especial* o más bien *general* de la vida genérica, o según que la vida genérica sea una vida individual más *especial* o más *general*"[8]

---

6. "Toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis. Al señalar Marx que el idealismo, en contraste con el materialismo, admite el lado activo de la relación sujeto-objeto; y al subrayar, a su vez, su defecto -no ver esta actividad como práctica-, nos previene contra todo intento de establecer un signo de igualdad entre actividad y praxis" (Sánchez Vázquez, op. cit. p. 245).

7. *Op. cit.*, p. 23.

8. *Op. cit.*, p.117

El individuo humano es un ser social no sólo porque vive formando parte de la colectividad, sino esencialmente porque la colectividad lo constituye internamente, tanto biológica como culturalmente. Las características anatómicas y fisiológicas del cerebro, de la mano y, en general, del cuerpo individual humano, no es difícil ver con Engels[9] que dependen de la vida social humana. Pero además, las características de la personalidad individual, su conciencia, sus hábitos, sus actitudes, sus sentimientos y hasta su forma de percibir, significan una síntesis particular de la cultura en que se desenvuelve cada quien. La importancia clave de ello fue planteada por Marx desde los *Manuscritos de 1844* y en sus escritos posteriores. En las últimas décadas diversos autores lo han subrayado, incluso L. Séve[10] y Agnes Heller[11] han hecho esfuerzos relevantes para desglosar sus implicaciones. Por ello, como Séve lo reitera una y otra vez, es tan importante el significado de la VI Tesis de Marx sobre Feuerbach:

> "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.
> "Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:
> 1) A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.
> 2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como ''género'', como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos".

De acuerdo con esta tesis de Marx, sería un enfoque equivocado estudiar los fenómenos humanos abocándonos a la generalización de las características propias de los individuos,

---

9. Engels, F. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En: Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1955; pp. 74-87.

10. Séve, L. *Marxismo y teoría de la Personalidad*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

11. Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Ed. Península, Barcelona, 1977.

como de hecho ha ocurrido con prácticamente todos las escuelas en psicología. Si la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, entonces la esencia humana sólo es aprehensible estudiando la historia. Pero -como también lo hace ver Séve- ello no significa que el estudio del individuo humano, como tal, sea irrelevante; significa que el individuo ha de considerarse siempre en el contexto de la historia concreta que lo ha producido y en la cual participa. En esta perspectiva Gramsci dice lo siguiente:

> "... hay que concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en la cual, aunque la individualidad tiene la máxima importancia, no es el único elemento de necesaria consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de varios elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) la naturaleza. Pero los elementos 2o. y 3o. no son tan sencillos como puede parecer. El individuo entra en relación con los demás hombres no por yuxtaposición, sino orgánicamente, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así tampoco entra el hombre en relación con la naturaleza de un modo simple, por el hecho de ser naturaleza él mismo, sino activamente, por medio del trabajo y la técnica. Además: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, o sea, corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. Por eso se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones en las cuales él es el centro de anudamiento. En este sentido el filósofo real es y no puede ser sino el político, esto es, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones en las que interviene cada individuo. Si la individualidad propia es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa entonces adquirir consciencia de tales relaciones, y modificarse la personalidad significa modificar el conjunto de esas relaciones"[12]

En efecto, el que la praxis sea una actividad "social" no excluye que dicha actividad sea la de un individuo, aún cuando físicamente actúe de manera aislada, como en el ejemplo que pone Marx en *Los Manuscritos de 1844*:

> "... aun cuando yo actúe *científicamente*, etc., desarrolle una actividad que rara vez puedo llevar a cabo directamente en común con otros, actúo *socialmente*, porque actúo como *hombre*. No sólo me es dado como producto social el material de mi actividad -ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje-, sino que ya mi *propia* existencia *es* actividad social; de

---

12. Gramsci, A. *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán. Ed. Siglo XXI, décima edición, México, 1987. p. 438.

ahí que lo que yo haga por mí lo hago por mí, para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social"[13]

No obstante. por supuesto, en muchísimas ocasiones la praxis involucra la acción colectiva coordinada de manera directa y manifiesta. Pero la trascendencia social de la actividad humana, ya sea individual o colectiva, significa algo más que un simple "dejar huella" de esa acción como parece entender Nicol:

> "... Que la praxis es histórica, es una verdad elemental. Pero la historicidad es *nota del ser*. La praxis no se desenvuelve aparte, dejando inafectado al ser. El hombre es histórico porque es activo. En otras palabras: la historia de la praxis es la historia del hombre. De las mutaciones que sufre su ser por su propia acción, debe dar cuenta la ontología"[14].

El hombre no sólo es histórico por ser activo; muchos otros animales también se caracterizan por ser activos y por dejar huella de sus acciones sobre su entorno. El carácter social e histórico de la praxis implica una cooperación de la colectividad, a pesar de la propia voluntad de el o los individuos que la realizan. La actividad individual es producto de una cooperación y se inserta siempre como una cooperación con los demás. Como lo dice Gramsci:

> "... no basta con conocer el conjunto de las relaciones en cuanto existen en un momento dado y como sistema dado, sino que hay que conocerlas también genéticamente, en su modo de formación, porque cada individuo es, además de la síntesis de las relaciones existentes, también la de la historia de esas relaciones: es el resultado de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es muy poco, por razón de sus fuerzas. Eso es verdad hasta cierto punto. Como el individuo puede asociarse con todos los que quieren el mismo cambio, si ese cambio es racional el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y obtener un cambio mucho más radical de lo que a primera vista puede parecer el máximo posible"[15]

---

13. *Op. cit.*, p. 117

14. Nicol, E. *La Primera teoría de la praxis*. Ed. cit., p. 25

15. *Op. cit.*, p. 438-439.

Sin embargo, a este respecto, es necesario retomar la última parte de la definición propuesta por Markovic: la praxis es una actividad, también, "conscientemente dirigida a un fin". Marx ha explicado brillantemente lo anterior en una cita célebre:

> "Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él sabe que rige como una ley de las modalidades de su actuación y a que tiene necesariamente que supeditar su voluntad"[16].

En esta síntesis se encuentra el punto de partida más definido para nuestro estudio. Los seres humanos guían su acción mediante la proyección de fines ideales, que se prefiguran en su conciencia antes de ser realizados; mientras que en el caso del resto de los animales, su acción depende directamente de su organización biológica y la coordinación de sus percepciones directas. Más adelante nos detendremos a analizar con mayor detalle las implicaciones y complicaciones que están involucradas. Pero antes, por su importancia para nuestra discusión, a continuación transcribimos las reflexiones que Sánchez Vázquez deriva de lo anterior, tratando de aclarar *qué es la praxis*:

> "La actividad propiamente humana sólo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales. En este caso, los actos no sólo se hallan determinados causalmente por un estado anterior que se ha dado efectivamente -determinación del pasado por el presente-, sino por algo que no tiene existencia efectiva aún y que, sin embargo, determina y regula los diferentes actos antes de desembocar en un resultado real; o sea, la determinación no viene del pasado, sino del futuro
>
> "Este modo de articulación y determinación de los diferentes actos del

---

16. Marx, C. *El Capital*. Ed. Grijalbo, México, 1964; Vol. I. pp. 130-131.

proceso activo distinguen radicalmente la actividad específicamente humana de cualquier otra que se halle a un nivel meramente natural. Dicha actividad entraña la intervención de la conciencia gracias a la cual el resultado existe dos veces -y en tiempos distintos-: como resultado ideal y como producto real. El resultado real, que se quiere obtener, existe primero idealmente, como mero producto de la conciencia, y los diferentes actos del proceso se articulan o estructuran conforme al resultado que se da primero en el tiempo, es decir, el resultado ideal. Por esta anticipación del resultado real que se pretende obtener, la actividad propiamente humana tiene un carácter consciente. Lo característico de ella es que por mucho que diste el resultado real del ideal se trata, en todo caso, de adecuar intencionalmente el primero al segundo. Ello no significa que el resultado obtenido haya de ser forzosamente una mera duplicación real de un modelo ideal preexistente. No; la adecuación no tiene por qué ser perfecta. Puede asemejarse poco, e incluso nada, al fin originario, ya que éste sufre cambios, a veces radicales, en el proceso de su realización. Ahora bien, para que pueda hablarse de actividad humana es preciso que se plantee en ella un resultado ideal, o fin a cumplir, como punto de partida y una intención de adecuación, independientemente de cómo se plasme, en definitiva, el modelo ideal origionario.

"Esta inadecuación entre intención y resultado se pone de manifiesto tanto en la actividad de los individuos como en la propiamente social. Aquí, mientras los hombres no son conscientes de las leyes que rigen el proceso económico-social, la persecución de diferentes fines por los miembros de la sociedad da lugar a actividades diversas de los individuos o grupos sociales en los que dichos fines se contraponen, equilibran o se subordinan entre sí produciendo resultados que no concuerdan con sus intenciones o que se dan con independencia de éstas. Las relaciones de producción, por ejemplo, son relaciones que los hombres contraen independientemente de su voluntad y de su conciencia. Es decir, son producidas por los hombres como productos suyos inintencionales. El progreso histórico se caracterizará, entre otras cosas, por una superación de esta inintencionalidad. Los hombres que en el pasado produjeron inintencionalmente la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo se proponen hoy, conscientemente, la destrucción de las relaciones capitalistas de producción y la instauración del socialismo. Pero aunque la historia humana registra resultados que nadie ha querido, esta inintencionalidad no es sino la forma que socialmente adopta el resultado de la actividad desplegada por lo individuos como seres sociales que actúan conscientemente"[17].

Sánchez Vázquez apoya sus reflexiones en un pasaje de la carta de Engels a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890 que dice:

"[...] La historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida [subrayado MEM]; son, pues, innumerables

---

17. *Op. cit.*, pp. 246-248.

fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge un resultado -el acontecimiento histórico- que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad [...]"[18].

En la reflexión de Sánchez Vázquez no se considera el contenido de la frase que nosotros hemos subrayado: que las voluntades de los individuos son efecto de sus condiciones de vida, como también lo explica Engels de manera mucho más amplia y detallada al final de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Si quitamos este elemento de la filosofía de Marx y Engels, es suficiente para trastocar sustancialmente al conjunto de la misma.

El analizar la reflexión de Sánchez Vázquez nos llevará, en el fondo, a percatarnos del por qué con esta perspectiva se dificulta entender la relación entre estructura económica y superestructura[19]. Con esta interpretación tenemos que existen dos niveles autónomos (o relativamente autónomos) de la realidad, uno ideal o espiritual que surge antes que nada en el seno de la conciencia y otro material que se da en el plano del objeto; el dualismo cartesiano se mantiene. A lo más, mediante la práctica, los seres humanos unirían esos dos niveles originalmente autónomos; la acción humana significaría el intercurso de ambos niveles. Pero si esto fuera en esencia así, entonces la conciencia ocuparía -como en Hegel- el plano principal; no sería la superestructura la que dependería de la base económica y la realización de revoluciones sociales serían más actos de voluntades colectivas éticamente

---

18. C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, en tres tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1973, T. III, p. 515. Citado por Sánchez Vázquez, A. *Op. cit.*, p. 248.

19. El Dr. Adolfo Sánchez Vázquez ha sido mi maestro y he sido asiduo lector de su obra. Comparto con él la mayor parte de sus conceptos filosófico-políticos y le debo una buena parte de mi formación; sin embargo en la concepción del proceso de la praxis -que tanto él como yo consideramos una categoría filosófica fundamental- mantengo diferencias importantes que desde mi punto de vista tienen la mayor relevancia para el desarrollo de la filosofía marxista. Agradezco el apoyo y comprensión que el Dr. Sánchez Vázquez me ha brindado para darle una mayor calidad a este trabajo.

dirigidas, luchando por la justicia, que producto de necesidades materiales.

Sánchez Vázquez nos dice que la acción humana se determina "por algo que no tiene existencia efectiva aún", la determinación -dice- "no viene del pasado, sino del futuro". La explicación del actuar humano habrá, entonces, de enfocarse teleológicamente. Para la acción humana -según esto- el espíritu, la idea, es antes que la materia. Sin embargo, esos fines que un hombre se propone no pueden salir de la nada, y esto -aparentemente simple- es extremadamente importante en nuestros días. De dónde y cómo surgen esas proyecciones ideales en la conciencia que (nada menos) resultan guía de la acción humana, son cuestiones clave a las que no se les ha puesto la atención suficiente. ?De qué manera el obrero al que hace alusión Marx logra proyectar la construcción en su cerebro antes de iniciarla prácticamente?

Práctica y conciencia: dos aspectos de un sólo fenómeno

Para responder a esa pregunta es necesario tener en cuenta, en general, cómo se forma la conciencia humana. Psicólogos como Piaget, Vygotski, Wallon y Bruner han coincidido en su interés por estudiar el proceso a través del cual se desarrolla la inteligencia humana en los niños. Han demostrado experimentalmente que los actos de pensamiento, que son necesarios para la proyección de fines, surgen directamente de la acción de los niños sobre el medio (Piaget) y de su contacto con otros seres humanos (Vygotski, Wallon, Bruner).

Lo esencial es comprender eso: que la conciencia y, por tanto, los fines que guían la acción de los hombres no pueden surgir más que de sus experiencias anteriores, de sus acciones anteriores; es decir, de la historia individual y de la historia colectiva. Pero, como lo hace notar Bermudo:

"No basta decir que los procesos prácticos -a través del lenguaje- son representados intelectualmente, y que toda elaboración teórica debe probar su validez en su materialización práctica. Con ello no salimos de una concepción mecanicista de la dialéctica como reciprocidad (...), la alternativa correcta es entender la práctica como un *proceso real y consciente*. O sea, transformar la realidad y conocerla son dos aspectos dialécticos no aislables. Se piensa porque se trabaja. De nada nos valdría el cerebro sin manos. Conocimiento y transformación real son las expresiones subjetiva y objetiva de un mismo proceso: la praxis"[20].

De esta manera, la explicación que nos ofrece Sánchez Vázquez en relación a la intencionalidad individual y el proceso histórico no nos parece acertada. En su enfoque, dado que la conciencia resulta privilegiada, mientras los hombres son inconscientes de "las leyes que rigen el proceso económico-social" los fines de los diferentes individuos entran en contraposición y sus acciones producen resultados indeseados. De lo que se desprende que sería posible superar esas contraposiciones y esos resultados indeseados fundamentalmente a partir del *conocimiento* de esas leyes. Sánchez Vázquez no parece tomar en cuenta uno de los pasajes del *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, en el que Marx sostiene:

"... en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una *determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales* (subrayado nuestro)... El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia"[21].

El modo de producción de la vida material depende del desarrollo de las fuerzas productivas. Ese "modo de producción" se refiere a la manera en que el hombre se relaciona con el resto de la naturaleza para satisfacer las necesidades materiales de su vida, los objetos que requiere para continuar existiendo. Este

---

20. Bermudo, J. M. *Op. cit.*, p. 448.

21. Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Ed. Progreso; Moscú, 1955; T. I. p. 343

proceso es el trabajo, la primera y más fundamental forma de la praxis. El trabajo que los hombres ejecutan depende del tipo de herramientas o instrumentos que utilicen, incluyendo aquellos que forman parte de su propia constitución física (las manos). El trabajo, como forma fundamental de la praxis, contiene en su proceso los aspectos clave del fenómeno práxico.

El trabajo implica la fabricación de instrumentos adicionales a los del cuerpo del hombre. Dicen Marx y Engels en *La ideología alemana*:

> "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de existencia, paso adelante determinado por su propia constitución física"[22].

El trabajo, la praxis, distingue al hombre de los animales -como hemos visto- porque el trabajo significa una transformación consciente de la naturaleza. Al respecto, Bermudo dice lo siguiente:

> "Parte Marx de que la actividad más inmediata y propia del hombre es el trabajo, su práctica real, su transformación de la naturaleza, su enfrentamiento a ésta para ganarse la vida. Lo esencial del hombre, lo que lo distingue de los animales no es que posea una razón, sino que fabrique sus instrumentos de trabajo. Lo esencial del hombre es que trabaja; la racionalidad -no la *razón*- es una calificación de su práctica"[23].

Los "instrumentos de trabajo" que fabrica el hombre, así como otros "medios de vida", tienen una peculiaridad cuyas implicaciones nos abren más la perspectiva de la praxis: su carácter semiótico.

---

22. Marx, C. y Engels, F. *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1979; p. 25.

23. *Op. cit.*, p. 248

La dimensión semiótica de la praxis

Vygotski[24], basándose en los diferentes experimentos realizados por Koehler y Yerkes a principios de siglo, para comparar y evaluar la forma de actuar de los chimpancés (considerados como una de las especies más evolucionadas después del hombre) y de los seres humanos en la resolución de problemas básicos, explica que los monos son capaces también de elaborar algunas herramientas sencillas; un chimpancé es capáz de tallar una piedra para afilarla y usarla para cortar, o hacer una herramienta más larga insertando un palo en una abertura de otro. Pero, en el segundo caso, "si los palos se cruzaban accidentalmente en sus manos, formando una X, eran incapaces de lograr la familiar y práctica operación de alargarlos". Y en el caso de la piedra afilada, después de usarla la abandonaban, sin que posteriormente fuera considerada, por otros monos, como instrumento para cortar. Dice Vygotski:

> "... el éxito de las acciones de los animales dependen de cómo puedan ver todos los elementos de una situación simultáneamente -éste es un factor decisivo de su comportamiento. Si, especialmente durante los primeros experimentos, el palo que usaron para alcanzar alguna fruta y que se encontraba más allá de los barrotes fue movido ligeramente de modo que la herramienta (el palo) y la meta (la fruta) no eran visibles para él de una sola mirada la solución del problema se tornaba muy difícil, a menudo imposible"[25].

Vygotski deduce correctamente que esa limitación de los chimpancés se debe a la carencia de lenguaje, a la imposibilidad que tienen para desarrollar un lenguaje conceptual, aun cuando se ha visto que cuentan con formas de comunicación directamente asociadas a determinados estados emocionales. De alguna manera, los animales también actúan con base en fines y se dirigen a metas específicas; de lo que son incapaces -como certeramente lo veía Marx- es de producir signos que representen esas metas o fines en

---

24. Vygotski, L. S. *Pensamiento y lenguaje*. s/e; s/f. Cap. IV: "Las raíces genéticas del pensamiento y el lenguaje".

25. *Op. cit.*, p. 63

su ausencia perceptual directa. Los hombres fabrican herramientas como respuesta directa a necesidades materiales, pero la característica fundamental de las herramientas humanas es que se convierten también en herramientas para otros, que sirven o pueden servir para satisfacer las necesidades de los otros, es decir, que adquieren el papel de signos. Por ello, reitera Bermudo:

> "... el trabajo, la praxis real, no debe entenderse meramente como actividad individual, sino como actividad social"[26].

En cada herramienta fabricada por el hombre se representan las funciones a las que está destinada, así como el trabajo que fue necesario en su elaboración. Si un mono encuentra la piedra tallada por otro no la ve como producto, sino como un objeto más de su entorno. Un hombre, en cambio, distingue los productos artificiales -fabricados por los hombres- de los objetos que se encuentra como producto de la naturaleza sin la intervención humana; y para su vida el hombre necesita de la actividad productiva de los demás. El hombre así -siendo parte de la naturaleza- se distingue del resto de ella, y hasta ha pretendido, a veces, estar por encima de ella.

A este respecto, Roguinski, en su trabajo sobre *La evolución del hombre*, señala lo siguiente:

> "La transformación profunda de la actividad psíquica de los hombres más antiguos fue provocada por la necesidad de fabricar herramientas, útiles, porque ninguna herramienta podía fabricarse de modo intencional sin una comprensión más o menos precisa de su destino y de sus métodos de fabricación. La elaboración de conceptos fue, por su parte, imposible sin su designación, es decir, sin el desarrollo del lenguaje. Pero también el lenguaje nació de la necesidad que sentían los hombres de comunicarse entre ellos para la realización del trabajo. Por consiguiente, también el pensamiento nació como algo común y colectivo"[27].

---

26. *Op. cit.*, p. 445

27. Roguinski, I. *La evolución del hombre*. En: Kosik, K., Leontiev, A. y Luria, A. *El hombre nuevo*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969; p. 20.

Asimismo, sobre este punto, también consideramos conveniente citar un pasaje de *La Ideología Alemana*, de Marx y Engels:

> "El lenguaje es tan antiguo como la conciencia: el lenguaje "*es*" la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres y por tanto, existente también sólo para mí mismo; y al igual que la conciencia, el lenguaje nace con la necesidad de relación con otros hombres"[28].

Así como el instrumento fabricado por el ser humano tiene siempre el carácter de signo, es decir, no sólo tiene un carácter objetivo, sino, simultáneamente, subjetivo; recíprocamente, el lenguaje, como "conciencia práctica" resulta ser también un *instrumento* y tiene, por tanto, un carácter objetivo y subjetivo, inseparables. Este carácter del lenguaje como instrumento ha sido ya planteado por Vygotski[29]:

> "... un hecho indiscutible de gran importancia: el desarrollo del pensamiento está determinado por el lenguaje, es decir, por las herramientas lingüísticas del pensamiento y la experiencia socio-cultural del niño. Esencialmente, el desarrollo del lenguaje interiorizado depende de factores externos; el desarrollo de la lógica en el niño, como lo han demostrado los estudios de Piaget, es una función directiva del lenguaje socializado. El crecimiento intelectual del niño depende del dominio de los medios sociales del pensamiento, esto es, del lenguaje[30]".

En efecto, resulta muy interesante analizar las implicacions que al respecto tienen las investigaciones de Piaget sobre *El nacimiento de la inteligencia en el niño*[31]. Apoyándose en una vasta

---

28. Ed. citada; p. 45.

29. *Op. cit.* p. 80

30. No obstante que el contenido de este pasaje de Vygotski nos parece esencialmente acertado, no compartimos que se deba hablar de "el niño" de manera abstracta, como si el desarrollo de todos los niños se pudiera comprender con base en un proceso arquetípico. Pensamos que para ser fieles al carácter propio de la praxis, como actividad concreta e histórica, lo conveniente es referirse a "los niños" concretos, insertos dentro del proceso histórico. No se desarrolla de la misma manera un niño en cualquier lugar y en cualquier época.

31. Ed. Aguilar, Madrid, 1982.

cantidad de experimentos y observaciones, Piaget define como "período sensoriomotriz" al lapso que va del nacimiento de los niños hasta el surgimiento de la "función semiótica" (alrededor de los dos años de edad) en que los infantes comienzan a "operar" con símbolos y signos. El período sensoriomotriz, que según Piaget se caracteriza esencialmente por la ausencia de la actividad semiótica, se divide en seis "estadíos", cuyas características principales presentamos a continuación de manera resumida:

Estadio I: "Ejercicio de los reflejos". Las acciones de los niños reciennacidos se basan únicamente en la repetición de algunos de los reflejos que son producto de "las estructuras biológicas hereditarias" (la succión, por ejemplo).

Estadio II: "Reacciones circulares primarias". Los niños logran los "hábitos elementales" adquiridos directamente del ejercicio de los reflejos en el Estadio I. Dice Piaget:

> "Un ``hábito'' elemental se basa en un esquema senso-motor de conjunto[32], en el seno del cual no existe, desde el punto de vista del sujeto, diferenciación entre los medios y los fines, ya que el fin en juego sólo se alcanza por una obligada sucesión de movimientos que a él conducen, sin que se pueda, al comienzo de la conducta, distinguir un fin perseguido previamente y, luego, los medios escogidos entre varios esquemas posibles"[33].

Estadio III: "Reacciones circulares secundarias":

> "... el presente estadio viene a ser la transición exacta entre las operaciones preinteligentes y los actos realmente intencionales: las conductas que lo caracterizan todavía poseen algo de repetición, aunque superándola desde el punto de vista de la complejidad, y anuncian ya la coordinación inteligente, si bien son inferiores a ésta en lo que atañe a [la] disociación de los medios y los fines"[34].

---

32. "Un esquema es la estructura o la organización de las acciones, tales como se transfieren o se generalizan con motivo de la repetición de una acción determinada en circunstancias iguales o análogas" (*Ibid*; nota de pie de página).

33. Piaget, J. e Inhelder, B. *Psicología del niño*. Ed. Morata, Madrid, 1978. p. 20

34. Piaget, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Ed. cit. p. 116.

Estadio IV: "Coordinación de los esquemas secundarios y aplicación a situaciones nuevas":

> "El niño, a medida que aprende a coordinar dos esquemas distintos, es decir, dos acciones independientes hasta entonces una de la otra, se hace capaz de buscar objetos desaparecidos y de prestarles un principio de consistencia independiente del yo: buscar el objeto desaparecido es, en efecto, apartar las pantallas que lo ocultan y concebirlo como situado tras ellas; es, en una palabra, pensarlo en función de sus relaciones cor las cosas percibidas actualmente y no solo de sus relaciones con la acción propia"[35].

El estadio IV (hacia los ocho o nueve meses de edad), significa para Piaget el inicio patente de la capacidad de representación en los bebés, logrado a través de la coordinación de acciones, complejas ya, aprendidas antes. De la interiorización de la acción surge directamente el pensamiento, dice Piaget. Antes de este estadio los niños perciben el mundo de manera similar a que si se tratara de una película; si se les cae el objeto de las manos fuera de su campo visual, ellos no intentan buscarlo. En cambio ahora, con el "objeto permanente", con la representación del objeto, los niños dirigen sus acciones hacia la búsqueda de aquello que no esta presente. Esto implica a su vez el inicio de la posibilidad de diferenciar entre medios y fines. Sin embargo, aún no ocurre la combinación de medios distintos para lograr la meta, los niños acuden a los "esquemas" habituales.

Estadio V: "Descubrimiento de nuevos medios por experimentación activa":

> "Durante un quinto estadio (V), que comienza hacia los once o doce meses, se añade a las conductas precedentes una reacción esencial: la búsqueda de medios nuevos por diferenciación de los esquemas conocidos. A este respecto, puede citarse lo que llamamos conducta de soporte: si un objeto demasiado lejano se halla sobre una alfombra, el niño, después de haber intentado en vano alcanzar directamente el objetivo, puede lograr coger

---

35. *Ibid*, p. 159

una esquina del tapiz (por casualidad o con ayuda); y observando entonces una relación entre los movimientos de la alfombra y los del objeto, llega, poco a poco, a tirar de la alfombra para conseguirlo"[36].

Esta "conducta de soporte" evidentemente representa el momento en que los niños comienzan a utilizar instrumentos, medios, para lograr una meta. Por esa misma etapa los niños comienzan también a utilizar sus primeras palabras para solicitar algo a las personas mayores. El lenguaje es un instrumento, es un medio; cada palabra oral, o cada signo "enactivo" (Bruner), implica -como hemos visto- la capacidad para "operar" con representaciones de objetos.

Piaget concibe que la "conducta de soporte" (el uso de medios) se deriva directamente de las capacidades sensoriomotoras precedentes; sin embargo, hace falta precisar experimentalmente -como lo hace notar Vygotski- el papel que juega precisamente la relación con las personas mayores en este proceso. No obstante que los chimpancés son capaces de usar "medios" a este nivel (la "edad del chimpancé"), al no contar con la capacidad de representación por medio de signos, como vimos, depende su éxito de la configuración perceptual directa de los diferentes elementos. Los niños, en cambio, usan como medio también la representación verbal y, de esa manera, son capaces de organizar su acción aún más allá de los objetos directamente presentes. Esto último se consolida en el VI y último estadio del nivel sensoriomotor que establece Piaget.

Estadio VI: "Invención de nuevos medios por combinación mental". Este estadio de hecho constituye la transición del nivel sensoriomotor al "período preoperacional", cuyo inicio se ubica en el dominio de la "función semiótica", es decir, de la capacidad de representación. Dice Piaget refiriéndose a este estadio:

---

36. Piaget, J. e Inhelder, B. *Psicología del niño*. Ed. cit., p. 22

"Con la invención por combinación mental, podemos hablar por fin de un nuevo proceso de aplicación: toda invención supone una combinación mental de esquemas ya elaborados, pero su aplicación va a la par con la adquisición, puesto que hay invención y, por consiguiente, combinaciones originales"[37].

Para nosotros, esa posibilidad de invención por combinaciones de las representaciones mentales con que ya se cuenta es posible sólo a través de la meta-representación. Los niños ya no sólo se representan directamente los objetos (dentro de los cuales puede considerarse también su propio cuerpo), sino que ahora representan las relaciones entre los mismos: sus características espaciales y temporales y las relaciones de causalidad entre ellos.

Las observaciones y las conclusiones de Piaget, sobre todo precisamente respecto al nivel sensoriomotor, son de gran importancia por la demostración de cómo surge el pensamiento directamente a partir de la acción. No obstante, la teoría de Piaget ha sido criticada por relegar a un segundo plano el proceso social en que se integra los niños conforme avanzan en la adquisición de la función semiótica. Independientemente que consideramos necesario un balance crítico de la teoría general de Piaget, sus aportaciones a la comprensión del proceso de la praxis que hemos reseñado son innegables.

Ahora bien, el pensamiento, que no se reduce sólo a la internalización del lenguaje, puede concebirse como un proceso de operación con símbolos y signos al cual sólo tiene acceso directo el individuo que piensa; pero esto último no le quita su objetividad, su existencia real percibida subjetivamente por sí mismo, es decir, por su propia historia. Si no desvinculamos esto último de su esencial determinación externa, concederemos, en un nivel determinado, la legítima posibilidad -como en Sócrates[38]- de

---

37. Piaget, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Ed. cit. p. 251

38. "En Sócrates, toda la filosofía era praxis, sin teoría. La ejemplaridad, que es virtud propia de un pensamiento desinteresado, no se perdía del todo en la teoría, porque también el puro pensar es praxis" (Nicol,

una "praxis interior", que de hecho ocurre.

A esa "praxis interior" es a la que invocan los terapeutas de orientación freudiana, pero pierden de vista que sin una "praxis externa" explícitamente orientada, la "praxis interna" no podrá salir de ciertos límites, no se podrá lograr una superación efectiva de una alteración "mental". Coincidiendo con la orientación freudiana, en este punto, en el cristianismo, a partir de sus bases estoicistas y ascéticas, se tiene un enfoque práctico que involucra fndamentalmente una "praxis interna" individual; antes de transformar la realidad, según esto, hay que transformarse individualmente. Por eso dice Gramsci:

> "Desde el punto de vista ''filosófico'', lo que no satisface en el catolicismo es el hecho de que, a pesar de todo, sitúa la causa del mal en el hombre individuo mismo, o sea, concibe al hombre como un individuo perfectamente definido y delimitado. Todas las filosofías que han existido hasta ahora reproducen, según puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, conciben el hombre como individuo limitado a su individualidad, y el espíritu como esa individualidad"[39].

Por el contrario, en nuestro enfoque de la praxis, la transformación mental está ligada indisolublemente a la práctica sobre cada vez más grandes campos del mundo real externo; por eso, para potencializarse, la praxis individual debe tender a insertarse racionalmente en la praxis colectiva, en la cual, de todas maneras, siempre está inserto pero de forma inconsciente e/o irracional. Por ello dice Bermudo:

> "El pensamiento deja de ser actividad individual de un sujeto abstracto -o concreto absolutizado y ahistórico- para convertirse en un proceso social práctico"[40].

No debemos perder de vista, sin embargo, que el lenguaje, y

Op. cit., p. 531.

39. *Op. cit.*, p. 438.

los símbolos en general, re-presentan para el ser humano un determinado aspecto de la realidad en sí. Estas mismas re-presentaciones forman, a su vez, la base para la construcción de nuevas representaciones que tienen por objeto a las primeras, nuevas formas y contenidos de la conciencia con las que se hace posible la interpretación compleja de los nuevos fenómenos o aspectos de la realidad a que se va teniendo acceso. Y sucede con ellas algo análogo a lo que Marx dice acerca de los medios e instrumentos de producción de la vida material: determinadas representaciones juegan en un momento dado un factor de progreso y un mayor apropiamiento humano de la realidad permitiendo acciones prácticas de las cuales surge información nueva; pero en un momento dado, esas representaciones se tornan obsoletas al entrar en contradicción la estructuración formada por ellas y las acciones nuevas que de ellas mismas se han generado; si en un principio permitían que la nueva información fuera asimilada esencialmente por esa estructura de representación simbólica después se convierten en obstáculo para asimilar la nueva realidad que surge de la práctica[41]. El proceso de reestructuración de las representaciones de un individuo o las que prevalecen en la sociedad, así, depende básicamente del proceso de avance en el tipo de herramientas manejadas o fabricadas con su ayuda y de las acciones humanas que esas herramientas llevan consigo. Es esto mismo lo que, en términos más generales, expone resumidamente Marx en el *Prólogo*.

La capacidad humana para representar la realidad, para el *uso* de símbolos, representa, entonces, un aspecto clave para comprender

---

40. *Op. cit.* p. 445

41. Este mismo proceso pero sin la debida atención a la práctica como transformación directa sobre la realidad que rodea al ser humano y su importancia fundamental para la evolución de la conciencia, es lo que brillantemente Hegel expone minuciosamente en su *Fenomenología del espíritu*. Obra que debe valorarse evitando caer en un criticismo vacuo; dicha revaloración de alguna manera la hizo ya Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* con la *Lógica*. Así, resulta curioso encontrar que en una parte del prólogo a la *Fenomenología* Hegel se refiere a la "razón" de una manera similar al concepto de praxis que inicialmente nos propone Markovic. Dice Hegel: "... la razón es el *obrar con arreglo a un fin*" (p. 17, Fondo de Cultura Económica, México, 1982). Los párrafos que siguen a esta frase son interesantes para un análisis de la concepción de la praxis en Hegel, pero ese no es

el proceso de la praxis. Pero, ello debe ser ubicado de manera racional y coherente dentro de la dialéctica más inmediata del ser humano con la naturaleza: la práctica[42]. Podemos distinguir bajo el concepto de *práctica* el *aspecto de la praxis* que da cuenta de la transformación efectiva que los seres humanos realizan conscientemente sobre todo aquello que existe. No obstante, es claro, que mediante la práctica así concebida, al mismo tiempo, necesariamente se transforma el propio sujeto práctico. Por eso la práctica no puede ser pensada sino como praxis. Y, como hemos visto, la práctica fundamental es la que tiene por objeto la producción de la vida *material* de los hombres: el trabajo. Dice Bermudo:

> "... lo que Marx aporta teóricamente de más significativo: la praxis social, el carácter social del trabajo. Y si hasta ahora, entendida la práctica como relación hombre-naturaleza, hemos enfocado el trabajo más como *acción* del hombre sobre la naturaleza, vamos a ver a continuación otro aspecto: la autoformación del hombre desde su propia práctica"[43].

Para acercarnos conceptualmente al proceso de la praxis, es preciso lograr una aprehensión correcta de la dialéctica entre los aspectos subjetivos y objetivos de la acción humana, es necesario tener en cuenta -y no perderla nunca de vista- la unidad *dialéctica* entre práctica y pensamiento. Ya no como dos realidades distintas que se unen en un momento dado, sino como una sola realidad; que en ciertos momentos asume el papel ya de pensamiento, mediante la acción del cerebro, ya de práctica al transformar directamente un objeto dado. Pero, es la práctica la que hace surgir el pensamiento (acción de simbólizar del cerebro) como síntesis de ella misma; y esa "síntesis de la práctica", que está implicada en la acción de pensar, la revierte sobre sí misma como "experiencia" para apoyar nuevas acciones.

---

nuestro objetivo, por ahora.

42. "... la actividad práctica es algo específico para el hombre y caracteriza el comportamiento humano frente a la realidad"(Markovic, M. *Op. cit.*, p. 21)

La teoría, y la ciencia en general, entonces, no es otra cosa sino la versión explícita y rigurosa de esa síntesis de la práctica histórica de los hombres. La teoría es también una forma de la praxis ("conciencia práctica"). Sánchez Vázquez ha insistido en separar la teoría del concepto de praxis, haciendo equivaler llanamente praxis a "práctica"; plantea su conceptualización de la siguiente manera:

> 1) *Praxis*: "Actividad... orientada a la transformación de un objeto (naturaleza o sociedad), como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres y, por consiguiente, actividad -en unidad indisoluble- objetiva y subjetiva a la vez"
>
> 2) *Práctica*: "si su significado se amplía, hasta incluir todo proceso de transformación, cualquiera que sea el material, los instrumentos de transformación y el producto, cabe hablar entonces de ''práctica teórica'' o también de ''práctica onírica'' o ''alucinatoria'', pero en este caso el concepto de práctica desborda (o más bien falsifica) el sentido originario de ''*praxis*''... La teoría pierde su especificidad al convertirse en una forma de práctica y se borra la distinción entre teoría y práctica.
>
> "En el presente trabajo, ''práctica'' tiene el sentido de actividad o ejercicio y de acuerdo con él hablamos de ''práctica filosófica'' (como forma de la ''práctica teórica'') con el significado de modo de hacer, cultivar o ejercer la filosofía. Pero se trata de una práctica que por sí no es praxis.
>
> 3) *Teoría*: "en su sentido originario y amplio es visión, contemplación o descubrimiento; teoría *de* un objeto que, en cuanto tal, lo deja intacto... Cuando vemos o teorizamos, no transformamos"[44].

Sin embargo, Sánchez Vázquez aclara que

> "... de la tesis de que la teoría por sí misma no es acción real, transformación efectiva o praxis, no se desprende que haya de ser pura especulación; o sea, que esté desvinculada de la acción real [...] La distinción entre teoría y praxis no es nunca absoluta ni siquiera en las teorías especulativas... en nuestro hacer hay siempre un ver o prever lo que hacemos... Hacer implica por tanto un ''saber hacer''. En consecuencia, la distinción de hacer y ver, de teoría y praxis, no sólo no excluye sino que supone cierta relación mutua en virtud de la cual la praxis funda a la teoría, la nutre e impulsa a la vez que la teoría se integra como un momento necesario de ella"[45].

---

43. *Op. cit.*, p. 256

44. "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía". En: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ed. Océano, Barcelona, 1983; pp. 36-37.

Sánchez Vázquez se apoya en la Tesis I de Marx sobre Feuerbach para exponer el concepto de praxis. Pero, precisamente en esa tesis, Marx critica a Feuerbach por el carácter contemplativo que otorga a la sensoriedad; para Marx ya la sensoriedad es praxis, el momento más inmediato del conocimiento significa una acción transformadora del objeto. Un proceso activo más complejo como es la actividad teórica no puede ser considerado como simple contemplación; el "ver" es ya actuar sobre el objeto que se ve. Y, en el caso de la actividad teórica no se trata sólo de "ver" cada quien, sino de hacer "ver" a otros lo que nosotros "vemos" con nuestros "sentidos teóricos", como producto de la práctica histórica[46]. En este sentido, la actividad teórica es también una actividad política. Bermudo critica la postura de Sánchez Vázquez a este respecto, de la siguiente manera:

> "[Sánchez Vázquez] no ve la verdadera relación teoría-práctica en la praxis revolucionaria, sino que sigue planteando mecanicistamente el problema, sin superar el planteamiento de cómo relacionar ambos elementos. Insiste en que ''... la teoría no deja de ser teoría, no es actividad práctica de por sí... De la actividad teórica hay que pasar a la práctica, pero la primera de por sí no puede dar este paso''. O sea, Sánchez Vázquez sigue preso del esquema teoría-guía-para-la-acción. Y así se explica que exija a la teoría ''si no quiere quedarse en simple teoría -y es evidente que una verdadera teoría revolucionaria no puede quedarse en ese plano meramente teórico- debe rebasarse a sí misma, materializarse''. Pero este es un error muy grave (error que a nivel de frases el mismo Sánchez Vázquez condena), un error de idealismo.

---

45. *Ibid*, pp. 37-38. Asimismo, contrariamente a la identificación directa entre "praxis" y "práctica" que en algunos pasajes sostiene Sánchez Vázquez, separando la "teoría" de la "praxis", en su *Filosofía de la praxis* encontramos la siguiente expresión contrapuesta: "Sabemos ya que la praxis es, en verdad, actividad teórico-práctica; es decir, tiene un lado ideal, teórico, y un lado material, propiamente práctico, con la particularidad de que sólo artificialmente por un proceso de abstracción, podemos separar uno y otro. De ahí que sea tan unilateral reducirla al elemento teórico, y hablar incluso de una praxis teórica, como reducirla a su lado material, viendo en ella una actividad exclusivamente material" (Ed. cit., p. 297).

46. Dice Marx en *Los manuscritos*: "Cada una de sus [del hombre] relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción, la voluntad, la actividad, el amor, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son directamente en su forma órganos comunes, representan, en su comportamiento *objetivo* o en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropición de éste [...] los sentidos se han convertido directamente en su práctica en *teóricos*. Se comportan hacia la *cosa* por la cosa misma, pero la cosa misma es un comportamiento *humano objetivo* hacia sí mismo y hacia el hombre, y viceversa". (*Op. cit.* pp. 116-119).

"Pues si hay un paso importante en *la ideología alemana* -y lo hay-, éste es que la conciencia, y su formulación teórica-objetiva, la teoría, debe y puede ser explicada desde la *práctica*"[47]

La actividad teórica es una forma de praxis, reúne los requisitos para entrar dentro de ese concepto. No obstante, la teoría puede distinguirse de la *práctica*, el otro aspecto de la praxis, porque su relación con el objeto es relativamente indirecta; la relación teoría-objeto es mediada por la práctica como acción directa. El concepto de praxis posibilita comprender integralmente tanto a la teoría como a la práctica, así como el proceso complejo de sus relaciones.

Hemos visto cómo surge la subjetividad humana por el carácter semiótico-social de los instrumentos y de la cooperación práctica entre los hombres, dando lugar al lenguaje y al trabajo como tal. Pero la dimensión semiótica de la vida material humana reviste mayores implicaciones.

Independientemente del tipo de signos o símbolos, y de su alcance gnoselógico o semántico, que hayan surgido al principio de la vida humana, cada signo (o símbolo, por el momento no importa diferenciarlos), al mismo tiempo que se constituye en una representación de algo otro, implica necesariamente, como se sabe desde el "*Curso de lingüística*" de Ferdinand de Saussure un carácter negativo que consiste en distinguirse de todo aquello que no representa. Por tanto, en el momento mismo de hacer uso de un signo para designar a algo, se requiere de un signo opuesto para designar lo demás distinto de ese algo. Y esto -como muy bien lo había visto ya Hegel- es el proceso necesario del movimiento de la conciencia, en la que, sin embargo, él ubica todo el proceso del ser. Vale la pena detenernos un momento en el siguiente planteamiento de Hegel:

---

47. Bermudo, J. M. *Op. cit.*, p. 518.

"La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal"[48]

No obstante que la plena comprensión de esta cita de Hegel tendría que ubicarse dentro del conjunto general de su filosofía y del análisis crítico de la misma, nos parece importante apoyarnos en él para referirnos a la dialéctica conceptual que está inmersa en el carácter *negativo* del signo, del concepto; pues, al respecto no hemos conocido una exposición más profunda y precisa[49]. La captación conceptual de un fenómeno supone su distinción de otro, con lo cual el otro pasa necesariamente a ser aspecto integrante del primero; y por lo mismo esa distinción implica el "desdoblamiento" de lo simple al mismo tiempo que su unidad.

El signo, y la simbolización en general, suponen una determinada manera de *clasificar* lo directamente percibido. La representación simbólica de algo "conocido", requiere ineludiblemente de una representación simbólica de otras cosas "conocidas", y también de alguna manera de representar lo "desconocido" y, por tanto, de la totalidad del ser. Dentro de esa totalidad representada se incluye necesariamente la autorrepresentación, el *yo*; la totalidad es "vista" en relación con uno, y esa relación implica un autoconcepto, por simple y ambiguo que esto sea. De alguna manera este es el "principio de realidad" que Freud atribuye precisamente al "Yo". De cómo me represente la realidad que me circunda depende el autoconcepto de mí mismo, y

---

48. *Op. cit.*, pp. 15-16

49. Sin embargo, Revueltas (José) nos previene contra el simple formalismo de la negatividad: "Hay que superar la negatividad del pensamiento, como negatividad abstracta y formal del pensamiento, o sea cuando transforma las oposiciones de lo real en simples contradicciones lógicas" (*Dialéctica de la conciencia*.Ed. Era, México, 1982, pp. 97-98). La negatividad del signo corresponde, en esencia, a la negatividad misma de lo que representa.

viceversa. Es en parte por esto que dice Marx:

> "El hombre -por mucho que sea... un individuo *especial*, y es precisamente este ser especial lo que hace de él un individuo y una real comunidad *individual*- es también, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida..."[50]

Por ello se dice que toda forma de representación inmediata tiene implícita una ontología, una concepción de la totalidad aunque ésta pueda ser muy rudimentaria[51]. Como lo advierte Markovic:

> "La praxis es, entre otras cosas, un proceso de totalización: creamos un nuevo objeto como parte de un proyecto más amplio, como medio para alcanzar un fin futuro, a cuya luz generalmente el objeto, por primera vez, cobra su sentido"[52]

La actividad semiótica de los seres humanos, altera la percepción directa de los objetos, y al categorizarlos los hace formar parte de "clases de objetos" (aún cuando la clasificación sea ambigua o deficiente). Pero además, la acción semiótica se vuelca también sobre ella misma. Así como hay símbolos y signos para referirse -en un primer nivel- a objetos específicos es fácil comprender que el ser humano es capaz de representar también -en un segundo nivel- las relaciones directas e inmediatas que ocurren realmente entre los objetos, modificando las representaciones más sencillas del primer nivel. Pero, más aún, podemos hablar de un tercer nivel semiótico para representar los vínculos existentes o que *podrían existir* entre las representaciones del primero y segundo niveles, y que, a su vez, modifica la dinámica de los niveles inferiores[53]. Y así sucesivamente hasta el límite de la

---

50. *Op. cit.* p. 118

51. "Si es cierto que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será cierto que por el lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo" (Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, T. 4; p. 246).

52. *Op. cit.*, p. 40.

53. En Hegel estos diferentes niveles de la organización representativa corresponden a la "certeza sensible", la

experiencia histórica y de la capacidad fisiológica de los seres humanos.

Lo importante es tener en cuenta que los propios símbolos no se mantienen en el terreno de la subjetividad, sino que pasan al terreno de la objetividad cuando son, a su vez, conceptualizados por medio de otros signos; más aún, como todo instrumento fabricado por el hombre, los signos (especialmente) son medios para actuar sobre la realidad objetiva (por ejemplo, sobre la acción de otra persona), y sólo tienen esta posibilidad porque tienen una dimensión objetiva ("el lenguaje es la conciencia práctica"). Sin que ello signifique la ausencia de la subjetividad, inseparable en todo lo que el hombre elabora. La subjetividad consiste en el entronque entre la experiencia anterior -sintetizada peculiarmente en un sujeto- con la nueva experiencia.

Al carácter objetivo de los signos lo consideramos como uno de los elementos fundamentales que permiten romper con el dualismo que escinde lo objetivo de lo subjetivo como si fueran dos campos de la realidad en esencia completamente independientes el uno del otro, aunque se les atribuya relación entre sí[54].

La experiencia histórica, es decir la práctica, limita las posibilidades de meta-representación en la medida en que para pasar a niveles más elevados cada vez, es preciso dominar esencialmente el nivel anterior; de manera análoga al hecho de que un niño de primaria sólo puede pensar la multiplicación una vez que domina esencialmente los proceso generales de la suma y la resta; o como

---

"percepción", el "entendimiento" y "la razón". Aunque Hegel ve ya en la razón (la dialéctica) el límite máximo porque en tanto "saber absoluto" se integra completamente con la realidad total de su devenir. Pero, si atendemos al devenir histórico real vemos cómo constantemente existen niveles más complejos de conceptualización humana. No obstante que es previsible un futuro en el cual los seres humanos se acoplen y se integren racionalmente con su propio devenir, esto mismo implicaría la apertura racional hacia algo más allá de lo vigente.

54. "En verdad, nacen juntamente el logos y la praxis, la acción y la palabra que designa cada cosa. Dar nombre no es sólo denominar, sino identificar con fines prácticos, mediante la palabra, la physis de lo nombrado. Platón enseñará que el logos es también una forma de praxis" (Nicol, *Op. cit.*, p. 62.)

cuando alguien aprende a manejar un auto: inicialmente toda su atención se concentra en los operativos de manejo, pero cuando ya los incorpora como hábitos automáticos, entonces, no necesita atenderlos de una manera especial más que en determinadas circunstancias y conduce el automóvil atendiendo a sus fines de traslado.

La capacidad fisiológica cerebral también -en cierto sentido- limita las posibilidades de meta-representación, por lo menos en cuanto se refiere a la posibilidad de operar mentalmente y de manera coherente los distintos niveles representados. Aunque esto puede ampliarse mediante el uso de instrumentos, desde el papel y el lápiz hasta las más sofisticadas computadoras. Depende, entonces, de la capacidad cibernética y de la forma de utilización de estos instrumentos las posibilidades límite de meta-representación contemporáneas. Lo que nos hace ver que al mismo tiempo que el hombre va produciendo los medios para el desarrollo de su vida material, también va produciendo los medios para el desarrollo de su conciencia.

Otra de las implicaciones de la dimensión semiótica se desprende directamente del carácter esencialmente social de todo signo. Hemos visto que el origen de los signos surge precisamente de la necesidad de los seres humanos para comunicarse y colaborar unos con otros como única manera de sobrevivir. Lo importante ahora, es analizar cómo y por qué es posible esa comunicación y cuáles son sus consecuencias. La comprensión de la praxis requiere ineludiblemente de la comprensión de esto.

La comunicación supone el compartir el significado atribuido a un signo por lo menos por dos personas. Pero en el hecho de "compartir" un significado existen muchos elementos. De hecho, no puede haber dos interpretaciones idénticas de un signo, y menos aún por dos personas diferentes. Se supone que un signo tiene asociado un concepto estable, claro y definido, pero en realidad es interpretado por cada quien de distinta manera, aunque de forma

más o menos parecida. Compartir el significado de un signo implica, en un principio, una práctica común, una forma de actuar similar sobre los objetos circundantes. El carácter de signo de un instrumento se adquiere porque dos o más personas le dan el mismo tipo de uso, hay un uso típico del instrumento, que permite el rito de su representación "enactiva" (Bruner).

Wallon distingue la "inteligencia puramente práctica", propia de los animales vertebrados superiores, y la que "parte de los mitos y ritos, para transformarse, con el progreso de las civilizaciones, en conocimiento racional y científico". Dice Wallon[55]:

> "... un gesto ritual no significa nada sino en relación con un prototipo, no tiene otro motivo que obtener por su intermedio un resultado cuyas condiciones o posibilidades no pertenecen, totalmente al menos, al campo de las circunstancias presentes. Es menos un acto que figuración de un acto. Las consecuencias buscadas no están en él, sino en las fuerzas que tiende a evocar, es decir, en lo que representa. El rito introduce la representación, y por él la representación se convierte en el intermedio o condensador de una eficiencia que no radica más en el simple manejo bruto de las cosas, en la simple acción muscular al contacto con los objetos".

En la época primitiva, antes de la división social del trabajo, la comunicación cooperativa de los hombres era algo relativamente simple porque el significado evocado por los signos correspondía seguramente a acciones o instrumentos con los que ambas partes del proceso comunicativo estaban en contacto directo. La práctica, el trabajo, no estaban diferenciados claramente para los individuos miembros de la comunidad, de tal manera que la interpretación de los signos era inmediata.

Pero con la división del trabajo los hombres se ven en la necesidad de comunicarse a partir de prácticas (experiencias) cada vez más distintas. La condición necesaria para ello implica la capacidad, también cada vez más compleja, para asimilar la experiencia de los otros a partir de combinaciones imaginarias de

---

55. Wallon, H. *Del acto al pensamiento*. Ed. Psique, Buenos Aires, 1974; p. 101.

las propias representaciones de la experiencia de cada uno. No podría ser de otra manera. Pero la misma incorporación de experiencias de otros en cada individuo transforma tanto la manera en que organiza su práctica, como la capacidad para captar nuevos significados mediante esas representaciones incorporadas, en un proceso cada vez más complejo. Es de esa manera que la conciencia individual se forma no sólo como producto de la práctica individual, sino de la práctica colectiva, y por tanto de la historia de la práctica humana.

Sin embargo, tanto en el individuo como en la sociedad los cimientos de ese complejo semiótico se hallan en la relación directa con los objetos (también de diferente nivel) a que aluden esas representaciones, su práctica. Es esto lo esencialmente definitorio del carácter social de la praxis, la posibilidad de incorporar a mi propia historia vivida la experiencia de los otros por medio de los símbolos y los signos que compartimos. La psicología conductista, entre otras cosas, no considera ni remotamente esta dimensión del "comportamiento" humano debido a que se basa en el análisis de la conducta de los animales. Por eso se encuentra muy lejos de comprender el verdadero proceso de la praxis. Esto sin menoscabo de que consideramos ineludible el llevar a cabo un balance crítico de sus conceptos, insertando de una nueva manera algunos de ellos en la concepción integral de la praxis. La conducta animal es transformada radicalmente al convertirse en praxis humana, pero no suprimida absolutamente. Por ejemplo, ya Wallon[56] ha hecho una distinta valoración de la "ley del efecto", elemento clave del conductismo.

La proyección semiótica de fines, esencia de la praxis, supone una síntesis de la experiencia histórica y su articulación con lo actual, ya sea directamente percibido (por los sentidos históricos del hombre) o representado semióticamente. La praxis implica la apropiación de la cultura por cada individuo, por cada grupo, por

---

56. *La evolución psicólogica del niño.* Ed. Grijalbo, México, 1976.

cada generación.

Pero la apropiación de la cultura tiene que ver con la participación en ella, con la re-creación y la creación de cultura en la propia práctica de cada quien. La síntesis proyectiva de fines que hemos mencionado considera lo posible de acuerdo a la experiencia asimilada, y no una sino varias opciones, haciendo un juicio respecto a la mejor de ellas. De igual manera puede proyectar lo no posible, lo simplemente imaginario, lo ficticio y lo absurdo. Además dichas proyecciones simbólicas pueden no ser "claras y distintas", sino también intuitivas, ambiguas; o, más bien, la combinación de distintos grados de "intuición" y de conceptos más precisos[57].

Aunque lo anterior resulta relativamente fácil de comprender en términos generales, la manera concreta, histórica, en que ello sucede ha recibido poca atención para su estudio científico. Es nuestro propósito contribuir a generar elementos para el estudio sistemático de ese proceso. La cultura, por ejemplo, no constituye un conjunto homogéneo o monolítico que el individuo absorbe sin una participación necesariamente crítica en el nivel de la capacidad práctica de los individuos y de los grupos.

La cultura contiene creencias y valores contradictorios, como efecto de los diferentes tipos de práctica; cada individuo se ve en la necesidad de asimilar algunos aspectos de ella con los que entra en contacto y desechar otros; además de que tanto los individuos como los grupos se encuentran necesariamente limitados culturalmente en el sentido de que es prácticamente imposible asimilar completamente todos los productos culturales de la humanidad. Sólo la sociedad entera es capáz de esa asimilación si

---

57. Los estudios de Piaget, Vygotski y otros autores que han seguido la perspectiva psicogenética contienen elementos muy interesantes acerca de la manera en que la representación se relaciona con la acción motriz en los niños. Las consideraciones sobre el lenguaje como impulsor e inhibidor de la acción de los niños pequeños (Luria), luego como también acompañante paralelo de sus acciones, y más tarde como antecesor de las acciones (Vygotski), son contribuciones fundamentales para comprender científicamente el proceso de la praxis.

sus prácticas actuales lo requieren. Pero, por lo mismo, dicha asimilación reproducirá las contradicciones culturales mientras los segmentos de la cultura dada tengan alguna utilidad para la práctica de los grupos productivos vigentes de bienes materiales o intelectuales. Por todo esto, uno de los aspectos más importantes a estudiar del fenómeno de la praxis es la manera en que se asimilan o rechazan las experiencias de los demás, o algunos aspectos o matices de ellas; y cómo a partir de ello los hombres se proponen determinados fines.

La afectividad, factor constitutivo de la praxis

Ahora bien, el proceso de la praxis estaría incompleto si sólo se atendiera a la dialéctica entre representación y acción práctica. Existe otro aspecto indispensable de considerar para entender la praxis: la emocionalidad. Sin atender a la emocionalidad, integrada a la relación entre la conciencia y la acción, no puede concebirse claramente cómo surge la *necesidad* de las acciones humanas, el por qué los hombres se apasionan por sus fines ideales. Las necesidades más elementales como el hambre, la sed, la sensación de frío o de calor, el dolor, la sexualidad y hasta el sueño (lo que en Freud es el "ello"), en términos generales, son manifestaciones básicas de la emocionalidad. El miedo, la alegría, la ira y la tristeza están asociadas directamente a diversos estados fisiológicos que dependen de las variaciones de dichas necesidades básicas.

Wallon, en *Los orígenes de las emociones en el niño*[58], explica con detalle cómo las sensaciones emocionales se vinculan a determinados estados fisiológicos que conllevan ciertos estados posturales del cuerpo y variaciones del tono muscular. Este autor lleva a cabo una exposición minuciosa acerca de cómo las emociones de los bebés son el verdadero motor de la búsqueda activa para

---

58. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1980.

aprehender cognoscitivamente nuevos aspectos de la realidad y del surgimiento de la capacidad de representacion. No es casual que en la teoría de Freud también se explique el surgimiento del Yo (principio de realidad) a partir de la necesidad de satisfacer las necesidades del Ello (principio del placer). Ciertamente las emociones constituyen el factor que genera la necesidad de actuar y de conocer. Pero, desafortunadamente, no se ha logrado una captacion integral de los procesos emocionales dentro del proceso de acción y de representación de la realidad.

El psicoanálisis se ha ocupado de estudiar los procesos emocionales como ninguna otra teoría. Pero en la teoría de Freud se concibe al desarrollo de la emocionalidad en el individuo con dos defectos clave que es necesario superar:

a) Freud ubica esquemáticamente los procesos psicológicos de tal manera que el ello, los instintos, se mantienen indefinidamente como la fuente principal de las motivaciones de los seres humanos, las acciones de los individuos no persiguen más que la satisfacción -directa o indirecta (simbólica)- de esas necesidades *biológicas* individuales. No obstante, Freud advierte que:

> "En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, ''el otro'', como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado"[59],

No comprende, sin embargo, el verdadero caracter social del individuo. La forma en que él concibe dicho caracter social se refiere a las necesarias relaciones de cada individuo con otros, admitiendo, incluso que esos otros puedan tener influencia en la propia vida "anímica" individual. Pero esas relaciones sociales son vistas a partir del proceso abstractamente individual, es decir, de las necesidades biológicas de hecho presentes en todos los individuos. Lo que no toma en cuenta la teoría freudiana es lo que

---

59. Freud, S. *Psicología de las masas*. Alianza Editorial, México, 1984; p. 9.

hemos visto respecto a que el ser humano relega sus necesidades inmediatas individuales, en la medida en que se socializa, para tener como fuente principal de motivación las necesidades materiales colectivas. Es en este último sentido que Marx plantea:

> "El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también -lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo- en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente *universal* y, por tanto, libre"[60]

Freud, a pesar de que una buena parte de su obra representa un genial estudio de los procesos simbólicos, no tomó en cuenta que la propia capacidad semiótica del ser humano transforma radicalmente los procesos emocionales que se encuentran bajo la determinación esencial de la biología individual. No olvidemos que la teoría freudiana se sustentó básicamente de concienzudos estudios de personas "neuróticas", en las cuales es comprensible -como veremos más adelante- que tomen mayor importancia las necesidades inmediatas. Marx prevé este efecto al referirse a la enajenación de la práctica, del trabajo:

> "Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano [el trabajo] en lo animal.
> "Comer, beber, procrear, etc., son también, indudablemente, funciones auténticamente humanas. Pero, en la abstracción, separadas de todo el resto de la actividad humana, convertidas en fines últimos y exclusivos, son funciones animales"[61]

---

60. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit. p. 79. Lucien Sève (*Marxismo y teoría de la personalidad*) encuentra que este pasaje no es congruente con la VI Tesis sobre Feuerbach. Sin embargo, para nosotros el hombre es un ser genérico precisamente porque su esencia es 'el conjunto de las relaciones sociales'. Lo que pareciera que Sève no considera es que tanto en cada hombre como en el conjunto del género humano vivo, su esencia se encuentra en 'el conjunto de las relaciones sociales' y, también -por lo mismo- en ambos niveles, el hombre se muestra como ser genérico.

61. *Ibid*, p. 78-79

Freud no tomo en cuenta esto porque su perspectiva científica pretendió encontrar regularidades en los procesos psicológicos individuales, al margen de los diversos contextos históricos. Para él la historia se fundamenta en la vida anímica de los individuos. La civilización se desarrolla como un "mecanismo" de sublimación de los instintos biológicos de los individuos.

b) Precisamente esa perspectiva es la que deriva en el segundo defecto clave de la concepción freudiana de los procesos emocionales. Mediante múltiples y rigurosas investigaciones Freud descubrió los procesos emocionales que ocurrían bajo determinadas circunstancias de vida y que él concibió como generales. El "Complejo de Edipo" corresponde a la dinámica de una determinada forma de organización familiar propia de una época. El papel que Freud atribuye al "superyo" como internalización de la moral represora de la sociedad abstrae, por las circunstancias históricas en que lo estudió, la posibilidad de contradicciones en el seno de la moral social cuya repercusión en los individuos puede ser de diversa índole, ya represora, o bien impulsora de la rebeldía, etc. Incluso, como lo es actualmente la "moral" del consumismo (que no excluye el consumismo sexual), impulsora de las satisfacciones más inmediatas de los individuos. Los individuos internalizan las contradicciones morales de la sociedad, y ello pone de relieve una fuente motivadora -para cada quien- simultáneamente histórica, cognoscitiva y emocional, que no fue considerada por Freud y que resulta en un proceso "psicológico" muy diferente del que puede comprenderse con base en su teoría.

Por otra parte, una de las tesis que más se conocen de Vygotski es la que se refiere a la existencia, tanto en la evolución filogenética como en el desarrollo de los niños, de "una fase preintelectual en el desarrollo del habla y una fase prelingüística en el desarrollo del pensamiento"[62]. La fase

---

62. Vygotski, L. S. *Op. cit.*, p. 69

prelinguística en el desarrollo del pensamiento se refiere a la "inteligencia práctica" que está ya presente en lo que Piaget llama el "período sensoriomotor" en que se actua -según él- con base sólo en coordinaciones entre la percepción y la acción sin la mediación de la representación mental. Pero lo que ahora nos interesa destacar es la otra parte: la fase preintelectual en el desarrollo del habla. Vygotski deduce la existencia de esta fase a partir de los experimentos y observaciones de los chimpancés (correlativas a observaciones análogas con los bebés):

> "... encontramos en el chimpancé un ''lenguaje'' relativamente bien desarrollado en algunos aspectos -y sobre todo fonéticamente- distintos a los del humano. El hecho digno de mención sobre este lenguaje es que funciona aparte de la inteligencia... sus expresiones fonéticas denotan solamente deseos y estados subjetivos; son expresiones de afecto, nunca un signo de nada ''objetivo''...
> "El chimpancé es un animal en extremo gregario y responde sin lugar a duda a la presencia de otros de su especie... [tiene] un vasto repertorio de expresiones afectivas: juego facial, gestos, vocalización, y a continuación los movimientos que expresan emociones sociales: ademán de saludo, etc. Los monos son capaces tanto de ''entender'' los gestos de los otros como de ''expresar'' mediante ellos deseos en los que se incluye a otros animales... Todos estos son gestos directamente relacionados con la acción misma (...)
> "No existen evidencias, sin embargo, de que los animales alcancen la etapa de la representación objetiva en ninguna de sus actividades"[63]

Las manifestaciones emocionales y afectivas preceden a la dimensión consciente, semiótica, de la praxis. Se sabe tambien que las regiones cerebrales que regulan los estados emocionales (el hipotálamo y el sistema límbico) son estructuras biológicas filogenéticamente más antiguas que la corteza cerebral, donde se coordina la información de los diferentes sentidos.

Respecto a la afectividad pre-humana es interesente tambien mencionar los experimentos de Harlow[64] con monos recien nacidos. A un grupo de monos los hicieron "convivir" con una "madre sustituta"

---

63. *Op. cit.*, pp. 60-61

64. Harlow, H. F. "El amor en las crias de monos". *Seleccion del Scientific American. Psicobiologia evolutiva: herencia, ambiente, comportamiento.* Edit. Fontanella, Barcelona, 1976.

de alambre que contaba con un biberón para alimentar al mono mono; y a otro grupo similar los hicieron convivir con una "madre sustituta" de felpa con el correspondiente biberón adaptado. El resultado observado fue que el primer grupo de monos se tornaron extremadamente pasivos y sólo acudían al seno de la "madre sustituta" para alimentarse; una vez satisfecha su necesidad alimenticia se mantenían generalmente alejados de ella; en cambio el segundo grupo se desarrollaron como monos juguetones y vivarachos, además de que pasaban ratos largos acurrucados o jugueteando con la "madre sustituta" de felpa. De ello se desprende que una de las primeras fuentes de afectividad se relaciona con el tipo de sensaciones y su vinculación probable a procesos biológicos que hacen fisiológicamente placentero cierto grado de calor y de suavidad.

Sin embargo, las emociones humanas al integrarse con la representación que permite la acción consciente, la práctica, sobre la realidad, adquieren características especiales que no deben dejar de tomarse en consideracion en la comprensión del propio proceso praxístico. Si bien el principio del placer individual (Freud) se encuentra en el origen primitivo de la afectividad, este aspecto es alterado esencialmente por el proceso social de la praxis.

La necesidad de la integración entre los procesos afectivos y los procesos cognoscitivos ha sido ya vista por diferentes autores. Wallon, Vygotski y Bruner, a pesar de haber comprendido esta necesidad y de contar con alusiones más o menos explícitas al aspecto afectivo, se han inclinado esencialmente hacia el estudio del pensamiento formal en términos abstractos y sin integrar racionalmente los procesos afectivos con las capacidades simbólicas. Han mantenido la tendencia a estudiar a "el niño" como abstracción general de todos los niños de cualquier época y de cualquier lugar. Por ejemplo, Vygotski, que tanto énfasis puso en la incorporación de la cultura por parte de los infantes, de la influencia del medio social en su desarrollo, nos expone estudios

donde el tipo de pensamiento de "el niño" se desarrolla como en una secuencia preestablecida y formal[65] (como Piaget, aunque con otros criterios de clasificación e interpretación de los datos). Se comprende su inclinación hacia el aspecto cognoscitivo general por sus raíces teóricas y por el contexto histórico-teórico que planteaba esa necesidad. Estos autores no lograron captar su objeto de estudio integral: el fenómeno de la praxis, y se abocaron al estudio de aspectos parciales y abstractos del mismo, más bien referidos a la adquisición formal de conceptos durante la infancia.

La integración de las capacidades semióticas con los procesos afectivos es necesaria para comprender los fenómenos humanos; cada signo, como cada elemento percibido, suscita en los seres humanos un determinado estado afectivo; como muy bien lo ha visto Lacan, el signo mismo no sólo es una representación formal sino simultáneamente implica una representación afectiva. La incorporación cognoscitiva de las experiencias de los otros en la experiencia individual va unida indisolublemente a la identificación con los otros, al poder "re-vivir" sus experiencias también se "re-viven" las emociones propias de esas experiencias, de esas prácticas. Esto permite la identificacion con los demás, la emocionalidad se socializa. A su vez esta identificación tiene efectos sobre el aspecto cognoscitivo en la medida en que el autoconcepto de cada quien y su relación con el mundo se vincula -ya sea de manera intuitiva y ambigua o explícita y clara- con los otros.

En este proceso de identificación colectiva consiste la afectividad positiva, el amor. Es esto tambien lo que da la pauta del ser genérico que Marx atribuye al ser humano: puesto que mi conciencia no se forma sólo de mi vida sino de la vida de todos, me identifico con todos y mis acciones, que se nutren de la experiencia de todos, necesariamente persiguen objetivos pertinentes para la sociedad en su conjunto. El "instinto de vida"

---

65. Cf. Vygotski, S. L. *Op. cit.*, cap. V: "Un estudio experimental de la formacion del concepto".

individual que Freud postula se trastoca esencialmente al convertirse en "instinto de vida social", considerando que existen momentos en que los individuos incluso son capaces de morir, o de realizar grandes sacrificios personales, para que los demás vivan; porque además el individuo intuye que su propia vida espiritual se prolonga en la vida de los otros. Si los otros "viven" en él, y por lo mismo en parte mueren con él, a su vez el individuo vive en los otros y, a veces, ellos se vuelven más importantes para él que él mismo.

Pero esto depende de la identificación práctica y no sólo de predisposiciones ontológicas de la conciencia humana como lo han querido presentar los existencialistas. La escuela de Frankfurt, en especial Habermas, Marcuse y Fromm, así como, por otro lado, Lacan con otros matices, han hecho esfuerzos interesantes en el sentido de integrar los procesos semióticos y la afectividad de una manera coherente.

Los autores miembros de la escuela de Frankfurt han tenido una gran influencia sobre el mundo intelectual contemporáneo. Han logrado un rico análisis de los procesos afectivo-semióticos prototípicos que se generan en los individuos por el mundo capitalista del siglo XX[66]. Su perspectiva procura retomar las tesis marxistas sobre la historia y conjugarlas coherentemente con algunas de las tesis de Heidegger y Sartre que ponen en el centro del mundo a la ontología de la conciencia, articulándolas por medio del psicoanálisis social. No obstante su clara filiación freudiana, estos autores la han redimensionado superando, por lo menos en parte, el individualismo y el ahistoricismo de los escritos de Freud. En *Eros y civilización* dice Marcuse:

> "La teoría sobre la civilización de Freud es un producto de su teoría psicológica: sus percepciones del proceso histórico están derivadas del análisis del aparato mental de los individuos, que son la sustancia viviente de la historia. Este método penetra la ideología protectora en

---

66. Cfr. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Origen/Planeta, México, 1985. O bien el conocido libro de Fromm: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

tanto que ve las instituciones culturales en términos de lo que han hecho con los individuos a través de los cuales funcionan. Pero el método psicológico parece fallar en un punto decisivo: la historia ha progresado ''a espaldas'' y por encima de los individuos, y las leyes del proceso histórico han sido aquellas que gobiernan a las instituciones reificadas más que a los individuos. Contra esta crítica hemos alegado que la psicología de Freud alcanza una dimensión del aparato mental donde el individuo es todavía el género, el presente todavía el pasado. La teoría de Freud revela la desindividualización biológica debajo de la sociológica -la primera actuando bajo los principios del placer y del Nirvana, la última bajo el principio de la realidad. Gracias a esta concepción genérica muestra las vicisitudes históricas: la dinámica recurrente de la lucha entre Eros y el instinto de muerte, de la construcción y destrucción de la cultura, de la represión y el retorno de lo reprimido, es liberada y organizada por las condiciones históricas bajo las que la humanidad se desarrolla"[67]

Los teóricos de la escuela de Frankfurt invierten los términos motivacionales freudianos: el yo, el principio de realidad (el mundo de la representación) se revierte sobre el ello y lo transforma. Las emociones vividas, así, dependen en mucho de cómo conciba el individuo sus "condiciones de existencia"; pero la manera de concebir por parte del individuo estas condiciones de existencia, depende -para ellos- de una "naturaleza humana" esencial que se acomoda a las diferentes épocas y que de hecho mantiene en su esencia las motivaciones freudianas que, por ejemplo, Fromm traduce en "biofilia" vs. "necrofilia"[68]. A pesar de que se reconocen básicamente los postulados históricos del marxismo, estos son reinterpretados en la dimensión "psicológica" propia de la "naturaleza del hombre". Sin embargo Fromm aclara:

"Este concepto de la naturaleza humana difiere mucho del sentido en que se usa convencionalmente la expresión ''naturaleza humana''. Exactamente como el hombre transforma el mundo que lo rodea, se transforma a sí mismo en el proceso de la historia. El hombre es su propia creación, por decirlo así. Pero así como sólo puede transformar y modificar los materiales naturales que le rodean de acuerdo con la naturaleza de los mismos, sólo puede transformarse a sí mismo de acuerdo con su propia naturaleza. Lo que el hombre hace en el transcurso de la historia es desenvolver este potencial y transformarlo de acuerdo con sus propias posibilidades... Ningún orden social determinado *crea* esas tendencias fundamentales, pero

---

67. Marcuse, H. *Eros y civilización*. Ed. Ariel, 2a. ed., Barcelona, 1981; p. 106.

68. Fromm, E. *El corazón del hombre*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

si determina cuáles han de manifestarse o predominar entre el número limitado de pasiones potenciales. El hombre, tal como aparece en cualquiera cultura dada, es siempre una manifestación de la naturaleza humana, pero una manifestación que en su forma específica está determinada por la organización social en que vive. Así como el niño nace con todas las potencialidades humanas que se desarrollarán en condiciones sociales y culturales favorables, así la especie humana, en el transcurso de la historia, se desarrolla dentro de lo que potencialmente es"[69]

En esta cita de Fromm está la clave de su perspectiva. Resulta así que la praxis en lugar de constituir el proceso esencial formador de los seres humanos, se vuelve efecto de la ontología del ser humano que reside en sus procesos afectivos más profundos. Según esto, la psicología, en lugar de estudiar las relaciones de la acción sobre el mundo con los tipos de representación y la afectividad humana, habrá de ocuparse de cómo las motivaciones propias de la naturaleza humana se traducen en una forma de actuar. Con todo y que es un paso importante el haber rebasado las concepciones instintivistas de corte biológico de Freud, Fromm y sus colegas de la escuela de Frankfurt mantienen el esquema "psicologista" de la interpretación de la historia por nuevos "instintos" que no son ya parte del ello sino del yo. Añade Fromm:

"El hombre está sustraído a la unión primordial con la naturaleza que caracteriza a la existencia animal. Como, al mismo tiempo, tiene razón e imaginación, se da cuenta de su soledad y apartamiento, de su impotencia y su ignorancia, de la accidentalidad de su nacimiento y de su muerte. No podría hacer frente ni por un segundo a este estado de su ser, si no encontr[illegible] nuevos vínculos con su prójimo que sustituyan a los antiguos, que e[illegible]n regulados por los instintos"[70]

La c[illegible]ncia da cuenta de las situaciones afectivas del hombre, [illegible] al margen de su práctica concreta. Otra vez encontrame[illegible]to el nexo dialéctico materialista entre la práctica y la conc[illegible]. El hombre -dice Fromm- tiene ontológicamente una "necesidad [illegible] trascendencia" por eso busca crear y, al mismo

69. *Psicoanálisis de [illegible]ciedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987; p. 19-20.

70. *Ibid*, pp. 32-[illegible].

tiempo, si no puede crear, destruye como manera de trascender; de manera análoga, según Fromm, en los seres humanos existe la necesidad de "arraigo", de una "identidad" individual y de una "estructura que oriente y vincule Razón contra irracionalidad". De esta manera, bajo la influencia de Heidegger y de Husserl, las concepciones semiótico-afectivas frommianas, y en general las de sus compañeros de Frankfurt, reifican los procesos ontológicos de la conciencia individual sin considerar la posibilidad de su transformación radical por la práctica social concreta de los hombres.

La conciencia-afectividad, dada su naturaleza ontológica preeminente que le atribuyen los teóricos de Frankfurt, es manipulable absolutamente. Y de esa manera, contrariamente a la perspectiva de Marx, la superestructura adquiere también un papel primordial. De aquí se derivan las teorías de "la reproducción" ideológica (Althusser, Bordieu y Passeron) que parecen suponer una situación de encierro total de las conciencias dentro de los valores y creencias de la clase dominante. Las contradicciones de la práctica pasan a segundo plano. Olvidan que, como dice Marx en los *Gundrisse*:

> "*Así como* la sociedad misma produce al hombre como *hombre*, así ella es *producida* por él"[71]

Para nosotros, en cambio, los procesos afectivo-conscientes deben concebirse integralmente con el proceso práctico. No ya de la práctica individual -como hemos visto- sino de la práctica colectiva, histórica, transformadora de aquello mismo de lo que es producto. La cooperación entre los hombres, decíamos, es la fuente de la identificación amorosa y, recíprocamente, la obstrucción de la actividad práctica, en términos inmediatos o mediatos, de unos hombres por otros es lo que genera la mutua agresividad.

---

71. Marx, C. *Fundamentos de la crítica de la economía política; esbozo de 1857-1858*. En: *Anexo 1850-1859*. Ediciones de Ciencias Sociales del Instituto del libro, La Habana, 1970; p. 43.

Todo aquello que obstruye, aunque sea parcialmente, la realización de los fines prácticos de los hombres tenderá a producir los diversos tipos de agresividad hacia ello; sea esto otros hombres, objetos o incluso el propio sujeto. Fisiológicamente los seres humanos están preparados para el placer y para la irritación, pero de ello no se deriva necesariamente que prevalezca la actuación instintiva. Lo que activa a cualquiera de esos dos procesos fisiológicos, o incluso a ambos simultáneamente, son las relaciones de su práctica con las acciones de los demás seres. Pero la capacidad de incorporar las experiencias prácticas de los otros conlleva necesariamente a re-vivir también sus emociones, a interiorizar y hacer propios sus sentimientos, y, por tanto, a la posibilidad de compartir con los demás las experiencias y las emociones propias. En esto reside precisamente la esencia del carácter social de la praxis.

En consecuencia, tanto el amor como la agresividad se extienden, no sólo se vinculan con la actividad práctica individual sino colectiva. Como bien dice Fromm:

> "... el amor no se restringe jamás a una sola persona... Si puedo decir ''te amo'', digo: ''Amo en ti a toda la humanidad, a todo lo que vive; amo en ti también a mí mismo. En este sentido, el amor de sí mismo es lo contrario del egoísmo"[72]

Fromm se refiere realmente al amor "auténtico" como contrapuesto al "falso amor"; nosotros queremos referirnos al amor **necesario** como producto de la identificación práctica de unos seres humanos con otros. El amor implícito en el proceso de la praxis. La praxis en cuanto supone la incorporación de la experiencia de los otros a la de cada quien y con frecuencia la colaboración directa, supone también la identificación afectiva con esos otros, y a su vez con las identificaciones de ellos con otros, con los que no se ha entrado ya en relación directa sino indirecta a través de los

---

72. *Op. cit.*, p. 34.

primeros; y así con toda la humanidad y su devenir histórico. Respecto a esto dice Marx:

> "La relación directa, natural y necesaria entre dos seres humanos es la *relación* entre el *hombre* y la *mujer*. Esta relación *natural* entre los sexos lleva implícita directamente la relacion entre el hombre y la naturaleza; es, directamente, su propia determinación *natural*... Partiendo de esta relación se puede juzgar, pues, todo el grado de cultura a que el hombre ha llegado. Del carácter de esta relación se desprende hasta qué punto el *hombre* ha llegado a ser y a concebirse un *ser genérico*, un *hombre*; la relación entre hombre y mujer es la relación *más natural* entre dos seres humanos. Y en ella se manifiesta, asimismo, en qué medida la actitud *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida la esencia humana se ha convertido para él en esencia *natural*, en qué medida su *naturaleza humana* ha pasado a ser su propia *naturaleza*. En esta relación se revela también hasta qué punto las *necesidades* del hombre han pasado a ser necesidades *humanas*, hasta qué punto, por tanto, el *otro* hombre en cuanto tal hombre se ha convertido en necesidad, hasta qué punto, en su existencia más individual, es al mismo tiempo un ser colectivo"[73]

El amor también es fruto de la lucha del hombre con la naturaleza, de la oposición entre hombre y naturaleza en la lucha por la sobrevivencia. El amor identifica a los seres humanos entre sí al enfrentarse a la naturaleza, al "agredir" a la naturaleza que los agrede, en primer lugar sus propias necesidades naturales: hambre, sed, frío, calor, dolor, tensión sexual, etc. En este sentido, amor y odio no son más que dos aspectos del mismo proceso de la vida. No hay, como lo plantea Freud, dos instintos separados (eros y tanatos). El odio (en sentido amplio), el rechazo, está intrínsecamente relacionado al amor; como la destrucción ontológicamente está vinculada a la creación: lo nuevo positivo es al mismo tiempo la negación de algo otro. Por ello mismo, la frustración amorosa, la obstrucción de los fines perseguidos, es fuente de agresividad hacia aquello que se supone no permite la

---

73. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit., pp. 113-114.

realización de los deseos, pudiendo tratarse de un elemento real o de un "chivo expiatorio" al que místicamente se le atribuye tal obstrucción, muchas veces el propio sujeto.

Praxis y lucha de clases

Con la división social del trabajo y, sobre todo, con el establecimiento de la propiedad privada de los medios productivos, la práctica de los hombres entra en contradicción *antagónica*. El trabajo se enajena -dice Marx- y las relaciones humanas de cooperación real se diluyen en cuanto prevalece una distribución desproporcionada de los productos del trabajo. El propietario de los medios de producción coopera menos que el no-propietario en el proceso productivo y, sin embargo, se apropia de la mayor parte de los productos. Los productores se separan práctica y simbólicamente de su propia producción, sus productos no les pertenecen, se les hacen extraños.

Los propietarios se relacionan directamente con los productos que para ellos les otorgan las propiedades que tienen y pierden de vista la realidad humana de los verdaderos productores a quienes ven sólo como un medio más de su producción. Su relación con la naturaleza es a través de la propiedad de bienes materiales y no directamente por la transformación de la misma. Por ello aman, por encima de todo, a las cosas que poseen, las cuales forman parte simbólica de sí mismos, pero como *objetos*; es decir, no se identifican internamente con esas cosas, con su significado humano, sencillamente porque no establecen (no pueden hacerlo) con ellas una relación equitativa, porque ellos son *los* dueños de esas cosas. Y de su amor primordial a las cosas que poseen se deriva que perciban a los demás como cosas y, en consecuencia, que se perciban a sí mismos como cosa. Y esto los lleva a perder el significado de su propia vida como seres humanos, a un extrañamiento de sí mismos. Como diría Hegel, requieren constantemente del reconocimiento de los otros (no-propietarios) por las cosas que poseen, mientras ellos los desprecian por no poseer cosas. Al mismo tiempo que

rivalizan con los otros propietarios por ese reconocimiento. Necesitan del amor de los demás, pero interpretan que sólo pueden amarlos en función de sus propiedades y no de su propio ser, si no tuvieran lo que tienen sienten que no tendrían dicho reconocimiento y, por ello, en el fondo se sienten solos. Los propietarios tienen una enorme dificultad para incorporar a su ser las experiencias y las emociones de los otros, no las comprenden; retoman de ellas sólo aquellos aspectos que les reditúan una utilidad directa y segura para su voragine de poder material y desconfían y rechazan lo que pueda tener un significado mínimamente contrario. Se angustian con facilidad de manera intensa si preven, o sufren de hecho, pérdidas de su poder material. No obstante que pueden entender y compartir las emociones de otros propietarios, prevalece en su actitud la dimensión cosificada de ellos. En esencia, más que ayudarse humanamente, los propietarios se usan unos a otros por conveniencia.

En el caso de los productores no-propietarios, éstos se disocian de la naturaleza que transforman. Por eso dice Marx, sólo se sienten humanos cuando ejercen sus funciones animales. No captan, en lo inmediato, la cooperación social que significa su trabajo. El trabajo les desagrada y desearían estar en el lugar social de los poseedores de bienes materiales, quienes disfrutan más de su producto que ellos. En ese complejo emocional se incluyen tanto sentimientos ambiguos y volubles de admiración y de identificación con los propietarios como rechazo y rencor contra éstos porque lo intuyen -y a veces lo saben claramente- como la fuente limitante de su propio desarrollo. Frente a los demás no-propietarios cada uno desea mostrarse lo más parecido que le sea posible a los poseedores de bienes materiales. Esto los predispone, en un primer momento, a incorporar los valores y las creencias de los poseedores de bienes, por lo cual tienden a devaluarse a sí mismos y a los demás no-propietarios. Al mismo tiempo, esta inconformidad consigo mismos, esta frustración de su vida por no ser lo que quisieran, les genera sentimientos destructivos contra el poseedor de bienes y contra sí mismos. Con los otros no-

propietarios, a los que bajo la ideología de los propietarios rechazan y devaluan, y con quienes por ello rivalizan, en realidad se sienten identificados, comprenden su experiencia y sus emociones similares, sufren también sus angustias[74].

Con la división social del trabajo que genera la propiedad privada, se establecen pues las clases sociales. Las contradicciones en la forma de relacionarse con la naturaleza de los miembros de las diferentes clases generan determinadas contradicciones en las relaciones humanas. Por una parte, la evolución de las contradicciones económicas poco a poco amenaza en mayor grado la supervivencia mínima de cada vez más individuos, generando la necesidad de buscar soluciones para ello; y, por otra parte, la incorporación y acumulación de experiencias pasadas, permiten que gradualmente se perfile ante los hombres que sienten esa necesidad (la clase dominada) la posibilidad de reorganizar las relaciones sociales para darle respuesta. Inicialmente esa respuesta puede ser parcial o inmediata; pero después tiende a abarcar el conjunto global de las relaciones entre los hombres, donde descubre -y realmente se halla- la fuente esencial de sus problemas directos. Esto se traduce realmente en un proyecto de reacomodamiento social para acoplarlo con el desarrollo de las fuerzas productivas, superando la contradicción de ese momento histórico entre la manera de relacionarse de los hombres con el resto de la naturaleza y la forma en que se relacionan entre sí los seres humanos. Esto es la enseñanza principal del materialismo histórico de Marx y Engels.

El tipo de respuestas que surgen ante los problemas de la práctica material, constituye --como vimos antes con el carácter negativo del signo- una manera peculiar de representarnos la totalidad del mundo. Pero no olvidemos que esas respuestas se acoplan a una manera también de percibir la necesidad que nos

---

74. Una brillante exposición de este conflictivo proceso es la de Ettore Scola en la película "Sucios, feos y malos", que refiere la vida de los habitantes de la periferia de Roma.

impone la naturaleza y la historia al margen de la voluntad; es en la necesidad, en la práctica, dónde nacen las nuevas ideologías. No obstante, el hombre es capáz de prever necesidades no necesariamente inmediatas por su capacidad de proyectar el futuro en virtud de la experiencia pasada, y por tanto de adelantar las respuestas posibles; aunque el futuro siempre sea esencialmente o en parte distinto a lo previsto.

Las ideologías como producto de la manera distinta de los hombres de relacionarse con la naturaleza y, por tanto, de captar y valorar las necesidades vitales, chocan entre sí. Lo que para unos es bueno y hasta indispensable para los otros significa precisamente lo contrario. Se entabla una lucha por dar realización práctica, material, a las respuestas que cada clase o individuo (como síntesis peculiar de una determinada historia vivida que incorpora en mayor o menor proporción la vida de los otros; como representante, cada vez, coyuntural de una clase) plantean como convenientes para la forma en que captan sus necesidades, pero que, por el contrario, no resuelven las de los otros e incluso les afectan negativamente.

Esta es la lucha de clases antagonicas. Si las necesidades prácticas no fueran directamente contrapuestas entre las diferentes clases sociales, si lo indispensable a realizar para unos no fuera al mismo tiempo perjudicial para los otros, entonces sería posible integrar las distintas perspectivas generadas por trabajos diversos; pero mientras prevalezca la contradicción entre el modo de producción y el modo de apropiación de los bienes materiales (determinado, no lo olvidemos, por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas) no será posible la coordinación racional de los intereses de los miembros de las clases opuestas en ese sentido.

Como producto de esa lucha de clases que esencialmente se da en términos de la práctica, es decir de la política, las ideas y las emociones vinculadas a esa lucha práctica, que involucra a la

manera en que se conciben todos los aspectos de la vida, se enfrentan también en dimensiones diversas, no relacionadas inmediatamente a la práctica productiva. Es lo que Marx llama "superestructura", y sobre lo cual nos abocaremos posteriormente.

Por ahora nos interesa destacar la relación general de esto con el proceso de la praxis. Hemos visto cómo la división del trabajo implica la incorporación de las experiencias prácticas de los demás en cada individuo y viceversa. Pero el surgimiento de la propiedad privada, también trajo como consecuencia la división entre trabajo manual y trabajo intelectual; sin embargo, esta separación física no significaba la carencia de determinación recíproca de una parte a la otra. Esencialmente, como hemos visto, la relación directa del hombre con el resto de la naturaleza para producir los medios de subsistencia ha sido la parte determinante del tipo de representaciones que ocurren en la conciencia; las contradicciones de la práctica material, aunque ésta sea realizada por individuos distintos, dada la posibilidad de incorporación de experiencias, es lo que genera determinadas prácticas de trabajo intelectual realizadas por otros individuos.

Como lo sostiene Gramsci, en realidad todos los hombres, aunque puedan dedicarse esencialmente a alguna de las dos esferas de actividad, llevan a cabo ambas en mayor o menor grado. El trabajo más característicamente manual supone un determinado ejercicio intelectual y viceversa. Pero la relativa separación entre los procesos conceptuales y la práctica directa, así como la importancia social indiscutible de la actividad intelectual, han generado la meta-representación inversa, como si la práctica más bien dependiera esencialmente de la conciencia. Se ve claramente que la conciencia dirige a la práctica, pero es más difícil captar el proceso de surgimiento y motivación de la conciencia por la práctica. Aún hoy muchos marxistas aceptan formalmente lo segundo pero asumen realmente lo primero. La falta de una conceptualización correcta del proceso de la praxis y su relación con la historia de esa praxis, hace aparecer a la superestructura como un mundo

distinto aunque paralelo y conectado al mundo de la producción económica[75].

Ahora bien, los individuos nacen dentro de un ambiente social que vive ya este proceso complejo. Cada nuevo individuo desarrolla su praxis a partir de su relación directa con los objetos (en un principio a partir de sus necesidades inmediatas, el ello de Freud) y de la incorporación progresiva de la experiencia histórica presente en la vida cultural; la cual se constituye por la semiótica de las diferentes actividades de los individuos que lo rodean y que, a su vez, representa una determinada dimensión de los conflictos sociales presentes y que han surgido -como hemos visto- de la historia.

Al incorporar cada individuo las experiencias de los otros, incorpora las contradicciones sociales. Por lo mismo se incorpora a determinadas prácticas colectivas de cooperación, lo que modifica la dimensión de su propia relación con el mundo material. Así, experimenta sensaciones, emociones y conceptos contradictorios que le generan la necesidad de inclinarse hacia alguna de las opciones, por lo menos durante períodos inicialmente cortos y luego cada vez más prolongados. Se hace de hábitos prácticos y conceptuales, de los cuales algunos permanecerán durante mucho tiempo y otros serán abandonados antes si obstaculizan la superación de las

---

75. Dice Gramsci: "El elemento popular 'siente' pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual 'sabe' pero no comprende o, particularmente, 'siente' (...). El error del intelectual consiste en creer que se puede *saber* sin comprender y especialmente sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el 'saber'. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o sacerdocio (...) Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, -entre gobernantes y gobernados- son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el 'bloque histórico'" (*Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, T. 4, México, 1986; pp. 346-347: "Paso del comprender, al sentir y viceversa, del sentir al comprender, al saber").

necesidades de su práctica, que en sí misma es ya práctica social.

En consecuencia, en la conciencia de cada individuo, como producto de la praxis colectiva, se reproduce la lucha de clases en mayor o en menor grado, según sea su inserción dentro de los niveles más específicos o más generales de la vida social de su época, según sea la relación de su práctica individual con la práctica de los demás hombres. Dependiendo de ello cada individuo se inclinará por los hábitos, valores, actitudes y creencias correspondientes a la práctica colectiva en que está inserta su propia práctica. Pero, salvo los extremos, la gran mayoría de los individuos forman su personalidad (hábitos, valores, actitudes y creencias) como producto de una combinación peculiar, en parte ambigua, dada su obligada convivencia con las prácticas propias de las clases sociales en pugna.

La ética individual, implícita en cada uno, no puede librarse de la contradicción emotiva, conceptual y práctica en diversos grados y matices, salvo excepciones y durante periodos excepcionales de la historia en que la agudización de las necesidades de las clases dominadas les obliga a definir con mayor claridad los principios éticos válidos para proyectar el nuevo mundo que supere las contradicciones del actual. Es el momento de la revolución. Entonces la inserción de la práctica individual dentro de una práctica colectiva coherente y claramente contrapuesta a la práctica colectiva de otros, permite a la conciencia, abandonar gradualmente, aunque en forma acelerada, las reminicencias ideológico-prácticas anquilosadas y que obstruyen el cambio necesario, y al mismo tiempo, adelantarse a la superación política efectiva de las contradicciones prácticas del mundo que hasta entonces ha vivido. Ello no obsta para que inmediatamente después surja una nueva dimensión contradictoria; ni tampoco se deja de dudar entre diferentes opciones de actuación, dada la compleja síntesis que se requiere para articular la experiencia histórica con la construcción del futuro.

CAPITULO II

LA PRAXIS COMO OBJETO DE ESTUDIO

Markovic sintetiza globalmente el proceso de la praxis de la siguiente manera:

> "... diferenciamos tres categorías fundamentales de praxis:
> "a. *Transformación del entorno natural* en que vive el hombre (conquista y humanización de la naturaleza, modificación, supresión y creación artificial de objetos y fenómenos de naturaleza orgánica e inorgánica, transformación de las condiciones naturales de la vida humana).
> "b. *Creación de distintas formas e instituciones de la vida humana*, de las interacciones humanas, de la mutua comunicación, del trabajo cooperativo, de la lucha y la competencia; transformación de las condiciones sociales de la vida humana.
> "c. *Autocreación del hombre*. No sólo el hombre se crea a sí mismo como ente biológico, como especie, no solo transforma, mediante la educación y perfeccionamiento de ésta, a otros hombres en seres sociales (civilizados, cultivados, humanos). Como individuo, el hombre se transforma en personalidad mediante la abolición de las distintas formas de alienación y el desarrollo de sus potencias físicas, sensoriales, intelectuales, emotivas, morales y otras"[1]

Hasta ahora sólo hemos logrado esbozar las dimensiones del *fenómeno* de la praxis. Nuestra intención es proponer su estudio sistemático concreto. La filosofía, las llamadas "ciencias sociales" en general, y especialmente la psicología se han ocupado de estudiar algunos aspectos de ella, aunque generalmente de manera abstracta y al margen de una articulación coherente y explícita con el proceso de la historia. Será necesario posteriormente revisar las aportaciones y limitaciones de esos estudios bajo la perspectiva integral de la praxis.

Consideramos que, sobre todo en la época actual, resulta

---

1. *Op. cit.*, pp. 24-25.

cada vez más necesario dar cauce en todas las esferas a una comprensión científica de la praxis que permita llevar a cabo acciones de mayor eficacia sobre la realidad contemporánea. Por la falta de la comprensión racional de la praxis, la política revolucionaria en sus diversos tipos de manifestarse se guía esencialmente por criterios muy generales y con frecuencia atiende problemas concretos de manera intuitiva, manteniéndose separada de la ciencia de su propio proceso, a saber: la ciencia de la praxis.

Bajo la perspectiva que hemos esbozado, se requiere de estudios sobre las motivaciones que generan las acciones y la manera de concebir el mundo de los hombres concretos de carne y hueso. No más el individuo abstracto, "el niño" abstracto en boga en las psicologías contemporáneas. Este es el punto de partida, como lo plantean Marx y Engels:

> "Las premisas de donde partimos no son bases arbitrarias, ni dogmas; son bases reales que nada más en la imaginación podemos abstraer. Son los individuos reales, su actividad, y sus condiciones materiales de vida, tanto las que se encontraron ya preparadas como las que crearon con su propio esfuerzo. Estas bases son, pues, comprobables por una vía puramente empírica"[2]

En este sentido, tratando de ser consecuentes con este planteamiento, existen intentos conocidos para crear una "psicología de lo concreto". Tales son los casos, por ejemplo, de Lucién Séve -quien retoma el hilo de las ideas de Politzer al respecto- y Agnes Heller con su *Sociología de la vida cotidiana*. Sin embargo, como a continuación veremos, en ambos casos la cuestión esencial de la praxis es bordeada y sólo tomada como un punto de apoyo para concebir el estudio del individuo como tal, mediante la biografía, en Séve, y mediante el análisis de la constitución en *individuo* por parte de *el particular*, en Heller. Una incompleta concepción del proceso de la praxis se manifiesta en uno y otro autor, conduciéndolos a enfocarse más sobre el producto -la consciencia individual- que sobre el proceso generador que es la praxis colectiva. A continuación analizaremos someramente las concepciones básicas de dichos autores.

---

2. Marx, C. y Engels, E. *La ideología alemana*. Ed. citada; p. 24.

La personalidad y la praxis, en Lucien Séve

Después de argumentar extensamente la importancia de lo psicológico para el desarrollo del marxismo y de analizar las bases en Marx acerca de la naturaleza del ser humano y sus apuntes sobre la personalidad, Séve propone un conjunto de hipótesis para la constitución de una teoría de la personalidad concreta, distinta de las teorías psicológicas existentes. En la discusión preliminar al planteamiento explícito de tales hipótesis destaca -para nosotros- el punto precisamente rotulado por Séve como "La cuestión central: el análisis marxista del trabajo". Dentro de este punto Séve plantea elementos que confluyen con nuestras ideas acerca del proceso de la praxis. Así, dice Séve:

> "La psicología es ciencia del hombre. ?Y qué es el hombre, en el sentido más general de la cuestión? Un ser que produce sus medios de subsistencia y se produce a sí mismo (...) si el hombre es un ser que se produce a sí mismo en el trabajo social, queda inmediatamente establecido que *la psicología de la personalidad tiene por fundamento el análisis del trabajo social o, de lo contrario, no existe*"[3].

En este punto coincidimos -como es evidente- con Séve, aunque ya aquí este autor parece fijar como campos diferentes la "psicología de la personalidad" y el "análisis del trabajo social"; éste es fundamento de aquella, dice Séve, pero no los ve como algo integral, como un sólo proceso; quizá porque no se detiene a buscar el concepto integrador correspondiente -praxis- y porque, siguiendo a Politzer, responde a la tradicional preocupación de la psicología por el individuo. Séve ve claramente al individuo como producto de la praxis, pero se enfoca en la importancia de elaborar una teoría sobre ese producto separada conceptualmente del propio proceso en que el individuo se produce. Asimismo, Séve, como Heller también, parecen responder a la preocupación existencialista por el problema individual, que en las macrorreferencias generales del marxismo pareciera diluirse. La cuestión de *el individuo* es sin duda un punto fundamental que no debe perderse de vista, pero su

---

3. Séve, L. *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. cit., p. 152.

comprensión debe insertarse en el proceso de la praxis; es necesario realizar aquí la revolución "copernicana", que viendo girar al sol desde la tierra, concibió a la tierra en el proceso del sistema solar. Un enfoque correcto de los fenómenos físicos que acontecen en la tierra, la geología, sólo es posible si se comprende dentro del movimiento de rotación y traslación de ésta en el seno del sistema solar. Y aún esta analogía no corresponde del todo a la relación de la personalidad individual con la praxis colectiva, sencillamente porque la dinámica humana implica relaciones más imbricadas que la dinámica propia de los fenómenos físicos.

En efecto, sostiene Séve:

> "... exigir que la psicología de la personalidad sea concreta, objetiva en cuanto a su contenido, es requerir que llegue hasta la esencia de su objeto, y por consiguiente que tome como objeto, no sólo tal o cual aspecto del psiquismo, sino también *todo el conjunto de la estructura* y *del desarrollo de las personalidades humanas reales*; que se asigne la tarea de ayudarnos a reconocer teóricamente y a intervenir prácticamente en el desarrollo de esas personalidades, no dentro de tales o cuales condiciones artificiales o desde tal o cual perspectiva particular, sino *dentro de la vida misma* y *en forma global*... el primer enunciado del axioma de objetividad podría ser: la psicología de la personalidad es ciencia de la vida real de los individuos, o queda sumida en la ilusión ideológica"[4].

Pero en ?qué consiste precisamente la esencia de la vida real de los individuos (y no sólo de los individuos, sino también de los grupos)? Sin duda, como han dicho Marx y Gramsci, los individuos y los grupos son lo que hacen, su movimiento, su praxis. De lo que se trata entonces es de estudiar precisamente en qué consiste este movimiento, cuales son sus leyes. Y esto es lo que Séve parece no alcanzar a comprender cabalmente, para él la forma esencial de acercarse a la vida real es la *biografía*:

> "el material fundamental de cualquier investigación *objetiva* sobre la personalidad humana es la *biografía*; y la relción básica y práctica con ese material es *el conjunto de las intervenciones ordenadas que*

---

4. Ibid, p. 274.

apuntan hacia la modificación del desarrollo ``espontáneo`` -espontáneo con respecto a estas intervenciones- *de las personalidades humanas*"[5].

La biografía equivale a decir la historia de la vida de alguien. Ciertamente este debe ser un material necesario para la comprensión de cómo los rasgos actuales de la manera de ser de un individuo o un grupo fueron engendrados por su pasado; se apunta claramente hacia lo concreto. Pero la biografía pudiera ser equivalente a una historiografía, es decir, a la simple narración de las "intervenciones espontáneas" de los individuos a lo largo del tiempo transcurrido desde su nacimiento. Se requiere una concepción explicativa de cómo se producen y se relacionan entre sí tales acontecimientos. Además Séve no deja claro a que se refiere con "intervenciones espontáneas", y qué serían, en consecuencia, las "intervenciones no-espontáneas", y qué papel tendrían éstas en la biografía correspondiente. Por el contexto del discurso de Séve, parecería que lo espontáneo de las intervenciones consiste en no ser realizadas dentro de situaciones artificiales, sino en "la vida cotidiana" (como diría Heller). Es evidente, sin embargo, que tan significativas pueden ser las "intervenciones" espontáneas como las no espontáneas para la comprensión biográfica, cualesquiera que sea el significado final que se atribuya al concepto de espontaneidad.

La comprensión biográfica, para Séve, se plantea a partir de sus hipótesis sobre la relación entre "actos", "capacidades" y "necesidades". Como veremos a continuación, se trata de una concepción general recíproca a la nuestra acerca del proceso de la praxis. Dice Séve:

> "La personalidad humana se nos presenta ante todo como *una enorme acumulación de actos muy diversos en el tiempo*. A partir de este enunciado elemental, surge un concepto que parece ser el único en condiciones de cumplir la función de concepto básico en la teoría científica de la personalidad: el concepto de *acto*. Este concepto se distingue sobremanera de todos los que son habitualmente empleados aquí, tales como comportamiento, conducta, rol, etc.... hablar, por ejemplo, de conductas es sin duda estudiar el psiquismo del hombre,

---

5. *Ibídem*.

como una *actividad*, pero solamente como una actividad concreta *del sujeto*, abstrayendo de su *resultado objetivo para la sociedad*; en otras palabras, como una actividad que no hace *socialmente nada*, por lo menos nada que importe para su conocimiento... Hablar desde el comienzo de *conductas* es, por lo tanto, retener nada más que un *segmento delimitado del circuito total de los actos*, circuito total que sobrepasa en amplia medida las fronteras de la individualidad orgánica y psíquica, en el sentido habitual del término, y que vuelve a sí mismo a través de la importantísima mediación de las relciones sociales"[6].

Séve parece haber llegado así precisamente al meollo del asunto, el concepto de acto; pero es aquí precisamente donde -en nuestra opinión- pierde la ruta en función de los prejuicios psicológicos tradicionales en los que Séve encuadra su discusión. En lugar de reflexionar acerca de en qué consiste el proceso de los actos -de la praxis-, cuál es su dinámica, acude a Politzer para hacer análogo el acto al concepto de *drama* de este autor: "acaso se considere que el concepto de acto no es otra cosa que un replanteo del concepto de *drama* -que nunca ha querido decir sino acción concreta- en Politzer. Y la proximidad de las intenciones es sin duda grande". A Séve, lo que parece preocuparle es sobre todo la concretización de los procesos psicológicos, la vida real, y combatir las abstracciones típicamente generalizantes del modelo epistémico prevaleciente en las teorías psicológicas conocidas; y, desde luego, esta es una preocupación fundamental. Pero, como él mismo lo reitera varias veces en diferentes partes de su libro, carece de una formación suficiente en el terreno mismo de las teorías psicológicas; se piensa a sí mismo como un filósofo marxista que, desde fuera y por necesidad filosófica, incurre en el terreno de la psicología. Así, Séve nos ofrece la reflexión siguiente sobre el concepto de acto:

"Por acto entendemos todo comportamiento de un individuo, de cualquier nivel que sea, considerado no sólo en calidad de comportamiento, vale decir, relacionado *con el psiquismo*, sino como actividad concreta, o sea, relacionada con una *biografía*... conocer concretamente una personalidad es ante todo conocer el conjunto de

---

6. *Ibid*, p. 279.

actos de su biografía. Que el concepto de acto es capaz de cumplir la función de *concepto básico* en la teoría de la personalidad es algo que se manifiesta desde un primer momento en el hecho de que nos da acceso directo a *contradicciones fundamentales* de la personalidad"[7].

No se considera aquí el acto colectivo en que casi siempre está inserto el acto individual, lo cual constituye un elemento fundamental de la concepción de la praxis. Séve se concreta al individuo, pero en esa concreción lo aisla, contrariamente a su propósito manifiesto, expresado en la reivindicación constante de la VI Tesis de Marx sobre Feuerbach. La sociedad aparece como una mediación *frente* al individuo, pero no parece formar parte interna de la constitución de éste, la relación sigue siendo externa. Sin embargo, la reflexión sobre los actos conduce a Séve a plantearlos como base de las contradicciones internas del individuo, lo cual sin duda constituye un adelanto respecto a las concepciones psicológicas mentalistas. Así pasa Séve al análisis de la dialéctica entre acto y capacidad:

> "La capacidad es la condición individual de la ejecución del acto, pero la inmensa mayoría de capacidades son, por su parte, producidas o desarrolladas en el individuo por una serie de actos que, a su vez, las condicionan... Denomino *sector I* de la actividad individual al conjunto de actos que producen, desarrollan o especifican capacidades, y *sector II* al conjunto de los actos que, empleando solo las capacidades ya existentes, producen tal o cual resultado que el ejercicio de estas capacidades permite alcanzar"[8].

El autor -al tener como objeto la personalidad- pone el acento en la constitución de las capacidades, los sedimentos de los actos. Para ello disocia los actos mismos en dos sectores; pero habría que ver un ejemplo de un acto que sólo perteneciera al Sector I o sólo al sector II; para nosotros no puede existir tal ejemplo. Si se trata de una teoría de lo concreto, ese ejemplo debiera existir y corresponder claramente al esquema que se propone. Pero, en verdad, todo acto constituye al mismo tiempo un desarrollo de la capacidad y un ejercicio de la misma; por lo

---

7. *Ibid*, p. 286.

8. *Ibid*, pp. 287-288.

cual la disociación no es válida. Además, Séve sólo atribuye a los actos la producción de la *mayoría* de las capacidades, de lo que se deriva que existen algunas capacidades no producidas por los actos; habría que ver cuáles. No puede haber tampoco un sólo ejemplo si se trata de capacidades para la acción propositiva, pues está claro que desde el vientre los niños son capaces de movimiento como producto de los "actos biol'ogicos". Séve se da cuenta del embrollo que constituye la separación de los actos en sectores, pero la defiende como una herramienta metodológica. Si el objeto de estudio es la personalidad, tal separación artificial podría ser necesaria, pero no lo sería sí, precisamente, el objeto de estudio es la praxis, su proceso; en este caso, la personalidad sería conformada constantemente como un conjunto de actos relativamente característicos, relativamente tradicionales, de un individuo o de un grupo ante circunstancias determinadas. La capacidad estaría constituida por el conjunto de elementos físicos, fisiológicos y de organización simbólica que se objetivan, ya sea en el individuo o en los grupos, que, siendo producto de los actos mismos, es decir, una manifestación de la objetivación de éstos, constituye una base para la ejecución de nuevos actos en circunstancias posteriores.

Finalmente, analicemos lo concerniente a la "necesidad" en los planteamientos de Lucien Séve; dice:

> "Parece imposible evitar el atribuir a la satisfacción de las necesidades objetivas del organismo el móvil inicial de las actividades... si bien es indiscutible que en el hombre las necesidades adquieren formas y contenidos cada vez más sociales, y por consiguiente cada vez menos *primarios* [como en los animales] con respecto a la necesidad individual -de la cual en consecuencia no son, en este sentido su base, sino antes bien el producto-, su carácter derivado no impide que, desde la perspectiva más limitada de cada actividad concreta, sigan apareciendo como *puntos de partida relativos*..."[9].

La necesidad constituye un elemento objetivo y es el motor del proceso humano. Al analizar la diferencia que existe en los términos de la necesidad animal y la necesidad humana, Séve

---

9. Ibid, p. 289.

comprende que la necesidad que impulsa la acción individual humana no se limita a las necesidades inmediatas, sino que en el individuo las necesidades sociales, es decir colectivas son una fuente fundamental de la motivación de sus actos. Las necesidades colectivas son interiorizadas por el individuo tornándose -al mismo tiempo- en necesidades individuales. Pero esto no debe verse como algo intrínseco a la "naturaleza humana", sino que es necesario explicar de qué manera y por qué el individuo humano siente como propias las necesidades de los otros. Sin ocuparse de esto, Séve quiere distinguir entre necesidades propiamente individuales ("originariamente internas") y necesidades que el individuo interioriza a partir de los otros ("exigencias de esencia externa"); sin embargo, esta nueva dicotomía resulta nuevamente contrapuesta a lo que expresa la tesis VI de Marx sobre Feuerbach en la que Séve pretende basarse, pues, en esencia, las necesidades de la colectividad por sí mismas son, de hecho, necesidades del individuo; y viceversa, todas -sin excepción- las necesidades del individuo constituyen una necesidad de la colectividad, aunque esto parezca no advertirse claramente bajo la forma de la praxis enajenada. Por ejemplo, la salud física de un individuo es atendida por la colectividad, es decir por otros individuos, porque la vida de éste les incumbe, porque cada quien en el otro se ve a sí mismo y a una parte de sí mismo. De esta manera, no es conveniente -desde nuestro punto de vista- la separación entre dos tipos de necesidades, todas tienen tanto un origen interno como un origen externo, salvo que se les considere en su dimensión puramente animal, al margen del proceso social. El hambre que yo puedo sentir y que me incita a buscar alimento, no sólo es sentida a partir de mí mismo ahistóricamente, sino que los sentidos -como dice Marx- son históricos; es decir que esta hambre se siente ya como un individuo social, no sólo ingiero comida para combatir la sensación física, sino también para alimentarme, para poder trabajar, para mantenerme vivo (sé que así puedo mantenerme vivo, y esto lo sé por la experiencia social), para gustar de la estética del alimento, etc.

En efecto, aunque Séve quiere una psicología de lo concreto, su esquematizacion le conduce nuevamente a abstracciones. La argumentación más contundente contra la idea de que la personalidad pueda ser el objeto de estudio de una ciencia de lo concreto, es que ya el concepto mismo de personalidad

constituye una abstracción; como bien alcanza a ver Séve, lo que existe son realmente los actos, la praxis, y por ello la ciencia que quiere lo concreto debe tener por objeto de estudio a eso que existe; la personalidad se define *a posteriori*, a partir del conjunto de los actos reales; la personalidad es una conclusión más que un punto de partida; el contenido de la personalidad son los actos que la constituyen. Estudiar al individuo, entonces, consiste en estudiar sus actos en el "conjunto de las relaciones sociales" (Marx); es en la praxis donde el individuo encuentra también su esencia.

El concepto de personalidad no debe eliminarse, las abstracciones también cumplen un papel importante, fundamental, pero no deben suplantar a lo concreto.

"Vida cotidiana" y praxis, en Agnes Heller

Agnes Heller se ha propuesto como objeto de estudio la "vida cotidiana", como parte complementaria de la historia; es decir, también tratando de dar respuesta a la preocupación por lo concreto, por la vida real. Para ello desarrolla un discurso de claro estilo heideggeriano pero desde la perspectiva del materialismo histórico; pareciera que la noción de "vida cotidiana" es una derivación de la conjugación de la filosofía de Marx con la filosofía de Heidegger y la tradición fenomenológica. Por ejemplo, no es nada desconocido que la "cotidianidad" del "ser ahí" es uno de los puntos que desglosa Heidegger en *El ser y el tiempo*, lo cual en el caso de Heller se traduce como "cotidianidad" de "el particular"; en uno y otro caso se llega al análisis de la consciencia individual y su "ser en el mundo". Puesto que no es nuestro objeto realizar una comparación a fondo entre Heidegger y Heller (lo cual podrá ser motivo de otro trabajo), sólo lo dejaremos apuntado y nos avocaremos al análisis de la propuesta helleriana.

En la obra de Heller que se ha considerado como la más importante, *Sociología de la vida cotidiana*, en su mayor parte se tocan los temas tradicionales de la psicología (lo mismo que en otras obras de la misma autora), de tal manera que, en estricto sentido, más que una "sociología", cualquiera podría decir que se trata de una "psicología de la vida cotidiana"; sin embargo, para nosotros es obvio que, en todo caso, se trata de ambas cosas,

pues la separación entre "lo sociológico" y "lo psicológico", como otras tantas separaciones, es una división arbitraria que no tiene lugar en la vida real. ?Qué es, pues, la vida cotidiana para Heller?

> "Para reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares. La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social.
> "Ninguna sociedad puede existir sin que el hombre particular se reproduzca, así como nadie puede existir sin reproducirse simplemente. Por consiguiente, en *toda* sociedad hay una vida cotidiana y *todo* hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división del trabajo, tiene una vida cotidiana... esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean *idénticos* en toda sociedad y para toda persona. La reproducción del particular es reproducción del hombre *concreto*, es decir, el hombre que en una determinada sociedad ocupa un lugar determinado en la división social del trabajo"[10].

Esas son las primeras palabras que Heller escribe en la obra citada. Parte Heller de la necesidad de la autorreproducción de los hombres "particulares". ?En qué consiste esta autorreproducción? Digamos en la reproducción de su fuerza de trabajo, en la vuelta a producir los roles, las capacidades, etc. diariamente de cada hombre particular. Bien, pero ?se trata de una reproducción individual por parte de los individuos?, o se trata de una reproducción social, colectiva, de esos individuos. En la óptica de Heller se encuentra al individuo reproduciéndose por sí mismo, más que a la colectividad reproduciendo a cada individuo; la autorreproducción de los hombres particulares -dice Heller- crea "la posibilidad de la reproducción social". Existe entonces una linealidad: los individuos se autorreproducen y el conjunto de autorreproducciones constituye, según Heller, la reproducción social. Para nosotros, en cambio, los individuos toman parte en su propia reproducción, pero ésta ocurre con la participación del "conjunto de relaciones sociales" que tanto interna como externamente constituyen, forman, al individuo. Un

---

10. Heller, A. *Sociología de la vida cotidiana*. Ed. Peninsula, Barcelona, 1977; p. 19.

obrero no se reproduce por sí solo como obrero, requiere de la existencia del patrón para seguir siendo obrero, y viceversa, el patrón no se autorreproduce, sino que más bien es reproducido por los obreros. Esto está claro desde la dialéctica "amo-esclavo" de Hegel. Los hombres particulares no se reproducen a sí mismos; incluso no lo hacen, digamos, con su propia existencia física. Para que un ser humano pueda seguir existiendo al día siguiente necesita de la participación de muchos otros, si no qué función tiene la división del trabajo: ?Acaso cada quien siembra, cosecha y cocina sus alimentos; elabora el hilo, el telar y luego la ropa que necesita; construye su casa, sus muebles, etc.? Es evidente que la reproducción del particular es realizada en todos sentidos por la colectividad. De esa manera, invertiríamos la fórmula helleriana: la reproducción social crea la posibilidad de la reproducción de los hombres particulares.

Quedémonos con lo siguiente: "La vida cotidiana es el conjunto de actividades (sociales) que caracterizan la reproducción de los hombres particulares". Vida cotidiana, en su sentido lato, no refiere algo más que vida diaria, lo cotidiano es lo que sucede día tras día; y, desde luego, lo que sucede día tras día lo abarca todo, pues no puede suceder algo fuera de ello. Vida cotidiana es "lo que sucede", en este caso para Heller, lo que sucede "a los hombres particulares". Pero, además, dice Heller, vida cotidiana "es el **conjunto de actividades que caracterizan** [subrayado nuestro] la reproducción de los hombres particulares", es decir, no se trataría sólo de lo que sucede sino del "conjunto característico de actividades" de los hombres particulares. Sin embargo, a pesar de que aquí Heller habla de actividades características para definir la vida cotidiana, después en una nota de pie de página dice:

> "Según el primer concepto, la vida cotidiana sería *sensu stricto* ``lo que sucede cotidianamente``, es decir, sería sinónimo de gris, convencional. A ella se contrapone lo que no sucede todos los días, el hecho dominical, el *Erlebnis* o experiencia vivida interiormente. Pero si la vida cotidiana es considerada como la reproducción del hombre particular, forma también parte de ella y en muchos aspectos precisamente lo que no sucede todos los días: por ejemplo, un nacimiento o una muerte. En determinadas sociedades el *Erlebnis*, e incluso la organización ceremonial de éste, forman parte ampliamente de la reproducción del particular"[11].

En efecto, Heller elimina lo de "conjunto característico de actividades" para reducir el concepto de "vida cotidiana" a todo aquello que sucede y que forma parte de la reproducción del hombre particular:

> "Sostenemos en consecuencia que la vida cotidiana es la reproducción del hombre particular"[12].

?Qué papel juega, entonces, la noción de "vida cotidiana"? ?Por qué no hablar más bien de "Sociología de la reproducción del hombre particular"? Y, bajo el enfoque de la reproducción del hombre particular por sí mismo, ?por qué no ver claramente en ello una psicología? Psicología social, por supuesto (aunque no puede haber una psicología que no sea social). Dejemos esto y veamos cómo concibe Heller la "reproducción del hombre particular":

> "El particular nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas. Ante todo debe aprender a ''usar'' las cosas, apropiarse de los sistemas de usos y de los sistemas de expectativas, esto es, debe conservarse exactamente en el modo necesario y posible en una época determinada en el ámbito de un estrato social dado (...) El particular, cuando cambia de ambiente, de puesto de trabajo, o incluso de capa social, se enfrenta continuamente a tareas nuevas, debe aprender nuevos sistemas de usos, adecuarse a nuevas costumbres. Aún más: vive al mismo tiempo entre exigencias diametralmente opuestas, por lo que debe elaborar modelos de comportamiento paralelos y alternativos. Resumiendo, debe ser capaz de luchar durante toda la vida, día tras día, contra la dureza del mundo"[13].

Aquí Heller abandona la conjugación "hombre particular" y

---

11. *Ibid*, pp. 20-21.

12. *Ibid*, p. 21.

13. *Ibid*, pp. 21 y 23.

se refiere solamente al "particular", categoría que después distinguirá de la de "individuo". El particular, de acuerdo a lo expresado por Heller, debe *adaptarse* a la sociedad concreta en que se desenvuelve, incluso, dados los cambios en sus situaciones ambientales, debe "elaborar modelos de comportamiento paralelos y alternativos", es decir, para adaptarse "debe" ser uno en una parte y otro en otra. El término "debe" suscita la idea de que eso es lo correcto; la reproducción del particular consiste, entonces, en adaptarse a lo existente, de tal manera que la "Sociología de la vida cotidiana" en este momento se transforma en "Sociología de la adaptación del particular a su medio ambiente". Esta adaptación, dice Heller, es una lucha continua contra la "dureza del mundo". El mundo, de por sí, es "duro"; no es fácil adaptarse a él, y pareciera igualmente "duro" para todos los particulares sin importar la clase social a la que se pertenezca. Bajo la noción de "el particular" nos encontramos, otra vez, con el individuo abstracto, pero ahora dentro de la vida cotidiana concreta del capitalismo. Heller parte de la adaptación al mundo no de la transformación de éste, el particular se forma adaptándose no transformando al mundo. La transformación del mundo por medio de las revoluciones sociales ocurre para Heller a partir de "catástrofes" que transforman radicalmente la vida cotidiana; dice:

> "... las catástrofes han creado siempre la posibilidad de un cambio radical en la vida cotidiana (por ejemplo, una mujer que se convierte en viuda). A partir del Renacimiento estos cambios radicales, creciendo numéricamente, preparan las revoluciones sociales, que a su vez sacuden y cambian los fundamentos del modo de vida de todos los particulares. Sin embargo, las revoluciones sociales forman el modo de vida en un sentido que va más allá de la esfera de la vida cotidiana; la modificación de ésta representa en aquéllas sólo un momento, aunque no irrelevante
> "Por consiguiente, como hemos dicho, el conjunto de las actividades cotidianas en el ámbito de una determinada fase de la vida está caracterizado por una continuidad absoluta"[14].

Para Heller la vida cotidiana tiene una "continuidad absoluta", no encuentra en ella la contradicción interna y su

---

14. *Ibid*, p. 24.

consecuente ruptura continua, cotidiana, tendiente a transformarla de raíz. Sólo las catástrofes espontáneas, según esto, habrán de ofrecer la posibilidad de la ruptura.

El "mundo" del particular, dirá Heller, es sólo su mundo inmediato:

> "Cuando decimos que el particular se objetiva en la vida cotidiana, debemos, una vez más, hacer una precisión: el particular forma su mundo *como su mundo inmediato.* La vida cotidiana se desarrolla y *se refiere* siempre al ambiente inmediato. El ámbito cotidiano de un rey no es el reino sino la corte. Todas las objetivaciones que no se refieren al particular o a su ambiente *inmediato*, trascienden lo cotidiano"[15].

A pesar de que Heller posteriormente ve la constitución de la consciencia colectiva, "el nosotros", puesto que se atiene a la fenomenología de la consciencia individual considera que lo cotidiano es sólo el ámbito del ambiente inmediato. De tal forma que los acontecimientos que día tras día ocurren en otras partes del mundo "trascienden lo cotidiano", o bien sólo forman parte cotidiana de cada particular en tanto imágenes televisivas o periodísticas o elementos de la comunicación oral en una plática, etc. Heller minimiza la función de la representación en la adquisición de experiencias ajenas; olvida que eso que aparentemente trasciende lo cotidiano implica para cada quien juzgar de otra manera lo inmediato. Si por ejemplo, se anuncia en la radio que se acerca un huracán a la costa donde alguien habita, el huracán no entraría a formar parte de lo cotidiano para esta persona hasta no ser percibido directamente. Se trata de un ejemplo que ofrece claridad, pero lo mismo sucede cotidianamente con la infinidad de comunicaciones que los hombres se transmiten unos a otros. En todo caso, todo ese conjunto importantísimo para la vida y la formación de los individuos que no forma parte del "ambiente inmediato", si no forman parte de lo cotidiano, de la reproducción de los hombres particulares, qué lugar ocupa en la filosofía helleriana. La respuestas de Heller se dirigen a la concepción de la "vida genérica", dice:

---

15. *Ibid*, p. 25.

"... hay que repetir que aquí hablamos solamente de la estructura fundamental de la personalidad; la cualidad concreta de la personalidad no se desarrolla tan sólo en la vida cotidiana. A menudo la estructura fundamental no se desarrolla más allá de lo cotidiano -frecuentemente los hombres no ejercen ninguna actividad que vaya más allá de la vida cotidiana-, en otros casos, por el contrario, ésta alcanza un completo florecimiento precisamente en las objetivaciones genéricas superiores.

"En el curso de la historia humana... sólo *en casos excepcionales* ha sido posible a la media de los hombres una actividad genérica inmediata y, al mismo tiempo, consciente. En cuanto a la media de los hombres, por consiguiente, puede decirse con tranquilidad que *la unidad de la personalidad se realiza en la vida cotidiana* (Aquellos para los cuales la actividad genérica consciente representa en cada momento el contenido esencial de la vida, realizan la unidad de la personalidad *también* en la vida cotidiana). Para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es ''la'' vida"[16].

Existen entonces dos dimensiones y dos tipos de hombres. Una dimensión es "la estructura fundamental de la personalidad" y ésta se realiza en el ambiente inmediato, la otra es "la cualidad concreta de la personalidad" que trasciende a la vida cotidiana y no sólo se desarrolla en ella. Dos dimensiones que sólo se unen, en casos excepcionales, en la actividad genérica. Un tipo de los casos excepcionales parece entenderse que serían los momentos de las revoluciones sociales o algo aproximado a ello; otro tipo de excepcionalidad lo constituyen hombres especiales que han logrado elevarse al nivel de la vida genérica. Cabe hacer notar en este punto que Heller alude a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, en donde éste habla del hombre como un ser genérico; pero mientras que Marx señala el comportamiento genérico implícito en todos los hombres, aún bajo su forma enajenada, para Heller el carácter genérico de los hombres solo se manifiesta en circunstancias excepcionales. Veamos como lo plantea Marx:

"La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, de una parte, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica y cuanto más universal sea el hombre, como

---

16. *Ibid*, p. 26.

el animal, tanto más universal será el campo de la naturaleza inorgánica de la que vive... **La universalidad del hombre se revela de un modo práctico** [subrayado nuestro] precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*, en cuanto es tanto 1) un medio directo de vida 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital...

"El trabajo enajenado, 1) por cuanto enajena al hombre la naturaleza, y 2) porque se enajena a sí mismo, su propia función activa, la actividad vital, enajena al hombre el *género*; hace que su *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, enajena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, convierte ésta, en su abstracción, en fin de aquélla, también bajo su forma abstracta y enajenada...

"... la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre"[17].

Marx parte de la genericidad implícita en la actividad de los seres humanos, en su propia actividad vital, en el trabajo, en la manera en que los hombres se relacionan con la naturaleza en su conjunto; Heller parte de la no genericidad, de la no colectividad, del hombre aislado en un medio ambiente determinado. Para Marx el trabajo enajenado en la inmediatez, esconde ante los propios hombres particulares su carácter genérico intrínseco; la transformación del trabajo enajenado, su superación, constituye el medio por el cual los hombres colectivamente hacen válida su vida genérica ya existente. Para Heller el acceso a la genericidad es producto de situaciones excepcionales y más que ser un acceso práctico de inicio, constituye un acceso por la vía de la consciencia. Y en esto radica el punto principal del planteamiento de Heller; reconoce la genericidad implícita del particular en los términos en que lo plantea Marx, pero lo que pretende Heller es la desenajenación de la genericidad vía la consciencia de esta relación en el *individuo*; dice:

"... en todo caso el hombre particular se apropia de la *genericidad* en su respectivo ambiente social. Decir que el hombre es un ente

---

17. Ed. cit., pp. 79-81.

genérico, significa afirmar por lo tanto que es un ser social. Efectivamente, él sólo puede existir en sociedad; e incluso sólo puede apropiarse de la naturaleza con la mediación de la socialidad. El hombre se objetiva siempre *en el interior de su propio género* y *para el propio género*; él siempre tiene *noticia* (está consciente) de esta genericidad...

"Sin embargo, es necesario observar aquí que la *consciencia* de la genericidad no implica por completo una *relación consciente con ella*... Cada acción de cada hombre está caracterizada -desde el momento en que el hombre es hombre, esto es, ente genérico- por la consciencia de la genericidad, pero no por una relación consciente hacia ésta. Por consiguiente, tal consciencia pertenece necesariamente a la vida cotidiana, mientras la relación consciente puede incluso no aparecer en ella"[18].

Lo que en síntesis es para Heller "la relación consciente con la genericidad" se refiere al reapropiamiento voluntario de los hombres de sus relaciones con el conjunto social, es decir, la desenajenación. El *particular* es el hombre sumido en la enajenación, el *individuo* es el hombre particular que ha superado la enajenación incorporando conscientemente al género, a todos, en su actuación voluntaria. La desenajenación, así, más que una cuestión práctica implica una superación de tipo intelectual:

"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 que provienen de sus filas. Al mismo tiempo se convierte en ''privilegio'' de los estratos que trabajan en la producción de la base material de la sociedad: el trabajo como actividad basilar, genérica, del hombre, como intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza. (Un bello análisis de la superioridad de este tipo de genericidad se encuentra en el capítulo ''Señorío y servidumbre'' de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.)"[19].

---

18. *Ibid*, pp. 31-32.

19. *Ibid*, p. 29.

Tenemos entonces la escisión entre "genericidad en sí", en la naturaleza propia del trabajo, y la "genericidad para sí" en la consciencia de la relación social como totalidad y que, dice Heller, es "una capacidad específica de algunos intelectuales que provienen de la clase dominante". Mediante la crítica de la "vida cotidiana", de la "genericidad en sí" enajenada", se puede promover el acceso del particular, que en ella habita, al *individuo*, a la "genericidad para sí" y, por tanto, a la libertad. Es una cuestión análoga, dentro del terreno del hombre particular, al paso -del que Marx habla- de la "clase en sí" a la "clase para sí"; el paso de la conciencia inmediata, "cotidiana", que se mueve en el "mundo de la apariencia", a la conciencia histórica, que trasciende ese mundo de apariencias y se integra con el todo, con la esencia. En términos generales esto suena válido, pero -desde nuestro punto de vista- en Heller existen dos puntos que tergiversan ese proceso:

1) el paso de la consciencia "cotidiana" a la consciencia genérica se concibe como un proceso fortuito, intelectual, por parte de ciertos hombres especiales, cuyo surgimiento no es explicado por Heller; según ella, se trata de una libre "elección", de una "alternativa", que se presenta espontáneamente a cada particular;

2) es un proceso que concierne, por tanto, al hombre individual y no, precisamente, a la colectividad. Cada hombre por sí mismo, si quiere, puede acceder a la consciencia histórica, mediante la formación intelectual. Heller no advierte cómo este proceso se hace *necesario* a partir de la acción colectiva que transforma realmente el mundo circundante; y que esto nace precisamente de las necesidades "cotidianas", de las contradicciones de la vida inmediata, y no de alguna inspiración fortuita de los hombres "libres".

En efecto, la praxis será considerada por Heller como el momento de la *objetivación* de la consciencia; como la práctica de esa consciencia, bien "cotidiana" o bien "genérica". No concibe precisamente a la praxis colectiva como el proceso generador; por eso, en la última parte de su libro, Heller llega a lo siguiente:

> "Toda forma de comportamiento particular hacia las objetivaciones cotidianas es alienado. La superación subjetiva de la alienación, por

consiguiente, sólo puede constituirse en una relación consciente con la genericidad... en la vida cotidiana del hombre cotidiano particular aparecen continuamente *necesidades* que lo impulsan a superar la particularidad. Pero ?de dónde surgen estas necesidades?... Estamos en condiciones de dar un nombre al hecho, podemos suscitar el problema, pero no responder a la pregunta. La necesidad de convertirse en individuo ha existido siempre y existe también hoy. La necesidad de objetivaciones para-sí -la necesidad de definir los conflictos en el plano de la genericidad- ha existido siempre y existe también hoy. Pero el por qué -en el marco de este trabajo- queda sin respuesta"[20].

La respuesta sólo puede encontrarse en la cabal comprensión del proceso de la praxis, y esto es lo que está ausente en Heller. La consciencia, hemos dicho, no surge de la nada, surge de la acción sobre la realidad; de la acción colectiva. La consciencia histórica es producto de la práctica histórica. De esa manera, a pesar de que Heller se asume como continuadora del pensamiento de Marx, olvida los planteamientos de éste acerca del proceso clave de la relación práctica de los hombres con la naturaleza y entre sí. Por eso, el objeto de estudio no debe ser simplemente la "reproducción del particular", sino el proceso de su actividad: "la praxis del particular"; pero, desde un principio, es imposible comprender la praxis del particular sin atender la praxis colectiva -total o histórica- concreta en que se desenvuelve. Como lo ve Marx, es precisamente en la praxis colectiva donde el individuo puede alcanzar su entera libertad, su desenajenación. No se trata, como hace Heller, de interpretar al mundo desde la consciencia individual ("el egoísmo razonable", dice), sino de comprender la consciencia individual a partir de la praxis "mundana" que, de hecho, trasciende lo inmediato.

Explicación de la praxis y vida colectiva real

Sólo atendiendo a las necesidades realmente existentes en la sociedad vigente, en su movimiento, será posible entender por qué cada gente hace lo que hace. Explicar un fenómeno es hacer explícita la necesidad que lo ha generado, no basta con su

---

20. Ibid, pp. 407-408.

descripción ni con la representación de su "estructura interna" (Kosik). Las posibilidades de retomar el conocimiento concreto en nuevas situaciones dependerán -como siempre- de la síntesis de lo conocido hasta el momento y el enfrentamiento abierto hacia lo nuevo por venir. La generalización epistemológica sólo puede ser aproximada, pues cada nuevo hecho, sobre todo en las acciones humanas, es peculiar, distinto a todos los anteriores[21]. La ciencia, si pretende dar cuenta de lo real, tiene que seguirlo en su movimiento y no osar detenerlo a través del dogma.

La psicología -como lo han hecho notar muchos autores- se debate en determinar cuál es su objeto de estudio: la mente, la conducta, el inconsciente, la psique, el pensamiento, la cognición, el espíritu, etc. Incluso hay quienes llegan a pensar que no existe un campo real "propio" de la psicología y es una ciencia a horcajadas entre campos científicos distintos. Se discute que si la psicología es ciencia natural o social, o una combinación de ambas. Nosotros queremos decir que los fenómenos de los cuales históricamente se ha ocupado la psicología, más que ninguna otra disciplina, son aspectos del proceso de la praxis. Proponemos, entonces, la integración de esos aspectos entre sí y con la totalidad de la vida. Pues como bien dice Marx:

> "Vemos cómo la historia de la *industria* y la existencia *objetiva* de la industria, ya hecha realidad, es el libro *abierto* de las *fuerzas esenciales humanas*, la psicología humana colocada ante nuestros sentidos, que hasta ahora no se concebía como entroncada con la *esencia* del hombre, sino siempre en un plano externo de utilidad, porque -al moverse dentro de la enajenación- sólo se acertaba a enfocar la existencia general del hombre, la religión o la historia, en su esencia abstracta general, como politicad, arte, literatura, etc., en cuanto realidad de las fuerzas esenciales humanas y en cuanto *actos humanos genéricos*. En la *industria usual, material* (que puede concebirse como una parte de aquel movimiento general, al igual que puede verse en ella una parte *especial* de la industria, puesto que hasta ahora toda actividad humana ha sido siempre trabajo y, por

---

21. "... el desplazamiento de una problemática que busca ''deducir'' los acontecimientos particulares de leyes generales hacia otra que pretende capturar ''conexiones causales concretas'', que remiten a leyes generales pero entendidas como límites de variación posible de los fenómenos en consideración" (Portantiero, *Op. cit.*, p. 180).

tanto, industria, actividad enajenada a sí misma), tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos útiles sensibles* y *ajenos*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre. Una psicología para la que esto sea un libro cerrado, es decir, que no penetra en lo que es precisamente la parte sensible más actual, más accesible de la historia, no puede llegar a ser una ciencia *real* y efectivamente llena de contenido. ?Qué puede pensarse, en términos generales, de una ciencia que, *altaneramente*, hace caso omiso de esta gran parte del trabajo humano y no se da cuenta en sí misma de que es incompleta, mientras una riqueza tan desplegada de la acción humana no le dice más que lo que puede decirse, si acaso, con la palabra: ``*necesidad*``, ``*necesidad común y corriente*``?"[22].

La psicología ha de ocuparse centralmente del proceso de trabajo (la forma fundamental de la praxis), y, tanto de su determinación histórica como de la determinación de la historia por el trabajo. Pero el trabajo humano se caracteriza -como vimos- por su carácter social, por la cooperación implícita. Y los términos cooperativos del trabajo actual, como nunca antes, no se reducen a una comunidad cerrada; el modo de producción de los bienes necesarios para la vida de los hombres contemporáneos es un modo de producción mundial.

El trabajo de un individuo o de determinado grupo, el proceso de la praxis, hoy no puede entenderse más que en la cooperación internacional. No hay muchas sociedades, sino sólo una mundial a la que se le debe también estudiar integralmente. Los trabajadores mexicanos, por ejemplo, producen plusvalía (están asociados productivamente) no sólo para empresarios nacionales sino principalmente para los grandes empresarios de otros países. Las transnacionales mantienen una omnipresencia en todo el orbe y los medios masivos de comunicación influyen en la conciencia y en la práctica de los ciudadanos de todo el planeta; La vida de cada persona está amenazada por la posibilidad de una guerra atómica; la tecnología, como expresión de la experiencia acumulada en la historia mundial, invade todos los espacios de la vida de los individuos. Por todo ello, la praxis contemporánea debe articularse con la totalidad del mundo en movimiento. Por eso cobra importancia analizar la relación del proceso de la

---

22. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit. pp. 122-123

praxis con el movimiento de la cultura. Es esto lo que intentaremos a grandes rasgos en los siguientes capítulos.

La praxis, por su naturaleza semiótica, funda la cultura y, a su vez, es producto de ella. La praxis actual es producto de la cultura contemporánea, se inserta en ella, la reproduce y crea nuevos elementos culturales. En un momento dado, la cultura es el conjunto semiótico, presente para nosotros, generado por la historia humana. Por medio de ese conjunto semiótico *acumulativo* los individuos entran en relación no sólo con los otros individuos contemporáneos, sino, ya sea de forma más o menos directa o más o menos indirecta, con *todos* los seres humanos del pasado. La remotísima rueda, la palanca, el fuego, la agricultura, la escritura, las relaciones familiares, la lógica, etcétera -por sólo poner unos ejemplos- están integradas al conjunto semiótico que hoy nos rodea y que es el fundamento de una determinada praxis.

Cultura psicológica y praxis cultural

En el terreno de la psicología existe la polémica entre quienes, por una parte, consideran que en cualquier época los fenómenos de la conciencia y la conducta de los individuos puede explicarse con los mismos principios, que los procesos psicológicos operan de la misma manera aunque con contenidos diferentes (tendencia predominante), y quienes, por otra parte, sostienen que sólo es posible comprender dichos fenómenos en relación a la vida práctica de los individuos y el contexto cultural en que se insertan. Luria[1] hace un balance histórico de esta polémica en las últimas décadas, destacando la necesidad de relacionar los fenómenos de la "psique" con la práctica y el ambiente concreto cultural en que se desenvuelve un individuo. Reconocer la esencial determinación práctico-cultural de los fenómenos psíquicos y hacer esto evidente a través de experimentos comparativos entre miembros de diferentes contextos,

---

1. Luria, A. R. *Los procesos cognitivos*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1980.

se considera como lo más avanzado en psicología. Sin embargo, hace falta todavía analizar las contradicciones práctico-culturales y no sólo tener en cuenta las influencias de la vida práctica sobre la conciencia, sino concebir la práctica y la conciencia como un sólo proceso, que tanto es producto del medio como hace del medio su propio producto. No basta con demostrar la influencia cultural en la conciencia, es necesario insertar los procesos psicológicos en la producción **práctica** de la cultura.

A pesar de que los psicólogos más avanzados en la actualidad están preocupados por contextualizar culturalmente los fenómenos psicológicos, no han escudriñado suficientemente en cómo se genera la cultura, con excepción de la corriente freudiana. Por ejemplo Bruner[2] o Luria (op. cit.) evidencian una visión muy superficial y abstracta del fenómeno cultural.

Freud, por su parte, concibe al origen y al fundamento de la cultura, o la civilización, en el sentimiento de culpa producido por el parricidio original. Según este autor, la consiguiente prohibición del incesto es el motivo de que los hombres se vean precisados a *sublimar* sus deseos sexuales trasladándolos al trabajo productivo y al establecimiento de diversos rituales simbólicos[3]. Para Freud los primitivos acontecimientos que suscitaron la culpa y la prohibición son transmitidos a las nuevas generaciones a través de un mecanismo misterioso:

> "... en el ámbito del alma es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por transformación; y tanto

---

2. Cfr. *Acción, pensamiento y lenguaje*. Compilación de José Luis Linaza. Ed Alianza, México, 1986.

3. "El malestar en la cultura". En S. Freud. *Obras completas*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979; T. XXI, pp. 65-140. Respecto a los sentimientos de culpa, exacerbados por Freud, dice Gramsci: "Un soldado de quinta no sentirá por las posibles muertes cometidas en guerra el mismo tipo de remordimiento que un voluntario, etc... Lo mismo puede observarse respecto de las distintas clases: las clases subalternas tienen menos ''remordimientos'' morales, porque lo que hacen no les afecta más que en sentido lato, etc. Por eso el freudismo es una ''ciencia'' más aplicable a las clases superiores, y podría decirse, parafraseando un epigrama de Bourget (o sobre Bourget), que el ''inconsciente'' no empieza sino a partir de tantos miles de liras de renta" (*Antología*, selección, traducción y notas de M. Sacristán, Ed. Siglo XXI, México, 1987; p. 353)

es así que huelga demostrarlo con ejemplos... Una porción cuantitativa de una actitud, de una moción pulsional, se ha conservado inmutada, mientras otra ha experimentado el ulterior desarrollo [...] llegamos a este resultado: semejante conservación de todos los estadios anteriores junto a la forma última sólo es posible en lo anímico, y no estamos en condiciones de obtener una imagen intuible de ese hecho"[4]

Ciertamente la conciencia (?el alma?), como hemos visto, se nutre de las experiencias pasadas de la especie; ciertamente en este proceso lo simbólico juega un papel clave, pero no a la manera de arquetipos o "arcaísmos" grabados en "el inconsciente" individual, sino, más bien, en la relación semiótica que los productos de las prácticas de las generaciones pasadas guardan con las prácticas de la generación presente. Antes de que hubiera la posibilidad histórica para la prohibición del incesto, que Freud concibe como el origen de la civilización humana, los hombres se enfrentaron colectivamente a la naturaleza para sobrevivir; como dice Engels:

"Si algo se ha podido establecer irrefutablemente, es que los celos son un sentimiento que se ha desarrollado relativamente tarde. Lo mismo sucede con la idea del incesto. No sólo en la época primitiva eran marido y mujer el hermano y la hermana, sino que aun hoy es lícito en muchos pueblos el comercio sexual entre padres e hijos... Antes de la invención del incesto (porque *es* una invención, y hasta de las más preciosas), el comercio sexual entre padres e hijos no podía ser más repugnante que entre otras personas de generaciones diferentes, cosa que ocurre en nuestros días, hasta en los países más mojigatos, sin producir gran horror. Viejas ``doncellas`` que pasan de los sesenta se casan, si son bastante ricas, con hombres jóvenes de unos treinta años. Pero si despojamos a las formas de la familia más primitivas que conocemos de las ideas de incesto que les corresponden (ideas que difieren en absoluto de las nuestras y que a menudo las contradicen por completo), vendremos a parar a una forma de relaciones carnales que sólo puede llamarse promiscuidad sexual, en el sentido de que aún no existían las restricciones impuestas más tarde por la costumbre"[5]

---

4. Ibid, pp. 69 y 72.

5. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ed. Progreso, Moscú, 1976; pp. 32-33.

Como también lo demuestra Engels la organización humana que se presenta, en primer lugar, como "familia, ha estado determinada por las necesidades derivadas de la producción de los bienes necesarios para la vida. En toda la obra de Marx y Engels se encuentra este principio.

Para Freud como para Hobbes, en cambio, la civilización, la cultura, implica sobre todo la defensa de la colectividad ante los instintos agresivos naturales de los individuos. Por eso la cultura es para Freud, antes que nada, un conjunto de prohibiciones. Por eso, para ambos autores, la colectividad crea un Estado protector, un poder que domine a *todos*, que evite la barbarie, el canibalismo, la destrucción de unos individuos por otros; como lo dice Freud:

> "La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone como ''derecho'', al poder del individuo, que es condenado como ''violencia bruta''. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación"[6]

Así la civilización está condenada a la infelicidad, y por lo menos a cierto grado de neurosis; cada individuo se sentirá insatisfecho y por temor evitará la realización de sus impulsos naturales hacia el placer inmediato. Introyectando, haciendo propios, las prohibiciones y mandamientos de ese poder abstracto (el superyo) se verá impelido hacia el trabajo y otras formas de sublimación de sus instintos: la satisfacción indirecta, simbólica, en el arte y la religión. El trabajo se le impone por la colectividad y le desagrada.

Para Freud el problema de la sobrevivencia no es relevante, pasa a un segundo plano. Lo primario es la búsqueda individual del placer. La cooperación entre los hombres, que tiende a unirlos, a identificarlos, consiste en la utilización de

---

6. Freud, S. *Op. cit.*, pp. 93-94

unos por otros como objetos para la satisfacción individual:

> "Una soledad buscada, mantenerse alejado de los otros, es la protección más inmediata que uno puede procurarse contra las penas que depare la sociedad de los hombres. Bien se comprende: la dicha que puede alcanzarse por este camino es la del sosiego. Del temido mundo exterior no es posible protegerse excepto extrañándose de él de algún modo, si es que uno quiere solucionar por sí sólo esta tarea. Hay por cierto otro camino, un camino mejor: como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guida por la ciencia, pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos"[7]

Para Freud la práctica productiva es una sublimación de los conflictos emocionales de los individuos. La cultura obedece a diferentes formas de sublimación, los hombres *eligen* voluntariamente el camino de la colectividad y se deciden por la técnica y el conocimiento para "someter" la naturaleza. Para nosotros, en cambio, los hombres, como tales, surgen del enfrentamiento con la naturaleza para sobrevivir; ante esas necesidades los hombres se generan con la creación misma de la técnica, de los instrumentos que les permiten la sobrevivencia. Es la técnica lo que permite un cierto grado de voluntad. A su vez, la técnica genera la organización tecnológica, un determinado y necesario tipo de relaciones humanas. De las respuestas que los hombres encuentran ante sus problemas surgen nuevas preguntas, nuevas necesidades, que requieren la búsqueda de nuevas respuestas. Todo el simbolismo que constituye la cultura encuentra su anclaje racional en la historia de los modos de producción, en determinadas formas de relación entre los hombres y la naturaleza que los rodea. Es esto último lo que resumidamente plantea Marx en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*:

> "El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general... Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se

---

7. *Op. cit.*, p. 77.

han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella..."[8].

Estructura y superestructura

Hemos querido plantear la referencia más recurrida sobre la concepción de la cultura en Marx. La cultura está condicionada por la forma en que la praxis colectiva se relaciona más directamente con la naturaleza inorgánica, por la forma que adopta el trabajo y por las relaciones humanas que esta forma engendra. Se abre así la discusión, sobre la que se ha vertido mucha tinta, acerca de las relaciones entre estructura y superestructura. En qué consiste, pues, tal condicionamiento de la vida material sobre los fenómenos culturales, y cómo la dimensión cultural a su vez puede incidir en las formas adoptadas por el trabajo. Se trata sí de un proceso complejo, pero ?es tal su complejidad que resulta imposible exponer cómo se eslabona la cadena y poder hacer ver cómo ocurre tal condicionamiento? O, como Althusser lo plantea, se trata de un condiconamiento *relativo*, sólo en *última instancia*, como si la forma de la vida material únicamente sirviera de límite a la dinámica *autónoma* de la superestructura: ?es la superestructura un mundo o una dimensión relativamente apartado de la estructura?

Gramsci sostenía la tesis de *unidad orgánica* entre estructura y superestructura, es decir su indisociabilidad real dentro de un sólo proceso dialéctico; pero tampoco Gramsci logró desarrollar con detalle la dinámica de tal proceso orgánico, al grado de que algunos de sus comentadores han atribuido a Gramsci la tesis de que -contrariamente a lo supuesto por Marx- es la superestructura el momento activo principal de la vida social[9]. Nada más lejos del pensamiento de Gramsci, lo que él reivindicó fue la atención a los aspectos culturales (superestructurales)

---

8. Marx-Engels. *Obras Escogidas*. Ed. cit. T. I., p. 343.

9. Cf. Bobbio, N. "Gramsci y la concepción de la sociedad civil". En: *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 19. México, 1987.

del movimiento social como algo necesario y fundamental en el trabajo político, que se encontraba desvirtuada por los marxistas-economicistas anquilosando la acción ofensiva en la lucha política. Gramsci dice:

> "Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta sólo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, y para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas..."[10].

A nuestro juicio, ninguna observación contraria a este planteamiento de Gramsci puede hacerse desde el punto de vista de Marx. Sin duda, tanto Marx como Gramsci comprenden que son los procesos económicos los que generan una superestructura determinada. En ambos esa superestructura está conformada por el Estado, las leyes, la ideología y las propias instituciones ideológicas. Lo que hay que entender de Marx para interpretar adecuadamente a Gramsci, es que las formas de conciencia social que tienen su razón de ser en la estructura económica, incluyendo aquellas ideas racionales políticas y revolucionarias, con su legado pasional, son parte actuante, generadora del proceso histórico. De otra manera, estructura y superestructura se constituirían en dos entes subsistentes cuyas relaciones serían externas.

Dice Marx:

> "?Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ?Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado orden político

---

10. "Utopía". En: A. Gramsci. *Antología*. Ed. cit., pp. 44-45.

(*état politique*), que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil"[11].

A fin de hacer evidente, en términos generales, la manera en que estructura y superestructura se vinculan indisolublemente, imaginemos un proceso social dado de tipo capitalista:

El señor A es dueño de un conjunto de máquinas para producir una mercancía determinada. Este señor A se "asocia", establece una "relación social" con los señores B y C, que no poseen medios de producción, pero que cuentan con su "fuerza de trabajo" para producir con la maquinaria del señor A. El dinero conseguido por la venta del producto se reparte en determinada proporción para cada uno de los tres señores; por decir, 50% para el señor A y 25% para cada uno de B y C. He ahí la estructura económica. Ahora bien ?cómo el señor A puede jugar el papel de dueño de la maquinaria dentro de esta *sociedad*? Sin duda, sólo a través de la ley escrita y aceptada por A y por B y C, la cual lleva implícita ya determinadas creencias y valores que favorecen a A pero que son asumidos como legítimos también por B y C. De igual manera, el reparto de las utilidades en cierta proporción, obedece a una estimación ideológica del grado de participación de cada uno de los señores A, B y C en el proceso de producción de la determinada mercancía. De ello mismo se desprenden los roles de empleador y empleado y, por ende, muchos otros conceptos, tales como "salario justo", "jornada laboral", "patrón" o "jefe", "obediencia", "suerte" o "mayor inteligencia", etcétera. Es decir, en el momento mismo de constituirse las relaciones económicas, éstas integran y son mediadas por una ideología apropiada, una superestructura; la cual lógicamente se hará más compleja al insertarse en el proceso histórico en el que las propias relaciones adquieren mayor complejidad. De esa manera, pareciera que los procesos culturales ocurren como si estuvieran al margen de las relaciones económicas. Dichos eventos culturales abarcan desde el arte más refinado hasta el folklore y las costumbres cotidianas y son portadores de significados que son asumidos por la población en mayor o menor medida, dependiendo de las propias contradicciones de la praxis.

---

11. Carta a Annenkov (diciembre de 1846). En: Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. Progreso, Moscú, 1955. T. II, p. 443.

En la cultura, los grupos sociales, las diferentes clases que desarrollan una praxis concreta diferente, manifiestan su visión del mundo a partir de su ubicación en las relaciones económicas. La estructura se establece a través de expresiones culturales correlativas, de ninguna manera al margen de ellas; para ello se forman los organismos que Gramsci llama "privados" encargados de la elaboración y/o difusión de esas ideologías. Por eso dice Gramsci:

> "Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político"[12].

De una parte la clase dominante impone la forma de sus instituciones ideológicas; de la otra las clases subalternas subvierten progresivamente la forma de esas instituciones conforme las mismas condiciones del modo de producción lo hacen *necesario*. Esa necesidad adquiere forma en la conciencia de los hombres como deseo y como una voluntad contraria al deseo y la voluntad de las clases dominantes, pues las necesidades son distintas. La contraposición en las necesidades de unos grupos y otros se manifiesta en la vida cultural: en el arte, en la ciencia, en la política, en la vida familiar y, por tanto, en la propia interioridad de cada individuo.

Vida cultural y "superyo"

Freud concibió una parte del "aparato psíquico" que se desarrollaba a partir de la incorporación en los individuos de los valores y criterios morales de la sociedad en que se desenvuelve: el superyo. Las funciones de esta instancia psíquica son -según el autor- de carácter represivo, substituye internamente el papel moralizador de los padres en la infancia:

> "[El superyo]... observa al yo, le imparte órdenes, lo corrige y lo

---

12. "La formación de los intelectuales". En: *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Obras de Antonio Gramsci No. 2, Cuadernos de la cárcel. Juan Pablos Editor, México, 1975; p. 11.

amenaza con castigos"[13].

Freud pareciera hablar de las instancias psíquicas como de personajes separados que interactuaran al interior de cada individuo. Sin embargo, en realidad es evidente que se trata de un sólo proceso y que lo que el autor pretende es una distinción analítica o metodológica. La noción de *superyo* resulta interesante para concebir de qué manera ya en el interior de la personalidad propia de cada individuo la historia está presente de manera constitutiva.

El carácter restrictivo esencial que Freud atribuyó al superyo tiene que ver directamente con el carácter restrictivo general que Freud atribuye a la civilización, a la colectividad que inhibe la satisfacción de los deseos sexuales del individuo. Freud no logró percatarse de las contradicciones ideológicas de la cultura, la concibió como homogénea; de esa manera el superyo es una instancia homogénea con funciones claramente establecidas por la incorporación de la moral uniforme de los padres.

En realidad, si mantuviésemos la noción de superyo para significar esa incorporación semiótica de la cultura por parte de los individuos, tendríamos que hablar de un superyo contradictorio, en la medida en que la misma cultura contiene ideas antagónicas; por lo cual el carácter represivo que le ha sido atribuido se vería trastocado para dar lugar a una variedad de tendencias éticas y morales que impulsarían al individuo en diferentes direcciones, teniendo que resolver en la práctica cotidiana hacia dónde inclinarse. El juego de fuerzas de ese superyo, su contradicción, constituye por sí misma una fuente motivacional imperiosa que se conjuga con las motivaciones biológicas y las motivaciones de la actividad práctica presente. El superyo, en esta forma, no solo podría tener un carácter restrictivo, sino, por el contrario podría ser un agente impulsador de múltiples actividades satisfactorias al individuo; incluso, el caso extremo opuesto al que le asignó Freud, como en algunas formas de publicidad contemporánea, al promover la más amplia e inmediata satisfacción de los pulsiones biológicas.

---

13. Freud, S. *Esquema del psicoanálisis*. Alianza Editorial, Madrid, 1986; pp. 171.

De otra parte, el superyo concebido así, constituye la posibilidad de que las nuevas generaciones asimilen los criterios éticos más valiosos y humanos, al asimilar coherentemente la historia de los pueblos y la biografía de los grandes hombres, desarrollando una sensibilidad social que rebasa en su potencialidad al simple goce sensorial del cuerpo.

De hecho, esta nueva concepción del superyo por sí misma daría la pauta para superar muchas de las limitaciones de la teoría freudiana, pues se inserta en el proceso social real y se aleja de las generalizaciones abstractas. No obstante, la comprensión racional de esa dinámica semiótico-cultural que tiene lugar en el interior de un individuo es posible sólo en la visión integral de la praxis, pues -como ya hemos visto- la asimilación de las experiencias de los otros ocurre a partir de la articulación de experiencias directas, prácticas, por medio de los signos comunes; lo cual involucra dimensiones afectivas determinadas que, además, constituyen la base para la aceptación o rechazo de determinados valores ideológicos.

En los siguientes capítulos pretendemos abocarnos al análisis general sobre cómo diferentes aspectos de la vida cultural pueden comprenderse a partir de la concepción integral de la praxis que hemos propuesto, y, recíprocamente, trataremos de ver la manera en que esos diferentes aspectos de la cultura deben considerarse para la propia comprensión de los fenómenos praxísticos.

CAPITULO I

PRAXIS Y ECOLOGIA

Naturaleza y sociedad

Hemos visto cómo la praxis se refiere fundamentalmente a una determinada manera de relación de los hombres con la naturaleza, es decir, con el "medio ambiente", distinta a la de los demás seres existentes. Pero contrariamente a la separación tajante que generalmente se hace entre hombre y naturaleza, para nosotros es importante no perder de vista que el hombre mismo es parte de la naturaleza tanto en lo concerniente a los aspectos físico-biológicos como también en lo que se refiere a lo que se conoce como "vida espiritual". La naturaleza es el *todo* y los seres humanos formamos parte orgánica (como diría Gramsci) de ese todo. La sociedad, en esencia, no es un proceso "sobrenatural" o "antinatural". En la separación de hombre y naturaleza está el origen de la concepción dualista que con el concepto de praxis queremos combatir. Como lo señala Marx en *Los manuscritos*:

> "La historia es de por sí una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre... El *hombre* es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza, pues la *naturaleza sensible* inmediata, para el hombre, es de un modo inmediato la sensibilidad humana (dos términos idénticos), de un modo inmediato, como el *otro* hombre que para él existe a través de los sentidos, pues su propia sensibilidad sólo por el *otro* hombre existe para él como sensibilidad humana. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre* -el hombre- es la naturaleza, la sensibilidad, y las especiales fuerzas esenciales sensibles del hombre, del mismo modo que sólo encuentran su realización objetiva en los objetos *naturales*, sólo pueden encontrar, en general, su autoconocimiento en la ciencia del ser natural. El elemento del pensamiento mismo, el elemento de exteriorización de vida del pensamiento, el *lenguaje*, es de naturaleza sensible. Realidad social de la naturaleza y ciencia natural *humana* o *ciencia natural del hombre* son términos idénticos"[1]

---

1. *Op. cit.*, p. 124. También en *La ideología alemana* dicen Marx y Engels: "Tomemos por ejemplo la importante

De esta manera, la relación que los hombres establecen con su ambiente, signica la relación de ellos (como parte de la naturaleza) con el todo *natural* en el que están incluidos ellos mismos. No sólo los otros hombres con respecto a cada uno, sino también el "yo" individual.

La praxis es la actividad natural que transforma *conscientemente* la naturaleza, aunque toda praxis lleva consigo también transformaciones no conscientes[2]. Entre otras, una de esas transformaciones no-conscientes que involucra la praxis, es, generalmente, la autotransformación de la naturaleza del hombre.

Mediante la praxis los seres humanos modifican la naturaleza en un determinado sentido, cambian el ambiente de manera radicalmente distinta a la de todos los otros seres. Así como el hombre forma parte de la naturaleza, el hombre tiene la cualidad de hacer de la naturaleza una naturaleza *humana*, de integrarla al ser del hombre. Como lo dice también Marx:

> "La universalidad del hombre se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*, en cuanto es tanto 1) un medio directo de vida como 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital; La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es el mismo cuerpo humano... La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo mismo, ya que el hombre es parte de la

---

cuestión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o también, tal como Bruno nos dice... las ''contradicciones dentro de la naturaleza y dentro de la historia'' como si se tratara en este caso de dos ''cosas'' desconectadas, como si el hombre no se encontrase siempre enfrentando una naturaleza que es histórica y una historia que es natural" (Ed. cit., p. 72).

2. No se trata de una alusión al "inconsciente" freudiano, concepto que tiene otras implicaciones como veremos más adelante. "No consciente", significa, para nosotros, simplemente aquello de lo que en un momento dado no nos percatamos, que escapa a la aprehensión de un fenómeno por nuestra conciencia, aquello que no tenemos representado.

naturaleza"[3]

Ambiente y praxis cultural

La transformación humana de la naturaleza genera productos más o menos permanentes que constituyen la objetivación de las distintas actividades de los individuos. La praxis altera conscientemente el ambiente inmediato, construye un nuevo ambiente relativamente pre-visto. Este nuevo ambiente se constituye como un conjunto de elementos con un significado determinado para la vida práctica de los hombres. En cuanto la objetivación de la actividad de un individuo, sus productos relativamente permanentes, tiene significado específico para otros -se integran a su praxis- podemos hablar de la cultura humana. Pero es en la producción material para la vida donde se gesta la semiótica cultural y no -como lo sostiene Freud- en la prohibición de la satisfacción de las pulsiones sexuales.

Ciertamente, la actividad productiva de los hombres implica en su origen la postergación de la satisfacción de las necesidades inmediatas de un individuo para responder principalmente a las necesidades colectivas. Pero 1) esas necesidades inmediatas de cada individuo tienen que ver más con su sobrevivencia física antes que con el goce por sí mismo; cada individuo, más que postergar el goce por la simple prohibición como lo plantea Freud, lo hace porque se percata de que la cooperación productiva es la única manera de sobrevivir; 2) en ese sentido, la postergación del placer de ninguna manera excluye su disfrute posterior potencializado por la cooperación. En los seres humanos -también contrariamente a lo supuesto por Freud- el verdadero placer se vuelve colectivo más que individual. Incluso el placer sexual humano sólo logra su más alta potencialidad cuando trasciende el propio goce individual y se goza, al mismo tiempo, el placer del otro. Como dice Engels:

> "Nuestro amor sexual difiere esencialmente del simple deseo sexual, del *eros* de los antiguos. En primer término supone la reciprocidad del ser amado..."[4]

---

3. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit., p. 80.

4. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ed. cit., p. 75

Los hombres se forman, se cultivan, en la interacción con la naturaleza que los rodea, fundamentalmente con los aspectos de ese todo natural con los que entran en relación más directa a través del trabajo. Por ejemplo, es fácil advertir que la forma de vestir, de pensar, de divertirse, de hablar, etc. de los habitantes de diferentes regiones del mundo, de cada país, del altiplano o de la costa, del campo y de la ciudad, y aún de regiones más pequeñas, tiene peculiaridades derivadas de las condiciones geográficas (clima, orografía, etc.) que determinan la dedicación de los hombres a ciertas actividades de trabajo, dependiendo de los recursos naturales y productivos a su alcance. Los objetos específicos con los que el hombre se encuentra definen y limitan las posibilidades de éste para actuar sobre ellos; es en ese sentido que puede decirse que "los hombres son producto de las circunstancias", no obstante como ya lo señala Marx en su tercera tesis sobre Feuerbach: "son los hombres, precisamente, los que hacen cambiar las circunstancias"[5]. Sin embargo, las posibilidades de modificación de las circunstancias dependen también de las propias cualidades de dichas circunstancias, de sus leyes intrínsecas.

Las condiciones ambientales en que se desenvuelven los seres humanos les imprimen características físicas particulares, algunas de ellas gradualmente por la vía filogenética de muchas generaciones y otras -menores- también en períodos cortos evidentes en un sólo individuo. Las propias características físicas de los individuos pasan a ser parte integrante del conjunto ambiental en que se desenvuelven y que tendrán un significado para su praxis. Como ejemplo, la mayor posibilidad de la raza negra para soportar climas calurosos extremos y desarrollar esfuerzos físicos más intensos y con más agilidad que otras razas puede ser un factor orientador de la praxis concreta de los miembros de esa raza.

Con mayor relevancia para la concepción integral de la praxis podemos plantear la hipótesis de que a través de muchas generaciones pueden desarrollarse, en determinadas regiones

---

5. También en *La ideología alemana* dicen Marx y Engels: "las circunstancias hacen tanto a los hombres como los hombres a las circunstancias" (Ed. cit. p. 61)

-dadas ciertas características ecológicas constantes-, cambios hormonales hereditarios que formen pautas más o menos similares de mayor o menor irritabilidad de los individuos, conformando un *temperamento* típico de un grupo étnico. No obstante, dado que dicho temperamento podría deberse más a un aprendizaje postnatal que a factores hereditarios, la manera de comprobar su existencia genética implicaría la crianza absoluta de individuos fuera del grupo étnico donde nació, a fin de comparar posteriormente algunas formas de sus reacciones ante determinadas circunstancias. Pero la existencia en algunas especies de animales de formas de comportamiento típicas, y su relación con una mayor sensibilidad a determinado tipo de estímulos, que no parecen depender directamente de su estructura física, nos hace ver que es viable considerar esa posibilidad, quizá en menor escala, en los seres humanos.

Praxis, ciudad y contaminación

En todo esto, tengamos presente que los hombres modifican la naturaleza consciente e inconscientemente. Generalmente al producir una transformación consciente de la naturaleza se produce también efectos no contemplados o, por lo menos, no se consideran todos los posibles efectos ecológicos encadenados y sus implicaciones para la vida. Actualmente, el efecto más evidente de esto es el de la contaminación ambiental: la basura, el ruido, el aire enrarecido, las radiaciones, etc. Factores que modifican importantemente el ambiente, generando nuevas necesidades para la vida humana. Así, sobre todo en la época actual, pareciera que más que transformar la naturaleza conscientemente en beneficio de la humanidad, los hombres la destruyen y sufren posteriormente su perjuicio. Hoy en día el problema de la contaminación ambiental como producto de la acelerada industrialización, se ha convertido en uno de los principales problemas que afronta el conjunto de la especie humana. La contaminación afecta diferentes aspectos de la salud de los hombres y, en esa medida, afecta también su praxis.

Como producto de la división del trabajo surgieron las ciudades, distanciándose de la vida rural. En las ciudades la relación de los hombres con la naturaleza progresivamente consiste en la relación con sus propios productos más que con los productos espontáneos de la naturaleza, cada vez más los hombres

crean su propio ambiente, el que a su vez determina a su práctica, sus transformaciones ontogenéticas por la vía simbólica y sus transformaciones filogenéticas por la vía biológica. Hoy existen estudios psicológicos acerca de cómo las condiciones ambientales de las ciudades influyen en los estados de ánimo, en los hábitos y en las creencias de los hombres. Asimismo, existen investigaciones acerca de cómo el ambiente citadino con la contaminación, el maquinismo y los productos industrializados -entre otros factores- pueden afectar incluso la constitución físico-biológica de los seres humanos: desde la obesidad, producida por determinados hábitos alimenticios y el poco ejercicio que implican ciertas ramas de actividad, hasta alteraciones genéticas que dan cuenta del surgimiento de enfermedades hereditarias relativamente nuevas o que se presentan con mucha mayor frecuencia que en los habitantes de las comunidades rurales.

Lefebvre, en diferentes obras, se ha ocupado del análisis del medio ambiente de las ciudades y sus efectos en la praxis humana. En *El pensamiento marxista y la ciudad*[6], Lefebvre reivindica el carácter de pensador original de Engels, quien en sus escritos se ocupó primero de caracterizar la realidad urbana. El orbe citadino se engendra como efecto de la acelerada industrialización en la sociedad burguesa; un orden específico, la producción industrial genera un desorden específico, el desorden urbano. En partes las ciudades cuentan con grandes bellezas arquitectónicas, mientras que en otros segmentos, las partes pobres "cuentan entre las más repugnantes". Dice Engels:

> "Es imposible imaginar el amontonamiento desordenado de casas literalmente apiladas unas sobre las otras, real desafío de toda arquitectura racional... para que no quede entre las casas una pulgada..."[7].

Existen investigaciones y múltiples narraciones literarias que hablan de los efectos del hacinamiento que padecen familias numerosas viviendo en pequeños espacios habitacionales, rodeadas

---

6. Ed. cit.

7. "Las grandes ciudades", citado por Lefebvre, *Op. cit*, p. 20.

de un contexto deprimente, insalubre y carente de servicios indispensables: la mutua agresividad y la competencia se vuelven la "guerra de todos contra todos"[8]. De la misma manera, en los centros de trabajo, por la maquinización y la extrema especialización de funciones, el espacio ambiental es cada vez más reducido y emocionalmente frío; además de las consecuencias de la limitación en la experiencia afectiva interpersonal que ello conlleva, con ello se limita también la experiencia sensorial de los hombres obligándolos a concentrarse en su rutina generando fatiga, tensión emocional y se atrofian las capacidades para apreciar otras variedades sensitivas. En los extremadamente pequeños espacios de trabajo y habitación, el mundo y el hombre mismo ven reducidas sus potencialidades.

Sin embargo, a cambio de los ambientes reducidos donde se pasan horas y horas, vidas enteras, en la ciudad también existen enormes espacios donde la multitud se aglomera y cada quien se pierde. Al salir a la calle los individuos aislados se enfrentan en las grandes ciudades a espacios inmensos; enormes edificios, calles y caminos que parecen infinitos, plazas gigantescas, y medios de transporte masivos; todo lleno de cantidades exorbitantes de seres humanos desconocidos que deambulan ensimismados, indiferentes los unos a los otros, incomunicados. La soledad y la insignificancia es agobiante, deprimente, la praxis creativa parece imposible, irrelevante. En los grandes espacios se expande la publicidad luminosa y los grandes carteles de anuncios como un bullicio irrefrenable que obliga a las miradas a ir de uno a otro de esos estímulos significativos como una manera de llenar el sinsentido de la rutina y el aislamiento.

Orden y desorden urbanos

Nos dice Lefebvre, citando a Engels:

---

8. Una brillante exposición de esto lo constituye también la película de Ettore Scola: "Sucios, feos y malos". Asimismo, un caso peculiar lo constituyen las "vecindades" típicas de los barrios pobres del centro de la ciudad de México, generadoras de pautas determinadas de identificación cultural; muchas de las cuales se derrumbaron con el terremoto de 1985 y se reconstruyeron con una nueva fachada, entre otros fines económicos no confesados, con el propósito de no dañar el cúmulo de tradiciones populares generadas y mantenidas por los habitantes de esas viviendas.

"El orden y el desorden urbanos (de la ciudad y de la habitación) Engels los descubre y los llama *significativos*. Revelan a la sociedad entera. ``La manera en que se satisface la necesidad de abrigo es un criterio para la manera en que lo son las demás necesidades``. Esta necesidad tiene algo más que las otras: es un testigo privilegiado. Si se examina de cerca la alimentación y la ropa de los obreros, se encuentra el mismo carácter: lo que es cierto de la habitación, lo es de la ropa y la alimentación... Ciertos detalles agravan la situación de los obreros, detalles mínimos en apariencia... Por procedimientos refinados, la explotación directa se dobla con una explotación indirecta y se extiende de la empresa (la fábrica, la industria) al conjunto de la vida cotidiana en el cuadro urbano"[9].

El desorden urbano, sin embargo, manifiesta claramente la dinámica de la vida social, su movimiento y su problemática. Pero frente a ese desorden contrasta el frío orden ecológico interior de las grandes fábricas contemporáneas y los grandes almacenes comerciales, donde las cosas están en su lugar dispuestas para la producción o para el consumo. El desorden tiende a generar en los individuos aislados inquietud pasiva e impotente, tensión emocional, dificulta el encauzamiento claro y racional de la praxis; el orden, la rutina, produce la pasividad inquietante y confusa, encadena a la praxis. Tanto el orden como el desorden se revelan ajenos a cada individuo y se le imponen; no se dá un proceso dinámico del orden y el desorden como producto de la búsqueda de nuevos derroteros por parte de la praxis, sino que cada individuo es atrapado por ese orden y desorden impersonalmente producido en la vida colectiva.

Sin embargo, el desorden conlleva más a las relaciones humanas, no obstante que éstas tienden a la agresividad y la dispersión; el orden promueve más las relaciones casi exclusivamente con las cosas, las relaciones humanas se minimizan y se automatizan como relaciones entre cosas. El desorden se vive como propio, la gente se identifica e identifica a los demás con él, cada quien se irrita con los demás como se irrita con su propia manera de vivir. El orden es más ajeno, es impersonal, inhibe las manifestaciones emocionales, inhibe el pensamiento creativo; el orden es siempre casi el mismo y se muestra como una

---

9. *Op. cit.*, p. 22.

unidad total casi incuestionable. El orden alcanzado en el proceso productivo hace al individuo parte de una gran maquinaria, lo cosifica. El desorden, la parranda, es el campo de la espontaneidad; espontaneidad y desorden se vinculan simbólicamente.

En muchos casos, del desorden propio de la casa, de la familia y de la propia personalidad se va al orden ajeno a trabajar o a comprar, se llega a sentir agrado de acceder a ese otro mundo planificado que no es el propio y se siente desagrado ante la inmundicia en que se vive. Así, orden y desorden urbano condicionan en una buena medida la autovaloración de cada quien y definen una praxis contradictoria.

Ambiente concreto y praxis

Si bien las distintas ciudades presentan elementos similares que es preciso tener en cuenta, para nosotros resulta importante concebir concretamente las relaciones de los seres humanos con un ambiente determinado. De igual manera que las características físicas propias de una región, ya sea desértica o selvática, cercana a la costa o en el altiplano, genera una determinada praxis especial, así también cada ciudad tiene una determinada configuración histórica-natural, en continuo proceso de transformación, que es necesario analizar para comprender la praxis que con ella se relaciona.

Por ejemplo, la ciudad de México es una de las grandes ciudades que existen en el mundo, en términos generales cuenta con calles, alumbrado, medios de transporte y de comunicación, edificios y viviendas, grandes fábricas, grandes tiendas de autoservicio, tianguis, etc. Sin embargo, la praxis concreta de los capitalinos mexicanos tiene que ver, entre otras cosas, con el tiempo que tardan en viajar de ciudad Netzahualcóyotl a Tlalnepantla para llegar al trabajo u otra dimensión específica de su modo de traslado de un punto a otro. Las tradiciones culturales que asimilará o desarrollará un individuo, su praxis en conjunto, se verán afectadas de manera diferente si viaja todos los días literalmente encaramado en un autobús de los llamados "guajoloteros" y pierde dos o tres horas diarias en transportarse, que si llega en automóvil a la Ciudad Universitaria desde una colonia del sur de la ciudad, en unos 15

o 20 minutos. En el autobús (cuando tiene la suerte de ir en su interior) se habituará a escuchar la música tropical, que él no ha elegido, de la "XEQ" (o alguna otra) alternada con una serie de anuncios publicitarios, que le inducen hacia ciertas preferencias estéticas; mientras que en el automóvil, por lo menos se cuenta con la posibilidad de sintonizar diferentes opciones, cada una de las cuales significa una determinada influencia cultural. De manera análoga, la arquitectura de las calles que transita, de su lugar y sus instrumentos de trabajo, de su propia vivienda, de su colonia, etc., así como incluso los caracteres raciales típicos de la población, influirán en su manera peculiar de relacionarse con el mundo y de comprenderlo en su totalidad.

Dentro de esta diversidad de ambientes para los capitalinos, no obstante habrá puntos de referencia comunes para la gran mayoría. Los monumentos históricos inspirarán determinados significados cognitivo-emocionales, los grandes edificios, las calles principales, los comercios más importantes, etc., les permitirán una ubicación geográfica y la captación de la ciudad como un conjunto específico donde se mueven. Los principales medios masivos tienden a homogeneizar hasta cierto grado el ambiente de la mayoría. En ese nivel, los capitalinos compartimos una estética y contamos con puntos de referencia comunes que nos dan cuenta de una determinada praxis colectiva, cuyo proceso continuo vale la pena analizar sistemáticamente. Como en parte, en sus canciones, lo hizo "Chava" Flores y, posteriormente, lo han venido haciendo Carlos Monsiváis y Cristina Pacheco destacadamente, entre otros.

La ciencia de la praxis, en cada lugar, debiera nutrirse de este tipo de estudios y testimonios literarios; y de otros menos elaborados, presentes en la narrativa espontánea de los habitantes de un poblado o de una ciudad. Más adelante discutiremos las relaciones entre ciencia y arte.

Sin embargo, el ambiente inmediato con el que se relacionan los hombres no es más que un elemento a considerar, incluso la mayor parte de él debe integrarse -como veremos a continuación- con el ambiente y la praxis universal de los hombres para ser comprendido racionalmente. El desarrollo *universal* de las fuerzas productivas, dicen Marx y Engels,

"(es) una condición *sine qua non* que hace posible el establecimiento de relaciones *universales* del género humano y que por una parte engendra el fenómeno de la masa ''privada de propiedad'' simultáneamente en todos los países (concurrencia universal) convirtiendo a cada uno de ellos en dependientes de las conmociones de los otros, integrando, finalmente, a los hombres que viven empíricamente *la historia mundial* en lugar de los individuos que viven a un nivel local"[10]

La relación de los seres humanos con el ambiente no sólo es inmediata o directa, sino también indirecta dado el carácter social de la praxis como lo hemos expuesto antes. Cada individuo se relaciona indirectamente con el ambiente de los otros con los que entra en comunicación; al asimilar las experiencias de los otros también asimila sus relaciones ambientales, las "vive" imaginariamente al entrar en contacto con sus productos o al escuchar o leer una narración.

En un sentido amplio, una "narración" también está implícita cuando entramos en contacto con un producto de otras personas o de otras regiones; en primer lugar nos narra la existencia de ese producto fuera de nuestro ambiente inmediato y, si nos detenemos en su observación podremos comparar el material de que está hecho con los materiales que conocemos y discernir si hay o no a nuestro alcance las herramientas necesarias para su elaboración, etc. Sin embargo, la manera en que cada quien puede "imaginar" lo que otro le narra (mostrándole un producto o de manera verbal) necesariamente se constituye de elementos con los que ha tenido un contacto más directo. Es como decir que para que los niños se *imaginen* la redondez y el tamaño de la tierra es necesario establecer una *analogía* con elementos directos para sus sentidos, por ejemplo una pelota o una fruta para la redondéz; respecto al tamaño de la tierra, en un cierto nivel, podemos decir a un niño: "... hemos caminado un kilómetro, *imagina* que para dar la vuelta a la tierra en el ecuador sería necesario "caminar" cuarenta y cuatro mil veces esta distancia".

De esa manera, las tradiciones culturales que se generan

---

10. *La ideología alemana*. Ed. cit., p. 54.

en la relación concreta de los hombres con la naturaleza, sus hábitos, creencias, valores y actitudes, son continuamente ampliados/modificados por la incorporación de nuevas experiencias directas e indirectas. Por ello mismo, cada individuo se relaciona en mayor o menor grado, no sólo con su ambiente directo, sino con el ambiente universal, de toda la especie humana. Y su personalidad, como conjunto de tradiciones individuales, se forma por una combinación peculiar de los hábitos y tradiciones de la colectividad mundial con las cuales entra en contacto más estrecho o más lejano. Pero se trata de un proceso en que tanto las tradiciones colectivas como individuales se ven alteradas por las nuevas experiencias, con las cuales frecuentemente entran en contradicción; surgen nuevas necesidades ante las cuales algunas de las tradiciones culturales (nunca todas) obstruyen su resolución, por lo cual tendrán que ser desechadas para formar otras nuevas, no sin conflicto.

Por otra parte, la propia organización social, las tradiciones e instituciones, las representaciones simbólicas, tanto como las transformaciones físicas, constituyen también una modificación del ambiente. Dada la división del trabajo, la relación típica de los diferentes individuos con el ambiente es diversa y sólo se hace común relativamente mediante la comunicación. Sin embargo, como hemos visto, cada individuo *interpretará* la experiencia colectiva con base en el tipo de sus relaciones más directas, sensibles, con la naturaleza. La manera en que vive y las personas más cercanas en su relación cotidiana, por eso, constituyen los elementos más importantes en la determinación de su conciencia, si bien se trata de un proceso complejo en el cual las experiencias de esos otros individuos ya están también influidas por otros y así sucesiva y recíprocamente.

Transformación práctica del ambiente

La praxis transforma el ambiente. La ciudad es el lugar de la colectividad más amplia y por ello en ella se requiere de la confluencia mayor de la acción colectiva para transformar su fisonomía. La muchedumbre impersonal se rompe con las manifestaciones públicas de las luchas populares como parte significativa del ambiente y como evento de real comunicación humana; colectivamente los hombres se apoderan de las calles y

las plazas que individualmente los dominan. Con la huelga el espacio de la fábrica se hace de todos, ampliándose para cada uno. Con los murales artísticos y la poesía de las "pintas" se combate la frialdad de los grandes edificios y el zumbido titilante de la publicidad comercial. Así, poco a poco, el cielo social se esclarece y se distingue del infierno impersonal.

Pero eso no basta, es apenas el principio. Cuando la manifestación se disuelve, cada individuo siente, por una parte, que ha conquistado su ambiente, pero por otra, vuelve al barullo de la cotidianeidad citadina, que predomina y abruma. La conquista efectiva del ambiente es un proceso que va directamente involucrado en la lucha política por la transformación general de las condiciones de existencia, el cambio en la estructura económica vigente. La lucha ecológica para sanear al ambiente no es otra que la lucha política para sanear la vida social en su conjunto. La contaminación del aire, de la tierra y del agua, la desforestación, los minúsculos y enormes espacios, etc. que constituyen la actual naturaleza "humanizada", la sociedad capitalista, deben trocarse en la naturalización de la humanidad, en el entronque racional de la praxis humana con la actividad de la naturaleza.

Se trata de un proceso en que el orden y la espontaneidad no se excluyan, sino en que ambos sean dirigidos voluntariamente por la praxis humana.

CAPITULO II

DIVISION DEL TRABAJO:

FORMACION DE HABITOS Y "ROLES"

El trabajo humano, la praxis, se opera sobre una determinada "materia prima" (más o menos ya modificada o previamente producida por el hombre) y en un contexto ambiental, mediante la utilización de ciertos instrumentos apropiados. Esta triple relación concreta, en principio, es la que genera *un hábito*, una *tradición cultural*, la cual será modificada en la medida en que con cada producto humano surgen inmediatamente nuevas necesidades que antes no existían[1].

Lo que nos interesa destacar ahora es el surgimiento de un conjunto de hábitos prácticos individuales, costumbres (hábitos prácticos colectivos), actitudes (hábitos afectivos) creencias (hábitos conceptuales), es decir, de una personalidad individual (tradición individual, cultura individual) y de una "personalidad colectiva" (tradición colectiva, cultura colectiva) como producto directo de la relación concreta de los hombres con determinados elementos de la naturaleza circundante, fundamentalmente a través del trabajo.

Bases materiales de los roles

En la medida en que históricamente avanza la división del trabajo, los hábitos desarrollados por diferentes individuos en interacción con la naturaleza, distintos de los otros les hacen asumir un "rol" o "papel" que determina un cierto tipo de relaciones con los demás. Elemento que forma también la base del autoconcepto de cada quien, estableciéndose con ello una calificación general de la actividad concreta que realiza

---

1. "... una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya adquirido de esta satisfacción hacen surgir nuevas necesidades y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico" (Marx-Engels, *La ideología alemana*. Ed. cit. p. 41.

cotidianamente. La división sexual del trabajo en la comunidad primitiva significó la asignación de papeles diferenciados para hombres y mujeres de manera general, derivados de su propia constitución física; posteriormente, con el desarrollo de nuevos instrumentos y medios para la producción puede deducirse que surgieron "papeles" colectivos representados por diferentes tribus o clanes, según se dedicaran principalmente a una determinada actividad de trabajo, lo que les daba una identidad frente a otras. Después de que seguramente existieron formas transitorias desde la apropiación colectiva de la naturaleza hasta la propiedad individual, es con la propiedad privada, es decir, la propiedad individual de medios y productos del trabajo, que existe la posibilidad de roles individuales. Surge el amo reconocido por un conjunto de esclavos, las relaciones de cada personaje con la naturaleza se diferencian sustancialmente no sólo de manera concreta por los diferentes materiales trabajados, sino que cambia de manera general el tipo de actividades a que se dedican unos y otros.

El propietario de los medios y los productos manda lo que hay que hacer, el no propietario tiene que hacer lo que se le indica. Estos roles generales desempeñados por determinados individuos representa el surgimiento de *clases sociales*, los individuos se clasifican dada la cualidad general del tipo de relación que establecen con la naturaleza y, por tanto, con los otros hombres. Dicen Marx y Engels:

> "... la división del trabajo lleva implícita... la contradicción entre el interés del individuo o la familia aislados y el interés de todos los individuos relacionados entre sí (...) desde que el trabajo comienza a dividirse, cada hombre queda encajado en una esfera exclusiva y determinada de actividad, que le es impuesta y de la que no puede librarse"[2]

Como también lo señalan Marx y Engels en *La ideología alemana*, la división del trabajo y la propiedad privada están indisolublemente ligadas. En principio, la división del trabajo como cooperación no significa el establecimiento de esferas de actividad permanentes y obligatorias; éste carácter sólo lo

---

2. *La ideología alemana*. Ed. cit.; pp. 49-50.

adquiere cuando los medios y el producto de la actividad cooperativa se convierten en propiedad privada[3].

Praxis intelectual y praxis manual

Nos dicen Marx y Engels:

> "... la división del trabajo se da como tal sólo a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual. Es a partir de entonces que la conciencia *puede* verdaderamente imaginarse que es otra cosa más que la conciencia de la práctica existente, que está representando *realmente* algo sin representar nada real"[4]

En efecto, con la división del trabajo en intelectual y manual y con la propiedad privada, la manera de relacionarse de los hombres con la naturaleza se vuelve sustantivamente diferente entre unos individuos y otros. De tal manera que los fines conscientes por los que un hombre propietario tiende a alterar la naturaleza y sus efectos colaterales se llevan a cabo con base en su interés particular sin considerar importante la manera en que afecta a todo aquello que no le incumbe directa e inmediatamente. Los no propietarios, por su parte, alteran la naturaleza, esencialmente siguiendo las pautas que les indica el poseedor de los medios e instrumentos de producción. Complementan Marx y Engels:

> "Es justamente esta contradicción entre el interés particular y el interés colectivo la que empuja al interés colectivo a adoptar, en calidad de *Estado*, una forma independiente, separada de los intereses reales del individuo y del conjunto, y al mismo tiempo, a atribuirse una representación ilusoria de comunidad, pero siempre sobre la base concreta de los ligamentos existentes dentro de cada conglomerado de familias y de tribus, como son por ejemplo: los ligamentos de sangre, lenguaje, división del trabajo a gran escala y otros intereses"[5]

---

3. "... se produce un desarrollo de la división del trabajo que en un principio no se daba sino como la división del trabajo en el acto sexual y que más tarde se transforma en una división del trabajo espontánea o ''natural'', en virtud de las disposiciones naturales (fuerza física, por ejemplo), de las necesidades, de las casualidades, etc." (*Ibid*, pp. 46-47).

4. *Ibid*, p. 47.

El trabajo intelectual, separado del trabajo manual por la existencia de la propiedad privada, esencialmente se relaciona con la naturaleza a través de las representaciones que conforman la *ideología* de la vida colectiva. Pero toda representación, si bien en sí existe objetivamente, constituye una abstracción de aquello que representa, como dice Gramsci: "El lenguaje... es siempre metafórico"[5]. De tal manera que entre más esté distanciado el trabajo intelectual de la relación práctica con los hechos sensibles a que aluden las representaciones sobre las que *trabaja*, mayor es el riesgo de perderse en las *fantasías*, producto de la simple combinación de las representaciones. Fantasías que se mezclan, se sustentan y se articulan de una determinada manera, en mayor o menor grado, con las representaciones más directas de la vida práctica; fantasías que tienen en sí una existencia objetiva y, por tanto, transforman el contexto de vida de los hombres, el ambiente, e influyen así sobre la actividad práctica general del conjunto social en que se difunden.

El mundo de las ideas construido socialmente a partir de una cierta combinación de las representaciones más directas y, en última instancia, de la sensibilidad misma, a su vez altera incluso la percepción directa del mundo material, con un límite: las contradicciones de la práctica misma, las nuevas necesidades, las nuevas experiencias que se contraponen a un hábito práctico o a una creencia determinada en el nivel más inmediato de la vida, en el modo de producción. Por eso afirman Marx y Engels:

> "Los fantasmas del cerebro humano son sublimaciones necesarias del proceso material de vida de los hombres, el cual puede ser empíricamente constatado sujeto a bases materiales. La moral, la religión, la metafísica, y todo el resto de la ideología, juntamente con las formas de conciencia correspondiente, pierden con este hecho

---

5. *Ibid*, p. 51.

6. *Cuadernos de la cárcel*, Ed. cit. T. 4, p. 285. Sobre esto ver también Bachelard, G. *La filosofía del no*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1984; pp. 63-64.

cualquier apariencia de existencia autónoma. No tienen historia ni desarrollo propio, son los hombres los que desarrollando su producción material y sus relaciones materiales modifican, junto con su existencia real, el pensamiento y los productos del pensamiento. No es nunca la conciencia lo que determina la vida, sino es la vida, lo que determina la conciencia"[7]

La división del trabajo que implica la propiedad privada supone -como hemos visto- una manera distinta de relacionarse con la naturaleza por parte de los individuos, lo que significa una manera distinta de percibir el mundo en su conjunto por clases de individuos. Esto se traduce en ideologías distintas y contrapuestas que, sin embargo, se relacionan de manera análoga a las relaciones productivas. La división del trabajo como cooperación puede generar modos de pensar (incluso fantasías) distintos aunque no necesariamente contrapuestos sino complementarios, dadas las diferentes experiencias concretas con determinados elementos de la naturaleza. Lo que contrapone las ideas radicalmente es la oposición radical de la vida práctica de unos y otros individuos.

Especialización y estereotipos

La vida práctica se complejiza progresivamente con la división del trabajo y, por tanto, el contexto cultural también se hace multiforme. El desarrollo industrial generado por el sistema de producción capitalista ha hecho surgir en la actualidad un sinnúmero de actividades especializadas tanto en el terreno intelectual como en el manual. Las grandes industrias requieren del trabajo en cadena de obreros especializados en una determinada función, hasta el extremo. El taylorismo como programa de trabajo industrial representa el cumplimiento de actividades precisamente determinadas y repetitivas en la cadena productiva que evitan cualquier distracción o pérdida de tiempo y energía por parte de los trabajadores. Mientras el mundo de la producción se amplía y la colectividad produce una mayor riqueza cultural, el mundo con que entra en contacto inmediato cada individuo se reduce; la repetición de tareas simples estereotipadas es el signo de los nuevos roles de trabajo, la

---

7. *La ideología alemana*. Ed. cit.; pp. 37-38.

creatividad pierde sentido. Y este hecho que ocurre en la esfera más directa de interacción de los hombres con la naturaleza repercute en todas las dimensiones de su vida. Este es el tema destacado de los teóricos de la escuela de Frankfurt, por una parte, y de otros filósofos como Gramsci o Lefebvre, por otra.

Un pasaje de Marcuse en *El hombre unidimensional* dice lo siguiente:

> "Ahora la cada vez más completa mecanización del trabajo en el capitalismo avanzado, al tiempo que mantiene la explotación, modifica la actitud y el *statu* de los explotados. Dentro de la organización tecnológica, el trabajo mecanizado en el que reacciones automáticas y semiautomáticas llenan la mayor parte (si no la totalidad) del tiempo de trabajo sigue siendo, como una ocupación de toda la vida, una esclavitud agotadora, embrutecedoraa, inhumana; más agotadora aún debido al mayor ritmo de trabajo y control de los operadores de las máquinas... y al aislamiento de los trabajadores entre sí... bajo estas condiciones ``la tecnología ha sustituido la fatiga muscular por la tensión y/o el esfuerzo mental``... Esta forma de esclavitud magistral no difiere en esencia de la que se ejerce sobre la mecanógrafa, o el empleado de banco, el apremiado vendedor o vendedora y el anunciador de televisión. La uniformación y la rutina asimilan los empleos productivos y no productivos... en las áreas más adelantadas de automatización, una especie de comunidad tecnológica parece integrar a los átomos humanos que trabajan. La máquina parece dar un ritmo adormecedor a sus operadores"[8]

No obstante la progresiva diversidad y aislamiento de las formas de trabajo, las dimensiones de la maquinización abarcan las diferentes esferas manteniendo un común denominador para una gran parte del conjunto humano. La clasificación y subclasificación del trabajo deriva en una clasificación cada vez más delimitada de todos los aspectos de la vida humana; surgen múltiples ramas de actividad y diversos grupos sociales alrededor de ellas; por un lado cada individuo está inserto obligadamente en una, por otro entra en contacto activo o pasivo con muchas de ellas. La personalidad individual se conforma con un conjunto múltiple de roles que ubican su actividad en

---

8. Ed. cit., pp. 55-56.

diferentes momentos de sus relaciones sociales y generan una compleja dinámica de su vida práctica, por ejemplo, una persona puede aglutinar los siguientes roles, cada uno implicando determinadas pautas estereotipadas de actividad: miembro del sexo masculino, esposo, padre, hijo, hermano (y otros roles familiares), maestro, empleado, asalariado, consumidor, miembro de una nación o de una localidad determinada, ciudadano, vecino, amigo, peatón o automovilista, miembro de un sindicato, católico (u otro rol religioso), etc. Y aún dentro de cada rol asume "subroles", por ejemplo: como hombre puede ser tradicional o moderno, niño, adolescente, adulto o anciano; como maestro puede serlo de una determinada materia o grado escolar, autoritario o condescendiente, miembro de una comunidad escolar, etc.

Cada individuo va asumiendo diversos roles conforme se incorpora a niveles más complejos de la vida cultural. Algunos roles se mantienen variando a lo largo de la vida, mientras que otros son temporales o se superan definitivamente: el maestro antes fué alumno, etc. Estos roles son categorías sociales generales que, sin embargo, en cada época y en cada individuo adquieren una determinación más o menos diferente. De todas maneras, los roles *reales* que cada quien lleva a cabo significan una determinada praxis que se integra —como hemos visto— con un conjunto de hábitos, creencias, actitudes y valores que comparte con otros individuos que tienen roles similares, de cuya experiencia también se nutre. Al mismo tiempo, los roles, en tanto categorías, constituyen una distinción de otros roles contrapuestos: no hay maestro sin alumno, no hay obrero sin patrón.

Los teóricos de Frankfurt conciben que la situación de aislamiento progresivo y el carácter repetitivo de las operaciones de trabajo colocan en una situación de absoluta vulnerabilidad ideológica a la población, como en "El proceso" de Kafka, los individuos son arrastrados por la masa indiferenciada que se constituye de los "átomos humanos". Desde esa perspectiva, en la sociedad tecnocrática surge la masa sin identidad propia, dispuesta a aceptar cualquier forma de identidad que se le proponga desde el exterior, es la multitud irracional que Freud analizó en *Psicología de las masas*, bajo el influjo del fenómeno fascista. Marcuse advierte ("desde fuera de la masa") la necesidad y la posibilidad de un cambio revolucionario para

acabar con este sistema de enajenación, pero no ve cómo puede surgir del propio sistema productivo, sino sólo desde fuera, por la conciencia de la enajenación, inyectada por los observadores-intelectuales.

Otra es la perspectiva de Gramsci:

"Una vez consumado el proceso de adaptación, ocurre en realidad que el cerebro del obrero, en vez de momificarse alcanza un estado de completa libertad. Lo único que se ha mecanizado completamente es el gesto físico, la memoria del oficio reducido a gestos simples repetidos con ritmo intenso se ha ''anidado'' en los haces musculares y nerviosos y ha dejado el cerebro libre y limpio para otras preocupaciones. Del mismo modo que se puede andar sin necesidad de pensar en todos los movimientos necesarios para mover sincrónicamente todas las partes del cuerpo, así ha ocurrido y seguirá ocurriendo en la industria con la realización de los gestos fundamentales del oficio; se anda automáticamente y, al mismo tiempo, se piensa en lo que se quiera. Los industriales norteamericanos han entendido perfectamente esta dialéctica implícita en los nuevos métodos de la industria. Han comprendido que ''gorila amaestrado'' es una mera frase, que el obrero, ''desgraciadamente'', sigue siendo un hombre, e incluso que durante el trabajo piensa mucho más, o por lo menos tiene mucha mayor posibilidad de pensar, una vez superada la crisis de adaptación sin quedar eliminado, y no sólo piensa, sino que, además, el hecho de no tener una satisfacción inmediata con el trabajo y comprender que le quieren reducir a la condición de gorila amaestrado le puede llevar precisamente a un hilo de pensamiento poco conformista. Esa preocupación existe entre los industriales, como puede apreciarse por toda una serie de cautelas y de iniciativas ''educativas'' presentes en los libros de Ford y en la obra de Philip"[9]

Es cierto lo que dice Gramsci, pero el pensamiento no se hilvana de la nada, se construye de la experiencia colectiva. El pensamiento libre del obrero mecanizado puede conducir al colapso mental si no se le nutre. ?En qué va a pensar el obrero?

Praxis masiva e identidad colectiva

---

9. *Antología*. Ed. cit., p. 481.

La división del trabajo, por una parte, conlleva una tendencia al aislamiento especializado, a la diversidad de los individuos, pero, al mismo tiempo, por otra parte significa la homogeneización de los mismos en la masa, finalmente sus padecimientos mantienen un elemento en común: "maquinismo", "gorilismo", "automatismo", etc. Las condiciones para la emancipación están implícitas en las condiciones de la enajenación. Precisamente por la mayor posibilidad para pensar de los hombres tecnificados, como lo vió Gramsci, la lucha ideológica se vuelve más compleja; es el tiempo de la corporativización de un lado y del frente único popular del otro; asimismo, los medios masivos de comunicación pasan a primer plano, ofreciendo un ambiente y un conjunto de ideas determinado para orientar y dar cohesión a las masas. Es en el campo de lucha de la "sociedad civil" (Gramsci) donde se sintetizan, articulan y confrontan las praxis diversas del conjunto social:

> "... el conjunto de instituciones vulgarmente llamadas "privadas, agrupadas en el concepto de sociedad civil y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce sobre la sociedad. Familia, iglesias, escuelas, sindicatos, partidos, medios masivos de comunicación, son algunos de estos organismos, definidos como espacio en el que se estructura la hegemonía de una clase, pero también en donde se expresa el conflicto social... las instituciones de la sociedad civil son el escenario de la lucha política de clases..."[10]

Gramsci concibe a la "sociedad civil" unida orgánicamente a la "sociedad política", el Estado en sentido estricto, y ambas constituyen el Estado en sentido amplio. Por eso todas las instituciones culturales, productoras y/o reproductoras de ideología juegan un papel político fundamental. Así en Gramsci, como lo sostiene Tere Yuren:

> "La organización cultural es una condición *sine qua non* para consolidar un determinado bloque histórico, y, en consecuencia, la construcción de un nuevo bloque histórico exige, como condición, la creación de instituciones, contenidos y formas culturales capaces de oponerse y sobreponerse a la cultura de las clases dominantes"[11]

---

10. Portantiero, J. C. *Op. cit.*, p. 114

La organización cultural implica darle un sentido determinado a las relaciones prácticas diversas de los individuos, es decir, el establecimiento de una identidad y de una voluntad colectivas, de un determinado rol colectivo. Toda praxis individual o de grupo está involucrada, consciente o inconscientemente, en una determinada dirección, juega un papel en el complejo entramaje del proceso de la praxis universal, es decir, de la cultura humana. Como hemos visto antes, Gramsci explica c'omo cada grupo social que surge en el mundo de la producci'on produce a los intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia funci'on en lo econ'omico, lo social y lo pol'itico[12].

Sin embargo, como lo establecen ya Marx y Engels desde *La ideología alemana*:

> "Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad resulta al mismo tiempo la fuerza *espiritual* dominante. La clase que controla los medios de producción material controla también los medios de producción intelectual, de tal manera, que las ideas de los que no disponen de los medios de producción intelectual son sometidas a las ideas de la clase dominante"[13]

Este sometimiento intelectual de que hablan Marx y Engels

---

11. *La cultura en la obra de Antonio Gramsci.* Trabajo presentado en el seminario del Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, 1988. Inédito.

12. Cf. Nota 144; *Op. cit.*, p. 353. También esta misma idea se expresa en *La ideología alemana* por Marx y Engels: "Encontramos de nuevo aquí la división de trabajo... como una de las fuerzas capitales de la historia. Esta división del trabajo se manifiesta también entre la clase dominante en forma de división entre el trabajo intelectual y el trabajo material llevándonos a tener dos categorías de individuos dentro de esta misma clase: los pensadores, los ideólogos activos, los elaboradores de conceptos dedicados a desarrollar y perfeccionar las ilusiones que la clase se hace sobre ella misma y por otra parte los miembros activos de esta clase que disponen de menos tiempo para dedicarlo a forjar ilusiones sobre ellos mismos y que mantienen una actitud más bien pasiva y receptiva delante de estas ideas e ilusiones" (Ed. cit., p. 79).

13. Ed. cit., p. 78.

ha sido excesivamente ponderado por algunos autores como Althusser[14], y más aún por algunos de sus seguidores, entre otros. Para estos autores las instituciones de la "sociedad civil" que Gramsci incluye dentro del concepto ampliado del Estado, son consideradas como "Aparatos ideológicos del Estado" cuya única función consiste en ejercer la dominación intelectual de la población. El concepto de "autonomía relativa" de la superestructura separa la vida cultural de la vida práctica como vías paralelas correspondientes entre sí, pero sin considerar su unidad orgánica. Los teóricos de "la reproducción" hacen abstracción del hecho de que en la vida práctica existan contradicciones antagónicas implica necesariamente la existencia de contradicciones ideológicas que se manifiestan en el propio seno de las instituciones de la sociedad civil. Si bien tanto en la práctica como en las ideas existe una dominación, en la medida en que en ambos niveles hay fuerzas opuestas como puede comprobarse empíricamente, esta dominación no puede considerarse como absoluta, como casi sin salida. Y esto no debe perderse de vista en la relación entre praxis y cultura. Coexistiendo con las ideas de la clase dominante

> "la existencia de ideas revolucionarias en una época determinada supone la presencia de una clase revolucionaria..."[15]

Cuáles son los términos de esta coexistencia en un proceso cultural concreto, cómo se relacionan las ideas con la vida práctica cotidiana, cuál es la dimensión y el papel que juegan los fenómenos subjetivos, son cuestiones que ocuparon a Gramsci, pero que, no obstante su importante contribución, aún hoy no han logrado la claridad conceptual necesaria. Ha hecho falta concebir integralmente a la praxis y desplegar su análisis y su estudio sistemático.

---

14. "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En: *La filosofía como arma de la revolución*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 4. Ed. Siglo XXI, México, 1986.

15. *Ibid*, p. 79.

CAPITULO III

LA PRAXIS Y LA ESTRUCTURA FAMILIAR

En *La ideología alemana* Marx y Engels dicen:

"El tercer punto, que entra de lleno en el desarrollo histórico es que los hombres decididos a renovar cada día su propia vida, comienzan a crear a otros hombres, a reproducirse: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia que es al principio la única relación social deviene una relación subalterna..., cuando el incremento de las necesidades engendra nuevas relaciones sociales y el aumento de la población crea nuevas necesidades; el tema de la familia ha de ser tratado y desarrollado, por tanto, de acuerdo con los hechos empíricos existentes y no según el ''concepto de familia''..."[1]

La familia se forma y se desarrolla como efecto de la división del trabajo. En la horda primitiva donde aún no existe una clara diferenciación del trabajo -dice Engels- prevalece la promiscuidad sexual, no hay roles de comportamiento definidos, salvo los que se desprenden directamente de la constitución física y fisiológica de los individuos, como los que hoy podemos entrever entre los sexos opuestos de algunas especies de animales.

Es muy conocido que en las primeras etapas de la división del trabajo es donde surge la organización familiar como "unidad económica". La asignación de roles de trabajo tenía una correspondencia con el tipo de vínculo sexual entre los miembros de la comunidad. El trabajo de los hombres se distingue de el de las mujeres, a partir de su constitución física; dada la división sexual del trabajo a las mujeres corresponde más el cuidado y la crianza de las crías y la recolección de frutos, mientras los hombres se dedican a la caza y a la fabricación de los instrumentos necesarios. Con lo cual es previsible que se

---

1. Ed. cit., p. 42.

acentúen las diferencias anatómicas entre hombre y mujer.

Conforme avanza la división del trabajo a partir de la creación de nuevos instrumentos surge la necesidad de determinar nuevos roles que permitan al grupo dedicarse a diferentes actividades: los ancianos (hombres y mujeres) se dedican a actividades distintas de las de los jóvenes, se crea la división del trabajo entre generaciones y a ella corresponde la primera forma de organización familiar, que Engels llama "La familia consanguínea":

> "Aquí los grupos conyugales se clasifican por generaciones: todos los abuelos y abuelas, en los límites de la familia, son maridos y mujeres entre sí; lo mismo sucede con sus hijos, es decir, con los padres y las madres; los hijos de éstos forman, a su vez, el tercer círculo de cónyuges comunes; y sus hijos, es decir, los biznietos de los primeros, el cuarto. En esta forma de la familia, los ascendientes y los descendientes, los padres y los hijos, son los únicos que están excluidos entre sí de los derechos y de los deberes (pudiéramos decir) del matrimonio. Hermanos y hermanas, primos y primas en primero, segundo y restantes grados, son todos ellos entre sí hermanos y hermanas y *por eso mismo* todos ellos maridos y mujeres unos de otros. El vínculo de hermano y hermana presupone de por sí en ese período el comercio carnal recíproco"[2]

Esta forma familiar lógicamente implica "la prohibición del incesto" entre padres e hijos, pues la relación sexual de esta naturaleza alteraría el sistema de roles establecido. Pero contrariamente a lo supuesto por Freud, Engels sostiene que dicha prohibición se estableció más por la costumbre que por un "acto traumático de la especie": el parricidio. De hecho, este acto "traumático" no puede concebirse en la comunidad primitiva promiscua. Para que el "parricidio" pudiera ocurrir se requiere de la diferenciación conceptual entre padres e hijos, la cual sólo se establece precisamente por la exclusión de relaciones sexuales entre las distintas generaciones. El parricidio no puede ocurrir en la comunidad promiscua sencillamente porque no existen las categorías sociales de padre e hijo. Esto socava la argumentación freudiana a este respecto y nos permite confirmar

---

2. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ed. cit., pp. 33-34.

que la forma de organización familiar depende más de la vida económica, de la práctica, que de los instintos sexuales por sí mismos.

Conforme la división social del trabajo avanza las formas de la familia cambian. Engels demuestra cómo la prohibición del incesto entre hermanos, por una parte amplía el sistema de parentesco, surgen nuevos roles: primos y primas, tíos y tías, etc., y por otra, establece una forma de organización social más compleja. La familia se hace exógena y, de esa manera, también entra en determinadas relaciones con otras familias, formando las gens, las fratrías, los clanes, las tribus y, finalmente, la ciudad y el Estado.

Haciendo abstracción del complejo proceso de evolución de la familia que detalla el libro de Engels y que incluye al matriarcado cuando en la gens no se sabe quién es el padre pero sí quién es la madre, es con la propiedad privada individual de los medios productivos (que nace necesariamente del desarrollo de las fuerzas productivas) que se llega a la familia monogámica, cuya forma Freud implícitamente considera como eterna.

De la monogamia dice Engels:

> "De ninguna manera fue fruto del amor sexual individual, con el que no tenía nada en común, siendo el cálculo, ahora como antes, el móvil de los matrimonios. Fue la primera forma de familia que no se basaba en condiciones naturales, sino económicas, y concretamente en el triunfo de la propiedad privada sobre la propiedad común primitiva originada espontáneamente. Preponderancia del hombre en la familia y procreación de hijos que sólo pudieran ser de él y destinados a heredarle: tales fueron, abiertament proclamados por los griegos, los únicos objetivos de la monogamia"[3]

Esta forma general, con las determinaciones específicas del contexto europeo de finales del siglo XIX y principios del XX, es la que genera la dinámica familiar del "Complejo de Edipo", que forma parte angular de la construcción teórica de Freud. Forma general, la monogamia, que con nuevos matices se

---

3. *Ibid*, p. 62.

encuentra aún vigente en la organización social contemporánea, a saber: el capitalismo, fase más compleja y elevada de la apropiación privada de los medios de producción. Como dice Engels:

> "[la monogamia] entra en escena bajo la forma del esclavizamiento de un sexo por otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria. En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1846 por Marx y por mí [*La ideología alemana*], encuentro esta frase: ''La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos''. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antangonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y con las riquezas privadas, aquella época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un retroceso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verificase a expensas del dolor y de la represión de los otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad"[4]

El establecimiento de la monogamia -hace ver Engels- implica sobre todo una censura sexual para las mujeres, no así para los hombres. A las mujeres se les exige recato sexual, virginidad al llegar al matrimonio como garantía, se les vigila, se les aísla y "si la mujer se acuerda de las antiguas prácticas sexuales y quiere renovarlas, es castigada más rigurosamente que en ninguna época anterior"[5]. Alrededor de la virginidad y el recato sexual que se exige a las mujeres se fundan un conjunto de mitos y tabúes que perduran en una u otra forma hasta nuestros días. Esto es, y no otra cosa, el verdadero fundamento de las fuertes prohibiciones sexuales que Freud atribuye al sentimiento de culpa de la especie por "el parricidio original". Si la virginidad y la fidelidad forzada pierden importancia perdería

---

4. *Ibid*, p. 63.

5. *Ibid*, p. 59.

sentido todo tipo de represión sexual.

La dinámica de la praxis familiar

Es el conjunto de contradicciones en la célula de la civilización (la familia), las que Freud analiza considerándolas eternas, insalvables, y explicándolas a partir de los instintos "propios" de "la naturaleza humana". El "complejo de edipo" es plenamente comprensible que ocurra en este tipo de familia, si, en general, observamos lo siguiente:

1) los hijos pasan más tiempo conviviendo con su madre y menos con su padre, los padres suelen ser autoritarios, dominantes y represivos con el conjunto familiar; cuando un padre llega a casa exige la atención exclusiva de su esposa, desplazando a los niños de la atención y protección materna que habían tenido durante todo el día. Al mismo tiempo, los niños, sobre todo si son pequeños, requieren del constante cuidado materno al que están acostumbrados; así, surge la rivalidad entre los hijos y su padre por la atención y el amor de la esposa/madre. Los niños que pasan junto a su madre prácticamente todo el día, durante la noche son apartados bruscamente de ella y contra su voluntad, por la presencia del padre. No resulta raro que los niños quieran dormir junto a la madre y que tengan sentimientos de rechazo hacia el padre que los substituye.

2) Aunque menor, la convivencia con el padre no deja de generar directamente relaciones de afecto con los hijos. El amor y admiración que la madre, pese a todo, puede sentir hacia el padre también es asimilado por los niños. Además, el padre tiene el carácter de protector ante posibles agresiones externas a la familia, su trabajo es la fuente de los bienes necesarios para la madre y los hijos. Es el propietario real del conjunto doméstico, en el que se suele incluir básicamente a la esposa. Por las características de su trabajo, en algunas esferas tiene un desarrollo intelectual superior al de la madre, lo que le permite una mayor seguridad ante situaciones difíciles, tiene un mayor reconocimiento en la comunidad, etc. Por ello, tanto la esposa como los hijos se identifican con él, lo aman y tienden a admirarlo. De tal manera que en los niños, como en la madre, los sentimientos de amor-identificación y de odio-rechazo hacia el padre son coexistentes en diversa proporción y generan relaciones

peculiares, como las que el propio Freud y sus discípulos han encontrado en multiplicidad de casos clínicos.

3) Las madres, por su parte, al convivir más tiempo directamente con los hijos desde que nacen, prodigándoles alimentación y protección inmediata, son objeto del mayor apego afectivo de éstos, dependen de ellas en gran parte de sus necesidades y actividades infantiles; pero en la compleja labor de educarlos, que realizan a la par de las actividades domésticas, también entran en conflicto frecuente con los niños. La devaluación social de que son objeto las mujeres, dada la menor importancia que se atribuye a sus actividades respecto a las de los hombres, es internalizada por ellas mismas y por los hijos. Los sentimientos de afecto y rechazo entre madres e hijos, también coexisten. La labor de servidoras domésticas para los hombres y de educadoras de los hijos que se ha asignado a las mujeres, implica que su vida esté en función de los otros más que de ellas mismas, por lo cual su alegría o tristeza, sus éxitos o fracasos, dependen de la alegría o tristeza, del éxito o fracaso, de su esposo y de sus hijos. Vive indirectamente la vida de ellos, más que su propia vida.

4) Ahora bien, como hemos visto la formación cultural de los individuos tiene que ver básicamente con la asunción de determinados roles dentro del conjunto social. Los niños varones son conducidos, tanto por la familia como por la comunidad, a adoptar los rasgos conductuales característicos del sexo masculino; y las niñas los del sexo femenino. Cuando los niños son capaces cognoscitivamente de distinguir claramente sus formas anatómicas diferentes, que son enfatizadas por el uso impuesto de formas de vestir distintas, así como por el lenguaje y la constante presión de los mayores, asumen gradualmente la clasificación dentro del rol sexual que les corresponde. Su comportamiento tenderá a la imitación mayor de los adultos de su mismo sexo que los del sexo contrario. La devaluación social de las mujeres y la preponderancia de los hombres es suficiente para entender que los pequeños varones se sientan afortunados -como quien recibe una herencia- de contar con esa diferencia sexual ubicada en su pene, mientras que las niñas pueden sentir la "envidia del pene", pues el no contar con esta parte del cuerpo, les obliga a una praxis determinada, marginándolas de una serie de privilegios socialmente establecidos a favor de los varones.

5) Lógicamente en esta dinámica, que depende más que nada del régimen social prevaleciente que rebasa a la familia, también juega un papel la mayor atracción natural entre los sexos opuestos, misma que se enfatiza y se transforma por los prototipos sociales de los roles correspondientes. Así, las madres, que desde pequeñas son educadas para servir al sexo masculino, pueden desarrollar una mayor afectividad para sus hijos varones, despertando una respuesta recíproca por parte de ellos. Esto mismo acentúa la rivalidad entre los padres y los hijos varones, por una parte, y, por lo mismo, con las hijas -y no tanto con los hijos- los padres expresan más claramente su afectividad, obteniendo también una respuesta recíproca; las niñas, a su vez, encontrarán satisfactorio complacer a su padre más que a su madre, rivalizando con ella. Al mismo tiempo, los padres, más que las madres, exigen a los hijos varones que adopten el rol correspondiente y son hostiles a toda manifestación de la "femineidad" devaluada. Y ocurre lo inverso con las madres y las hijas. Lo cual se reproduce culturalmente por toda la comunidad.

6) Los niños internalizan las reglas de esta dinámica impuesta por los adultos, de tal manera que es comprensible que puedan surgir sentimientos de culpa por los sentimientos que les inclinen a transgredir dichas normas, ya sea en el sentido de no cumplir con el rol que se les asigna, o bien por sus propios sentimientos hostiles hacia uno o ambos progenitores.

De tal manera que "el complejo de edipo" es el producto de la dinámica más tradicional de la familia monogámica, y depende más del sistema de vida económico de la sociedad en que se inscribe que de las tendencias "instintivas" de los niños como Freud lo plantea. Depende mucho más de los padres que se han incorporado ya a una determinada cultura, que de los impulsos sexuales infantiles. Sin embargo, ello no elimina la existencia de una "sexualidad infantil", en el sentido de que los pequeños no están excluídos del placer corporal; nada más.

Asimismo, debemos reiterar que la dinámica antes esbozada no es más que un planteamiento de forma general, abstracta, que no recoge las determinaciones concretas de una familia dada. A pesar de que el sistema de propiedad privada de los medios

productivos prevalece, y con él la familia monogámica, ambos niveles evolucionan y sólo son comprensibles de manera más específica conforme atendemos a la situación contextual físico-cultural en que *realmente* se desenvuelven.

Formación contradictoria en la praxis familiar

Una familia se funda con el acuerdo de un hombre y una mujer para formar una unidad económica y afectiva, bajo diversas circunstancias. Cada uno de los miembros de la pareja posee una personalidad determinada más o menos compatible con la del otro. Es decir, un conjunto de hábitos, creencias, actitudes y valores que ha formado en asimilación y oposición de las personalidades más cercanas durante su vida, generalmente sus propios padres, aunque también amigos, maestros, líderes sociales, etc. Estos hábitos, creencias, actitudes y valores se inscriben -como hemos visto- dentro de la multiforme cultura social y se acercan en mayor o menor grado a dos polos: la ideología dominante o las ideologías contradominantes, en un proceso contradictorio. En cada uno de los miembros de una pareja se viven internamente las influencias contradictorias de culturas antagónicas en un nivel determinado. Incluso, en algunos aspectos un miembro de la pareja puede estar más inclinado hacia una posición cultural contradominante que el otro, mientras en otros aspectos puede suceder lo contrario. Puede también variar esta correlación en diferentes circunstancias y evolucionar en diferentes sentidos conforme avanzan en la vida común, dentro del proceso social.

Así, la misma dinámica compleja del "Edipo" se hace aún más complicada por las contradicciones inherentes en la misma personalidad de cada uno de los padres. Lo que un padre exige de los niños, el otro lo rechaza. Lo que antes se consideraba incorrecto, ahora es reivindicado. Los roles a desempeñar viven las contradicciones de la cultura social, se vuelven confusos y oscilantes. A veces hasta el grado de la neurosis o de la psicosis (sobre lo cual hablaremos más adelante).

División del trabajo y cultura familiar

De hecho, conforme la división social del trabajo avanza, o por otras circunstancias, los roles en que se ven inmersos los diferentes miembros de la familia cambian, generándose dinámicas

que ya alteran sustancialmente a lo establecido por Freud como "complejo de Edipo". Hay ocasiones en que ambos roles paternos tienen que ser desempeñados sólo por uno de los dos, existen muchos niños que carecen de ambos padres, etc. La cuestión no se reduce -como lo postulan algunos psicoanalistas- a una simple substitución de los roles paternos desempeñados por personas distintas. Aunque la cultura que implica el prototipo de la familia monogámica trasciende al conjunto de la comunidad, por ejemplo, los niños que viven en un orfanatorio estarán sujetos a una dinámica muy distinta a la antes descrita en términos generales, cuyo análisis no debe forzarse a entrar en una construcción teórica èstablecida.

Asimismo, los roles jugados por las mujeres y por los hombres son alterados conforme las primeras se insertan cada vez más en las actividades que antes eran exclusivas de los hombres, así como en las nuevas prácticas que se desarrollan por el surgimiento de nuevas áreas de trabajo. Muchos niños, desde pequeños acuden a centros para ser atendidos generalmente, sí, por otras mujeres, con lo cual es comprensible que se disminuya la diferencia entre el apego hacia su madre y hacia su padre, o hacia una "niñera" determinada. La existencia de educadores varones para los pequeños, así como las actitudes menos machistas de algunos padres, aunque desgraciadamente todavía son casos relativamente raros, constituyen también factores que alteran la dinámica familiar y al conjunto de la cultura social al respecto. La alteración de los roles familiares, como de los roles sociales, por las nuevas formas de trabajo, altera la praxis de la colectividad, se desarrollan nuevos hábitos y se pierden o minimizan otros, nuevas creencias, nuevos valores, nuevas actitudes. Una buena parte de esta nueva praxis entra en contradicción con las tradiciones culturales prevalecientes y con la forma en que una comunidad está organizada. Lo que antes parecía racional, ahora se percibe como un obstáculo irracional; a partir de las nuevas praxis producidas por un sistema establecido se gestan la necesidad y las condiciones para un cambio social que derrumbe dicho sistema. A este respecto dice Engels:

> "... sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado de trabajo y a la fábrica, convirtiéndola bastante a menudo en el sostén de la casa, han quedado

desprovistos de toda base los últimos restos de la supremacía del hombre en el hogar proletario, excepto, quizás, cierta brutalidad para con las mujeres, muy arraigada desde el establecimiento de la monogamia. Así, pues, la familia del proletario ya no es monogámica en el sentido estricto de la palabra, ni aún con el amor más apasionado y la más absoluta fidelidad de los cónyuges y a pesar de todas las bendiciones espirituales y temporales posibles. Por eso, el heterismo [las relaciones sexuales con prostitutas] y el adulterio, los eternos compañeros de la monogamia, desempeñan aquí un papel casi nulo; la mujer ha conquistado prácticamente el derecho de divorciarse; y cuando ya no pueden entenderse, los esposos prefieren separarse. En resumen: el matrimonio proletario es monógamo en el sentido etimológico de la palabra, pero de ningún modo lo es en su sentido histórico"[6]

Conflictos ideológicos en la familia

No obstante, la familia es influida en mayor o menor grado por el conjunto de la cultura social; como célula del organismo social, vive internamente, con determinada intensidad dependiendo de su nivel de inserción en la estructura del sistema social, una lucha de clases. A este respecto es interesante el análisis realizado por Nathan W. Ackerman sobre el papel de los "prejuicios" y la generación de una determinada dinámica dentro del grupo familiar. Ackerman señala que cada miembro de la familia puede tener diferentes simpatías y diferencias, atracciones y repulsiones; sin embargo:

> "... estas actitudes se transforman en prejuicios irracionales en la medida en que se vuelven rígidas, fijas, automáticas y no aceptan la influencia correctiva de la realidad prevaleciente. Además, estos prejuicios varían de grado (...) La característica de los prejuicios es su contagio. Algunos o todos los miembros de la familia pueden llegar a estar vinculados a su organización"[7]

Estos prejuicios, como es ya obvio para nosotros,

---

6. *Op. cit.*, p. 70.

7. "Los prejuicios y el chivo expiatorio en la familia". En: Zuk, G. H. y Boszormenyi Nagy, I. (comps.). *Terapia familiar y familias en conflicto*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985; p. 73.

corresponden al enfoque ideológico que cada quien se forma sobre los hechos, a partir de su particular inserción en el proceso cultural. Por ello, como también lo apunta Ackerman, en el seno de la familia surgen "contraprejuicios", como defensa de algunos miembros de la familia contra los miembros dominantes dentro de ella. De esa manera, dice Ackerman se genera una dinámica familiar cuya forma resumida por dicho autor, transcribimos a continuación:

"1. Las familias en conflicto tienden a dividirse en facciones contrarias.

a) Cada miembro de la familia se alía con una de las facciones.

b) Cada facción compite por dominar.

c) Cada facción representa una identidad preferida por la familia y un sistema de valores relacionado con las metas, con los papeles deseados y los papeles complementarios.

d) Cada facción le atribuye un significado específico a las diferencias individuales y organiza alrededor de éstas instrumentos específicos para buscar por prejuicios un chivo expiatorio

2. Surge un jefe en cada facción

a) Cada jefe encarna la identidad de la familia y los valores e su facción.

3. Un miembro determinado de la familia es elegido como víctima de los ataques por prejuicios.

a) Alguna cualidad individual de este miembro se convierte en una expresión simbólica de una amenaza a la familia por parte una de sus facciones.

4. Se realiza un cotraataque defensivo.

a) El chivo expiatorio se alía con otro miembro de la familia y expresa una forma opuesta de prejuicio.

b) En el grado en que esta alianza defensiva tiene éxito, el chivo expiatorio original disminuye su daño a expensas de otro miembro. Puede cambiar el papel de chivo expiatorio por el de perseguidor.

c) En el grado en que esta alianza defensiva fracasa, el chivo expiatorio original se encuentra indefenso y solo.

1) Se convierte progresivamente en un individuo más vulnerable y puede sufrir un colapso mental.

2) Cambia su papel por el de curandero; si tiene éxito, puede anular o reducir su vulnerabilidad.

5. Un miembro de la familia inconscientemente es seleccionado como ''curandero''.

a) Ofrece el antídoto emocional para los efectos destructivos de un ataque por prejuicios.

b) Puede sentirse motivado a aceptar este papel porque le ofrece la protección requerida para su seguridad.

6. El continuo salud-enfermedad se ve influido por el equilibrio cambiante en la lucha efectiva que hay entre las facciones por lograr:

a) Proteger los valores válidos de la identidad familiar y equilibrar las funciones familiares que fomentan la lealtad, el compartir y el desarrollo genuinos.

b) Proteger los prejuicios progresivos, irracionales, antagónicos, endurecer la organización de la familia y limitar los papeles que reducen la nutrición emocional de todos los miembros."[8]

Vemos así como la lucha ideológica de las clases sociales generales tiene un lugar en la vida familiar; los prejuicios y contraprejuicios no surgen de la nada, sino fundamentalmente de la praxis comunitaria en mucho mayor grado que de la sola praxis individual de un determinado miembro de la familia. Los prejuicios representan el conservadurismo de la ideología dominante, y los contraprejuicios la subversión de ese orden dominante que atosiga a uno o varios de los miembros de la familia: los que ejercen, hasta cierto punto, una praxis heterodoxa respecto a la parte dominante.

La "cura" -dice Ackerman- puede seguir dos caminos: racional, efectiva, o bien ilusoria y paliativa. La primera consiste en la eliminación de los prejuicios como tales para entrar a una actitud flexible y analítica de lo que realmente vale la pena; la segunda consiste en una evasión de la realidad o en un amortiguamiento de sus efectos nocivos mediante la compensación emocional. A veces no es posible ninguna y viene el colapso. Los intereses económico-políticos, los viejos hábitos y las presiones sociales externas en que se basan los prejuicios no permiten su flexibilización más allá de cierto grado, así en

---

8. *Ibid*, pp. 76-78.

la familia como en un determinado conjunto social. Por la otra parte, los paliativos emocionales -que con frecuencia se encuentran en la religión o en los estupefacientes- van perdiendo efectividad progresiva ante la evolución de las necesidades prácticas que acentúan el grado de conflicto entre una y otra parte. Entonces se llega a una situación insostenible con tres posibles derroteros, dependiendo de las circunstancias:

1) Se impone el triunfo de la facción opositora a los prejuicios, en virtud de que sus contraprejuicios se articulan más racionalmente con la realidad. Se instaura una nueva identidad familiar más racional.

2) La familia se separa. Lo que exige la posibilidad de independencia económica y emocional de la parte opositora.

3) Algunos o todos los miembros de la familia se acercan o caen en la psicosis, en una religiosidad extrema (cualquier tipo de fanatismo) o en el consumo cotidiano de drogas de diverso tipo.

Una cuarta posibilidad la constituyen diversas combinaciones de las tres anteriores.

Sin embargo, en las épocas en que las propias contradicciones culturales de la sociedad son menos acentuadas o cuando el conjunto familiar tiene mayor afinidad en sus prácticas y creencias, dada una ubicación muy definida dentro de la estructura social, entonces las familias pueden mantener su cohesión por tiempo indefinido, con conflictos menores y resoluciones parciales de los tres tipos mencionados.

Historia cultural y proceso familiar

La familia se forma y se desarrolla dentro del conjunto de tradiciones culturales específicas de la comunidad en que se inserta, generada por las praxis anteriores de su historia concreta. Las tradiciones culturales, como mitos antiguos, sobreviven en la medida en que sirven, o por lo menos no se contraponen tajantamente a la vida práctica presente. De esa manera, algunos autores han tratado de encontrar un perfil cultural típico para una comunidad determinada que suponen

trascendente e ineludible en la formación de cada individuo de cualquier generación. En México estos intentos los representan las obras clásicas de Samuel Ramos[9], Octavio Paz[10], Santiago Ramírez[11] y otras de menor importancia. Coinciden estos autores en hacer ver como la conquista y la colonización española de México han determinado tradiciones culturales que -ciertamente- de alguna forma se mantienen hasta nuestros días. Haremos una muy breve panorámica sintética de estos planteamientos, que tienen que ver con la dinámica familiar:

La conquista española dió lugar a una nueva raza no existente hasta entonces y que caracteriza al conjunto de los mexicanos: la raza mestiza. En términos generales los primeros mestizos fueron producto de la relación sexual entre un hombre español y una mujer indígena, y no entre una mujer española y un hombre indígena. La mujer indígena que por la fuerza o voluntariamente se relacionara sexualmente con un español y procreara hijo de él, era despreciada por el resto de la comunidad. Por otro lado, el soldado español no establecía una relación de amor y duradera, las mujeres tenían a sus hijos "abandonadas" por el hombre. Los niños mestizos no tenían un patrón paterno definido con el cual identificarse, se apegaban más a la madre y se identificaban con ella, al tiempo que asumían la devaluación de que era objeto la madre y la propia como hijos de ella. Sentían rencor hacia al padre ausente al mismo tiempo que admiración por sus cualidades raciales y su personalidad que identificaba con el mayor poder social. De esto resultaron un conjunto de simbolismos míticos que sobreviven en el lenguaje y en las actitudes de los actuales mexicanos: veneración y desprecio acentuado hacia la mujer, por una parte la madre virgen y por otro "la chingada"; una acentuada inseguridad de los hombres en su rol sexual que se torna en excesiva necesidad de afirmación del mismo; el macho mexicano y la madre abnegada, etc.

Sobre estos aspectos vigentes en la vida familiar,

---

9. *El perfil del hombre y la cultura en México*. ed. cit.

10. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

11. *El mexicano: psicología de sus motivaciones*. Ed. Grijalbo, México, 1964.

Santiago Ramírez realizó en la década de los 50s, un estudio sociológico en una colonia popular de la ciudad de México, encontrando que:

> "El mundo mexicano tiene una doble moral sexual y características contrastadas en los papeles que recíprocamente juegan el hombre y la mujer. El varón es dueño de prerrogativas, usa sin restricciones el dinero, se permite placeres que niega a la mujer, gasta en ropa y atuendo cantidades más significativas que sus parejas (sic). El mundo en México desde el punto de vista de la atmósfera sociocultural de tipo sexual es un mundo de hombres. Palabras tales como ''viejas'' o ''vieja el último'' adquieren características despectivas. En nuestro mundo ''ser vieja el último'' es equivalente de desprecio, también el ser ''marica''. El hombre tiene el privilegio de ser servido por la mujer, a ésta, no se le permite que indague la utilización que el hombre hace del dinero, el varón detenta el poder y recursos. El padre es temido, frecuentemente ausente, tanto como presencia real como en su carácter de compañía emocional. La familia en México está integrada por una serie de obligaciones y de compromisos. Tiene que satisfacer sus necesidades en oficios poco calificados, lavanderas, servicio doméstico o pequeños comercios, preñados de ausencias, en los que se trafica frecuentemente con unos cuantos estropajos, un poco de tequesquite y algunas rajas de ocote. Estas mujeres habitualmente han sido abandonadas por un padre que cuando presente, fue violento, alcohólico y habitualmente ausente... La cohesión del hogar... se estructuraba alrededor de la madre. El padre tan solo había sido procreador eventual. Estas mujeres no son coquetas sino abandonadas... en un alto porcentaje el abandono acontece durante el embarazo de la mujer"[12]

Un cúmulo de factores intervienen para determinar la manera en que los mitos y las tradiciones culturales se transmiten de una generación a otra, pero nosotros no creemos en el "mito" del "inconsciente colectivo" lleno de arquetipos transmitidos genéticamente. Es en la articulación de los mitos producidos por una generación determinada con las condiciones de la vida práctica de las generaciones subsiguientes como esos mitos subsisten, se transforman o desaparecen. Las características de la familia mexicana que nos describe Santiago

---

12. *Op. cit.*, pp. 181-183.

Ramírez, en buena parte, obtienen explicación -como vimos- de la forma de la familia monogámica. Sin embargo, desde luego los sentimientos, hábitos y creencias que pudieron tener los primeros mestizos, bajo determinadas condiciones, pueden ser asumidos por las posteriores generaciones, en la medida en que se enfrentan a condiciones con características similares. Conforme se va transformando su práctica real, como hoy hay ya muchos ejemplos, se tienen que abandonar los mitos y tradiciones asumidos y crear otros nuevos.

Por ejemplo, en el análisis de la familia de la "clase media" que hace Careaga a mediados de la época de los 70s, si bien se mantienen aún algunos rasgos tradicionales estos se muestran atenuados y combinados complejamente con otras fuentes de problemática de la familia, como efecto del auge industrial-transnacional en México ocurrido fundamentalmente en la década de los 60s, que significó: emigración masiva de campesinos a las principales ciudades, el hacinamiento, multiplicación y cambio en los roles de trabajo, incremento significativo en el nivel de escolarización de la población, mayor penetración ideológica estadounidense a través de los medios masivos de comunicación, etc. Dice Careaga:

> "Los estudios de caso realizados demostraron que la agresividad y la violencia de la familia de la clase media es muy semejante a la agresividad y violencia de la familia de ''los hijos de Sánchez'', por ejemplo, que representa al mundo proletario.
> "La crisis de la estructura familiar de la clase media se expresa por medio de relaciones violentas, físicas y morales, entre los papás y las mamás, los hermanos y las hermanas, a través de chantajes sentimentales, histerias, neurosis, gritos y golpes físicos, aunque aparentemente sean muy educados. Sus perturbaciones psicosociales dentro de la familia hacen que estallen violentamente. Están atrapados en una moral mitológica de amor y libertad, fraternidad y confianza, y en realidad viven en familias donde también impera la competencia, la desconfianza, la agresividad y la simulación. La llamada ''familia feliz'' de la clase media es una expresión ideológica de la sociedad, porque en esta familia aparece la explotación del padre a la esposa, de la madre a los hijos, la competencia de los hijos por adquirir legitimidad; el abuso del poder de los padres sobre los hijos, y la agresividad creciente de todos en una lucha sin cuartel por el poder interno... El resultado son

hombres que permanecen como eternos adolescentes asombrados, perplejos y temerosos frente al mundo"[13]

En conclusión, la praxis familiar sólo puede entenderse en su articulación con la división concreta de la praxis que se realiza en la sociedad contemporánea y las ideologías colectivas que de ella se desprenden, y no en función de arquetipos históricos, cuya transmisión, como experiencia colectiva, se mantiene únicamente -como ya dijimos- por la praxis actual.

La familia y la formación de la praxis individual

En ese proceso complejo y contradictorio de la praxis familiar se gesta la praxis de los nuevos individuos, quienes se verán en la necesidad de articular sus experiencias inmediatas de su relación más directa físico-social, con las creencias, hábitos, actitudes y valores, en primer lugar, del grupo familiar en que se desenvuelvan durante la niñez. Es decir, que en la praxis individual se reproducirán internamente los conflictos familiares en función de las cada vez nuevas circunstancias con las que directamente se relacione un individuo. La praxis familiar tendrá una mayor determinación en la praxis de los niños, mientras el universo que se representen esté circunscrito o mediado por sus relaciones familiares.

Así, es preciso hacer notar que si bien la familia constituye generalmente el grupo más íntimamente vinculado a la praxis infantil, conforme cada individuo entra en contacto con personas e instituciones externas al grupo familiar se insetará en dinámicas culturales de mayor amplitud y complejidad, dentro de las cuales la vida familiar jugará sólo un papel, importante pero relativo.

Sin embargo, la importancia de la familia en la formación de la praxis de las nuevas generaciones, reside en que durante las primeras etapas de la vida se generan hábitos, actitudes, valores y creencias que constituyen la base a partir de la cual se habrán de interpretar las nuevas experiencias a que los individuos se enfrenten. En la infancia se forman rasgos de

---

13. Careaga, G. *Mitos y fantasías de la clase media en México*. Cuadernos Joaquín Mortiz, México, 1978; p. 79.

personalidad que mientras no entren en llana contradicción con las necesidades de las nuevas experiencias tenderán a subsistir y a definir la identidad fundamental del individuo. No es casual que Freud haya descubierto que las neurosis, y en general los procesos psicológicos de los adultos, tienen una referencia directa a las experiencias de la infancia en la familia. De manera general, por ello, todos los psicólogos han atribuido gran importancia a las experiencias tenidas durante la niñez como base para comprender la mentalidad adulta.

Aún cuando las experiencias nuevas se contrapongan a los rasgos de la personalidad adquiridos y fortalecidos durante la infancia, el abandono de éstos será un proceso difícil y hasta desagradable para los individuos, como es el caso típico de la "crisis de identidad" que algunos autores, como Erickson, han señalado al referirse a la ruptura de la identidad infantil durante la adolescencia.

De esa manera, la dinámica y las contradicciones propias de la vida familiar tienen repercusiones importantes sobre el conjunto de la praxis social, en la que los individuos se insertan en buena medida predeterminados por sus experiencias tempranas y su continuidad histórica a lo largo de su vida en la familia. Las nuevas familias formadas por esos individuos en buena parte reproducirán los conflictos ideológicos que cada uno de los miembros de la pareja traen consigo.

En lo que concierne más específicamente a la manera en que las familias educan a sus miembros, a los niños en especial, esto será analizado más adelante precisamente en el capítulo dedicado a la *praxis educativa*.

CAPITULO IV

PRAXIS Y RELIGION

La religión constituye un sistema de creencias y rituales, una forma de la praxis, que surge de la manera en que los seres humanos se relacionan con su entorno. La existencia de la religión -en un momento dado- es un producto *necesario*, en la medida en que es una representación de la realidad en su totalidad para guiar la práctica individual y colectiva. La religión constituye una forma de filosofía o de ideología, la cual es generada a partir de una determinada práctica colectiva, y luego se escinde de ella para imponérsele entonces como dogma.

Hábitos y creencias

Un hábito es una acción repetida usualmente en determinadas circunstancias. Todo hábito tiene implícita una justificación de su permanencia, es decir ciertas creencias derivadas de la confirmación de los resultados obtenidos en ocasiones anteriores mediante esa forma de acción. Por tanto, el binomio hábito-creencia supone la satisfacción constante de necesidades que surgen reiteradamente, ya sea de manera continua o en momentos diferentes, con periodicidad o intempestivamente. Dichas necesidades relacionadas con los hábitos y creencias les imprimen a éstos una dimensión emocional, es decir una orientación afectiva específica.

Algunas de estas creencias tienen carácter implícito en la propia realización del hábito y no son representadas más que a través de la propia acción; mientras que otras pueden ser objeto de una representación icónica o bien de una representación

simbólica[1], pudiendo separarse dichas creencias, mediante la representación diferenciada. Sin embargo, la propia representación es también una acción distinta que substituye *sintéticamente* aquello que representa[2].

Los efectos o resultados conseguidos con una acción determinada, descubiertos en un momento dado, producen un hábito en cuanto suponen la existencia de un nexo regular entre el tipo de acción ejecutada y su resultado. La coordinación cada vez más compleja de las acciones de los niños que Piaget ha estudiado, tiene que ver con la reproducción de determinadas sensaciones cinestésicas (percepción de las acciones corporales) como medio para lograr un cambio en la situación ambiental (percepción de los "cinco sentidos") *deseada* por un sujeto que ya la ha experimentado antes como satisfactoria (percepción cenestésico-emocional). La posibilidad de *re-producir* dichas sensaciones cinestésicas constituye la base de todo aprendizaje y muy probablemente puede ser explicada en sus primeros niveles mediante el condicionamiento clásico descubierto por Pavlov, cuyos correlatos en la transformación bioquímica neuronal aún no han sido lo suficientemente desentrañados.

Skinner[3], mediante múltiples experimentos, ha puesto de relieve la existencia de lo que él llama "conducta supersticiosa". Este tipo de conducta que exhiben los animales, se refiere al establecimiento de hábitos a partir de la

---

1. Bruner, J. *Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo*. Ed. Hispanoamericana, México, 1981.

2. Ya hemos visto anteriormente la manera en que Wallon y Piaget (como otros autores afines) demuestran la manera en que evoluciona la acción para convertirse en representación.

3. *Ciencia y conducta humana*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1974.

asociación fortuita de cambios ambientales, que satisfacen una necesidad, con la realización de determinadas acciones de un animal. El hábito, demuestra Skinner, se establece en los animales aún cuando los efectos esperados no se presenten en todos los casos.

Al acto molecular más simple que pueda determinarse Skinner lo llama "respuesta", y a las modificaciones ambientales satisfactorias, "reforzamiento", porque su ocurrencia enseguida de la "respuesta" reitera la asociación y aumenta la probabilidad de que en el futuro se repita dicha "respuesta" y se establezca la acción habitual por parte de un sujeto. Asimismo, un animal puede distinguir las condiciones ambientales propicias para ejecutar la "respuesta" y lograr el resultado, y no hacerlo cuando no exista esas condiciones ambientales ("estímulos discriminativos"). Artificialmente, mediante un "programa de reforzamiento" puede lograrse que los animales amplíen el hábito repitiendo muchas veces la "respuesta" antes de obtener "reforzamiento". Si la necesidad del animal es imperiosa, con una paulatina ampliación del programa de reforzamiento puede lograrse que realice una gran cantidad de "respuestas" antes de obtener "reforzamiento".

Con esa base experimental Skinner pretende explicar los ritos religiosos humanos de todos los tiempos, como asociaciones fortuitas entre acciones y eventos azarosamente coincidentes; por ejemplo las danzas para que llueva o los sacrificios para evitar el enojo y el castigo divino. Nosotros pensamos que, si bien esta fórmula puede tener implicaciones importantes para comprender el nacimiento de la religión, dadas las capacidades de representación y de comunicación entre los seres humanos y su proceso histórico, la perspectiva cambia de manera fundamental como veremos.

Pensamiento mágico y mitología

Por otro lado Piaget[4], y otros autores afines, han estudiado la manera en que evolucionan las "estructuras cognoscitivas" en muchos niños contemporáneos, es decir, la *forma lógica* en que se relacionan las diferentes representaciones. La secuencia formal general de la evolución "psicogenética" de estas estructuraciones lógicas se manifiesta como un proceso necesario, aunque consideramos que la explicación piagetiana de ella es incompleta debido a la abstracción que se hace de los contenidos específicos que la determinan. De todas maneras, en relación a los procesos religiosos, es interesante observar cómo se relacionan entre sí las representaciones de los pequeños que se inician en su utilización, bajo la forma de lo que Piaget llama "lógica transductiva" o "pensamiento sincrético".

Esta forma de pensamiento lógico, según Piaget se presenta entre los dos y los siete años aproximadamente, aunque tiene una expresión más clara hasta los cuatro o cinco años de los niños estudiados. La "lógica transductiva" que es propia del "pensamiento sincrético" se caracteriza -dice el autor- por "ir de lo particular a lo particular", a diferencia del pensamiento inductivo (de lo particular a lo general) y deductivo (de lo general a lo particular). De tal manera que las representaciones de un objeto específico se entrelazan *causalmente* con las representaciones de otro, sin atender a su vinculación real o su integración en clases generales de objetos. Por ejemplo, una niña que ve ponerse amarilla el agua de su taza de té al introducir la infusión, se *imagina* que igualmente habían madurado (poniéndose amarillas) las naranjas que se le habían negado poco antes por estar aún verdes.

---

4. *La representación del símbolo en el niño*Fondo de Cultura Económica, México, 1979. Tercera parte.

Hay mucho que decir sobre los procesos de pensamiento sincrético, pero lo que aquí nos interesa destacar es la ocurrencia de tres fenómenos que lleva consigo dicho tipo de pensamiento y que Piaget denomina: pensamiento mágico, animismo-antropoformismo y artificialismo.

El pensamiento mágico de los niños que se desprende de la lógica sincrética, implica que los niños tienden a establecer o admitir relaciones causales entre dos eventos sin que existan conexiones claras entre ellos. Todo es posible: un objeto puede aparecer o desaparecer *realmente*, para ellos, si alguien se lo propone u ocurre alguna otra cosa cualquiera a la cual pueda adjudicarse tal efecto. Los adultos utilizan frecuentemente esta característica de los niños para engañarlos y manipular sus emociones y su comportamiento.

El animismo-antropoformismo es la tendencia de los pequeños a representarse a todos los objetos como si tuvieran vida humana. Les atribuye sentimientos y pensamientos similares a los propios y los creen capaces de acción voluntaria, sobre todo a objetos que presentan alguna forma de movimiento autónomo. La autorrepresentación determina el significado que se aplica a los objetos que los rodean. A muchos niños pequeños se les dificulta creer que los objetos inorgánicos no sienten ni piensan.

El artificialismo, ligado íntimamente con el antropoformismo, es la tendencia de los niños a pensar que todo lo que existe fue fabricado previamente. Todo tiene origen en la acción voluntaria de alguién; por lo cual frecuentemente preguntarán acerca de quién hizo el cielo, las nubes, el agua, etc. Su propia capacidad voluntaria para elaborar algunas cosas, así como la presencia abrumadora de objetos elaborados por los seres humanos, les hace pensar que todo objeto necesariamente fue

elaborado por alguien.

Poco a poco, conforme su práctica pasa a otros niveles de complejidad y los niños van asimilando la cultura científica, no de manera espontánea como lo cree Piaget, su forma de pensamiento evoluciona hasta el uso articulado de la inducción y de la deducción. De tal manera que su capacidad de representación y sus creencias involucrarán las nociones ontológicas y epistemológicas más elevadas dominadas por el grupo en que cada uno se desenvuelve, con lo cual se considera que entra a formar parte del mundo adulto. Por lo tanto, entre más evolucionado est' en su conjunto el "mundo adulto" en sus ideas ontológico-epistemológicas, en general los niños avanzarán de manera más rápida en la evolución de su pensamiento formal.

El "pensamiento sincrético" que hemos descrito en términos generales, siguiendo a Piaget, conlleva también que en los niños pequeños no se distingan claramente entre una representación directa de un objeto y las representaciones ficticias producidas por la combinación interna de sus representaciones, o aquellas generadas por inducción de los adultos u otros niños mayores. Fantasía y realidad se mezclan en muchas ocasiones, si bien no de manera absoluta; la práctica, aunque aún rudimentaria, desde el primer momento es la fuente de escisión entre ambos tipos de representación. La niña del ejemplo antes mencionado se dará cuenta de que estaba equivocada cuando sea llevada a ver que las naranjas continúan estando verdes. La equivocación de la lógica usada, en múltiples ocasiones demostrada directamente o mediante la incorporación de la experiencia de otros, transformará dicha lógica logrando un nivel de estructuración superior.

Hemos visto antes que toda representación implica una selección del objeto representado, abstrayendo algunas de sus cualidades fundamentales que lo distinguen del resto. Toda

representación es una clasificación del mundo y supone al mismo tiempo, dado su carácter negativo (Saussure), otra representación recíproca; por lo cual toda representación específica lleva implícita una determinada representación de la totalidad. De esa manera, el "pensamiento sincrético", con toda su precariedad, es una forma determinada de pensar la realidad en su totalidad, a pesar de que se aplique a objetos muy específicos y sea bastante confusa. No olvidemos tampoco que dichas representaciones se integran en sí al mundo objetivo, a la totalidad con que el propio sujeto interactúa por medio de ellas; y que es en esa medida que las representaciones influyen sobre la acción práctica.

Así como en los niños el "pensamiento mágico" y la fantasía surge de su práctica, en la historia de la humanidad también la práctica primitiva constituye el origen de las creencias mitológicas y de los rituales asociados a ellas. Dice Engels:

> "Desde los tiempos remotísimos, en que el hombre, sumido todavía en la mayor ignorancia acerca de la estructura de su organismo y excitado por las imágenes de los sueños, dio en creer que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo, sino de un alma especial, que moraba en ese cuerpo y lo abandonaba al morir; desde aquellos tiempos, el hombre tuvo forzosamente que reflexionar acerca de las relaciones de esta alma con el mundo exterior. Si el alma se separaba del cuerpo al morir éste y sobrevivía, no había razón para asignarle a ella una muerte propia; así surgió la idea de la inmortalidad del alma, idea que en aquella fase de desarrollo no se concebía, ni mucho menos, como un consuelo, sino como una fatalidad ineluctable, y no pocas veces, cual entre los griegos, como un infortunio verdadero. No fue la necesidad religiosa de consuelo, sino la perplejidad, basada en una ignorancia generalizada, de no saber qué hacer con el alma -cuya existencia se

había admitido- después de morir el cuerpo, lo que condujo, con carácter general, a la aburrida fábula de la inmortalidad personal. Por caminos muy semejantes, mediante la personificación de los poderes naturales, surgieron también los primeros dioses, que luego, al irse desarrollando la religión, fueron tomando un aspecto cada vez más ultramundano, hasta que, por último, por un proceso natural de abstracción, casi diríamos de destilación, que se produce en el transcurso del proceso espiritual, de los muchos dioses, más o menos limitados y que se limitaban mutuamente los unos a los otros, brotó en las cabezas de los hombres la idea de un Dios único y exclusivo, propio de las religiones monoteístas"[5]

En efecto, no es raro el surgimiento de rituales y creencias mágicas, como producto de la relación de las acciones de los hombres con las "acciones" espontáneas del entorno. En todas las culturas primitivas se sabe que los primeros "dioses" se constituyen de la asignación de una figura antropomórfica a los grandes fenómenos espontáneos de la naturaleza. Algunos de esos fenómenos, supuestamente producidos por una voluntad, eran favorables para la supervivencia y las actividades humanas, mientras que otros resultaban perjudiciales. No es difícil imaginar la asociación fortuita de algunos tipos de actividades humanas con determinadas manifestaciones de la naturaleza. Algunas acciones espontáneas de la naturaleza. así como algunas acciones de los individuos, resultaban favorables para los hombres mientras que otras les perjudicaban; la irritación de los seres humanos que les motivaba una acción violenta contra otros congéneres o contra los animales, pudo ser la base para interpretar la irritación de las voluntades naturales; de manera análoga pudo ocurrir con aquellas acciones favorables para la

---

5. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En: Marx-Engels. *Obras Escogidas*. Ed. cit. T. II; p. 367.

comunidad y para el propio individuo. Dada la capacidad de simbolización, surgieron los símbolos de "lo bueno" y "lo malo", es decir, lo favorable y lo desfavorable para la supervivencia, para el desarrollo de las actividades necesarias para sobrevivir.

Moral y religión

Una vez habiendo distinguido entre el bien y el mal, la ética y la moral primitivas estaban constituidas por el conocimiento previo de lo que era favorable o desfavorable para la vida, no como un código impositivo para prohibir el desarrollo de los instintos -como lo diría Freud-, sino sólo como *previsión de las consecuencias* de una acción determinada. Dicho "conocimiento" transmitido de unos hombres a otros mediante símbolos rudimentarios, ya fuera real o producto de una asociación fortuita, constituía la base para el desarrollo de ciertas actividades y la evitación de otras. Por ejemplo, consumir un determinado vegetal podría ser causa de envenenamiento y, por tanto, era prudente evitarlo; o bien, el consumo de otro alimento inofensivo pudo asociarse azarosamente con el advenimiento de una calamidad natural, interpretándose como si se hubiera ocasionado el enojo del "dios" correspondiente. Así, algunas acciones aparecían como buenas y necesarias porque supuestamente agradaban a una cierta voluntad de la naturaleza, como danzar para que llueva, y algunas otras tenían que evitarse para no producir el enojo de esa voluntad natural, como no consumir un animal determinado. Las condiciones bajo las cuales había que danzar o evitar una acción también podían ser distinguidas, con lo cual la asociación fortuita era más probable, por ejemplo, danzar cuando hace mucho viento o cuando el sol es ocultado por las nubes, etc.

En ese sentido es que puede explicarse el origen de las creencias religiosas, de los ritos, de la moral y de la ética, y

no -como ya lo señala Engels- en una trascendente necesidad de consuelo por parte de los seres humanos. Dado que la acción positiva para la comunidad surge de la necesidad y no espontánemente, toda acción "buena" constituye en sí misma la evitación de un malestar presente o de un posible mal posterior, y recíprocamente toda acción "mala" afecta al bienestar presente o posterior, planteando una nueva necesidad. Lo bueno y lo malo se determinan mutuamente a partir de una necesidad concreta. Así, los más elementales preceptos éticos suponen simultáneamente el aliento a cierto tipo de actividades y el desaliento de otras. Los símbolos éticos más primitivos son conocidos con el nombré de "tabú", del cual, visto desde el ojo psicoanalítico, dice Freud:

> "Para nosotros, presenta el tabú dos significiones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro"[6]

El carácter de sagrado o de impuro, que Freud le atribuye al tabú, sólo es pensable cuando se incorpora a un sistema religioso desarrollado donde la "pureza" constituye un valor, lo que difícilmente puede ser atribuido a las comunidades más primitivas; en un principio el tabú debió referirse exclusivamente a lo conveniente e inconveniente; pues como a continuación dice Freud:

> "Las restricciones tabúes son algo muy distinto de las prohibiciones puramente morales o religiosas. No emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de sí propias su autoridad. Se distinguen, especialmente de las prohibiciones morales por no pertenecer a un sistema que considere necesarias en un sentido general las abstenciones y fundamente tal necesidad. Las prohibiciones tabúes

---

6. Freud, S. Tótem y tabú. Alianza Editorial, México, 1984; p. 29.

carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido. Incomprensibles para nosotros, parecen naturales a aquellos que viven bajo su imperio.
"Wundt dice que el tabú es el más antiguo de los códigos no escritos de la humanidad, y la opinión general lo juzga anterior a los dioses y a toda religión"[7]

Con su perspectiva psicoanalítica Freud pone el acento sobre el papel restrictivo, prohibitivo, del tabú y deja de lado su papel de promover, al mismo tiempo, acciones positivas indispensables o simplemente convenientes. Actualmente aún se puede observar la existencia de tabúes comunes, producidos por la experiencia práctica popular, en los proverbios, refranes y mitos sobre lo que da buena o mala suerte, como "tocar madera", etc.

Religión e identidad colectiva

Por otra parte, las costumbres productivas y rituales, así como los conocimientos o creencias compartidas por una comunidad determinada, además de ser base para la organización de las actividades productivas también permitían (y permiten) distinguirse de otras comunidades con costumbres y creencias distintas, lo que entonces, como ahora, daba cuenta de una identidad colectiva que podía también representarse sintéticamente con uno o varios símbolos vinculados estrechamente al tipo de actividades más comunes o importantes para la vida de esa comunidad. La representación simbólica de dicha identidad se conoce como Tótem y va unida a los tabúes propios de la misma. Esta identidad colectiva, representada simbólicamente, se ve enfatizada cuanto más en contacto entran dos grupos con

---

7. *Ibid*, p. 30.

costumbres y creencias diferentes, lo que ocurre en mayor medida conforme avanza el proceso de la exogamia. Por eso dice Freud:

> "En lugar de todas aquellas institucions religiosas y sociales de que carecen, hallamos en los australianos, el sistema del totemismo. Las tribus australianas se dividen en grupos más pequeños -clanes-, cada uno de los cuales lleva el nombre de su *tótem*. ?Qué es un tótem? Por lo general un animal comestible, ora inofensivo, ora peligroso y temido, y más raramente, una planta o una fuerza natural (lluvia, agua), que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo. El tótem, es en primer lugar, el antepasado del clan, y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor... El carácter totémico no es inherente a un animal particular o a cualquier otro objeto único (planta o fuerza natural), sino a todos los individuos que pertenecen a la especie del tótem. De tiempo en tiempo, se celebran fiestas, en las cuales los asociados del grupo totémico reproducen o imitan, por medio de danzas ceremoniales, los movimientos y particularidades de su tótem... La subordinación al tótem constituye la base de todas las obligaciones sociales del australiano...
>
> "En casi todos aquellos lugares en los que este sistema se halla en vigor, comporta la ley según la cual, *los miembros de un único y mismo tótem no deben entrar en relaciones sexuales y, por lo tanto, no deben casarse entre sí*. Es ésta la ley de la *exogamia*, inseparable del sistema totémico"[8]

Engels, por su parte, complementa lo anterior de la siguiente manera:

> "... estas representaciones religiosas primitivas, comunes casi siempre a todo un grupo de pueblos afines, se desarrollan, al

---

8. *Ibid*, pp. 9-10.

deshacerse el grupo, de un modo peculiar en cada pueblo según las condiciones de vida que le son dadas; y este proceso ha sido puesto de manifiesto en detalle por la mitología comparada en una serie de grupos de pueblos... Los dioses, moldeados de este modo en cada pueblo, eran dioses nacionales, cuyo reino no pasaba de las fronteras del territorio que estaban llamados a proteger, ya que del otro lado había otros dioses indiscutibles que llevaban la batuta. Estos dioses sólo podían seguir viviendo en la mente de los hombres mientras existiese su nación, y morían al mismo tiempo que ella"[9]

Ya hemos visto antes cómo las representaciones individuales, que surgen de la praxis colectiva, a su vez, pueden asumirse colectivamente. Es así como surge la ideología, como ámbito de las representaciones colectivas acerca del mundo; a través de ella se articulan las diversas praxis, permitiendo una cierta *voluntad colectiva*, dada una identidad colectiva. Dice Gramsci:

"Por causa de la concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación, y precisamente a la de todos los elementos sociales que comparten ese mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de algún conformismo, siempre se es hombre-masa u hombre-colectivo"[10]

Ignorancia, fé e ideología dominante

La ideología es necesaria, como conjunto de símbolos compartidos por una comunidad, para la identificación y coordinación de las diversas praxis individuales que les permite

---

9. *Op. cit.*, p. 396.

10. Gramsci, A. *Antología*. Ed. cit., p. 365.

asumir una praxis colectiva. Así como en los individuos las representaciones que se hacen de los objetos y de sí mismos, icónicamente y a través del lenguaje, les permiten apoyar, guiar y planear sus acciones, ejercer una práctica consciente, asimismo las representaciones asumidas por la colectividad serán elementos clave para guiar y planear sus acciones colectivas concretas. Conforme cada individuo en su praxis asume una ideología colectiva se siente parte integrante de esa colectividad.

> "Pero toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias. Estos hombres [primitivos] ignoran forzosamente que las condiciones materiales de la vida del hombre, en cuya cabeza se desarrolla este proceso ideológico, son las que determinan, en última instancia, la marcha de tal proceso, pues si no lo ignorasen, se habría acabado toda la ideología"[11]

---

11. *Ibidem*. La ideología es considerada aquí por Engels como el mundo de las ideas separado de su génesis material. Sin embargo al respecto dice Gramsci:

"La misma significación que el término ''ideología'' ha tomado en la filosofía de la práctica contiene implícitamente un juicio de desvalor y excluye que para sus fundadores hubiera que buscar el origen de las ideas en las sensaciones y, por tanto, en la fisiología en último análisis: esta misma ''ideología'' tiene que analizarse históricamente, según la filosofía de la práctica, como una sobreestructura.

"Me parece que un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho de que se dá el nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada estructura cuanto a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo, y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de error puede reconstruirse fácilmente: 1) se identifica ideología como distinta de la estructura y se afirma que no son las ideologías las que cambian las estructuras, sino a la inversa; 2) se afirma que una cierta solución política es ''ideológica'', o sea, insuficiente para cambiar la estructura, aunque ella crea poderla cambiar; se afirma que es inútil, estúpida, etc.; 3) se pasa a afirmar que toda ideología es ''pura''

El pensamiento mágico, en general, es producto de la ignorancia, de la praxis limitada, de los individuos y de la colectividad. El pensamiento mágico asumido colectivamente es la religión. En la medida en que se acaba la magia entramos al terreno de la ciencia y nos alejamos del terreno de la religión. La fé, el dogma -entonces-, encierran intrínsecamente algunos elementos de pensamiento mágico y, por tanto, se sustentan en la ignorancia. Cuando los hombres, individual o colectivamente, se enfrentan por necesidad a fenómenos que no pueden entender cabalmente a partir de las representaciones y las capacidades prácticas con que cuentan, suelen recurrir a la especulación, a la *interpretación*, atribuyendo a esos fenómenos características propias de los fenómenos más evidentemente aprehendidos en su praxis concreta. Por eso sólo mediante la transformación de la propia praxis se abandonan las representaciones surgidas de la forma de praxis desarrollada hasta un momento dado.

La escisión formal de la praxis, con el surgimiento de la propiedad privada de los medios productivos, repercutió en que se escindieran también las ideologías. Sin embargo, la propia dominación material, significó la apropiación por parte de los dominadores de la identidad colectiva, la imposición de esta identidad a los dominados. Una nueva forma de ideología común ocurre desde el momento en que alguien es amo, señor o patrón, y

---

apariencia, inútil, estúpida, etc.

"Por tanto, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, ''queridas''. En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez ''psicológica'': organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto ''arbitrarias'', no crean más que ''movimientos'' individuales, polémicas, etc. (tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la consolida)". (*Antología*. Ed. cit. pp. 363-364)

otros son esclavos, siervos u obreros. El concepto de la relación mutua es asumido por ambas partes y les determina su praxis.

Los esclavos son obligados a aceptar ese papel y desde esa praxis específica perciben el mundo en su totalidad. Un mundo donde existen quienes ordenan y quienes obedecen, y a ellos les corresponde obedecer lo que su amo ordena; en ese mundo ellos, sus deseos, su vida, tienen un valor secundario, similar al de otros objetos útiles al amo. Esa condición impuesta por los dominadores se acepta como algo legítimo, los conceptos y los símbolos existentes contienen intrínsecamente dicha situación. El pensamiento colectivo integra de esa manera la praxis de dominados y dominadores, esa es la identidad colectiva dentro de la cual cada uno tiene su papel. Resulta necesario entonces que exista una justificación racional para que cada esclavo de por vida acepte ese papel, así como para que los amos mantengan su potestad. Para los dominadores es natural y conveniente recurrir al pensamiento mágico, a la ideología, para encontrar esa justificación; para los dominados el pensamiento mágico elaborado por la clase dominante es también necesario para soportar, en función de un futuro ilusorio, la ardua tarea cotidiana. El sufrimiento se amortigua con consuelos ilusorios.

Los primeros trabajadores intelectuales, que no eran esclavos, los sacerdotes cumplieron con una doble tarea: por una parte, concentrar, sintetizar y organizar la diversa experiencia colectiva para darle coherencia y continuidad, y, por lo mismo, por otra, a explicar desde su perspectiva y como algo natural el por qué unos eran amos y otros esclavos. Las creencias mágico-antropomórficas tuvieron entonces un papel fundamental. Como en la actualidad este papel lo juega también el fetichismo tecnológico.

La inmortalidad del alma fue la base para imaginar un

futuro mejor en "la otra vida" como compensación del sufrimiento actual, así como para darle un carácter inmanente a los roles jugados por cada quien. La irritación o agrado de los dioses, los tabúes, fueron elementos usados para inducir determinadas pautas de comportamiento de acuerdo con la estructura social. Lo bueno y lo malo para la clase dominante se impone por diversos medios como lo "bueno" o lo "malo" para todo el conjunto social, es decir, también para los dominados. Estos, generalmente sumidos en mayor ignorancia, desconectados unos de otros, tienen dificultad para desarrollar un discurso distinto al que les ofrece la clase poderosa; dado el mayor poder y status de los poderosos, los dominados creen en lo que ellos dicen, pues no cuentan con información para comprender el mundo de manera distinta.

La praxis condiciona las formas religiosas

Dado que la religión se convierte así en instrumento de dominación, se acentúa su carácter restrictivo. Su principal legado ético son un conjunto de prohibiciones y castigos contra aquellos que las desobedezcan; y hay penas tan terribles que condenan al peor sufrimiento hasta en la eternidad. He ahí la pedagogía de la dominación.

Con el desarrollo necesario de la praxis y de los mayores conocimientos de la naturaleza, gradualmente el ámbito del pensamiento mágico se reduce. Las creencias antiguas cada vez son menos sostenibles. En el contacto cotidiano con las acciones distintas y el sufrimiento de los dominados, algunos sacerdotes o filósofos desarrollan nuevas representaciones. Surgen nuevas ontologías, nuevas creencias que se acoplan más acordemente con las reales relaciones de los hombres con la naturaleza. Al perderse progresivamente algunos de los elementos mágicos que mantienen la aceptación del régimen imperante se desarrolla poco a poco una nueva identidad colectiva de los dominados que les

incita a rebelarse contra las injusticias mayores de que son objeto. Injusticias que revelan la agudización de las contradicciones prácticas del modo de producción vigente por la propia evolución de los medios de trabajo que ha generado. La riqueza se concentra y la miseria se extiende. Las nuevas prácticas, los nuevos conocimientos, y la creciente angustia por la miseria, es decir, la nueva praxis en su conjunto, genera que se rechace por cada vez más personas las creencias y la forma de organización social predominantes, y que se opongan *políticamente* a quienes tratan de mantener este orden.

Sin embargo, dada la precariedad de la relación práctica con la naturaleza, cuando ocurre un cambio respecto a las creencias anteriores una parte del pensamiento mágico se mantiene, se substituye una religión por otra, una dominación por otra, un Estado por otro: la propiedad privada subsiste aunque bajo una forma distinta, los nuevos propietarios de los medios productivos serán la nueva clase dominante y su permanencia como tal requiere de una justificación mágica, cada vez más compleja. Se genera una nueva identidad colectiva con una ideología apropiada a la estructura nueva que surge de la entraña de la que está en crisis. De esa manera, la religión de los dominados, en tanto pensamiento mágico, es el soporte necesario de la propiedad privada. Sin pensamiento mágico, la propiedad privada es cuestionable en su origen. Paradójicamente en nuestros días el cientificismo, la ciencia como deidad, juega también ese papel, es la religión principal de la sociedad burguesa. Hemos dado un salto de la religión como ciencia, a la ciencia como religión, y hemos caído en el mismo lugar: la abstracción, el dogma, la justificación de lo existente.

El cristianismo surgió como el combate de las religiones prevalecientes, como una nueva identidad, como una rebeldía contra la miseria y la opulencia. En ese sentido su ideología

incorporó principios que hoy en día todavía son válidos contra el egoísmo práctico propio de los que tienen lo que otros no; en esa medida el cristianismo confluye con otras ideologías revolucionarias[12]; como en el caso actual de la "Teología de la liberación". Pero en su misticismo relativamente inevitable para la época, puso el acento en la conciencia individual más que en la acción colectiva, en la vinculación individual imaginaria con un "todopoderoso" exento de egoísmo, símbolo de la bondad absoluta que perdona todos los "pecados" con sólo el arrepentimiento sincero. Por eso como dice Engels:

> "... el simple hecho de que ya a los 250 años de existencia se la erigiese en religón del Estado demuestra que era la religión que cuadraba a las circunstancias de los tiempos. En la Edad Media a medida que el feudalismo se desarrollaba, el cristianismo asumía la forma de una religión adecuada a éste régimen, con su correspondiente jerarquía feudal"[13]

El cristianismo desde su origen reivindicó una nueva fé, una nueva magia; mantuvo la idea de que el destino de los hombres es determinado por un ser superior ultramundano, más allá de la propia voluntad de los hombres. En este sentido dice Gramsci:

> "Un análisis hitórico de la religión cristiana -que en un determinado período histórico y en condiciones históricas determinadas ha sido y

---

12. Dicen Marx y Engels en *El manifiesto comunista*: "Nada más fácil que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano. ?Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada, el matrimonio y el Estado? ?No predicó en su lugar la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia. (*Obras Escogidas*. Ed. cit. T. I, p. 41).

13. *Op. cit.*, p. 397.

sigue siendo una ''necesidad'', una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida, y dió los cuadros generales de la actividad práctica real- muestra que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos. Esta función del cristianismo me parece bien expresada en el siguiente párrafo de un artículo de la *Civilitá Cattolica* (...): ''La fé en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma destinada a la bienaventuranza, en la seguridad del poder llegar al goce eterno, fue el muelle propulsor de un trabajo de intensa perfección interior y de elevación espiritual. Todas las fuerzas del cristianismo se concentraron en torno a ese noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma en la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió que renacían las esperanzas; seguro de que una fuerza superior le sostenía en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo''. Pero también en este caso todo eso se entiende del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuitizado, hecho puro narcótico de las masas populares"[14]

Por otra parte, Freud, en *Moisés y la religión monoteista*, ofrece una explicación ampliamente documentada acerca de qué condiciones políticas del pueblo egipcio, en sus relaciones imperialistas con otros pueblos entre los que se cuentan a Nubia, Palestina, Siria y Mesopotamia, condicionaron la tendencia a pasar del politeísmo al monoteísmo, fase inmediatamente precursora del cristianismo. Dice Freud:

"Este imperialismo vino a reflejarse en la religión bajo la forma de universalismo y el monoteísmo, pues ya que la tutela del faraón comprendía ahora, además de Egipto, a Nubia y Siria, también la divinidad debía trascender su limitación nacional, y tal como el

---

14. Gramsci, A. *Antología*. Ed. cit., p. 376.

faraón era el único e indisputado señor del mundo conocido por los egipcios, también la nueva deidad egipcia hubo de asumir ese carácter"[15]

Desde luego restaría explicar de qué manera las circunstancias prácticas de la vida comunitaria derivaron en la existencia de faraones o reyes; sin embargo, consideramos que ello es comprensible en términos generales con base en los principios que hemos venido manejando por lo que no consideramos conveniente extendernos ahora en ello, además de que posteriormente nos avocaremos a esta temática al hablar de la praxis política. Lo que ahora nos interesa subrayar es cómo la forma de la oposición práctica se concentró en la relación individuo-masa, la acumulación del poder material en un sólo individuo contrapuesto a la esclavitud de la población, pues el rey era amo de todos. La nueva religión opositora que constituyó el cristianismo, por eso, es comprensible como la búsqueda del amparo de otro rey imaginario, más poderoso que los reyes terrenales con el cual se identificaron los primeros cristianos. Un rey perfecto, integrando todas las cualidades humanas potencializadas por la magia espiritual.

Esta característica de Dios como rey poderoso, necesaria para enfrentarlo al poder del rey terreno, constituye un rasgo básico para que con base en ello se justifique la existencia de los poderosos y su concepto recíproco, los no poderosos. Así, ontológicamente se acepta la división en clases como algo natural. Dado que la bondad para los cristianos depende del ser individual, puede haber poderosos "buenos" (que perdonan) y "justos" o "malos" e "injustos". El amor al prójimo es cuestión de la voluntad individual, si bien, por otra parte, se cree en

---

15. Freud, S. *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial, Madrid, 1984; p. 28.

que el destino de cada quien depende de la voluntad divina. El no poderoso necesita de un "poderoso bueno" que lo dirija, le proteja contra la injusticia y le perdone sus fallas morales, y en su búsqueda ilusoria puede pasarse la vida.

La religión y la concepción de la praxis

La filosofía cristiana, entre otras cosas, mantiene en la magia al proceso de la praxis; considera que la conciencia individual es lo principal y no advierte que esta conciencia se forma de la práctica material colectiva. Por eso dice Gramsci que equivocadamente el catolicismo "sitúa la causa del mal" en el individuo por sí mismo, y que es precisamente este concepto de hombre el que "hay que reformar"[16].

Bajo esa misma perspectiva Freud[17], como Feuerbach[18], interpreta la religiosidad cristiana a partir de la proyección ilusoria en la figura de Dios de las cualidades integrales de los distintos individuos; Dios es el arquetipo humano. Por eso la IV tesis de Marx sobre Feuerbach es también aplicable a Freud:

> "Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como

---

16. Cfr. Nota 74, *Antología*. Ed. cit. p. 438.

17. "El porvenir de una ilusión". En: *Obras completas*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979. T. XXI.

18. Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*. Juan Pablos Editor, Buenos Aires, 1971.

reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella"

Para Freud, la religión arranca de la irracionalidad propia de la masa y de su carácter infantil, necesitan de un hombre guía: el padre, el lider, el Dios; por eso -dice- deben ser gobernadas por una minoría:

"... las masas son indolentes y faltas de inteligencia, no aman la renuncia de lo pulsional, es imposible convencerlas de su inevitavilidad mediante argumentos... Sólo mediante el influjo de individuos arquetípicos que las masas admitan como sus conductores es posible moverlas a las prestaciones (sic) del trabajo y las abstinencias que la pervivencia de la cultura exige. Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales"[19]

Las doctrinas religiosas son, para Freud, ilusiones surgidas de los deseos inconscientes de los individuos, no es más que una forma de neurosis. Dice:

"... cabría suponer que la humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados análogos a las neurosis, y sin duda por las mismas razones: porque en las épocas de su ignorancia y

---

19. *Op. cit.*, p. 7. El "sic" debe ser un defecto de traducción; donde dice "prestaciones" quizá debe decir "prestación".

endeblez intelectual, las renuncias de lo pulsional indispensables para la vida sólo podían obtenerse a través de unas fuerzas puramente afectivas. Y luego se quedaron por largo tiempo adheridas a la cultura las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una represión, acaecidos en la prehistoria humana. La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre"[20]

Independientemente de que Freud tiene razón respecto a la confluencia de simbolismos en las figuras del padre, del líder y de Dios, lo que ofrece una muestra de la complejidad del simbolismo humano, nosotros consideramos que:

a) La génesis de la religión no se constituye directamente de una *neurosis* como fenómeno inherente exclusivamente a la conciencia, por la renuncia a lo pulsional, sino de una limitación y una necesidad de la praxis, como ya lo hemos explicado antes.

b) Las nuevas generaciones asumen las creencias religiosas no porque en su "inconsciente" mantengan innatamente las huellas de la prehistoria, sino porque a cada individuo la religión se le ofrece como una cosmovisión colectiva con la que se articula su vida práctica vigente. Dicha cosmovisión le da un determinado significado a los diferentes eventos de su praxis cotidiana.

Contradicciones en la praxis religiosa

Sin embargo, como lo anota Gramsci, la religión o la ideología de una colectividad no constituye una unidad homogénea y coherente. Cada individuo se ve enfrentado a la contradicción

---

20. *Ibid*, p. 43.

entre sus propias necesidades más directas y los preceptos de la religión que ha asumido. Como lo plantea Rosario Castellanos al reflexionar sobre la situación de la mujer[21], las restricciones impuestas, las prohibiciones, conducen inevitablemente a la hipocresía; y, por tanto, a la escisión de la personalidad: por un lado se sostienen verbalmente ciertos preceptos como prejuicios o dogmas, por otro, la práctica los contradice. Sucede comunmente que los mismos que imponen una determinada moral son los primeros en transgredir sus mandamientos.

Por eso, como correctamente lo percibió Freud, la contradicción entre la moral impuesta y los deseos reales de los individuos es una de las principales fuentes de neurosis. Sólo que Freud concibe esta situación como eterna y sólo eludible por el desplazamiento de la satisfacción directa hacia la satisfacción simbólica (sublimación), mientras que para nosotros se genera a partir de la existencia no-eterna de quienes imponen una moral a otros, a partir de sus intereses como clase dominante. Quienes logren desafiar esa moral y asumir criterios éticos racionales que unifiquen su pensamiento con su práctica eludirán esa constante amenaza de neurosis. Dice Gramsci:

> "El hombre activo de masa actúa prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su hacer, pese a que éste es un conocer el mundo en cuanto lo transforma. Puede incluso ocurrir que su consciencia teórica se encuentre históricamente en contradicción con su hacer. Puede decirse que tiene dos consciencias teóricas (o una consciencia contradictoria): una implícita en su hacer, y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha recogido sin crítica. Pero esa

---

21. *Mujer que sabe latín*. SEP, México, 1985.

concepción ''verbal'' no carece de consecuencias: vuelve a anudar al sujeto con un determinado grupo social, influye en la conducta moral, en la orientación de la voluntad, de una manera más o menos enérgica, que puede llegar al punto en el cual la contradictoriedad de la consciencia no permita ya ninguna acción, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de sí mismos se produce... a través de una lucha de ''hegemonías'' políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad"[22]

De esa manera, la propia religión cristiana ha atravesado diferentes momentos a lo largo de su historia, en cada uno de los cuales se han enfatizado algunos de sus rasgos más que otros, abandona algunas de sus creencias ya insostenibles para la nueva época, etc.; y también, por otro lado, en una misma época han coexistido diferentes ramas o sectas religiosas que se adhieren con mayor énfasis a algunos preceptos e incluso rechazan lo que otras mantienen como eje principal. Estas contradicciones religiosas se producen como efecto de las contradicciones de la vida práctica de los grupos que se adhieren inicialmente al tronco común.

En este trabajo no podemos dedicarnos a un análisis minucioso de cómo la religión cristiana, u otras religiones, se han articulado históricamente con la vida práctica particular de diferentes épocas, países y regiones. No obstante, consideramos que sería interesante analizar el papel jugado por la religión católica durante la Edad Media a través de su figura principal: "La Santa Inquisición", así como la inicial rebeldía de la burguesía contra la religión durante El Renacimiento y las

---

22. *Antología*. Ed. cit., pp. 372-373.

revoluciones liberales de los siglos XVII y XVIII, y el posterior acoplamiento entre la ideología liberal y "cientificista" con el propio catolicismo. Fenómeno que persiste hasta nuestros días, enfatizándo progresivamente el vínculo entre la clase burguesa y el catolicismo.

En la actualidad la "teología de la liberación" coincide con las luchas revolucionarias en Latinoamérica en la medida en que la pobreza y la injusticia que sufren grandes capas de la población por la explotación de los ricos, ha generado que algunos sectores católicos pongan énfasis en los rasgos contrarios al egoísmo y la opulencia, contenidos en la doctrina cristiana original. Por la otra parte, dentro del catolicismo oficial se mantienen actitudes acordes con los intereses políticos de la clase dominante, e incluso el "cismático" Marcel Lefebvre se ubica en la extrema derecha como adalid de los intereses más retrógrados propios del fascismo. La iglesia oficial es mantenida y tolerada por la clase en el poder debido a que sirve a sus intereses.

Las oposiciones entre diferentes sectas con frecuencia derivan en la existencia de odio irracional entre los miembros de unas y otras, de tal manera que los dogmas que profesan, considerados como "verdades eternas", dificultan encontrar una salida racional a los conflictos humanos y muchas veces han sido motivo de pugnas injustificadas y luchas fratricidas que favorecen a terceros en discordia. En ese sentido parece dirigirse la actuación del "Instituto Linguístico de Verano" y otras instituciones religiosas internacionales que promueven diferentes religiones en regiones específicas de los países latinoamericanos. La religión resulta un instrumento de gran utilidad para realizar el principio político de "divide y vencerás", aún antes de que el enemigo se apreste a la lucha. Esto mismo es válido para los dogmas científico-políticos y sus

sectas correspondientes.

La religiosidad y la comprensión de la praxis

Por otro lado, contemporáneamente pareciera sorprendente que científicos de la máxima talla -como Einstein- sean partícipes de creencias religiosas al mismo tiempo que sustentan agudos conocimientos sobre la naturaleza que se oponen a toda concepción mágica. Desde nuestro punto de vista, esto sólo es posible por el carácter mágico y misterioso que aún envuelve a los llamados fenómenos "psicológicos". Mientras no se tenga claro de qué manera surgen las ideas a partir de la relación natural de los hombres con el entorno, es decir de la práctica colectiva, la religión y las ideologías de la voluntad individual encontrarán ahí un lugar propicio para instalarse y substituir a la comprensión racional. Aún cuando Freud no era religioso, la psicología que él ha propuesto mantiene el misterio enigmático de "el inconsciente" individual como fuente de explicación de la irracionalidad humana, y, en esa medida, sostiene la vigencia del pensamiento mágico.

Si eso ocurre con los grandes científicos es comprensible que los "sencillos" (Gramsci), en general, sean más susceptibles de aceptar las creencias religiosas y los dogmas. Gramsci explica esto de la siguiente manera:

> "Imagínese... la posición intelectual de un hombre del pueblo; ese hombre se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Todo propugnador de un punto de vista contrario al suyo sabe, en cuanto sea intelectualmente superior, argumentar sus razones mejor que él, le pone en aprieto lógicamente, etc.: ?Basta eso para que el hombre del pueblo tenga que alterar sus convicciones?... entonces podría ocurrirle que tuviera que cambiar de opiniones diariamente, o sea, cada vez que se

encuentra con un adversario ideológico intelectualmente superior. ?En que elementos se funda... su filosofía, especialmente su filosofía en la forma que tiene para él la importancia mayor, en la forma de la norma de conducta? El elemento más importante es sin duda de carácter no racional, de fé. Pero ?en que? Especialmente en el grupo social al que pertenece, en la medida en que todo el grupo piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tantos como son no pueden equivocarse así en conjunto, como quiere hacérselo creer el adversario argumentador; que él mismo, ciertamente, no es capáz de sostener y desarrollar sus razones como lo hace el adversario, y recuerda, efectivamente, que ha oído exponer amplia y coherentemente, de un modo que le convenció, las razones de su fé. No recuerda las razones en concreto, y no sabría repetirlas, pero sabe que existen, porque las ha oído exponer y quedó convencido de ellas. El haber sido convencido una vez y de un modo fulgurante es la razón permanente de la persistencia de la convicción, aunque se sea incapáz de argumentarla después"[23]

En efecto, habría que estudiar las creencias populares, su origen y desarrollo actual. Creencias populares que pueden abarcar, en algunos aspectos, a la población mundial, por ejemplo el "cientificismo" o "tecnologismo" en boga en la actualidad; en otros aspectos a una comunidad internacional, como el propio catolicismo; así como las creencias de un país determinado, de una región, de una comunidad concreta, de una familia o de un individuo. Indagar la manera en que estos diferentes niveles se relacionan entre sí y articulan las diversas prácticas.

Por ejemplo en México, como ya hemos visto antes, su proceso histórico y su peculiaridad geográfica han generado creencias y rituales de la propia religión cristiana distintos a

---

23. *Ibid*, p. 378.

los existentes en otras comunidades donde predomina el catolicismo: la virgen morena de Guadalupe es objeto de veneración y rituales casi tan importantes, y a veces aún más, que los destinados a la imagen de Cristo; la "Semana Santa" tiene significado diverso en los "Penitentes" de Taxco, o en Iztapalapa, que en los turistas católicos que a veces acuden a ver dicho espectáculo; las peregrinaciones religiosas, los juramentos, el papel de los curas, etc.

Todo esto reúne un cúmulo de elementos propios de la idiosincracia mexicana que resulta necesario analizar para comprender muchos de los factores que intervienen en la praxis cotidiana de grandes sectores de la población de nuestro país; lo cual es evidente si recordamos el fenómeno de "los cristeros", la existencia y desarrollo del sinarquismo, la simpatía por el PAN y el rechazo al socialismo y al comunismo; y, en general, todo un conjunto de preceptos éticos verbales y/o prácticos que dan cuenta de una manera de vivir, de una identidad colectiva determinada, de ciertas formas de relación entre los hombres, etc.

CAPITULO V

PRAXIS Y CIENCIA

Como hemos visto, la ciencia nace, y se desarrolla en gran parte, mezclada, articulada, con las creencias religiosas; y surge de motivaciones similares. La ciencia, en principio, podría decirse que constituye la parte no-mágica de las representaciones humanas de los fenómenos naturales. La ciencia no se conforma con la creencia ciega, la fé, sino que requiere de la demostración. Sin embargo, como la historia nos lo muestra y es evidente en la actualidad, el terreno de la ciencia no necesariamente substituye a las creencias religiosas; por el contrario, muchos de los más grandes sabios de la antigüedad y contemporáneos mantienen ideas científicas articuladas con ideas religiosas; como ejemplos: Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, y Hegel, cuyas ideas todavía tienen vigencia omnipresente en el mundo contemporáneo.

Sin embargo, como lo hace notar Gramsci, mientras que la religión ha tenido una importante tradición oral y es incorporada por los "sencillos", los hombres del pueblo, en cambio la ciencia se desenvuelve en el ámbito de la intelectualidad, es -hasta ahora- progresivamente elitista, si bien repercute en grados indefinidos sobre el conjunto de creencias de la sociedad.

Proceso de la praxis científica

La ciencia, como la religión, se constituye de sistemas de representaciones (teorías) generadas mediante la simbolización organizada de las experiencias prácticas de la especie humana. Los instrumentos producidos por los hombres ante necesidades

reflexionar sobre ellas.

Análogamente, los instrumentos primitivos como la palanca, la rueda, el arco, el fuego, los colorantes, etc., en la actualidad constituyen elementos consabidos de la gran producción industrial. Lo mismo ha sucedido con otros instrumentos de mayor nivel como la polea, la pólvora, los engranes, el péndulo, la máquina de vapor, el pararrayos, la pila voltaica, etc., etc. hasta llegar a los sofisticados aparatos electrónicos que hoy en día permiten una compleja operación tecnológica.

Este proceso de complejización tecnológica involucra ineludiblemente la propia complejización de los sistemas de representación. Así, las representaciones colectivas más primitivas se insertaron después en representaciones de esas representaciones, y éstas, a su vez, en sistemas de representaciones de mayor nivel, y así también hasta el infinito. Además, el proceso evolutivo de las representaciones no ocurre de manera paralela a la evolución tecnológica, sino que ambas se intercalan constituyendo un sólo proceso necesario y orgánico. Un proceso dialéctico en el que cada avance técnico conlleva una modificación del sistema de representaciones en que se inserta; y viceversa, este cambio en el plano de la representación permite el surgimiento de nuevos aspectos de la técnica.

Dicho todo lo anterior sin menoscabo del surgimiento constante de nuevos instrumentos y nuevas representaciones en relación directa e inmediata con aspectos de la realidad que antes no se habían considerado, emanados de experiencias inesperadas; y lo recíproco: el abandono de algunos instrumentos y/o representaciones que han dejado de ser válidos. Los nuevos instrumentos y representaciones elementales, de todas maneras, entran a formar parte del, y alteran al, proceso científico-tecnológico en cuyo contexto se hacen posibles.

reflexionar sobre ellas.

Análogamente, los instrumentos primitivos como la palanca, la rueda, el arco, el fuego, los colorantes, etc., en la actualidad constituyen elementos consabidos de la gran producción industrial. Lo mismo ha sucedido con otros instrumentos de mayor nivel como la polea, la pólvora, los engranes, el péndulo, la máquina de vapor, el pararrayos, la pila voltaica, etc., etc. hasta llegar a los sofisticados aparatos electrónicos que hoy en día permiten una compleja operación tecnológica.

Este proceso de complejización tecnológica involucra ineludiblemente la propia complejización de los sistemas de representación. Así, las representaciones colectivas más primitivas se insertaron después en representaciones de esas representaciones, y éstas, a su vez, en sistemas de representaciones de mayor nivel, y así también hasta el infinito. Además, el proceso evolutivo de las representaciones no ocurre de manera paralela a la evolución tecnológica, sino que ambas se intercalan constituyendo un sólo proceso necesario y orgánico. Un proceso dialéctico en el que cada avance técnico conlleva una modificación del sistema de representaciones en que se inserta; y viceversa, este cambio en el plano de la representación permite el surgimiento de nuevos aspectos de la técnica.

Dicho todo lo anterior sin menoscabo del surgimiento constante de nuevos instrumentos y nuevas representaciones en relación directa e inmediata con aspectos de la realidad que antes no se habían considerado, emanados de experiencias inesperadas; y lo recíproco: el abandono de algunos instrumentos y/o representaciones que han dejado de ser válidos. Los nuevos instrumentos y representaciones elementales, de todas maneras, entran a formar parte del, y alteran al, proceso científico-tecnológico en cuyo contexto se hacen posibles.

Las nuevas generaciones se incorporan, mediante la educación[1], a diversos aspectos y niveles del proceso científico-tecnológico. Asimilan las técnicas y las representaciones que prevalecen en la comunidad, al tiempo que, a partir de sus experiencias concretas, se ven precisados a transformarlas para satisfacer las cada vez nuevas necesidades planteadas por el propio desarrollo de la ciencia y la técnica.

Dualismo: racionalismo vs. empirismo

Dado que las representaciones son originadas en prácticas diversas y dado su progresivo proceso de sobreordenación, así como el alma fue separada del cuerpo a partir de los sueños primitivos, de la misma manera las representaciones científicas se han considerado como separadas de las acciones técnicas que las generan. Lo cual se ve particularmente enfatizado en la historia con la división del trabajo en intelectual y manual, como efecto de la división de clases económicas, y más tarde con el nacimiento de la escritura; gradualmente la reflexión de la conciencia deja de ser reflexión directa sobre las acciones para constituirse en reflexión sobre lo que otros hacen o han dicho. A tal grado que todavía en el siglo XX muchos sabios consideran que es la conciencia la que produce la acción práctica y no, como realmente sucede, la acción práctica la que produce las acciones de la conciencia.

Sócrates pensaba que los conocimientos estaban ya impresos en el alma de los individuos y que mediante la "praxis interior" de un individuo, dirigida por otra conciencia a través de la

---

1. Sobre el proceso educativo nos ocuparemos más adelante

mayéutica, se podía hacer nacer los conocimientos que cada uno llevaba dentro. Su analogía con el proceso del parto no tenía en cuenta que los reciennacidos se engendran previamente por la acción de una mujer y un hombre y no surgen espontáneamente del vientre materno. Platón, por su parte, llego a *imaginar* un mundo de arquetipos o conceptos perfectos y puros, de los cuales *participaban* los objetos percibidos por los seres humanos. Según esto, la verdad sólo podía alcanzarse mediante el ejercicio de la reflexión; la conciencia no requería de la acción directa sobre el mundo material, sino sólo de la lógica inmanente del alma.

Sin embargo, si nos detenemos a analizar el desarrollo interno de cada uno de los *Diálogos socráticos*, encontraremos la constante alusión a experiencias prácticas, ya sea propias o de otros, reales o imaginadas como posibles, a partir de las cuales se llega a conclusiones generales que pueden ser aplicadas en diversas circunstancias especificas. La lógica mental derivada de la generalización de experiencias prácticas, se convirtió en fuente principal de todo conocimiento. La verdad moraba en el concepto *universal*, en la forma sin contenido, a diferencia de los hechos reales diferentes siempre uno de otro, los cuales fueron considerados como inaprensibles cientificamente por ser transitorios. A este enfoque básico se le ha llamado "racionalismo".

Del otro lado, históricamente, han estado las tendencias "empiristas" o "sensualistas", que han suscrito la idea de que "nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos"; tesis epistemológica básica de Aristóteles. Para los racionalistas la articulación de ciencia y religión no ofrece gran dificultad, en cambio el empirismo se constituye por definición como opuesto a la fé por sí misma. No obstante, el mismo Aristóteles intentó una posición conciliatoria entre ambas tendencias epistemológicas; si bien atendió primordialmente a los

datos de los sentidos, también, por la vía especulativa ("racionalista") llegó a la conclusión de la necesaria existencia de un "primer motor", ante la imposibilidad de pensar el infinito movimiento[2].

División del trabajo y clasificación de las ciencias

Aristóteles sistematizó la lógica que, hasta antes de él era inmanente, y clasificó por primera vez al conocimiento por áreas. La física, la botánica, la zoología, la fisiología, la psicología, la ética, la poética, la misma lógica, la ciencia política, etc., encuentran en él su clasificación original; si bien ya los diálogos Socráticos abordaban áreas o aspectos de la realidad e incluso existen esquematizaciones presocráticas. Como producto de la división especializada del trabajo, la ciencia también ha tendido a separarse en áreas de conocimiento correspondientes. Sin embargo, Aristóteles a la ciencia primera, la "filosofía primera", la denominó "metafísica"; a la cual consideraba como la ciencia superior de entre las ciencias porque se avocaba al conocimiento de las "primeras causas" y los "primeros principios". Aristóteles consideraba que a ellos se llegaba mediante la especulación que para él es superior a la práctica, porque la práctica -decía- sólo permite conocer lo particular mientras que la especulación permite el conocimiento de lo general, que es donde reside la verdad.

Podemos decir que dicha separación entre teoría y práctica, poniendo como superior a la teoría, que reivindica

---

2. Basándose en las concepciones aristotélicas Tomás de Aquino pretendió ofrecer una concepción científica de la religión cristiana, aludiendo incluso a pruebas de la existencia de Dios "por analogía"

Aristóteles, encuentra su fundamentación histórica en elementos como los siguientes:

a) imposibilidad de comprender la manera en que nace y se desarrolla la conciencia como representación; a la conciencia se le otorga la cualidad de ente independiente.

b) la división entre trabajo intelectual y trabajo manual; lo que significó que los intelectuales, que absorvían indirectamente las representaciones de la vida práctica de diversos hombres, fueran, en general, más sabios que quienes se dedicaban a una actividad manual particular sin cultivarse ampliamente con las experiencias de otros.

c) La propia división de clases conllevaba la desvalorización social del trabajo material propio de los esclavos, y la consiguiente valorización principal de la actividad especulativa de los hombres libres.

Tres condiciones que se mantienen aún en la actualidad para muchos hombres de ciencia. No obstante, especialmente con el desarrollo del capitalismo una porción creciente de trabajadores intelectuales entran a formar parte del proletariado; lo cual aunado a los avances correspondientes en la comprensión de la naturaleza de la conciencia ha ido cambiando el panorama.

Ontología y epistemología

El dualismo ontológico cuerpo-espíritu, forma-materia, substancia-sensación, práctica-teoría, está presente en la polémica histórica sobre el conocimiento. Dice Engels:

> "El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía,

tiene... sus raíces... en las ideas ignorantes del estado de salvajismo... el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ?el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?

"... los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma..., formaban el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas del materialismo (...)

"Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ?qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ?Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad? En el lenguaje filosófico, esta pregunta se conoce con el nombre de problema de la identidad entre el pensar y el ser y es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos"[3]

En efecto, los planos ontológico y epistemológico se encuentran intimamente relacionados, la separación artificial de ambos que algunos han pretendido conlleva también a una ontología dualista y a una epistemología correspondiente.

El dualismo ha sido reivindicado fundamentalmente por las posiciones racionalistas que conciben una inmanencia trascendente en el sujeto que conoce. Del otro lado, los empiristas niegan dicha trascendencia considerando que el conocimiento se reduce a la representación inmediata de los hechos sin que medie la acción

---

3. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". *Op. cit.*, pp. 367-368.

subjetiva que alteraría la cabal aprehensión del objeto. Sin embargo, en ambos, se mantiene la dicotomía entre objeto y sujeto como entes separados, abstractos y puros. Por eso dice Markovic:

> "La novedad esencial de la filosofía marxista consistió en no tomar como punto de partida ni el objeto abstracto ni el sujeto abstracto, sino *la actividad práctica social de los individuos concretos e históricamente dados*"[4]

Es decir, la solución al dualismo en todos los niveles mencionados sólo se encuentra en la cabal comprensión de la praxis como proceso integral. Los hombres forman parte de la naturaleza en eterno movimiento, pero ésta existe como objeto de conocimiento en la medida en que es afectada por la propia actividad histórica de los hombres mismos. No hay objeto puro, pues éste surge de la práctica y lleva implícita la subjetividad histórica; y, por lo mismo, el sujeto no es independiente del objeto, pues su carácter de sujeto depende de su entronque con el objeto que se le manifiesta.

En la Tesis I sobre Feuerbach Marx critica al materialismo clásico la incapacidad para concebir al hombre como ser activo y creador. La teoría del conocimiento del materialismo pre-marxista supone a la percepción y al conocimiento como efectos del mundo externo, como simples reflejos del objeto en el espíritu humano pasivo y maleable. En los casos en que se reconoce cierta actividad cognoscitiva del hombre, como en Locke, se limita a sostener que ésta consiste en la combinación de las ideas simples suscitadas por el objeto exterior (Markovic). La teoría se concibe como contemplación, como un simple captar, "ver"; según esto, los objetos tal cual son se imprimen por sí mismos en la

---

4. *Op. cit.*, p. 17.

conciencia.

Hegel logró unir coherentemente objeto y sujeto en el proceso dialéctico de la conciencia; pero en su filosofía los términos se encuentran invertidos, las contradicciones de la conciencia por sí mismas conllevan a la necesaria superación de las fases del saber; la práctica es un recurso de la conciencia para resolver sus contradicciones. Aún en la "certeza sensible" la conciencia se piensa a sí misma, analiza inmanentemente su propio proceso hacia la verdad, a la que desea llegar por un impulso que le es inherente, pues en su interior, y sólo allí, se dá la contraposición con el objeto. El mundo real se conoce en la representación; para Hegel la *experiencia* es

> "[el] movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*"[5].

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel parte de la conciencia, es decir, de la representación, para seguir su proceso general necesario sin salir de ella. Pero, como dice Marx en su II Tesis sobre Feuerbach:

> "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento..."

El sujeto que conoce

---

5. *Fenomenología del espíritu*. Ed. cit., p. 58.

Hegel concebía al espíritu ya no como la conciencia de un individuo, sino como la conciencia en general, intersubjetiva. De esa manera, en su perspectiva las contradicciones de la conciencia universal aparecen como contradicciones conceptuales correspondientes a los objetos también representados; Hegel comparte con los empiristas el papel pasivo que le atribuyen a la representación simple del objeto, su dialéctica se desarrolla en el momento en que *ya existe* la representación elemental, no atiende a su surgimiento a partir de la acción. Empero, como dice Markovic:

> "La experiencia sensorial puramente receptiva es por entero subjetiva: es accesible de modo directo solo para el individuo que la vive. Por el contrario, la actividad práctica es un proceso que tiene, además, un aspecto físico y que, por tanto, puede investigarse con métodos intersubjetivos. La experiencia sensorial concebida como una mera datidad, como recepción pasiva de las impresiones ..., es además una abstracción irreal. En la realidad, vivimos la *experiencia en el proceso de la actividad*; justamente, la percepción misma es ya la actividad de interpretación, organización y reflexión respecto de lo inmediatamente dado"[6]

Pero la representación diversa que surge en la conciencia sólo puede provenir de una práctica diversa, no puede haber representación sin acción real sobre los objetos, sin la transformación; de tal manera que la escisión de la conciencia consigo misma nace de la diversidad de la práctica y no de la sola duplicación y la contraposición interna de la representación simple, la representación no surge de la nada. Sin embargo, este proceso de división que -como hemos visto- ocurre ciertamente en el plano de la representación repercute también sobre la

---

6. *Op. cit.*, p. 27

práctica, la modifica; y esta modificación de la práctica sustenta la nueva unidad de la conciencia, la nueva representación. Y así sucesivamente.

Así, el momento fundamental de la praxis se encuentra en el plano de la relación directa entre los hombres y la naturaleza, en la práctica; pero la comprensión integral de la praxis requiere de que ese momento no sea concebido como separado de su relación orgánica con la representación. Y en este contexto ha de insertarse el conocimiento científico. El hecho de que por la división social del trabajo unos hombres se avoquen más al trabajo material mientras que otros se ocupan más del mundo de la representación no debe ser obstáculo para entender las relaciones entre ambos momentos del conocimiento, dada la posibilidad de asimilación de las experiencias de unos por otros mediante la comunicación. El no tomar en cuenta esto constituye uno de los factores más importantes para perderse en las elucubraciones gnoseológicas; se ha buscado explicar el conocimiento científico *individual* de los grandes sabios sin atender a la asimilación que han hecho de la experiencia colectiva, por lo cual el "yo pienso" cartesiano es encontrado al principio. No se ve que el propio "yo" es el resultado de las formas de representación o de los conceptos *sociales* implícitos en toda expresión lingüística. Si no se concibe la manera en que la conciencia individual, incluyendo a la autoconciencia (el "yo"), se forma en y por la praxis colectiva, no es posible lograr una explicación racional del proceso científico.

Existe un fenómeno análogo a la relación que Marx ha descrito entre el capital y el trabajo. El trabajo es lo que produce la riqueza, pero los que se apropian de ella son otros, de tal manera que cada trabajador se relaciona con los instrumentos, que han sido producidos por otros trabajadores, pero que ante él se manifiestan como emolumento o aportación del

propietario ante el cual el trabajador se subordina. Así, en el caso de la ciencia, la apropiación por parte de los intelectuales de la experiencia diversamente producida por todas las generaciones anteriores, permite que ellos cuenten con un saber del que están marginados los subalternos. Así como el capital aparentemente constituye un factor productivo, como si el dinero pudiera producir más dinero, así la teoría pareciera reproducirse por sí misma (Althusser). Se dice que el capital debe asociarse con el trabajo para producir, de manera análoga a como se dice que la teoría debe acudir a la práctica para desarrollar el conocimiento. Se pierde de vista que el dinero es sólo un símbolo general de los productos del trabajo, como se pierde de vista que el discurso teórico sólo representa sintéticamente a la práctica material.

Objetividad y verdad

En la actualidad se sigue discutiendo sobre temas epistemológicos que desde Hegel han sido ya rebasados. Sin embargo, los epistemólogos, y los científicos en general, han evolucionado en sus concepciones sobre el proceso de conocimiento fundamentalmente a partir de las polémicas entre los empiristas y racionalistas del siglo XVIII, y de manera más importante a partir de la filosofía de Kant. Hegel, para ellos, no es más que un autor oscuro y complicado, simplemente lo ignoran. Científicos de la talla de Piaget, por ejemplo, consideran innecesario recurrir a la filosofía para desarrollar sus conceptos epistemológicos[7]. Además, en dicha perspectiva científica se han visto parcialmente envueltos incluso los epistemólogos de corte marxista, al no lograr aprehender el significado de la praxis en

---

7. Cfr. Piaget, J. *Saber e ilusiones de la filosofía*. Ediciones Península, Barcelona, 1973.

la perspectiva de Marx.

Los positivistas continúan buscando la "verdad" por sí misma, objetiva, "neutral" ideológicamente. Se han especializado en la lógica formal para comparar las estructuraciones teóricas y su relación con la base sensible. Se sigue buscando la regularidad, lo general; se elude lo concreto. Por eso, se especializan en el análisis de las "ciencias naturales" y sólo algunos se aventuran a encontrar regularidades en las "ciencias sociales", pues en este terreno el Materialismo Histórico se ha impuesto progresivamente en el ámbito científico, no obstante la existencia y difusión de desviaciones cientificistas o esquemáticas del mismo.

Pero aún la regularidad y la neutralidad de los fenómenos "naturales" es aparente. No existe un hecho natural idéntico a otro, cada uno es distinto; sólo que las leyes que rigen la dinámica de los fenómenos físico-químicos, tienen una dimensión relativamente menos complicada que los fenómenos que ocurren en los niveles de la etología (vida animal) y, por supuesto, mucho menos complicada que la vida social; de tal manera que permiten su uso *técnico* aunque se haga relativa abstracción de su peculiaridad.

Sin embargo, en este terreno, la teoría de la relatividad de Einstein y el "principio de incertidumbre" en la trayectoria del electrón de Heisenberg tienen implicaciones que contradicen la objetividad absoluta pretendida por la corriente empirista. Por ello han surgido las teorías epistemológicas del "falsacionismo" popperiano y del "paradigma" en Kuhn, así como las argucias referentes a la separación entre "conceptos observacionales" y "conceptos teóricos", "contexto de descubrimieno" y "contexto de justificación", hasta llegar al enfoque más coherente del "interpretacionismo" de Moulines que

ubica más concretamente la relatividad histórico-concreta con que debe considerarse una teoría. No obstante, Moulines continúa exigiendo que dentro de una teoría, aunque esta sea una "interpretación" particular de la realidad, los conceptos puedan ser definidos de una manera unívoca, que tengan un referente semántico claro y preciso. Pues de otra forma se obstaculiza la posibilidad de incluirlos dentro de una estructura formal que se constituya en una teoría consistente, que pueda probar con claridad su efectividad práctica o ser refutada[8].

Lo que los filósofos no han tomado en cuenta, y que subyace a la teoría de la relatividad de Einstein, es lo que Heberto Castillo ha expuesto -para sostener su tesis de que "la verdad es colectiva"- con un ejemplo sencillo, de la siguiente manera: supongamos la caída de un lápiz -dice Heberto- en un vagón del metro en movimiento. Para los observadores que van en el vagón la caída del lápiz ocurre en línea recta; sin embargo, si tomamos como referente a la superficie de la tierra sobre la que transita el tren, tendremos que la caída sigue un plano inclinado; y si consideramos también el propio movimiento de rotación de la tierra, el lápiz tendrá entonces una trayectoria parabólica; si aún añadimos el movimiento de translación probablemente la trayectoria tienda a la espiral, etc. No hay, pues, objetividad absoluta, sino sólo relativa al *punto de vista*, la praxis, de los observadores. Por eso, lo que se entiende como verdadero lo es para la colectividad que percibe lo real de una determinada manera. Con Heberto coincide Gramsci:

> "Objetivo significa siempre ''humanamente objetivo'', lo que puede corresponder exactamente a ''históricamente subjetivo'', o sea que

---

8. Moulines, U. *Exploraciones metacientíficas*. Alianza Editorial, Madrid, 1981. Cap. 1.2

objetivo significaría ''universal subjetivo''. El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario..."[9]

Por tanto, la pretensión de una verdad trascendente debiera ya ser desechada de toda empresa científica. No obstante, los hechos existen por sí mismos e independientemente de los hombres; el lápiz del ejemplo describe una sola trayectoria real, aunque esta adquiere un significado distinto por la manera en que se relaciona con otros hechos; sólo que como el movimiento es continuo e irrepetible dicho significado cambia también de manera continua. La aprehensión progresiva de los fenómenos requiere de considerarlos en su movimiento relativo respecto a otros objetos en movimiento, entre ellos de manera fundamental la propia acción humana que los percibe.

El absurdo relativista

Pero debemos cuidarnos de caer en el extremo opuesto, el absoluto relativismo, como lo hace Bachelard; la versión contemporánea del racionalismo. Este autor[10] concibe dos niveles de conocimientos complementarios. El conocimiento fenoménico y el conocimiento nouménico. Para él, a diferencia de Kant, el noúmeno también es cognoscible mediante la razón. Se trata de otra noción de noúmeno que implica rebasar el conocimiento apariencial para ir a la "esencia". Sólo que a diferencia de Hegel y Marx, la esencia en Bachelard se dirige al aspecto formal (apodíctico) y

---

9. *Cuadernos de la cárcel*. Ed. cit. T. 4, p. 276.

10. Bachelard, G. *La filosofía del no*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1984.

no al contenido concreto, que significa la conexión del fenómeno particular con la totalidad.

Así, podríamos estar de acuerdo con Bachelard en que razón y experiencia se integran, se complementan, en el proceso del conocimiento, aunque no compartimos su inclinación hacia priorizar lo racional por sí mismo. Cabe preguntarse si se trata de dos procesos separados que se relacionan externamente; por una parte la razón y por otra la experiencia. O si, en cambio -como hemos visto antes-, se trata de un sólo proceso con dos aspectos indisolubles que se implican mutuamente. ?Los principios y las relaciones de principios racionales surgen de otra parte que de la experiencia? ?Acaso puede haber conocimiento empírico al margen de un proceso racional? ?Puede hablarse de principios racionales últimos al margen de la experiencia o de experiencias primeras al margen del raciocinio más elemental?

Es cierto que, por ejemplo, las matemáticas muchas veces pueden llevarnos a conclusiones nuevas sin recurrir a una constatación empírica a cada paso. Incluso, como ha ocurrido, pueden plantear posibilidades que después se han verificado experimentalmente o que aún están en términos de "posibilidad" matemática. Mas, no todo lo imaginable (matemáticamente o no) necesariamente implica su posterior cristalización experimental. Si bien podemos matemáticamente *imaginar* un espacio infinitamente multidimensional o "una masa negativa", ello no garantiza su corroboración empírica. Ahora bien, la imaginación de cualquier tipo no está al margen de la experiencia antes vivida, no se "gobierna" autónomamente y sin límites. Con todo y lo novedoso de las producciones imaginarias, éstas sólo son viables a partir de aspectos, y formas de relación y combinación de esos aspectos, emanados de experiencias de distintos niveles previamente vividas. Si no fuera así, la *teoría de la relatividad* podría haber surgido mucho antes en la historia.

Aquí es importante también delimitar qué se entiende por experiencia. Tradicionalmente se comprende como la observación o interacción, directa o indirecta, con fenómenos y objetos naturales. Pero ?acaso despejar una ecuación o demostrar un axioma, combinar ecuaciones y axiomas, no podría considerarse también como una experiencia de otro nivel? ?No surge el álgebra de relacionar genéricamente las operaciones aritméticas; y las operaciones aritméticas no surgen genéricamente de la medición empírica, etc?

Bachelard no quiere fusionar razón y experiencia. El prioriza a la razón. Sólo que -según él- ésta debe "aplicarse" para transformarse sin negar sus principios, sólo los dialectiza; pero su noción de dialéctica es peculiar. Esta dialectización, que constituye lo que él llama "superracionalismo":

> "Nada tiene que ver con una dialéctica a priori, no puede prácticamente movilizarse en torno a dialécticas hegelianas... las nociones unidas no son contradictorias, como en Hegel; la tesis y la antítesis son más bien complementarias (p. 112)... Nuestro superracionalismo está hecho de sistemas racionales simplemente yuxtapuestos. La dialéctica solo nos sirve para cercar una organización superracional muy precisa. Nos sirve únicamente para virar de un sistema a otro[11].

Con esta fundamentación Bachelard buscará una filosofía de las ciencias caracterizada por lo que él llama "pluralismo filosófico", al que considera como la única manera de informar los diversos elementos de la experiencia y la teoría. No se tratará de que las nuevas nociones científicas, es decir, las

---

11. *Ibid*, p. 113.

nuevas formas de comprender cada noción (masa, energía, sustancia, etc.) sean sustitutivas de las anteriores. Las nuevas nociones -dice- podrán ser adecuadas bajo ciertas condiciones donde las antiguas ya no pueden serlo; pero las nociones anteriores continuarán vigentes bajo otras condiciones en las que invariablemente han demostrado ser adecuadas.

Es evidente que la dialéctica en Bachelard es diferente de las dialécticas hegeliana y marxiana. En él la dialéctica también es un dispositivo para abordar el movimiento, el cambio. Pero el movimiento no parece implicar una substitución de lo viejo por lo nuevo. En Hegel y en Marx lo nuevo integra a lo anterior pero no lo deja intacto, lo transforma cualitativamente. Lo viejo no subsiste como tal, sólo quedan rasgos de ello en lo nuevo.

Para Bachelard, en cambio, lo viejo queda intacto y coexiste con lo nuevo. Lo viejo no pierde validéz. Lo nuevo es una adición que complementa lo anterior. A Bachelard le preocupa el cambio, el movimiento, pero éste pierde su continuidad dentro de su filosofía. Se da en saltos, en términos discretos, de un punto a otro; con las implicaciones que esto tiene en relación a los clásicos sofismas parmenideanos. La dialectización de los principios, los duplica, o multiplica, pero los deja inmóviles. Un principio *siempre* será válido para cierta dimensión, bajo ciertas condiciones. Esa es la idea de la *yuxtaposición* y de la *complementariedad*. Por eso resuelve el dilema de si el electrón es corpuscular u ondulatorio diciendo que en ciertos casos éste será corpuscular y en otros casos ondulatorio, pero no ambas cosas a la vez, eso -para él- es imposible. Así, para Bachelard *todas* las teorías son verdaderas, cada una tiene su propia objetividad; la objetividad es pura subjetividad.

Tanto en el empirismo como en el racionalismo se olvida el papel generador de la práctica, el entronque real de las acciones

humanas con las acciones de la naturaleza en su conjunto; por eso dice Bermudo:

> "Marx descubre el carácter ideológico de la polarización filosófica en el dualismo mente/materia antagónico, representado en la superestructura por la lucha idealismo/empirismo; descubre que bajo la lucha epistemológica se encubren y se mixtifican las posibilidades de la revolución. Pues tanto si nos inclinamos por la divinización o fetichización de la mercancía (el objeto) como por la fetichización del Yo, de la conciencia, de la Razón (del sujeto), dejamos intacta la realidad, perpetuamos una u otra fetichización, una u otra -o las dos- formas de ``alienación``"[12]

Sin embargo, algunos prominentes continuadores de Marx no han comprendido cabalmente este hecho y se han inclinado algunos por una reivindicación marxista del empirismo, y otros han tendido más hacia el racionalismo, sin lograr una respuesta satisfactoria. Del lado del empirismo se encuentran los teóricos de la conciencia como *reflejo* de la realidad, que se basan en los planteamientos de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. Hacia el racionalismo han tendido -entre otros- Althusser con su noción de *práctica teórica* paralela a la práctica material, y Kosik en su combate a la *pseudoconcreción*. Analicemos los planteamientos.

Reflejo e interpretación del objeto

En *Materalismo y empiriocriticismo* Lenin se dedica a la crítica de las posiciones sensualistas subjetivas de Mach y Avenarius, y de sus seguidores rusos, a partir de contraponerlos con las tesis materialistas que Engels expone principalmente en

---

12. *Op. cit.*, p. 441

el *Anti-Dühring*. Así, la tesis principal que defiende Lenin es que las sensaciones corresponden realmente a objetos existentes independientemente de los hombres, de los cuales las sensaciones son un *reflejo* producido por el cerebro humano como entidad material. Lenin demuestra la prioridad de la existencia material sobre los productos de la conciencia. Sin embargo, tiende a "curvar el bastón hacia el lado opuesto". Critica el empirismo humista de los empiriocriticistas pero se ubica en una posición cercana al empirismo de Locke y su *tábula rasa*, si bien se distingue de él en que atribuye un carácter *aproximativo* al reflejo: "La ley no es más que una verdad aproximada"[13]

Por ejemplo, al discernir sobre "verdad absoluta" y "verdad relativa", Lenin sostiene:

> "... el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de proporcionarnos, y proporciona en realidad, la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos (...) para el materialismo dialéctico no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta... Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho de que nos aproximamos a ella obedece a condiciones. Son históricamente condicionales los contornos del cuadro, pero este cuadro representa sin condiciones un modelo objetivamente existente. Es históricamente

---

13. Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Ed. Progreso, Moscú, s/f. P. 136.

condicional cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas..., pero cada uno de estos descubrimientos es sin condiciones un progreso del ``conocimiento incondicionalmente objetivo''[14].

Así, para Lenin, en esta obra, el progreso del conocimiento ocurre por acumulación de verdades y no por transformación cualitativa de las concepciones anteriores. Como bien lo han visto ya diferentes autores, Lenin asume aquí las tesis del "materialismo tradicional", pero este punto de vista

> "es insuficiente, si se trata del materialismo marxiano que ve el objeto como un producto social de la actividad práctica humana. Y es justamente la práctica lo que Lenin deja en la sombra cuando trata de rescatar la objetividad disuelta por el idealismo de los machistas rusos"[15]

Lenin mantiene la dualidad entre objeto y sujeto. El objeto se manifiesta por sí mismo y de manera clara al sujeto que lo *refleja*. La práctica, la acción directa sobre el objeto, le confirma al sujeto la certidumbre de su representación. Lenin deja de lado la intervención de la subjetividad, elaborada por la propia praxis, en la determinación del objeto.

La existencia independiente de los objetos con sus propias determinaciones delimitan la relación práctica de los hombres con ellos; pero su constitución como objetos existentes para los hombres ocurre sólo en el entronque con las necesidades y las perspectivas humanas que se fundan en la histórica relación

---

14. *Ibid*, pp. 136 y 137.

15. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit. p. 226.

práctica material en que sujeto y objeto no son más que dos aspectos de un sólo proceso. En el cual tanto los objetos como los sujetos son transformados *realmente*, modificando la naturaleza cualitativa de su entronque. Las diferentes prácticas hacen percibir de distinta manera, por los hombres distintos, a los objetos, captando diferentes aspectos de los mismos e insertándolos en distintas dinámicas de relación de unos objetos con otros. Puesto que así los propios objetos cambian, se generan objetos distintos, es imposible pensar la objetividad como algo absoluto y permanente; ésta sólo se comprende en función del carácter de la práctica.

No obstante, dicho proceso no opera en el vació o simplemente en la conciencia, sino que se funda en la existencia material tanto de los hombres como de la naturaleza que los rodea, así como en la necesaria determinabilidad y regularidad de los fenómenos, pues de otra manera no hay práctica posible. Esto lo demuestran las prácticas más elementales, comunes de manera general a todos los hombres. La aprehensión progresiva de las diferentes facetas de esa determinabilidad inherente a los fenómenos, la aproximación cada vez mayor a ella *por la vía de la práctica*, devuelve, sin embargo, una parte de razón a los planteamientos de Lenin sobre la objetividad. Pero esto sobre la base de que las primeras aproximaciones al fenómeno no constituyen en sí ya un pleno conocimiento objetivo particular, pues éstas sólo acceden parcialmente, y desde cierto punto de vista, a su determinación inherente. Además, dicho "punto de vista" implica una representación peculiar de la totalidad imaginada, en cuyo seno se inserta la percepción del fenómeno más simple. De ahí la distinción que se hace entre *apariencia* y *esencia*.

De hecho Lenin rectificó sus posiciones de *Materialismo y empiriocriticismo* en *Los cuadernos filosóficos*, coincidiendo en

mucho con los planteamientos que nosotros hacemos y que consideramos están presentes en la concepción de la praxis en Marx. Pero muchos de sus seguidores, probablemente ajenos o rehacios a la complejidad del análisis hegeliano que Lenin revalora en *Los cuadernos*, han mantenido dogmáticamente la noción de *reflejo* de la primera obra, haciendo abstracción incluso de la importancia que ya en ella Lenin le otorga a la práctica. Por la importancia que esto tiene actualmente a continuación reproducimos lo que, criticando a esta vertiente, dice Markovic:

> "Por una parte tenemos la abstracción del objeto en sí; por la otra, diferentes formas subjetivas: percepción, concepto, juicio, etc., todas las cuales ya son *per definitionem* reflejos del mundo objetivo (en esto radicaría el carácter supuestamente materialista de esta concepción).
>
> "Para autores ''distraídos'' esta concepción conduce a absurdos ''ortodoxos''. Por ejemplo, si el juicio es efectivamente reflejo subjetivo de una relación objetiva entre cosas..., esto debería ser válido también para los juicios falsos. O, si el concepto es en efecto según la definición de ''reflejo de la esencia del objeto'', esto debería valer también para los conceptos inadecuados, imaginarios, mitológicos y otros semejantes...
>
> "Por otro lado existen muchos conceptos y juicios fructíferos e incuestionables que en determinado momento no son reflejos, por la simple razón de que los objetos a los cuales se refieren todavía no existen: primero deben ser creados (...)
>
> "De concebir la praxis como una mera fase del proceso del conocer (a saber, aquella en la cual se verifican los conocimientos ya obtenidos), resulta una comprensión totalmente falsa de todas las otras fases. Según eso, el hombre en primer lugar se limitaría a contemplar con los sentidos que la naturaleza le ha dado, estáticamente comprendidos, luego pensaría como un ser pensante puramente teórico, prácticamente desinteresado, para solo entonces pasar a la praxis, a fin de proceder a la verificación"[14].

Esencia y necesidad

La contraparte al empirismo marxista la ha planteado Karel Kosik en *Dialéctica de lo concreto*. Kosik critica la "pseudoconcreción" que consiste en la simple aprehensión del mundo fenoménico. Dice:

> "La dialéctica trata de la ''cosa misma''. Pero la ''cosa misma'' no se manifiesta inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo"[17]

Kosik critica el "realismo ingenuo" que Lenin reivindica explícitamente en *Materialismo y empiriocriticismo*. Las sensaciones directas e inmediatas para Kosik constituyen "fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales" (p. 27). Distingue así entre "apariencia" y "esencia". La apariencia corresponde a la esencia, la revela al tiempo que la oculta:

> "La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos. El fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario..."[18].

---

16. *Op. cit.*, pp. 21-22.

17. Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*. Edit. Grijalbo, México, 1981. P. 25.

18. p. 27

La apariencia fenoménica -dice Kosik- tiene su "propia legalidad que puede ser revelada y descrita". Este punto constituye un primer nivel de conocimiento, pero es necesario rebasarlo para aprehender la esencia y lograr así captar la "cosa misma". Sin embargo, tiene cuidado de no caer en los esquemas platónicos: apariencia y esencia están en conexión directa y no son radicalmente distintos, son dos aspectos de la realidad. Kosik basa sus disertaciones sobre fenómeno y esencia en algunos planteamientos de Marx cuya cita nos permitimos reproducir:

> "... Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones ?para qué serviría la ciencia?"[19]
> "Toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse de las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente"[20]
> "La *Forma exterior*... a diferencia de la *realidad* sustancial que en ella se exterioriza... está sujeta a la misma ley que *todas las formas exteriores* y su fondo oculto. Las primeras se reproducen de un modo directo y espontáneo, como *formas discursivas* que se desarrollasen por su cuenta; el segundo es la ciencia quien ha de descubrirlo"[21].

En efecto, Kosik desarrolla un interesan discurso que se antoja contrapuesto radicalmente a lo sostenido por Lenin en la

---

19. Marx a Engels, carta del 27-6-1867.

20. Marx, *El Capital*, III, Sec. VII. cap. XLVIII, pág. 757, trad. de W. Roces, 3a. ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.

21. Marx, *El Capital*, I, Sec., VI, cap. XVII, pág. 454, ed. esp. cit.

obra que hemos analizado. Kosik reivindica a la praxis como creadora de la realidad, niega la independencia de ella con que parecen manifestarse los objetos:

> "A diferencia del mundo de la pseudoconcreción, el mundo de la realidad es el mundo de la *realización* de la verdad; es el mundo en el que la verdad no está dada ni predestinada, ni está calcada indeleblemente en la conciencia humana; es el mundo en que la verdad *deviene*. La destrucción de la pseudoconcreción significa que la verdad no es inaccesible, pero tampoco es alcanzable de una vez y para siempre, sino que la verdad misma se hace, es decir, se desarrolla y realiza"[22]

Aquí advertimos una contradicción en el pensamiento de Kosik, aunque no la consideramos como necesariamente ineludible: ?cómo puede la dialéctica ocuparse de la ``cosa misma`` si ésta se construye y se modifica continuamente, es decir, si no existe la ``cosa misma``? ?Acaso se busca conocer lo propio que se construye, construyéndolo? ?No implicaría esto un subjetivismo? ?La verdad se alcanza o simplemente se construye, o ambas cosas? En el último caso, si la verdad se alcanza y se construye ?cómo ocurre esto? Pues como el propio Kosik dice en otro pasaje:

> "Un conocimiento que se abstraiga de la naturaleza, de la materia, de la realidad objetiva, no puede dejar de caer, en uno u otro grado, en el relativismo, puesto que sólo será un conocimiento o expresión de imágenes u horizontes de la realidad, sin que pueda definir ni distinguir cómo es conocida la propia realidad objetiva en estos horizontes o imágenes"[23].

---

22. p. 36

23. p. 61

Desde nuestro punto de vista, Kosik mantiene el dualismo sujeto-objeto, de la misma manera que considera "natural" la separación entre trabajo intelectual (la ciencia) y trabajo manual (del hombre común), y a la teoría como un contexto "distinto" al de la realidad; para él, la "cosa misma" (el objeto en su esencia) sólo se alcanza trascendiendo al fenómeno mediante la acción, el "rodeo", por parte del sujeto. Dicho "rodeo" consiste en un "alejarse" del fenómeno para poder comprender su inserción en la "totalidad concreta", así como su "estructura interna"; más que por la transformación material del objeto, para Kosik se llega a la "esencia" mediante el "alejamiento" del mismo. Sin quererlo quizá, vuelve a la polémica acerca de la "substancia" considerada como "conjunto de propiedades" por el empirismo y como "substrato esencial" por el racionalismo, Locke vs. Leibniz. Kosik se inclina por el racionalismo, dice:

> "... el carácter fundamental de la ciencia, a saber: la distinción de lo esencial y lo accesorio como sentido *objetivo* de los hechos. La existencia misma de la ciencia depende de la *posibilidad* de hacer esa distinción. Sin ella no habría ciencia"[24].

En su critica al "objetivismo" y en su válida pretensión de tener en cuenta en el proceso de conocimiento la actividad humana, la praxis, las posiciones de Kosik se acercan a una solución racionalista. Esto es así -pensamos- fundamentalmente porque él, como otros reivindicadores de la praxis, carece de una teoría de la praxis congruente, por lo menos, con sus propios postulados sobre el conocer; lo cual implicaría: concebir la "estructura interna", las contradicciones inherentes al propio proceso de la praxis, y la inserción de ese proceso en la

---

24. p. 68

totalidad concreta y material.

Pero además, resulta necesario concebir la relación entre apariencia y esencia de una manera distinta. Para nosotros, lo "accesorio" es siempre "sustancial", dentro de la totalidad no se dan elementos o aspectos sin significado para el todo. El objeto *es* en su movimiento; y en ese movimiento algunas "propiedades" subsisten mientras otras se transforman radicalmente, de tal manera que no hay tampoco una "esencia" trascendente. La esencia se encuentra en el fenómeno; la pseudoconcreción consistiría sólo en considerarlo como aislado, como espontáneo. Para llegar a la esencia, sin embargo, no es suficiente con insertar el hecho en la totalidad concreta; llegar a la esencia consiste en descubrir la ***necesidad*** que genera dicho fenómeno determinado, lo cual se logra a partir de otros fenómenos que lo ***producen***. No hay un "más allá". Para llegar a la esencia del proceso de conocimiento hace falta explicar cómo éste se produce, en qué consiste su *necesidad* concreta; hace falta -en efecto- comprender *cómo se produce* el fenómeno de la praxis. En particular de la praxis científica contemporánea.

La praxis no es sólo un factor del conocer, sino que sólo se conoce en el proceso mismo de la praxis, en el entronque material, real, entre hombre y naturaleza que -como dice Marx- es el entronque de la naturaleza consigo misma. Debido al acento subjetivista que algunos, como Kosik, ponen en la noción de praxis, con frecuencia se tiende a interpretar el proceso de conocimiento de manera cercana a como lo hemos visto en el racionalismo clásico. Por lo cual estos autores son objeto de agudas y, muchas veces, certeras críticas por parte de quienes defienden "a capa y espada" la teoría del *reflejo*; como en el caso del libro de John Hofman: *Crítica a la teoría de la praxis*[25]

---

25. Hofman, J. *Crítica a la teoría de la praxis*. Ed. Nuestro

; en el cual el autor se mofa de las pretensiones subjetivistas de los "teóricos de la praxis" y defiende la tesis de la objetividad y la verdad ineludible y acumulativa del saber, a la manera como lo hizo Lenin en la obra que antes hemos comentado.

Ciencia "natural" y ciencia "social"

Una consecuencia de todo lo que hemos dicho hasta ahora, y que consideramos como una tarea importante para la época contemporánea, consiste en la reunificación de lo que arbitrariamente se ha dividido y se ha conformado en entidades abstractas. Así como debe terminarse con el dualismo entre mente y cuerpo, entre sujeto y objeto, entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre el productor y el propietario, así también hace falta terminar con el dualismo, subsistente hasta ahora, entre "ciencia natural" y "ciencia social"; el cual, si se lo analiza con cuidado, no tiene una justificación racional. ?Acaso las "ciencias naturales" no son "ciencias sociales"? ?Acaso la sociedad se encuentra realmente aparte de la naturaleza?

De ninguna manera, en realidad las "ciencias naturales" son sociales en los siguientes términos:

a) Se hallan condicionadas y se constituyen por la acción social de los hombres.

b) sus objetos de estudio son elementos o aspectos de la naturaleza socializada, es decir, alterada por la acción humana, desde el momento en que esos objetos son concebidos desde la perspectiva de determinados hombres y no abstractamente en sí mismos. La acción humana altera cada vez más la espontaneidad de

---

tiempo, México, 1977.

los fenómenos llamados "naturales".

c) la investigación está dirigida a satisfacer determinadas necesidades humanas que dependen, a su vez, de la estructura social en que los hombres se desarrollan. Con frecuencia la investigación se realiza para beneficiar a unos y perjudicar a otros; como ejemplo evidente, la investigación militar, etc.

Además, ya hemos dicho antes que los "fenómenos naturales" no están exentos de la dialéctica, cada hecho es singular e irrepetible, y no guarda más que una relación de parentesco con otros hechos similares. Por lo cual el enfoque metodológico tradicional que se emplea en las "ciencias naturales", si bien permite cierto desarrollo tecnológico, muchas veces no aporta la explicación del fenómeno, reduciéndose a "asociar" simplemente un tipo de hechos con otro.

Recíprocamente, las "ciencias sociales" se ocupan de los hechos humanos que son parte integrante de la naturaleza. La cabal explicación de los hechos humanos no puede estar al margen de las leyes inherentes a la física, la química, la biología, etc.

Por eso Marx dice:

> "La historia es de por sí una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre. Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, *una* ciencia"[26].

---

26. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit., pp. 123-124.

Para Marx -como hemos visto- el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza es la *sensibilidad humana*, es decir, el propio hombre. Y, recíprocamente la *naturaleza*, por lo mismo, es el objeto inmediato de la ciencia del hombre: "Realidad social de la naturaleza y ciencia natural *humana* o *ciencia natural del hombre* -dice Marx- son términos idénticos"[27]

Interdisciplinariedad y unidad de la ciencia

Pero la unificación de las "ciencias naturales" y las "ciencias sociales" no será obra espontánea del simple paso del tiempo. Exige un esfuerzo y constituye la respuesta a una necesidad contemporánea. Actualmente existe la tendencia hacia la especialización, y surgen ciencias intermedias que combinan elementos de una y otra; así tenemos hoy: la bioquímica, la físico-química, la neuro-psicología y la psicofisiología, la psicosociología y la psicología social, etc. Como respuesta actual al proceso social de atomización de las áreas de conocimiento se ha demandado la famosa "interdisciplinariedad"; pero, salvo algunas excepciones relativas que habría que estudiar, generalmente la interdisciplinariedad se ve obstaculizada por la vigencia de lenguajes, prácticas, valores y actitudes distintas por parte de los miembros de los grupos interdisciplinarios. Se evoca la "torre de babel".

De tal manera, la interdisciplinariedad sólo puede lograrse cuando los miembros de los grupos interdisciplinarios manejen un lenguaje común; lo cual requiere, entre otras cosas, de que, al persistir en este esfuerzo (suponiendo que de principio halla objetivos o puntos de articulación mínimos), con

---

27. *Ibid*; cfr. Nota 146

al tiempo cada uno de los miembros del grupo se convierta progresivamente en interiormente interdisciplinario; es decir, que haya asimilado por lo menos una parte importante de los conocimientos de sus compañeros de trabajo.

Sin embargo, aún queda el problema de la coherencia práctico-teórica entre lo que hoy son diferentes disciplinas. Pues no basta con la suma ecléctica, irracional, de los conocimientos de unas y otras, sino que se hace necesaria su articulación e integración coherentes. De lo cual resulta necesario el desarrollo de una práctica integral sustentada en una teoría también integral. Y así, por este camino, se tendrá que llegar a la unificación de todas las ciencias; aunque en determinadas circunstancias -como de hecho se hace ahora al interior de cada disciplina especial- se priorice la acción y el estudio sobre determinado objeto o aspecto de la realidad, desde la perspectiva del todo. De cualquier manera, la clasificación de los niveles de complejidad de distintos objetos ha de realizarse en otros términos que podrían corresponder a los llamados "reynos de la naturaleza", a saber:

a) fenómenos inorgánicos

b) fenómenos orgánicos vegetales

c) fenómenos orgánicos animales

d) fenómenos humanos

Ciertamente los objetos correspondientes a cada uno de estos cuatro niveles tiene diferencias cualitativas sustanciales en sus leyes inherentes. Pero cada nivel se integra en los subsecuentes. Además, los cuatro niveles distinguidos por los hombres, sólo pueden comprenderse en su mutua relación, desde la

perspectiva humana concreta y actual, y no de manera abstracta.

Condiciones para la praxis científica

Por otra parte, considerando lo dicho, la praxis científica contemporánea se desenvuelve dentro de las contradicciones de la praxis social, en general. Así tenemos que el desarrollo científico es llevado a cabo, principalmente en el seno de los países más ricos, mientras que los países pobres se ven orillados a asimilar la producción científica que se genera en los primeros. En este fenómeno incurren entre otros factores, los siguientes:

a) en los países ricos mayores recursos económicos se destinan a la investigación; por lo cual existe mayor cantidad y variedad de recursos humanos y materiales para la investigación.

b) la apropiación de la cultura general y científica mundial se concentra en los países poderosos; lo que permite que sus habitantes desde niños cuenten con mayores elementos para su desarrollo intelectual;

Sin embargo, la ciencia desarrollada en los países poderosos tiene también limitaciones. Su perspectiva obedece a la ideología del poder, por lo cual le preocupa menos la eliminación de mitos y sobrevalora la investigación con fines relativamente superfluos o directamente útiles para mantener e incrementar la dominación. El mayor avance formal de la ciencia y el desarrollo tecnológico correlativo en los países dominantes, generan la ideología del "modernismo tecnológico", del "desarrollismo", la cual pretende atribuir la situación de mayor bienestar social en tales países directamente a su tenacidad, su voluntad, para lograr avanzar en la ciencia y en la técnica. Modelo ideológico que se impone a muchos de los países pobres y, en particular, a

cada individuo. La posesión de los adelantos científico-tecnológicos se convierte así en un valor primordial para estar a la altura del mundo contemporáneo y no quedarse rezagado. La parte recíproca de esta ideología supone que el que es pobre o tiene más limitaciones que otros, está en ese nivel porque quiere, porque es flojo y falto de inteligencia.

En los países pobres, sin embargo, las necesidades de encontrar respuestas para resolver los problemas a que se enfrentan son mucho más grandes y más complejas, por lo cual pueden, y de hecho tienen que, generar esfuerzos mayores. Lo que ofrecen las teorías y técnicas producidas en los países poderosos no satisfacen. Asimismo, dado que la realidad vigente es opresiva también para muchos científicos, éstos pueden estar más propensos a la eliminación de los mitos que mantienen el orden preponderante, pues el preservarlos constituye un obstáculo para la superación efectiva de su problemática.

Todo esto dicho sin menoscabo de que -como ya hemos visto antes- la conciencia y la práctica de un individuo asimila las experiencias de otros vía la comunicación directa o indirecta, que se funda en algunas experiencias comunes. Por lo cual no es sorprendente que algunos científicos que habitan en los países poderosos tengan una perspectiva cercana, en mayor o menor grado, a la de las clases subalternas de su propio país y de toda la comunidad mundial. Y viceversa, que en los países pobres muchos individuos asimilen la perspectiva teórico-práctica de los poderosos.

Este mismo proceso ocurre también al interior de cada país, es la dinámica entre los distintos estratos económicos de un conjunto social.

CAPITULO VI

PRAXIS Y ARTE

Arte y conocimiento

Otra de las separaciones artificiales de los aspectos de la actividad humana que se han producido históricamente es la separación del arte con respecto a la ciencia. Se supone que la ciencia corresponde al acoplamiento del sujeto al objeto, y que el arte, en cambio, constituye el ámbito propio de la subjetividad; según esto, en el arte los objetos son sólo elementos o medios para la expresión de la vivencia subjetiva, para la objetivación de la libre vivencia espiritual (Hegel).

Sin embargo, en los griegos el término "arte" tiene una acepción general en la que se mezclan las nociones actuales de arte, ciencia y técnica. Por ejemplo, en el Dialogo de Sócrates con *Ion*, Platón asume como "arte" o "ciencia" tanto a la poesía homérica, a la pintura de Polignoto, a la escultura, a la música, así como a la aritmética, al arte de la guerra, al arte del cochero, del vaquero, del trabajador de lana, etc. Así pues se denomina arte a cada una de las ocupaciones especializadas de la época, las cuales suponen un dominio práctico y conceptual de una determinada área de actividad. En el *Sofista* incluso se habla del "arte divino" que -según esto- ha *producido* los diferentes elementos de la naturaleza. Asimismo, en este Diálogo se distingue entre "el arte de hacer las cosas" y "el arte de hacer imágenes" a semejanza de las cosas. "El arte de hacer imágenes" se divide, a su vez, en "el arte de copiar" y "el arte de la fantasmagoría", pero aún la fantasmagoría se alude como una *representación* de lo real, por ejemplo, a través de la mímica. La

fantasmagoría se produce así a través de la *imitación* de lo real, por lo cual exige el *conocimiento* del objeto a imitar. De esa manera, en los griegos el arte mantiene ante todo una función cognoscitiva.

Esa función cognoscitiva atribuida al arte en los griegos no significa una tendencia necesariamente "realista" o "empirista" por antonomasia, pues, sobre todo en los presocráticos, la metáfora y la analogía constituyen elementos frecuentes de sus representaciones cognoscitivas. Ahí están como ejemplo los fragmentos de Heráclito y las disertaciones de Parménides. Por eso dice Nicol refiriéndose a las concepciones griegas:

> "para el hombre, [physis] es [poiésis], y éste es el dato del cual debe partir la ontología de la praxis"[1]

La praxis cognoscitiva es al mismo tiempo una producción creativa. Tanto Gramsci como Bachelard -entre otros- han enfatizado el carácter necesariamente metafórico de todo lenguaje. Toda representación *producida* implica una referencia al objeto que, sin embargo, no puede agotarlo, sólo lo substituye relativamente.

Asimismo, como ya hemos visto antes, las representaciones cognoscitivas no están desligadas de una dimensión emocional determinada. Toda representación cognoscitiva es al mismo tiempo una representación afectiva, no como dos dimensiones o dos ángulos de la misma, sino que ambos aspectos se mantienen íntimamente entrelazados conformando una sola dimensión afectivo-

---

1. Nicol, E. *La primera teoría de la praxis*. UNAM, México, 1978; p. 43. Las palabras entre corchetes se encuentran escritas con carateres griegos en el original.

cognoscitiva. De hecho, cada aspecto o parte de la naturaleza con la cual los hombres entran en interacción práctica tiene un significado afectivo para ellos, y viceversa: sus propias emociones influyen sobre la práctica; lo cual quiere decir que los propios productos de la actividad humana, ya sean en el plano directamente material o en el plano de la representación, entran a formar parte del conjunto de objetos con los cuales los hombres se relacionan de una manera práctica, conceptual y emotiva.

Los productos de la ciencia y la técnica actuales, por ello, no están al margen de una significación afectiva determinada. Y, de la misma manera, los productos de la *imaginación* no están exentos de una base cognoscitiva específica.

Imaginación y praxis creativa

No obstante, mientras que la actividad práctica material está limitada de manera evidente por la naturaleza física de los objetos, la imaginación *aparentemente* no se encuadra dentro de límites definidos. Sin embargo, la imaginación es producto -más que *reflejo*- de las relaciones reales, materiales, de los hombres con el resto de la naturaleza. Conforme los hombres avanzan en el conocimiento práctico-conceptual de los fenómenos son capaces de prever las posibilidades que en el futuro pueden ocurrir al entrar en relación determinados elementos; y esta previsión de posibles acontecimientos es -como hemos visto- la primera forma de *imaginación*.

Así como los hombres -mediante la combinación mental de representaciones- pueden prever lo *realmente posible*, de la misma manera, también pueden percatarse de lo *no posible*, de lo absurdo, de lo que no puede ser real; y esto constituye la otra parte de la *imaginación* y existe objetivamente como tal, cumpliendo una importante función para el desenvolvimiento de la

práctica, pues no se intentará realizar lo que se considera que no puede ser. Sin embargo, el desenvolvimiento de los hechos en muchas ocasiones hace ver que lo que se imaginó como posible no lo fue realmente porque no se había considerado tal o cual circunstancia imprevista; y, de manera recíproca, algo que se pensaba no era posible después, con los nuevos descubrimientos, cobra realidad. Ejemplos de esto hay muchos.

Sánchez Vázquez aborda estas dimensiones de la praxis al disertar sobre la "praxis creadora" y la "praxis reiterativa"; dice:

> "Desde el punto de vista de la praxis humana, total, que se traduce en definitiva en la producción o autocreación del hombre mismo, es determinante la praxis creadora, ya que ésta es justamente la que le permite hacer frente a nuevas necesidades, a nuevas situaciones. El hombre es el ser que tiene que estar inventando o creando constantemente. Una vez encontrada una solución, no le basta repetir o imitar lo resuelto; en primer lugar, porque él mismo crea nuevas necesidades que invalidan las soluciones alcanzadas y, en segundo, porque la vida misma, con sus nuevas exigencias, se encarga de invalidarlas. Pero las soluciones alcanzadas tienen siempre, en el tiempo, cierta esfera de validez, y de ahí la posibilidad y necesidad de generalizarlas y extenderlas, es decir, de repetirlas mientras esa validez se mantenga"[2]

Ante las cada vez nuevas circunstancias, los hombres echan mano de los conocimientos que poseen y derivan una forma de aplicarlos para la resolución de una necesidad determinada. Pero, en cada caso por muy simple que sea, los hombres tendrán la necesidad de enfrentarse a lo desigual desconocido; su técnica

---

2. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis No. 55; México, 1980; p. 303.

tendrá que acomodarse a las vicisitudes del fenómeno práctico real, las cuales implican continuamente la posibilidad del éxito o el fracaso relativo de la acción emprendida a partir de esquemas anteriores. En la medida del fracaso los hombres adquieren una nueva experiencia de la cual echarán mano cuando nuevamente se enfrenten a circunstancias que guarden relativa similitud con la anterior.

Este fenómeno práxico implica la coexistencia de la *intuición* o "praxis espontánea" (Sánchez Vázquez) mezclada con la técnica. La intuición es el proceso complejo y altamente dinámico, generalmente automático o involuntario, de combinación simbólica de experiencias prácticas anteriores para enfrentar lo desconocido presente siempre en cada nuevo hecho, y no un proceso salido de la nada como lo supone Benedetto Croce. La técnica se aplica directamente a los elementos similares con anteriores experiencias en las cuales se ha obtenido mediante su uso; la diferencia en lo nuevo se advierte y se enfrenta mediante la intuición. La intuición es la fuente principal de la creatividad humana; mediante la síntesis simbólica fortuita se llega a advertir nuevas posibilidades que después pueden organizarse de manera más definida y concretarse con la práctica en un producto distinto a los antes producidos.

Se pasa así de la intuición a la conceptualización y a la técnica. De hecho, la intuición está más directamente vinculada a lo real concreto que las representaciones y las acciones organizadas, su fuente es la relación accidental entre determinadas acciones de los hombres y otros fenómenos naturales, la cual se advierte difusamente antes de su aprehensión más definida. La intuición no-simbólica está ya presente en los animales como lo demuestran múltiples experimentos; pero en los humanos, a diferencia de los monos, ese discernimiento repentino que los teóricos de la Gestalt llamaron "Insight" es producto de

la libre interrelación (Hegel) que ocurre tanto al interior del proceso simbólico mental como en su unidad con las percepciones directas de los objetos. Esa "libre interrelación" implica una dinámica peculiar afectivo-cognoscitiva que hace variar la acción rápidamente porque a cada momento se producen nuevos símbolos que alteran el proceso en su conjunto; como en el ejemplo que pone Lacan para discutir sobre "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada"[3].

---

3. Expone Lacan el siguiente problema: "El director de la cárcel hace comparecer a tres detenidos selectos y les comunica el aviso siguiente:

''Por razones que no tengo por qué exponerles ahora, señores, debo poner en libertad a uno de ustedes. Para decidir a cuál, remito la suerte a una prueba a la que se someterán ustedes, si les parece.

''Son ustedes tres aquí presentes. Aquí están cinco discos que no se distinguen sino por el color: tres son blancos, y otros dos son negros. Sin enterarle de cuál he escogido, voy a sujetarle a cada uno de ustedes uno de estos discos entre los hombros, es decir fuera del alcance directo de su mirada, estando igualmente excluida toda posibilidad de alcanzarlo indirectamente por la vista, por la ausencia aquí de ningún medio de reflejarse.

''Entonces, les será dado todo el tiempo para considerar a sus compañeros y los discos de que cada uno se muestre portador, sin que les esté permitido, por supuesto, comunicarse unos a otros el resultado de su inspección. Cosa que por lo demás les prohibiría su puro interés. Pues será el primero que pueda concluir de ello su propio color el que se beneficiará de la medida liberadora de que disponemos.

''Se necesitará además que su conclusión esté fundada en motivos de lógica, y no únicamente de probabilidad. Para este efecto, queda entendido que, en cuanto uno de ustedes esté dispuesto a formular una, cruzará esta puerta a fin de que, tomado aparte, sea juzgado por su respuesta.''

"Aceptada la propuesta, se adorna a cada uno de nuestros sujetos con un disco blanco, sin utilizar los negros, de los cuales, recordémoslo, sólo se disponía de dos.

"?Cómo pueden los sujetos resolver el problema?"

Lacan analiza las posibilidades de comportamiento desde el punto de vista de uno de los tres sujetos. La primera suposición del sujeto A es que es un blanco, porque si fuese negro "los otros no tardarían en saberse blancos y deberían salir", pero luego tiene que abandonar esa hipótesis "puesto que en el momento en que es movido por ella, ve a los otros hacer el mismo ademán que él (...) Si A, al ver a B y C disponerse a moverse con él, vuelve a dudar de ser visto negro por ellos, basta con que vuelva a plantear la cuestión deteniéndose, para resolverla. Los ve en efecto detenerse también: porque estándo cada uno realmente en la

Lacan desmenuza con detenimiento el proceso rapidísimo que ocurre en la intuición; las representaciones lógicas que el dilucida ocurren generalmente de manera sintética mediante la representación abreviada con códigos simbólicos especiales que no requieren su explicitación porque bien se dominan ya como automatismos o bien son códigos con una semántica tan compleja que no es abarcable con los signos convencionales, pero que permiten llegar a determinadas conclusiones para dar respuesta a las circunstancias nuevas. Desde luego, la posibilidad de llegar a conclusiones más acertadas que otras, depende del tiempo requerido para resolver un problema dado y de la propia capacidad relativa de los sujetos para operar lógicamente con esos códigos especiales emanados de sus experiencias pasadas.

Además, en la intuición las distintas alternativas posibles para un sujeto o un grupo, no sólo se codifican lógicamente, sino que se presentan jerarquizadas espontáneamente

---

misma situación que él... Pero entonces, cualquiera que sea el pensamiento que A impute a B y C, con toda razón concluirá de nuevo que él es un blanco. Porque establece derechamente que, si él fuese un negro, B y C hubieran de *proseguir*; o bien, si admite que vacilan, según el argumento precedente, que encuentra aquí el apoyo de los hechos y que los haría dudar si no son ellos mismos negros, que por lo menos deberían *volver a echar a andar antes que él* (puesto que, siendo negro, da a su vacilación misma su alcance seguro para que concluyan que son blancos). Y es porque, viéndolo de hecho blanco, no hacen tal cosa, por lo que toma él mismo la iniciativa de hacerla, es decir que vuelven a ponerse en marcha todos juntos, para declarar que son blancos (...) [Pero] esta vez A no puede sacar de la parada común sino una conclusión inequívoca. Es que si él fuese negro, B y C no hubiesen *debido detenerse en absoluto*. Pues en el punto presente queda excluido que puedan vacilar una segunda vez en concluir que son blancos: una sola vacilación, en efecto, es suficiente para que uno a otro se demuestren que ciertamente ni uno ni otro son negros. Si por lo tanto B y C se han detenido, A no puede ser sino un blanco. Es decir que los tres sujetos se encuentran esta vez confirmados en una certidumbre, que no permite ni a la objeción ni a la duda renacer" (Lacan, J. *Escritos 1*. Ed. Siglo XXI, México, 1980. Cap. 2).

de acuerdo al valor afectivo que ellas le evocan, a partir de su propia historia; de tal manera que -en general- la primera conclusión a plantearse será aquella que al mismo tiempo se prefiere, la cual sólo se desechará al imaginarse su inviabiliadad. Aunque esto depende de las actitudes más o menos optimistas o pesimistas que en la experiencia previa se han formado los sujetos, pues, en los pesimistas ante ciertas circunstancias, el punto de partida de la intuición será la resolución menos preferida y sólo ante la evidencia de su imposibilidad se optará por una vía distinta. A este respecto dice Markovic:

> "Si es cierto que nuestro pensamiento procede en correspondencia con ciertas reglas más complejas que las formuladas explícitamente hasta ahora por la lógica formal, y también que seguimos ciertas reglas siempre y cuando nuestra praxis esté bien organizada y dirigida a un fin, entonces *el desconocimiento de estas reglas configura una forma específica de alienación*. La toma de conciencia de estas reglas, la capacidad de reflexionar sobre ellas en forma racional y crítica, de controlarlas y corregirlas para superar del modo más efectivo nuestras condiciones de vida, todo ello presenta con absoluta evidencia otro aspecto muy importante de la alienación humana"[4].

Arte y semiótica

Antes hemos visto cómo la mitología (la religión) surge de la extrapolación de las relaciones objetivas inmediatas a fenómenos desconocidos, mediante una lógica peculiar que se desprende de la limitada práctica humana. Y hemos visto como lo que los hombres se imaginan cobra -para ellos- realidad independiente y se afirma por intermedio de la fé-ignorancia. En

---

4. Markovic, M. *Dialéctica de la praxis*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972; p. 39.

efecto, así como los hombres representan simbólicamente los objetos y las relaciones más inmediatas y objetivas entre éstos, también representan los objetos y las nuevas relaciones que surgen en su imaginación; por ejemplo, la voluntad divina atribuida a los movimientos naturales se asienta en una representación imaginaria de esa voluntad, la cual se asume como algo realmente posible. Tal representación imaginaria, como muchas otras, puede ser simbolizada objetivamente de manera enactiva (gestos y acciones imitativas), icónica (imágenes materiales) o mediante signos lingüísticos; símbolos que se manifiestan exteriormente a través de instrumentos correlativos: del propio cuerpo humano, de imágenes distintas al cuerpo (visuales y/o auditivas y/o tactiles, principalmente), y del lenguaje propiamente dicho, o bien variadas combinaciones de los tres. Esta es la base instrumental de la expresión artística en general y constituye el campo que Saussure reivindica para la *semiología*[5].

Tenemos entonces el desarrollo de un proceso complejo de simbolización en el que se unen tanto las representaciones de los objetos percibidos directamente como las representaciones de los objetos producidos por la imaginación; en el cual también mantienen una determinada relación los productos imaginarios que se consideran como realmente posibles, y hasta objetivamente independientes, con aquellos que se suponen como irrealizables.

---

5. Dice Saussure: "Puede... concebirse *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*; formaría una parte de la psicología social, y, por consiguiente, de la psicología general; la denominaremos *semiología* (del griego *sémeion*, "signo"). Ella nos enseñaría en qué consisten los signos, qué leyes los rigen... La lingüística no es más que una parte de esa ciencia general, las leyes que descubra la semiología serán aplicables a la lingüística, y, de este modo, ésta se hallará vinculada a un ámbito perfectamente definido en el conjunto de los hechos humanos" (Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Ediciones Nuevomar, México, 1982; pp. 42-43).

Es la relación entre "realidad imaginada" y "ficción". Por mucho que un niño pequeño pueda admitir de los mayores infinidad de posibilidades mágicas, sabrá también que no puede realmente tomar un objeto que se encuentra fuera de su alcance, y que el imaginar esto es una ficción.

Dicho proceso simbólico, surgido de la práctica, se objetiva, a su vez, en los productos de la actividad humana. Las regularidades parcialmente reales y parcialmente imaginadas encontradas en el mundo, intervienen en la expectativa y en la concreción de los objetos a producir. Como dice Sánchez Vázquez:

> "Ni las pinturas prehistóricas ni las catedrales góticas o las piramides de Teotihuacán estaban destinadas primoridalmente a ser contempladas, sino que eran obras humanas llamadas a cumplir sobre todo una función mágica o religiosa. Pero, cualquiera que haya sido o sea el modo de apropiación de la obra de arte, esta es objetivamente un producto humano creado, una nueva realidad que como realidad se integra en el mundo de objetos que sólo existen por el hombre y para el hombre. El arte es, por ello, en todos los tiempos, independientemente del modo de apropiación dominante, un libro abierto en el que podemos leer hasta dónde se eleva la naturaleza creadora del hombre"[6].

Juego, sueños y praxis recreativa

Las diversas posibilidades de la combinación simbólica, por una parte, permiten percatarse *intuitivamente* de aspectos de la realidad complejos y/o sutiles que difícilmente pueden representarse de manera clara pero que tienen una significación

---

6. Sánchez Vázquez, A. "Socialización de la creación o muerte del arte". En: Sánchez Vázquez, A. *Ensayos sobre arte y marxismo*. Ed. Grijalbo, col. enlace, México, 1984. P. 121.

afectivo-práctica, y, por otra, constituyen la base para *crear* representaciones especiales para referir dichos aspectos y buscar su aprehensión, discerniendo más claramente sus implicaciones prácticas. Este fenómeno es el sustento del juego simbólico de los niños, ocurre espontáneamente en los sueños y constituye el fundamento de la recreación artística. Es la metáfora de la poesía, el "como si" del juego y la "condensación" en los sueños. En ellos el contenido y la forma de la representación tienen propiedades semióticas de relativa complejidad semántica si se compara con el lenguaje que hace referencia directa a los objetos.

Con respecto al juego, Piaget nos dice:

"Si el acto de inteligencia desemboca en un equilibrio entre la asimilación y la acomodación[7], en tanto que la imitación prolonga a esta última por sí misma, se puede decir que el juego es esencialmente asimilación o asimilación que prima sobre la acomodación.

"El juego es, primero que todo, simple asimilación funcional o reproductiva... lo mismo que un órgano para crecer tiene necesidad de alimento, y que éste es solicitado por él en la medida en que se ejercita, cada actividad mental -desde las más elementales hasta las tendencias superiores- tiene necesidad para desarrollarse de ser alimentada por un constante aporte exterior, sólo que puramente funcional y no material... el juego se diferencia cada vez más de las

---

7. Para Piaget asimilación y acomodación son dos fases complementarias del proceso de adaptación inteligente a la realidad. La acomodación se refiere a la modificación de las estructuras cognoscitivas para acoplarlas a las nuevas experiencias que la motivan; la asimilación es el uso de determinadas estructuras cognoscitivas a diversos objetos o situaciones sin que se alteren tales estructuras. Ambos procesos se relacionan mutuamente y están presentes a lo largo de todo el "desarrollo". Estos, como otros conceptos piagetianos, fueron tomados directamente de las teorías biológicas.

conductas de adaptación propiamente dichas (inteligencia) para orientarse en la dirección de la asimilación: en sentido contrario al pensamiento objetivo, que intenta plegarse a las exigencias de la realidad exterior, el juego de imaginación constituye una trasposición simbólica que somete las cosas a la actividad propia, sin reglas ni limitaciones. Así, es casi asimilación pura, es decir, pensamiento orientado en el sentido dominante de la satisfacción individual[8].

En la concepción de Piaget sobre el juego se advierte la similitud existente con lo que diversos autores han expresado respecto a la actividad artística y algunos aspectos de lo que Freud sostiene respecto a la motivación de los sueños. Sin embargo, Vygotski difiere de las ideas de Piaget sobre el juego; para él los juegos más elementales de carácter simbólico no están al margen de "reglas y limitaciones" y constituyen una importante fuente de conocimiento. Dice Vygotski:

"La definición del juego como una actividad placentera para el niño resulta inadecuada... hay juegos en los que la actividad no es placentera por sí misma, por ejemplo, juegos que únicamente producen placer si el niño encuentra interesante el resultado...
"Al igual que no podemos considerar el placer como una característica definitoria del juego, me parece que las teorías que ignoran el hecho de que el juego completa las necesidades del niño desembocan en una intelectualización pedante del juego. Hablando del desarrollo del niño en términos generales, muchos teóricos han desdeñado erróneamente las necesidades del pequeño (comprendidas en su sentido más amplio para incluir todo aquello que pueda inducir a la acción)... no podemos ignorar el hecho de que el niño satisface ciertas necesidades a través del juego. Si no somos capaces de

---

8. Piaget, J. *La formación del símbolo en el niño.* Fondo de Cultura Económica, México, 1979; p. 123.

comprender el carácter especial de estas necesidades, no podremos entender la singularidad del juego como forma de actividad"[9].

Coincidiendo con el enfoque psicoanalítico, Vygotski adjudica la fuente del juego al *deseo* insatisfecho directamente y, por tanto, substituido por la realización imaginaria de la acción deseada. Pero -dice- el hecho de que en el juego se trate de una situación imaginaria no significa que sea arbitraria, los niños juegan con ciertas reglas al asumir determinados roles imaginarios que son la abstracción elaborada por ellos de las características de los roles realmente existentes. La niña se comporta como su mamá y hace actuar a la muñeca como la hija, etc., y destaca los rasgos que más le han impresionado afectivamente de ambos roles. En el juego, dice Vygotski, el niño atribuye determinado significado, por él deseado, a objetos que por sí no tienen tal significado pero que tienen alguna característica que les permite *funcionar* como el niño quiere.

En su explicación del juego Vygotski parte de la *imaginación*, pero no explica antes en qué consiste el proceso imaginativo. No obstante, un atisbo de Vygotski sobre el carácter del juego, que contradice la teoría de Piaget y resulta muy interesante para la reflexión sobre el arte, es la siguiente:

> "... el juego crea una zona de desarrollo próximo en el niño. Durante el mismo, el niño está siempre por encima de su edad promedio, por encima de su conducta diaria; en el juego, es como si fuera una cabeza más alto de lo que en realidad es. Al igual que en el foco de una lente de aumento, el juego contiene todas las tendencias evolutivas de forma condensada, siendo en sí mismo una considerable fuente de desarrollo"[10].

---

9. *Los procesos psicológicos superiores*. Ed. Crítica, Barcelona, 1979. Pp. 141-142.

Este último punto coincide con lo que antes hemos expresado sobre la relación entre la intuición, la técnica y el concepto. Si consideramos la analogía entre el juego y el arte, los productos artísticos tienen ciertamente una base técnico-cognoscitiva, pero al nutrirse de la intuición imaginaria se adelantan a las conceptualizaciones científicas y al desarrollo tecnológico. Así, el arte como el juego, permiten a quienes lo producen y a quienes lo disfrutan *recrear* aspectos afectivo-conceptuales que desbordan lo aprehendido en la inmediatéz de la práctica cotidiana; ambos constituyen una manera de *reflexión* sobre lo acontecido, a lo cual, sin embargo y por lo mismo, le extraen, sutiles pero relevantes, implicaciones futuras. Implicaciones cuya conciencia es difusa pero que rebasan en sus alcances a aquellas que pudieran derivarse de un mero tratamiento conceptual formal de un suceso vivido.

De esa manera, tanto el juego como el arte, son una importante vía de comunicación, en la cual se transmiten y se aprecian, y a veces se comparten parcialmente, las vivencias emocionales de sus productores. No es casual que los psicoanalistas infantiles recurran al juego espontáneo y al dibujo subjetivo (que Vygotski considera como una forma de juego) para tratar de descifrar los conflictos, temores y deseos que moran en las mentes infantiles.

Algo similar ocurre con los sueños, sólo que en éstos no existe la voluntad expresa de su producción. La afectividad se desenvuelve más libremente al diluirse algunos de los obstáculos morales interiorizados y al producir la imaginación sus propios materiales sin necesidad de recurrir a elementos objetivos, como

---

10. Ibid, p. 156.

se requiere en el juego y en la producción artística. Por ello mismo el simbolismo de los sueños es aún más complicado; ya Freud ha hecho ver los embrollos semiológicos de los sueños. Mientras que en el juego existen reglas claras que le imprimen un mínimo de coherencia, en los sueños unos acontecimientos se traslapan con otros, con frecuencia ni el propio sujeto puede comprender la manera en que los distintos símbolos se relacionan. Por ello es en los sueños donde puede captarse con mayor evidencia la dinámica propia de las expresiones simbólicas: un rasgo específico de una situación representada se vincula afectivamente y evoca a otra situación aparentemente muy distinta, de manera muy similar a lo que Piaget dice del pensamiento sincrético (primera forma del pensamiento) mediante el cual ocurre la *fabulación* transductiva que lleva a los niños pequeños a evocar vivencias tenidas a partir de encontrarse con un objeto distinto que posee alguna cualidad para ellos análoga.

Piaget mismo ha estudiado con detenimiento la similitud entre las concepciones freudianas sobre el simbolismo y las conclusiones que él ha derivado de sus múltiples estudios del sincretismo y el juego[11].

Si consideramos los procesos de sobreordenamiento simbólico que pueden ocurrir progresivamente de manera transductiva, encontraremos una manera de entender lo que Freud llama "condensación". La condensación -dice Freud- se refiere al hecho, típico de algunos sueños, en que una representación imaginaria de un objeto puede tener un complejo significado. Por una parte, el objeto se vincula a un haz de referentes semánticos inmediatamente vinculados a él, por otra, la relación entre

---

11. Cfr. "El simbolismo secundario del juego, el sueño y el simbolismo ''inconsciente''". En: Piaget, J. *La formación del símbolo en el niño*. Ed. cit. Segunda parte, Cap. VII.

significante y significado se encuentra difusamente encadenada: el significado tiene también una relación de significante con respecto a otro significado y así sucesivamente de manera e indefinida. Por ello la interpretación de los sueños no puede hacerse de manera arquetípica, como lo han pretendido algunos pseudopsicoanalistas, sino que ha de basarse en la propia "asociación libre" del sujeto como principal elemento; aunque es evidente que el significado del sueño en el momento de ser vivido será relativamente distinto a su significado en el momento de ser recordado.

De esa complejidad simbólica de los sueños y de la propia imaginería afectivo-filosófica de Freud, ha surgido y se ha reafirmado la ponderación de "el inconsciente" como caja de pandora que ontologiza la "naturaleza irracional" de los seres humanos. Como si existiera un nivel de operación mental en el cual ocurriría, por separado, el verdadero desciframiento de la producción simbólica involuntaria, al cual no se tiene acceso. Como un reducto creado biológicamente por la culpa de la especie humana por el parricidio original y otros "pecados" subsecuentes. Como un hoyo negro del universo mental.

Desde nuestro punto de vista no existen bases suficientes para la postulación de "un inconsciente". La carencia de conciencia acerca de algo real es un planteamiento distinto; como cuando decimos que no somos conscientes, por ejemplo, de los fenómenos fisiológicos que en un momento determinado ocurren automáticamente en nuestro cuerpo; o, como un obrero no es consciente de la plusvalía que produce e injustamente se queda en las manos del patrón. Así, se puede no ser consciente o tener una conciencia muy difusa del encadenamiento simbólico que vivimos, sencillamente porque no se cuenta con los elementos de representación para captarlos. Incluso ya Lacan ha hablado del "inconsciente" como "lenguaje". Hace falta, sin embargo, eliminar

el carácter sustantivado del concepto de "el inconsciente", para referirse en su lugar a "lo no consciente", "lo inconsciente"; es el sentido que ya Politzer había considerado con respecto a esta noción. Esto altera de manera importante el concepto freudiano y permite revalorar los análisis de Freud sobre los sueños, el arte, y otros procesos simbólicos, eliminando algunos de sus presupuestos teóricos instintivistas y otros que antes hemos criticado, para reinsertarlos en una comprensión global superior. Esta es, según creemos, la comprensión del proceso de la praxis.

Producción artística y afectividad colectiva

En el arte se manifiesta especialmente la vida afectiva-conceptual del artista a través de la objetivación material del complejo proceso simbólico que él vive. Como su propia experiencia práctica cotidiana mantiene rasgos comunes en mayor o menor grado con los demás, su producto podrá hacerles *reflexionar* sobre ese aspecto de la realidad cuyo significado afectivo-conceptual él ha captado *intuitivamente* y ha logrado plasmar con relativa precisión. En quienes aprecian la obra de arte se reafirmarán sentimientos e ideas que ellos poseían en forma más atenuada, o bien descubrirán que ahora se percatan de aspectos de la realidad que antes no habían considerado, aunque esto último sea solamente el grado de lo agradable o desagradable de determinada forma o contenido. Así, la obra de arte en sí misma constituye para los que la aprecian, una experiencia estética distinta a otras que antes hayan tenido, se introduce en su mundo conocido. Ante la obra de arte cada quien *reflexionará* mediante la "asociación libre" evocando sus propias vivencias que mantienen alguna relación con el producto artístico que ora experimentan, encadenando significados al haz significativo que les produce el objeto; esto puede ser ejemplificado con el interesante análisis de *Las meninas*, que realiza Foucault en *Las palabras y las cosas*[12]. De esa manera la

propia praxis es transformada. La obra de arte es producto de la praxis, es praxis objetivada, y, a su vez, transforma la praxis orientándola en una cierta perspectiva.

No obstante, en este punto es necesario considerar lo que dice Sánchez Vázquez del producto artístico, que es aplicable a toda producción humana:

> "En el producto artístico su forma no se identifica con la forma originaria, ni el contenido con el hecho psíquico de que se partió en el primer tramo del proceso creador, ni la materia es la materia prima o primaria no tocada aún por el artista. La obra de arte, como producto que es de una actividad práctica objetiva, se sitúa también en el terreno de lo subjetivo. Es un objeto cuya realidad es independiente de las vivencias e ideas del sujeto durante su gestación, y su objetividad ha sido alcanzada por un proceso de materialización u objetivación de una serie de hechos psíquicos subjetivos, pero sin que el producto artístico sea una mera trasposición de lo subjetivo ni puede ser reducido a él. El objeto no es mera expresión del sujeto; es una nueva realidad que lo rebasa"[13]

Sin embargo, tampoco puede asumirse lo opuesto, que el producto no refleje la subjetividad en él plasmada. El objeto se desprende del productor en cuanto presenta siempre facetas no previstas ni deseadas, que pueden ser después percibidas -ya sea por el autor o por otros- bajo otras perspectivas y/o en otros contextos, "la creación artística es... un proceso incierto e

---

12. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, México, 1981. Cap. I.

13. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 310.

imprevisible"[14]; pero indudablemente una parte esencial del producto la constituyen las intenciones bajo las que fue realizado en un contexto determinado, pues de no ser así los productos humanos serían un simple agregado al conjunto material producido espontáneamente por la naturaleza. No serían un medio de conocimiento y de comunicación afectiva, como, en otra parte, también lo reconoce Sánchez Vázquez:

> "En la creación artística, o relación estética creadora del hombre con la realidad, lo subjetivo se vuelve objetivo (objeto), y el objeto se vuelve sujeto, pero un sujeto cuya expresión ya objetivada no sólo rebasa el marco de la subjetividad, sobreviviendo a su creador, sino que ya fijada en el objeto puede ser compartida por otros sujetos"[15].

En efecto, la obra de arte al enfatizar y crear experiencias afectivo-conceptuales colectivas incide en los procesos de identificación y contraidentificación de unos individuos con otros, como lo dice Hegel del himno:

> "El himno retiene en él la singularidad de la autoconciencia y esta singularidad, al ser escuchada, es allí al mismo tiempo como universal; la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual *obrar* de todos y como *ser simple*; el espíritu, como esta universal autoconciencia de todos, tiene en una unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser para sí de los singulares"[16]

---

14. *Ibid*, p. 311

15. "Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético". En: Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. Era, México, 1982; p. 52.

Pero dicho proceso de identificación sólo es posible en la medida en que se sustente en una real identificación práctica, como un "igual obrar de todos", todos los que captan el sentido simbólico plasmado por el artista. Porque habrá quienes se vean imposibilitados de captarlo o hasta lo rechacen, porque su propia semiótica no empalma con la de la obra; ya sea por carecer de la experiencia cultural necesaria o porque entra en contradicción con su propia perspectiva. No obstante, la objetivación afectivo-conceptual en el producto artístico altera la ecología de quienes de alguna manera entran en contacto con él y, según su importancia social, se convertirá en un punto común de referencia tanto de unos como de otros.

De esa manera, así como la producción artística especializada avanza por caminos en que a la ciencia especializada se le dificulta el acceso, también los productos artísticos se encuentran, en general, en la cúspide de la cultura funcionando como ariete de las luchas políticas. Es esta la razón por la que Gramsci -el político-, como en parte ya lo había hecho Lenin[17], dedica especial atención a la producción y consumo social del arte, en particular a la literatura porque, antes de

---

16. *Fenomenología del espíritu*. Ed. cit., p. 413.

17. "Lenin comprende, desde el primer momento, que el socialismo exige una verdadera revolución cultural como tarea vital e inaplazable y, en primer lugar, el acceso de las grandes masas (hasta entonces incultas y analfabetas) a los bienes de la cultura, incluidos los del arte. La socialización de la cultura ha de ser uno de los objetivos inmediatos del socialismo. Los primeros decretos del poder soviético, firmados por Lenin, tienden precisamente a asegurar el disfrute de los bienes de la educación, la ciencia, la literatura y el arte por las grandes masas" (Sánchez Vázquez, A. "Notas sobre Lenin, el arte y la revolución". En: *Ensayos sobre arte y marxismo*. Ed. cit. P. 83.

la existencia de los medios audiovisuales (radio, cine y televisión), es el instrumento principal de la comunicación "masiva". Las obras de la arquitectura, de la escultura, de la pintura, de la música, del teatro no podían estar al acceso de un número de personas similar al que una obra literaria, que fue la primera que se pudo reproducir ampliamente poniendo a los consumidores en contacto directo con el contenido producido por el autor, no obstante las limitaciones en la alfabetización. Además, la literatura, comparada con otras producciones artísticas, en muchos casos se forma de un lenguaje más accesible y, por tanto, expone de manera más llana su ideología. Por ello mismo Gramsci se ocupa también particularmente del "folklore", que aglutina las creaciones artísticas populares y en el cual pueden advertirse las tendencias afectivas colectivas del pueblo, sus valores morales.

El arte tiende a ser esencialmente revolucionario, abre los diques afectivo-conceptuales (morales) de la identidad social vigente, el arte *hace ver* metafóricamente a la colectividad que existen otras posibilidades, y permite la vivencia afectiva de las mismas antes de que puedan ser realizadas materialmente. Aunque esto a veces solo sea de manera negativa al ironizar lo existente o lo existido antes y/o dar cuenta de sus elementos absurdos, irracionales o inesperados, entresacando lo que aún ahí resulta ponderable. Es esta la función general del drama, la tragedia y la comedia, las cuales se distinguen entre sí por poner el acento estilístico en alguna de las dimensiones mencionadas.

En la medida en que el arte deja de ser un elemento revolucionario pierde su carácter de arte; al dejar de lado la creatividad se acerca a la técnica y acude a la repetición de los lugares comunes, como es el caso del "arte" comercial contemporáneo. Es en ese sentido que Marx señala que la sociedad

industrial capitalista, en tanto valora el tecnicismo como lo primordial, es "hostil a ciertas producciones de tipo artístico, tales como el arte y la poesía"[18].

Sin embargo, en esto se manifiesta también la contradicción entre la producción y el consumo característica de la sociedad dividida en clases antagónicas. Los productos de los artistas, emanados de los más produndos sentimientos sociales, se consumen en círculos muy restringidos formados por miembros de las capas sociales con ingresos económicos más altos, dado que en ellos se concentra tanto la cultura histórica que puede permitir una valoración más compleja de la obra de arte y la riqueza económica que les permite poseerla. Aunque es frecuente que lo que prevalezca, sobre todo en la sociedad capitalista, sea una apropiación espuria del producto artístico en cuanto que la propia praxis de los ricos no les permite identificarse realmente con el contenido de la obra de arte, a la cual consumen más bien como símbolo de lujo.

Las obras artísticas de Orozco, Rivera, Kahlo y Siqueiros, no obstante el muralismo y su clara definición revolucionaria, se encuentran, en su mayor parte, a disposición de la clase en el poder que pretendieron combatir. Como la abstracta imagen del Ché sirve para la manipulación comercial. Como hoy los enemigos de Zapata y Pancho Villa, o de José Revueltas y Diego Rivera, una vez que éstos han muerto, les rinden una pleitesía que los convierte en figuras abstractas, míticas, en ídolos inofensivos. A través de la apropiación del arte y de las diversas manifestaciones de la vida cultural, la clase en el poder busca apoderarse de la historia, de la identidad colectiva, como

---

18. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, t. I, p. 262 (citado por Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. cit., p. 155.

recurso para legitimar la situación social que prevalece.

Así el arte, revolucionario intrínsecamente, es absorvido y corrompido por sus poseedores, obstruyendo su función social. De esa manera, si bien la producción tiende a generar una determinada forma de consumo, también el consumo incide sobre lo que ha de ser producido. El arte más genuino se ve en la necesidad de luchar contra los obstáculos que le impone la actual forma de consumo. Como lo dice también Sánchez Vázquez:

> "La posesión privada entra en contradicción con el arte no sólo porque impide establecer una relación adecuada con el objeto, poseyéndolo en sentido pleno, sino porque impide que cumpla su destino propio, es decir, su función social, como medio o instrumento peculiar de comunicación, como obra humana para los hombres... la contradicción radical entre posesión privada y función pública y social del arte se mantendrá bajo el capitalismo mientras se haga del producto artístico una mercancía y su posesión sólo esté al alcance de una minoría"[19].

Pero el artista individual, que se caracteriza por una especial sensibilidad, vive en sí mismo, desde su perspectiva, las contradicciones de la vida social a la que él pertenece; lo cual es plasmado en su producción. Tal es el caso, por ejemplo, de la obra de Tolstoy según ha sido analizada por Lenin, cuya disertación es resumida por Sánchez Vázquez de la siguiente manera:

> "Lenin empieza por señalar la existencia de cuatro contradicciones: a) entre el artista genial y su fanatismo cristiano; b) entre la

---

19. *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. cit., p. 234.

protesta sincera, vigorosa y franca y el ''tolstoyano'' que se da golpes de pecho y trata de autoperfeccionarse moralmente; c) entre la crítica implacable de la explotación capitalista y la prédica de la ''no violencia'', y d) entre el realismo lúcido y la prédica de la religión y el clericalismo. Subraya, asimismo, que se trata de contradicciones en las ideas, a la vez que aclara: en las ideas de un artista genial ''que no sólo ha producido cuadros incomparables de la vida rusa, sino obras de primer orden en la literatura mundial''[20]

Así, más adelante Sánchez Vázquez agrega:

"Entre las contradicciones en las ideas de Tolstoy y las contradicciones reales, históricas, existe una vinculación. Las primeras no se desarrollan en un plano abstracto, puramente lógico, sino que reflejan las contradicciones propias de la primera revolución rusa. La crítica tolstoyana del orden social y la ''no violencia'' reflejan el estado de ánimo de fuerzas sociales reales, determinado a su vez por condiciones histórico concretas"[21].

Y a continuación cita directamente a Lenin:

"Tolstoy reflejó el odio acumulado, el maduro afán de una vida mejor, el deseo de liberarse del pasado, la falta de madurez que entrañaban los sueños del campesinado, su incultura política y su indecisión para acometer acciones revolucionarias. Las condiciones histórico-económicas explican la necesidad del surgimiento de la lucha revolucionaria de masas, que fue causa importantísima de la derrota de la primera campaña revolucionaria"[22].

---

20. Sánchez Vázquez, A. "Literatura e ideología: Lenin ante Tolstoy". En: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ed. cit., p. 169.

21. *Ibid*, p. 177.

En consecuencia, según el nivel de las contradicciones ideológicas del artista que se plasman en su obra, ésta tendrá una determinada repercusión sobre la subjetividad de quienes la aprecian, teniendo la posibiliad de ser estimada de forma diferente y desde ángulos distintos. No sólo el contenido, sino también la forma de la expresión artística se encuentran sujetos a esta posibilidad. Porque, en la obra de arte, la forma bella de su expresión también es relativa; el que algo sea concebido como bello o sublime (Kant) no está al margen de su relación concreta con la praxis que lo ha producido (en el caso del arte) y con la praxis sobre la que incide.

Producción de la belleza

Los seres humanos persiguen la belleza en todos sus productos y no sólo en las obras consideradas como artísticas. En ese sentido, tanto por el papel del contenido afectivo-conceptual como el de la forma, así como por la función de la intuición y la creatividad, el arte puede estar presente en los diversos facetas de la producción humana; de las cuales, lo que se considera como obra artística refiere más bien un especial tipo de producción relacionado con la representación objetivada de las vivencias, distinguiéndose del carácter claramente utilitario de otras formas productivas. Sin embargo, ya hemos dicho que tal objetivación de las vivencias más sutiles surge como una necesidad social y cumple una importante función dentro del proceso general de la vida humana, sin la cual sería imposible una identificación duradera entre los hombres y se perdería una gama importante de sus propias experiencias. Sin esta actividad se tendría que imaginar una colectividad sin relaciones afectivas

---

22. "León Tolstoy, espejo de la revolución rusa". Citado por Sánchez Vázquez, A. *Op. cit.*, p. 177.

o con una disminuida expresión de ellas, los seres humanos se comprenderían entre sí en un grado infinitamente menor del que hoy se entienden, pues la comunicación rígidamente conceptual es insuficiente y, de hecho, aún en ella misma mora la metáfora. Si los niños no jugaran y los hombres, en general, no soñaran colectivamente, el mundo no sería humano.

Por eso Marx distingue la actividad de los animales de la praxis humana en el siguiente sentido:

> "Cierto que también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal; sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce a toda la naturaleza; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto; el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza"[23]

Cuando un hombre produce sabe que su producto está destinado a ser consumido por otros, para quienes tendrá un determinado significado que él también puede imaginar previamente. De esa manera, las sensaciones afectivas que acompañan a la actividad productiva y al lograr el producto se

---

23. *Manuscritos....* Ed. cit. pp. 81-82.

comparten con los probables consumidores. En principio, la cooperación voluntaria, libre, entre los hombres implica una identificación amorosa con los otros con quienes comparte la actividad y el producto de la actividad; comparte el placer de consumir lo producido, se imagina la sensaciones emotivas de los otros al consumir los productos y las vive como propias. Así, en ese proceso social, se desarrolla el conocimiento de lo agradable para todos y lo desagradable, así como los grados en que algo puede ser agradable para una determinada colectividad en su conjunto, o lo que es más agradable para algunos y menos agradable o hasta desagradable para otros. Y en eso reside esencialmente el establecimiento colectivo de "las leyes de la belleza", que rigen tanto la producción de bienes comunes -cuando es libre- como la producción de "obras de arte". Es falso que la dimensión estética sea exclusiva de estas últimas.

La separación entre arte y trabajo se basa también en la separación entre trabajo intelectual y manual, por la coerción bajo la que se realiza éste. El artista es creador por antonomasia, mientras el trabajo manual se acerca, particularmente en el capitalismo, a la simple repetición técnica, diluyéndose su función estética *para el obrero*:

> "Esta relación económica -el carácter que revisten el capitalista y el obrero como extremos de una relación de producción- se desarrolla, por consiguiente, de un modo tanto más puro y adecuado *cuanto más va perdiendo el trabajo su carácter de arte*; o sea en la medida en que su particular destreza se convierte en algo cada vez más abstracto e indiferente, en una actitud más y más *puramente abstracta*, meramente mecánica y por tanto, indiferente a su forma específica; en una actividad puramente *formal*, o, lo que es lo mismo, puramente material o indiferente a la forma"[24].

---

24. Marx, C. *Grundisse....* Citado por Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. Cit., p. 204.

Ese proceso que ocurre con el trabajo manual impacta, sin embargo, a la propia actividad "artística" como nos lo demuestran las producciones comerciales que se difunden ampliamente en los medios masivos de difusión actuales y que son consumidas por el gran público, articulándose coherentemente con la semiótica propia de su vida material; con lo cual ésta se consolida y parece *natural*. Sin embargo, como lo hace ver Gramsci, la actividad manual más simple no está exenta de una parte correlativa de actividad intelectual, por lo que -dice- de hecho todo hombre es un intelectual. En consecuencia, aún en el tecnicismo más crudo, en el trabajo material o en el trabajo "artístico", los hombres necesitan imprimirle una porción de *creatividad*, y en esa medida, aún también se manifiestan, aunque solo sea en un grado ínfimo, "las leyes de la belleza". Sin esa posibilidad de agradar a otros los hombres perderían toda su esencia humana y pronto caerían en una psicosis que les impediría toda producción consciente. De esto último nos ocuparemos en un capítulo posterior.

Pero ?qué es y cómo se determina lo agradable? ?Acaso lo agradable y lo bello constituyen sentimientos innatos como quería Kant? ?Lo agradable es por sí mismo bello (como se pregunta Platón en *Hipias mayor*)?

Es indudable que lo agradable y lo desagradable se vinculan en principio a la fisiología del placer y del dolor; habiendo cosas más placenteras o más dolorosas que otras se entiende que hay grados correspondientes de agradabilidad. El placer y el dolor son la base de la vida emocional; la alegría, el miedo, la ira y la tristeza, consideradas como las cuatro emociones fundamentales, existentes ya en los animales, se condicionan a partir del placer y el dolor, ya sea que estén presentes o se advierta su posible aparición o desaparición. Las

emociones humanas se hacen más complejas aún en la medida en que cada quien puede interiorizar las emociones de los demás; al grado que lo directamente placentero puede resultar esencialmente doloroso porque lo es así para los otros, y viceversa, lo individualmente doloroso se vive placenteramente porque es placentero para los otros. El grado de identificación puede ser tal que los hombres llegan a enormes sacrificios, hasta morir, si ello contribuye significativamente a la felicidad de los otros o a la liberación de su sufrimiento. Este hecho es fundamental para comprender la relativización de los criterios acerca de lo agradable y lo bello. De esa manera, incluso algo puede ser desagradable pero bello, o, viceversa, feo pero agradable.

Así los hombres no sólo producen para satisfacer las necesidades fisiológicas más ingentes, su propia actividad les permite discernir cómo pueden elaborar un producto para provocar determinadas reacciones emocionales en los otros, más allá del simple placer del consumo físico del producto, y con ello incluso incrementar dicho placer.

Además, a partir de la interacción de los hombres con aspectos de la naturaleza específicos se forman hábitos y costumbres estéticos, a partir de los cuales se aprecian los nuevos elementos que se encuentran. Esto es muy evidente en el caso de los hábitos alimenticios; un individuo que se ve inducido por necesidad o por tradición social hacia el consumo habitual de alimentos ácidos a los cuales se considera agradables, después muy probablemente preferirá este tipo de sabores y hasta tenderá a rechazar aquellos alimentos que carezcan de esa característica. Lo mismo puede suceder con otros aspectos, tales como las formas (visuales, auditivas o tactiles), los colores, los olores , los distintos elementos de la vida social, etc. Así como con las variadas combinaciones entre estos aspectos presentes en el contexto ecológico-cultural.

Sin embargo, este proceso también encierra una contradicción, pues lo cotidiano pierde su significado especial si no es objeto de contrastes; lo habitual forma parte integral de lo que los hombres son, pero requiere de contrastes para percibirse. Para preferir algo es necesario rechazar otra cosa, si no es así, su significado afectivo se minimiza y tiende a desaparecer. La noche se aprecia en su contraste con el día y viceversa. Sólo nos percatamos de la importancia vivencial del respirar cuando nos falta el aire. De esa manera, lo bello y lo agradable se aprecia sólo en su contraste con lo feo y lo desagradable. La simetría se valora frente a la asimetría, la harmonía frente al ruido, el orden frente al desorden, y viceversa.

En efecto, los hombres pueden comparar lo existente con lo que ellos imaginan que puede o podría existir, con sus deseos y temores. Pero lo que podría existir sólo es imaginable a partir de lo que ya ha existido. Los hombres crean la belleza en sus productos al imprimirles las dimensiones de lo que consideran que es bello, lo agradable colectivo o universal. Como lo plantea Sánchez Vázquez:

> "La práctica como fundamento del hombre en cuanto ser histórico-social capaz de transformar la naturaleza y crear así un mundo a su medida humana, es también el fundamento de su relación estética con la realidad (...) La gran aportación de Marx a la Estética consiste en haber puesto de relieve que lo estético, como relación peculiar entre el hombre y la realidad, se ha ido forjando histórica y socialmente en el proceso de transformación de la naturaleza y de creación de un mundo de objetos humanos"[25].

---

25. "Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético". *Op. cit.*, p. 50.

De esa manera, también hay una historia específica del arte, cada artista retoma los elementos estéticos de artistas anteriores y los funde con su propia sensibilidad ante el presente. Surgen escuelas y corrientes artísticas pero éstas son transformadas o superadas en la medida en que cambia el conjunto de lo existente. El arte clásico nos conecta directamente con la estética de su época que es parte de nuestra propia historia, y se mantiene vigente para los cultos (porque no para todos) en tanto tiene un *significado* especial, al mismo tiempo grandioso (sublime diría Kant) y bello en su forma por la fidelidad y el ingenio con que logra evocar vivencias comunes a los hombres de todas las épocas (por ejemplo, la nostalgia, la esperanza, la ternura, el encono, etc.) y en particular las vivencias de la suya. Eso es común a todos los grandes artistas.

En consecuencia, la arquitectura, la música, la pintura, la literatura, el cine, el teatro, etc., como la propia producción material de los diferentes objetos necesarios para la vida, alteran el contexto ecológico-cultural en que se desarrolla la praxis concreta, condicionando las dimensiones estéticas y afectivas de la misma.

Arte e ideología

Por ello, para nosotros, reviste gran importancia analizar el impacto de la penetración cultural de que ha sido objeto nuestro país desde hace más de 450 años, que ha impuesto criterios de belleza ajenos y contrapuestos a la ecología más genuina que nos rodea. Se desprecia la téz morena y se admira la blanca, se ridiculiza al nopal y se valora la rosa, lo que constituye un autodesprecio y una inconformidad con lo que se es. De ahí que los artistas mexicanos más genuinos hayan puesto el acento en el rescate estético de las raíces mexicanas. Frente al

afrancesamiento estético del porfiriato, la Revolución Mexicana se acompaña de un grandioso movimiento artístico que destaca la belleza mexicana: En las artes plásticas, Posada, Orozco, Rivera, Kahlo, Ogorman, Siqueiros, etc., encabezan tal reivindicación. En la música Revueltas, Carlos Chavez y Blas Galindo. En la literatura, Mariano Azuela, Vasconcelos, López Velarde, José Revueltas, Rulfo, Elena Garro, Octavio Paz, etc. En el cine el "Indio" Fernández. Para solo mencionar a las figuras más destacadas.

Pero ya coexistiendo con ese movimiento, se desarrolla otra perniciosa, por apabullante -y sólo por ello-, influencia extranjera: la norteamericana. Frente al cine mexicanista del "indio" Fernández se desarrolla el cine policiaco de Juan Orol inspirado en la vida de las mafias de Chicago. En la postguerra, particularmente a través del establecimiento y desarrollo de la televisión en México, a partir de 1954, y con el auge de las producciones cinematográficas de Hollywood, la estética norteamericana se introduce en nuestro país desplazando gradualmente a la de los artistas mexicanos. El rock and roll, que alude musicalmente a la vida de los jóvenes en las metrópolis, desplaza al charro cantor Jorge Negrete y a la canción romántica de los tríos, de Agustín Lara y del provinciano-citadino Pedro Infante. Los Best-seller, el Reader Diggest y las historietas de Walt Disney, Tarzán y Superman, transforman el gusto literario de la comunidad mexicana. Los espacios para el arte mexicanista se hacen cada vez más reducidos, y, en algunos casos, se exhibe por ejemplo la música ranchera como nostalgia de un pasado que ha sido superado, como dimensión estética propia de las comunidades rurales atrasadas. La ciudad va hacia la modernidad imitando la cultura de las grandes metrópolis estadounidenses. Este proceso es resumido por Carlos Monsiváis en *Amor Perdido*.

El gusto por lo estadounidense así como lo trivial de la producción comercial define la estética de la población general. Sin embargo, no ha dejado de manifestarse la contraparte subsistente que se constituye en la oposición al sistema político-estético vigente. Ahí tenemos la lucha de CLETA, la transformación del TRI, a Rockdrigo y el movimiento del "guaca-rock"; la labor musical de Oscar Chávez, Tehua, Amparo Ochoa y Marcial Alejandro; al propio Monsiváis, a Elena Poniatowska y a Edmundo Valadés, en la literatura; al cine de Jaime Humberto Hermosillo, de Paul Leduc y de Carlos Mendoza; al teatro de "Palillo", Julio Castillo y Enrique Alonso; a Ofelia Medina y Carlos Bracho; a los caricaturistas Naranjo, Rius y Magú, quienes, junto con otros artistas latinoamericanos, son los ejemplos y cabezas actuales más visibles del movimiento reivindicador de la creatividad genuina, en pugna por lograr una identidad popular que logre subvertir lo establecido para acceder a un nivel superior en que los mexicanos, como todos los hombres, sean los dueños de su propio destino.

Sería imposible alcanzar a discernir en su exacta dimensión el papel que ellos y otros han jugado para hacer posible el vigoroso movimiento popular que hoy, en 1988, se desarrolla en torno a la figura de Cárdenas (el hijo). Movimiento que representa en los hechos el desbordamiento por parte de la conciencia popular de los cauces estético-semióticos en que pretenden mantenerla los medios masivos de difusión en posesión de la clase en el poder.

Para comprender la praxis es necesario considerar la incidencia del arte social en ella; para comprender el arte social concreto es necesario comprender la praxis que lo produce.

CAPITULO VII

PRAXIS Y COMUNICACION MASIVA

Lenguaje y praxis

Las formas de comunicación entre los hombres se embonan directamente con las formas de su organización práctica en función de las necesidades. A través de la comunicación se hace posible la praxis colectiva, la cooperación. El lenguaje de los gestos, las señas y los sonidos guturales en las fases más primitivas de la humanidad, a partir de la socialización semiótica de los instrumentos, tuvo que dar paso al lenguaje articulado como *instrumento* para diferenciar las formas de uso de diferentes instrumentos, "los hombres en formación -dice Engels- llegaron a un punto en que *tuvieron que decirse algo* los unos a los otros"[1].

El lenguaje articulado se constituyó en una dimensión semiótica de *primer orden* integrado con las gesticulaciones, el nivel de la representación era directo e inmediato. Sin embargo, con la evolución en la división del trabajo a partir del desarrollo intrínseco de éste, los hombres tuvieron la necesidad de *diferir* su comunicación dejando señales o signos para ser interpretados posteriormente por otros hombres. De hecho los propios instrumentos en sí mismos constituyeron elementos semióticos permanentes que otros hombres tuvieron que incorporar después, aún sin haber tenido la experiencia directa de observar

---

1. "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". En Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. cit., t. II, p. 77.

su uso. Se necesitó, entonces, un segundo nivel semiótico, un metalenguaje, un sistema de referencias no inmediatas para referirse a los referentes inmediatos y poder aprehenderlos. Es esto lo que muy probablemente dá origen a las "pinturas rupestres", primero, y a los "jeroglíficos" después. Los jeroglíficos eran representaciones ideográficas convencionales que sintetizaban tanto situaciones experimentadas -evolución de las pinturas rupestres- o hacían alusión a señales físicas ya codificadas en la comunidad como, por ejemplo, un árbol marcado pudo significar el que determinadas personas habían ya pasado por allí, etc. Los jeroglíficos tuvieron ya una importante función en el desarrollo de la cultura al permitir una mayor incorporación de la experiencia social por las nuevas generaciones. Es a través de ellos que se gestan las más antiguas culturas como la egipcia, la babilónica y la china. Ya en esta última la comunicación presenta un nivel más elevado mediante la codificación más precisa de un conjunto de signos determinado. Posteriormente, bajo su influencia, se hacen posibles la numeración arábiga y el alfabeto, lo cual permitió la representación directa del lenguaje oral, pudiendo adaptarse a distintas lenguas.

Independientemente de las vicisitudes de su historia genética, la escritura revolucionó el nivel de las comunicaciones a tal grado que aún hoy, a través de ella, podemos informarnos con relativa precisión de los acontecimientos, formas de organización e ideas de los hombres de hace miles de años. La escritura, como simbolismo de *segundo orden* (Pavlov-Vygotski), permitió tanto la comunicación a distancia como en tiempos distintos; lo cual obligó a los seres humanos a abstraerse del contexto significante inmediato y, por lo mismo, a una mayor elaboración y precisión de sus ideas. El nacimiento de la escritura se relaciona con una mayor precisión de los conocimientos técnicos, con una organización social complejamente estructurada en su división del trabajo, con la separación entre

trabajo intelectual y manual (porque no todos sabían leer y escribir), con el establecimiento de leyes para la vida social y, por tanto, con la división social de clases en función de la propiedad privada. No es casual que la propiedad privada en sí misma, así como las nociones generales de amo y esclavo, constituyan una simbolización de *segundo orden*: tal objeto no sólo tiene x funciones, sino que además es *mío*, y como mío, no es tuyo, etc.

La lógica de conjuntos, entonces, significa el acceso a una nueva dimensión social y cognoscitiva, al mismo tiempo; como ya lo han demostrado ampliamente con respecto a los niños los psicólogos cognoscitivistas. En especial, Piaget demuestra que alrededor de los 7 años (cuando los niños ya han aprendido a leer y escribir y a sumar y restar, lo que él no advierte), son capaces de operar lógicamente con la inclusión de objetos particulares en clases de objetos, integrándolos a partir de alguna propiedad específica que comparten. Esta capacidad de los niños les permite formas de interacción social y de aprendizaje que antes no podían haber desarrollado.

Piaget y sus seguidores suponen que el progreso de los niños obedece en mucho a su desarrollo biológico y a la interacción espontánea con los objetos que les rodean. Para ellos la *revolución* que ocurre en los niños alrededor de la edad mencionada se fundamenta principalmente en la capacidad de *reversibilidad*, es decir, la capacidad de imaginar la posibilidad de que un cambio objetivo ocurrido en determinada dirección pueda volver a cambiar en la dirección opuesta restableciéndose las propiedades originales. Esta capacidad se adquiere -según Piaget- espontáneamente, como una manera de lograr un equilibrio (cuya necesidad es inmanente) entre los objetos y la representación de los mismos. No consideran que es precisamente la capacidad de metarrepresentación, inducida socialmente por el lenguaje, la que

permite incluso la reversibilidad. No es, pues, casual, que dicho cambio ocurra de manera coincidente con la adquisición de la lecto-escritura u otros sistemas de metarrepresentación como, por ejemplo, el uso del dinero (la suma y la resta)[2].

La importancia de lo anterior estriba en la posibilidad de atribuir a las formas y contenidos de la comunicación, y a las posibilidades de representación colectiva que esas formas generan, un papel determinante para comprender muchos de los fenómenos de la praxis contemporánea y, en consecuencia, las implicaciones que ello tiene para el uso tecnológico de la comunicación en la educación, la organización social del trabajo, la política y la terapia. Sin embargo, ello no sólo involucra los aspectos formales de la organización semiótica, sino fundamentalmente los contenidos concretos que, de hecho, son la fuente de los cambios estructurales.

---

2. Sin embargo, se mantiene la cuestión de si la fisiología cerebral de los niños puede aceptar el simbolismo de segundo orden en edades mucho más tempranas, cuando apenas han dominado el lenguaje oral (simbolismo de primer orden); y también si éste puede adelantarse bajo la influencia de determinadas formas de comunicación social. En nuestra experiencia existen algunos datos que podrían inclinarse a ofrecer una respuesta afirmativa a tal cuestionamiento; conocemos niños que desde muy pequeños han sido objeto de comunicación oral por parte de los adultos y han logrado, entre otras cosas: a) dibujos del rostro humano, poco después de cumplir el primer año de vida; b) articulación de frases, oraciones y cláusulas perfectamente pronunciadas, mucho antes de los dos años de edad; c) aprendizaje de la lecto-excritura poco después de los tres años; d) aprendizaje de la suma y la resta poco después de dominar la lecto-escritura, a los 4 años. Por supuesto, a la par de la inducción social de las formas de representación mencionadas, se ha promovido en ellos ejercicios prácticos correlativos, por ejemplo: retroalimentar el balbuceo espontáneo, manipulación de diversos objetos y uso del lápiz desde meses antes de que puedan trazar el primer dibujo de un circulo o una línea recta, identificación de figuras y de letras (poco a poco) en cuanto han sido capaces de lenguaje oral, conteo de objetos y comparación cuantitativa de conjuntos, etc. Sin embargo, no en todos los casos en que se ha intentado esto se ha logrado tener resultados similares, pero la intervención de diversos factores han obstaculizado la cabal realización de dicha estrategia, por los cuales podría explicarse su menor éxito.

Adam Schaff desarrolla un artículo sobre "Lenguaje y acción humana" en torno a la siguiente tesis:

> "el comportamiento humano viene a menudo condicionado por impulsos mentales que orientan el pensamiento en una dirección determinada y dando curso a ciertos movimientos anímicos, a esfuerzos de voluntad, etc., a través, todo ello, del lenguaje"[3].

El autor señala que no se trata de una tesis muy original pero considera que su planteamiento explícito reviste gran importancia. En qué consiste este proceso, cuáles son sus límites y posibilidades, son cuestiones que es necesario plantearse para poder comprender cómo se forma la praxis y su dinámica colectiva-individual. El lenguaje no puede considerarse como el punto de partida, se trata de un medio; pero su función resulta primordial para relacionar una práctica material con otra, a través del lenguaje se transforma la praxis y se fundamenta su carácter histórico. Por eso Marx y Engels conciben al lenguaje como "la conciencia práctica".

Capitalismo y comunicación masiva

En efecto, con el desarrollo comercial entre diferentes naciones en los albores del capitalismo, así como con el correspondiente aceleramiento del desarrollo científico, surgió la necesidad histórica de formas de comunicación más ágiles y de mayor alcance. Como dicen Marx y Engels:

> "La primera extensión de la división del trabajo fue producida por la separación entre la producción y el comercio, la formación de una

---

3. En: Schaff, A. *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*. Ed. Ariel, Barcelona, 1973; p. 125.

clase particular de comerciantes; éste era un hecho ya establecido en las ciudades más antiguas (con los judíos entre otros) que no tarda en aparecer en las ciudades recién fundadas. Ello implicaba la posibilidad de una extensión comercial que fuese más allá de las proximidades inmediatas, posibilidad cuya realización dependía de los medios de comunicación existentes..."[4]

Es así como los escribanos de la antigüedad y de la Edad Media son reemplazados -gracias a los nuevos conocimientos de la mecánica- por la imprenta, la máquina de escribir. Esto abrió la posibilidad de que un mismo mensaje pudiera multiplicarse y llegar a una proporción mayor de "receptores". Con la imprenta se inicia, pues, la "comunicación masiva" que responde a las necesidades de la estructura económica capitalista.

La alfabetización es desde entonces una necesidad social ineludible; quien no sabe leer (no tanto escribir) se encuentra marginado del mundo social que se desenvuelve frente a sus ojos. La imprenta habrá de multiplicar y definir, por ello, los alcances y metas de la educación. La capacitación masiva y la incorporación cultural para la operación y "convivencia" con las nuevas máquinas, así como la formación de nuevos hábitos de consumo, y en general de una ideología, no podría haberse llevado a cabo con la magnitud requerida sin la masificación de la capacidad de lectura. La estructura económica capitalista implica también la relación entre individuos supuestamente libres que establecen un "contrato" legal, el cual presupone la capacidad de ambos para leerlo y firmarlo. El dinero, monetario hasta entonces, requiere de ser sobrerrepresentado por documentos de diversa índole (el cheque, el pagaré, etc.), para lo cual la capacidad generalizada de lectura también se hace necesaria. Las

---

4. *La ideología alemana*. Ed. cit., p. 93. Subrayado nuestro.

sucesos ocurridos en una región o país tienen implicaciones importantes para las decisiones económico-políticas de otros lugares, surge entonces la prensa impresa para sustituir a los juglares medievales. La prensa -desde entonces- es el medio principal para la expresión política, substituyendo en gran parte a la oratoria de la tradición greco-romana. La sociedad civil se extiende con las nuevas formas de democracia parlamentaria y la lectura se hace indispensable.

Pero la lectura, a diferencia del lenguaje oral, si bien presenta algunas ventajas también presenta desventajas. La interpretación del mensaje escrito se altera, en mayor medida que en la comunicación oral, al insertar dicho mensaje en contextos distintos a su contexto original; además su comprensión se dificulta ante la falta de referentes inmediatos. Por ello, muchos textos son ilustrados con imágenes que hagan más clara la referencia del texto. Por otra parte, la lectura cuando no se acompaña de dichas imágenes, en general, requiere del ejercicio de la imaginación para dar significado a lo escrito, lo cual entra en contradicción con la maquinización, el pragmatismo y la homogeneización operativa a que se ven sometidos los obreros y que también determina la mentalidad de los capitalistas; de esa manera muchos de ellos se harán reacios tanto al discurso prolongado como a la lectura sin imágenes, pues su comprensión se les dificulta y se les hacen aversivos. El hábito de la lectura se mantendrá fundamentalmente entre las clases "medias" que habrán de encargarse, ahora, del trabajo intelectual.

De esa manera, con el auge del capitalismo, con el taylorismo y el imperialismo capitalista, se hace más fuerte la necesidad de introducirse a la conciencia de las masas a través del recurso de la imagen como apoyo del mensaje oral y/o escrito. El avance tecnológico ofrece la posibilidad. La fotografía y el dibujo impresos, la música grabada (imágenes auditivas), la

radio, el cine y, finalmente, la televisión se manifiestan como medios de comunicación propios de nuestra época. El poder de la comunicación se potencializa tanto cuantitativa como cualitativamente. Con estos medios, todavía más que con la prensa, se entra a la llamada "cultura de masas".

Swingewood[5] ha realizado un análisis del surgimiento y desarrollo de ese concepto, señalando su carácter ideológico. El autor encuentra los orígenes de la noción de "cultura de masas" en el resabio del elitismo cultural propio del feudalismo, que se manifiesta en autores como Alexis de Tocqueville, Nietzche, Ortega y Gasset, T. S. Elliot y Leavis:

> "El término "masa"... emerge dentro del pensamiento social antes de que la burguesía ascendente haya consolidado su poder dentro del estado capitalista moderno. Es empleado peyorativamente por ideólogos proaristócratas y anti-capitalistas, en contra de los valores y prácticas del comercio y la industria"[6].

En la cuarta década del siglo pasado De Tocqueville indica que la "alta cultura" se ve amenazada por la vida monótona y rutinaria de la sociedad industrial, generándose una literatura en la que los autores se esfuerzan "por sorprender más que por agradar, y por agitar las pasiones más que por cautivar el gusto (...) La literatura democrática se encuentra infestada por una tribu de escritores que contemplan en las letras un mero negocio"[7].

---

5. Swingewood, A. *El mito de la cultura de masas*. Premia editora, México, 1987.

6. *Ibid*, p. 16.

7. *Democracy in América*. Citado por Swingewood, A. *Op. cit.*, p. 17.

Bajo esa misma perspectiva se desarrolla la crítica de Nietzche y, luego, de Ortega y Gasset, y Eliot, culminando en la obra de Leavis. Dice Swingewood:

> "... la crítica de Eliot a la sociedad moderna, está construida alrededor del fracaso de las instituciones capitalistas para crear el tipo de compromiso moral que asocia con la religión tradicional... Esta crisis de la regulación moral descansa al centro del concepto de la sociedad de masas de F. R. Leavis (...) para Leavis la producción masiva y la uniformación debilitan la experiencia emocional del hombre, mientras que la publicidad, en la radio y el cine, empobrecen el espíritu. La literatura que distrae tiene malas consecuencias: la ficción romántica, por ejemplo es dañina ''en cuanto que el hábito de fantasear conduce al desajuste en la vida real''"[8].

Otra muy distinta es la perspectiva de Marx sobre el fenómeno de la "masificación". La progresiva industrialización separa la ciudad del campo; la ciudad se establece como el lugar donde se concentran las actividades productivas y comerciales, por lo cual se genera la emigración rural hacia la aglomeración urbana, la población también se concentra. La misma producción capitalista conduce a la abstracción de los individuos y la colectividad aparece como un ente extraño para cada uno de ellos. Dicen Marx y Engels:

> "Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular y porque éste no coincide para ellos con sus intereses colectivos -la misma universalidad resulta una forma ilusoria de colectividad- se les presenta como un interés que les es ''extraño'', ''independiente'' y que es en sí mismo, a la vez, un interés

---

8. *Op. cit.*, pp. 20-21.

''general'', especial y particular; o bien han de moverse ellos mismos dentro de esta dualidad, como en el caso en la democracia (...) Esta ''alienación'' -para hacernos entender por los filósofos- no puede ser abolida sino es con dos condiciones *prácticas*. Para que se convierta en una fuerza ''insoportable'', es decir, en un poder capaz de provocar una revolución es necesario que haya hecho de la masa humana un conglomerado totalmente ''privado de propiedad'' y que al mismo tiempo se encuentre en contradicción con un mundo de riqueza y cultura auténtica, lo que presupone en ambos casos un gran crecimiento de la fuerza productiva... este desarrollo de las fuerzas productivas (que ya implica el desarrollo de la existencia empírica de los hombres *en el nivel de la historia mundial* y no en el nivel local) es una condición práctica y previa, absolutamente indispensable, ya que sin ello sería la *penuria* la que se tornaría general y con la *necesidad* se recomenzaría la lucha por lo indispensable... y además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas es también una condición *sine qua non* que hace posible el establecimiento de relaciones *universales* del género humano y que por una parte engendran el fenómeno de la masa ''privada de propiedad'' simultáneamente en todos los países... convirtiendo a cada uno de ellos en dependientes de las conmociones de los otros, integrando, finalmente, a los hombres que viven empíricamente *la historia mundial* en lugar de los individuos que viven a un nivel local"[9].

La masa y la "cultura de masas" por una parte son fenómenos producidos por el sistema de producción capitalistas, y, por otra, son la condición para la emancipación humana porque en ellas se pone de manifiesto el extremo de la contraposición entre el interés del individuo y el de la colectividad. Pero en el capitalismo, como en otras formas de producción anteriores,

---

9. *La ideología alemana*. Ed. cit., pp. 52-54.

los medios de "producción intelectual", así como las ideología que sustenta la identidad colectiva correspondiente están, por lo general, en manos de la clase en el poder, la burguesía. Esto ocurre, como lo indica Marx, no sólo a escala local en un país, sino a escala mundial; la sociedad actual, como nunca antes, es la sociedad mundial. Así en el terreno económico como en el político y cultural, lo cual se demuestra cotidianamente en el contenido de los medios de comunicación masiva y constituye la base para explicar las dos guerras mundiales y la geopolítica actual.

Para entender la praxis contemporánea no basta con contextualizarla al nivel nacional, es indispensable su inserción dentro de la historia mundial. Los acontecimientos cotidianos en cada parte del planeta son producto relativo y se revierten económica y culturalmente sobre el conjunto del acontecer social mundial; y en este proceso los medios de comunicación juegan un papel primordial. Este fenómeno no ha sido cabalmente comprendido por el pensamiento marxista que, no obstante su ponderado internacionalismo, continúa encuadrando sus análisis en la lucha de clases de cada país o de manera abstracta en "una sociedad" (en un país).

Del esquema tendiente a repetir la hazaña soviética en todos los países se ha pasado al esquema de que "en cada país las condiciones son diferentes", sin tomar en cuenta que las condiciones siempre "son diferentes" aún dentro de cada comunidad. La tesis del "desarrollo desigual" es una tesis trivial si se considera que este "desarrollo desigual" no es espontáneo, sino que está *determinado* por el modo de producción mundial, independientemente de los condicionamientos locales que inciden eventualmente, pero no de manera esencial, para determinar las diferencias del desarrollo social. La comprensión de la historia nacional sólo es posible si se le considera dentro

del proceso de la historia mundial. Así, la distinción que hace Gramsci entre oriente y occidente no debe comprenderse de manera esquemática (como lo hace Perry Anderson[10]), sino sólo como una una distinción heurística dentro de un momento y un lugar históricos.

Los cambios sociales ocurridos en determinados países entran a jugar un papel político dentro de la sociedad mundial más que constituir la verificación del socialismo en un país dado. Por ello no es sorprendente que en los países socialistas se vivan también las contradicciones propias del capitalismo que aún predomina en el mundo.

La tendencia a estudiar los fenómenos sociales en cada país, sin insertarlos en el proceso mundial, ha conducido a deformaciones importantes al reflexionar sobre la cultura y la acción de las masas, como en el caso de los teóricos de la escuela de Frankfurt, cuyos análisis -de gran impacto intelectual contemporáneo- se generan ante la experiencia del fascismo y la dinámica social norteamericana. Dice Swingewood:

> "Durante los años 30' estos escritores fueron testigos del ascenso rápido del fascismo y el colapso total del comunismo y el socialismo europeos. Parecía que las fuerzas de la reacción total se habían apoderado de la clase obrera, y que la democracia liberal y el movimiento obrero eran incapaces de contrarrestar el poder de la irracionalidad. Para estos críticos, una estructura social atomizada conducía inevitablemente al totalitarismo; el fascismo, lejos de ser el arma política del capitalismo monopolista, se analizaba cada vez más como un movimiento *desde abajo*, desde dentro de las masas mismas. Para Adorno y Horkheimer, el hecho central de la civilización

---

10. *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.

capitalista era el colapso progresivo de la familia como agencia socializadora adecuada, su función mediatizadora siendo legada a la ''industria de la cultura'' -la proveedora del ''sin sentido bárbaro'', la conformidad, el aburrimiento y ''la evasión de la realidad'' (...) la cultura de masas forma la base del totalitarismo moderno, la eliminación de toda la oposición genuina a las tendencias reificantes del capitalismo moderno... En tales circunstancias, con la clase obrera conscientemente integrada al capitalismo contemporáneo, la praxis se convierte en el ideal utópico de los intelectuales marxistas; la oposición genuinamente negativa y revolucionaria es confinada a una élite privilegiada y a un arte subversivo"[11].

El enfoque de los teóricos de Frankfurt constituye una visión sobregeneralizadora de un fenómeno parcial, aunque predominante, que ocurre como dominación ideológica de la clase en el poder sobre las clases subalternas. No se trata, en ese sentido, de nada nuevo; en la Edad Media la Iglesia constituyó una fuente mediatizadora de la actuación colectiva como hoy lo son los medios de comunicación masiva. Sin embargo, ante una y otra forma de manifestación ideológica siempre ha habido herejes que escapan a su control. Hace falta explicar con mayor detalle en qué consiste la incorporación o apropiación por parte de las clases subalternas de la ideología dominante y cómo se transforma históricamente en el rechazo de la misma y la adopción de nuevas ideologías contradominantes; hasta qué grado y de qué manera los medios masivos de comunicación inciden sobre la praxis de los individuos y de las masas.

Hegemonía y praxis comunicativa

---

11. *Op. cit.*, pp. 24-25 y 29.

Es esa la preocupación que lleva a Gramsci a desarrollar los conceptos de hegemonía y sociedad civil. La clase dominante, en su práctica como tal, genera una ideología, una perspectiva integral del mundo que se compone de valores, creencias, costumbres y actitudes; para mantener su dominio requiere de la fuerza militar, pero también del consenso ideológico. En la medida en que las clases dominadas asumen como propia la ideología de la clase dominante el sistema se mantiene por vía de la hegemonía, por el consenso, más que por la coerción directa. Por ello la clase dominante requiere de instituciones que promuevan y justifiquen la situación vigente; la familia, la iglesia, y muchas de las acciones del propio gobierno, constituyen los medios tradicionales para lograr ese consenso. Sin embargo, con la masificación que se genera por el capitalismo, este tipo de instituciones resultan insuficiente por sí mismas para lograr el consenso; las nuevas instituciones emanadas de las necesidades económicas más directas como la escuela, los sindicatos, y principalmente la comunicación masiva, resultan entonces también los medios más idóneos para la *difusión* de la ideología dominante. El estado -dirá Gramsci- no solo se forma de la burocracia y las fuerzas represivas (Estado en sentido estricto), sino que su noción amplia abarca también a las propias instituciones "privadas" de la *sociedad civil* en las que se involucra al conjunto de la población. Gramsci atribuye, en efecto, un papel determinante a la sociedad civil para explicar los procesos históricos. Como dice Portelli:

> "Entre la sociedad civil y la sociedad política, entre el consenso y la fuerza no existe de hecho una separación orgánica. Uno y otro colaboran estrechamente. Este es el caso de la formación de la ''opinión pública! ''El estado cuando quiere iniciar una acción poco popular, crea preventivamente la opinión pública adecuada, es decir, organiza y centraliza ciertos elementos de la sociedad civil (...) En el seno de la sociedad civil, son esencialmente la ''prensa amarilla

y la radio (en los lugares en que está muy difundida) quienes aseguran este servicio, especialmente por la creación de ''explosiones de pánico o de entusiasmo ficticio, que permiten el logro de determinados objetivos, en las elecciones, por ejemplo''"[12].

Pero no solo se trata de la creación de una opinión pública circunstancial, los medios masivos de comunicación -como otras instituciones- actúan cotidianamente en la conformación de una mentalidad, o más bien una praxis social acorde con la evolución ideológica de la clase dominante.

Poder de los medios de difusión sobre la praxis

En la época de Gramsci apenas el cine y la radio se advertían como importantes elementos de la sociedad civil, pero ya esta última se constituyó en un instrumento básico del fascismo. La música, los noticieros y los discursos transmitidos simultáneamente a grandes grupos de la población los hacía partícipes de los valores y actitudes que se difundían por estos modernos aparatos. A diferencia de la prensa y la literatura y del uso de los primeros fonógrafos que requerían de un esfuerzo decidido para tener acceso a su contenido, la radio -como después la televisión- es parte del mobiliario hogareño de cada familia, era (y es) común manetener encendido el aparato para disfrutar de la música más reciente amenizando los quehaceres y la convivencia familiar y al mismo tiempo estar al tanto de los acontecimientos maś importantes, fueran estos de tipo político, "sociales", de entretenimiento o publicitarios. Para ello no era necesario saber leer.

---

12. Portelli, H. *Gramsci y el bloque histórico*. Ed. Siglo XXI, México, 1987; p. 31. Los entrecomillados interiores corresponden a citas de Gramsci de *Passato e Presente*, Einaudi Ed., Torino, 1955; p 158.

Uno de los primeros acontecimientos que hizo ver la magnitud de la incidencia social de los medios masivos de comunicación ocurre en octubre de 1938: Orson Welles provoca una confusión y movilización accidental en Nueva York al transmitir sorpresivamente por la cadena radiofónica CBS su programa *La guerra de los mundos*:

> "Al relatar la invasión de un ejército de seres provenientes del planeta Marte en Nueva Jersey, el autor provoca el pánico, la angustia, la histeria, el desmayo y el suicidio de miles de neoyorkinos que se lanzan a las calles con la cabeza envuelta en toallas húmedas para evitar el efecto de ``los gases tóxicos que arrojan los marcianos``. Mientras tanto, otros cientos de miles de habitantes huyen desesperadamente fuera de la ciudad llevándose alimentos y parte de sus pertenencias. Simultáneamente otros contingentes civiles en San Francisco, Chicago, St. Louis, Nueva York y Nueva Orleans acuden en masa a las estaciones de policía y defensa militar para formar brigadas de voluntarios que apoyarán a los siete mil guardias que se han movilizado para combatir al enemigo. Finalmente en todo el país las vías telefónicas quedan bloqueadas por los cientos de miles de personas que se comunican para darse la despedida final: ``si el mundo se acaba, éste es el adiós``"[13].

Posteriormente el mismo libreto se difundió en Chile (1944) y en Ecuador (a fines de los años 40) teniendo efectos similares. Si ese fenómeno se considera en su cotidianeidad respecto a la asimilación ideológica por parte de las masas es posible darse una idea de su altísima potencialidad socializadora manejada por la clase dominante. Por eso dicen Beltrán y Fox de Cardona:

---

13. Esteinou, J. *Los medios de comunicación y la construcción de la hegemonía*. Ed. CEESTEM-Nueva Imagen, México, 1983; p. 97.

"Los mensajes de los medios masivos pueden influir en las personas como narcóticos-analgésicos o como excitantes-energizantes. Sea por estimulación negativa (narcótico-analgésica) o positiva (excitante-energizante), el propósito de los comunicadores es volver a sus receptores altamente posibles de persuación manipulativa"[14].

Althusser y sus seguidores, bajo la influencia teórica de Gramsci y sin advertir lo anterior, han destacado al aparato escolar como el principal elemento de difusión ideológica, pero, como lo señala Esteinou:

"el aparato escolar ha dejado de ocupar el papel dominante... desde 1930 en adelante, fecha en que se consolida el primer desarrollo de los medios de transmisión electrónica, la tarea de directriz cultural que ejerce el sistema de enseñanza ha sido sustituida por la nuevas funciones ideológicas que realizan los aparatos de difusión de masas... Esto significa que en las formaciones capitalistas contemporáneas y, en particular en América Latina, los medios de difusión colectiva se han convertido en los instrumentos más eficaces para lograr, masiva y casi insensiblemente, la articulación consensual de la base económica de la formación histórica, con su superestructura de organización y regulación social"[15].

Los distintos medios masivos (la prensa, las historietas, la radio, el cine, los carteles gigantes y la televisión), en tanto son utilizados por los miembros de la clase en el poder, se apoyan mutuamente reforzando su potencialidad de penetración ideológica; prácticamente crean una realidad con la que los

---

14. Beltrán, R. y Fox de Cardona, C. *Comunicación dominada*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980; p. 108.

15. *Ibíd*, pp. 59-60.

individuos aislados se relacionan de manera inexorable. Los temas de conversación más inmediatos no sólo abordan ya la situación climática, sino que ahora los programas y los anuncios publicitarios radiofónicos y televisivos constituyen un punto de convergencia tan común como el clima. Así al contacto directo con los diversos medios masivos de comunicación debe agregarse el efecto en cadena de su repetición de persona a persona y en las reuniones sociales. De esa manera, se hace posible la teoría comunicativa fascista de Goebbels de que "una mentira repetida muchas veces se convierte en verdad". Este fenómeno aparece como apabullante frente a los raquíticos elementos con que generalmente pueden contar las voces contradominantes.

Recordemos lo que dice Gramsci sobre la credibilidad del hombre del pueblo que ante su dificultad para llevar a cabo análisis sesudos sobre un tema que sale de la esfera directa de su actividad se apoya en la convicción colectiva como el medio más seguro de objetividad. Actualmente los medios masivos de comunicación son los representantes que parecen más fidedignos de esa convicción colectiva, lo cual, en términos generales, es el primer elemento a considerar en la explicación de los efectos de la comunicación de masas. Pues, si no fuera así, si los medios masivos no fueran implícitamente considerados como voceros de la colectividad, si sólo se tomaran como un elemento a considerar para formarse una opinión, su poder de influencia sería mucho menor. En efecto, Gramsci destaca el carácter de la repetición de los mensajes, variando su forma, como "el medio didáctico más eficaz para actuar sobre la mentalidad popular"[16]. Como también lo indica Esteinou, refiriéndose a los aparatos de difusión colectiva:

---

16. *Antología*. Ed. cit., p. 379.

"... éste crea un sentido colectivo de la realidad y de la historia que se instaura como el principal consenso social. Por lo tanto, es a partir del aparato global de difusión colectiva que la sociedad civil moderna adquiere su dirección ideológica fundamental"[17].

De esa manera, la experiencia directa individual y grupal pierde importancia ante la realidad que presentan los medios de comunicación masiva. Por ejemplo, si un ama de casa encuentra los precios de la carne en los establecimientos de su comunidad son más elevados que los que la radio ha informado predominan en la mayoría de los establecimientos, tenderá a considerar que su experiencia directa es circunstancial y que seguramente otras amas de casa se encuentran en mejores condiciones que ella. Asimismo, si encuentra una contradicción entre lo que algunos amigos le han dicho acerca de algo y lo que refiere la radio, la prensa o la televisión, en general tenderá aconfiar más en el mensaje masivo.

El papel que juega el medio en la aceptación de un mensaje dado es un elemento determinante, al grado que MacLuhan ha sostenido la tesis de que "el medio es el mensaje". Y como lo señala Ferrater Mora:

"Como todos los orates, MacLuhan tiene su pizca de razón. Los ejemplos saltan a la vista. Diez mil bombillas eléctricas parpadeantes pueden anunciar una pasta dentrífica que, para colmo, puede ser de calidad dudosa, mientras que un modesto rótulo que reza ``A la exposición`` puede indicar el camino que conduce a una sala donde se exhiben cuadros de Velázquez..."[18].

---

17. *Op. cit.*, pp. 94-95.

18. Ferrater Mora, J. *Indagaciones sobre el lenguaje*. Alianza Editorial, Madrid, 1980; p. 32.

Bajo esa perspectiva, dice Esteinou:

"... a través de sus prácticas ideológicas, los medios influyen en las áreas políticas, económicas, morales, psíquicas, sexuales, etcétera, del cuerpo social, y realizan funciones financieras, de modernización cultural, de reproducción de la energía laboral, de mutación de hábitos alimenticios, de control natal, de liberación de instintos lúdicos, de reordenamiento político, de sacralización o secularización masiva de la cultura, de participación o narcotización social, de organización económica, de acumulación de capital, etcétera"[19].

La experiencia televisiva

Con el advenimiento de la televisión el efecto de la comunicación masiva eleva su poder, gracias a la semiótica de la imagen aunada a la del sonido. La televisión es la maravilla de poder "ver" en el interior del hogar lo que está sucediendo en un lugar distante. La imagen y el sonido por sí mismos atraen la atención incluso a veces contra la voluntad del espectador, logrando un efecto semi-hipnótico. Como lo señala Meneses:

"La T.V. es imperiosamente absorvente. Se apodera de los ojos y de los oídos, aprisionando la atención de los espectadores hacia las móviles imágenes que aparecen en un pequeño espacio iluminado"[20].

La televisión, sin duda, representa un gran adelanto tecnológico en la comunicación mundial; a diferencia de la radio,

---

19. *Op. cit.*, p. 64.

20. Meneses, E. *La TV y la educación en los niños*. Ed. Trillas, México, 1982; p. 75.

y del lenguaje oral en general, que requieren de referentes inmediatos o previamente conocidos para que la población comprenda los mensajes, la televisión -sobre todo la de color- puede crear sus propios referentes ofreciendo a cada momento, y con una gran variedad, experiencias prácticamente completas al televidente al incidir sobre los dos principales sentidos externos: la vista y el oído. A diferencia de la fotografía y la historieta, el movimiento acoplado al sonido permite la recreación más vívida y ágil del contenido. El cine se asemeja y probablemente rebasa la calidad de la experiencia televisiva, pero su acceso y variedad se encuentra mucho más limitado. Mediante el aparato televisor cada persona puede entrar en contacto cotidiano con los elementos ambientales y los sucesos de cualquier parte del mundo de una manera muy aproximada -y frecuentemente mejor- a la de quienes tienen la experiencia directa. Muchas personas prefieren seguir un partido de fut-bol, disfrutando de las repeticiones, la cámara lenta, las tomas diversas y acercamientos, los comentarios informados de los locutores, cómodamente sentados frente al aparato, antes que acudir al estadio que no les brinda esos elementos y exige mayores esfuerzos.

Por otra parte, mientras que en la comunicación escrita y radiofónica el receptor tiene que imaginar los referentes por combinación de lo ya conocido, la televisión tiende a inutilizar la imaginación en su forma quizá más importante: la imaginación icónica visual. Cuando alguien lee un libro o escucha un mensaje radiofónico tiene que recrear los referentes del mensaje a partir de su propia experiencia, lo que constituye un ejercicio mental que favorece hasta cierto punto la creatividad del receptor; la televisión, en cambio, requiere de niveles mucho más limitados de imaginación recreativa, fomentando que los receptores se hagan pasivos, física y mentalmente, y que opongan muy poca resistencia para aceptar el contenido íntegro del mensaje.

En efecto, al disminuir la importancia de la imaginación en la recepción comunicativa, la televisión -según algunos estudios que hemos realizado- tiende a atrofiar la memoria verbal de los televidentes obstaculizando los proceso de aprendizaje que pueden ocurrir a través de la transmisión oral no acompañada de imágenes, en la escuela o a través de la comunicación escrita. Como consecuencia, la televisión en mayor medida que otros medios de comunicación favorece la pasividad de los receptores, quienes se acostumbran a ser partícipes del monólogo televisivo, desarrollando un conjunto de hábitos y actitudes correlativas:

> "... en abril de 1979 un estudio realizado por el Departamento de Comunicación de la Universidad de Pensilvania comprueba que las personas que ven televisión regularmente tienen una imagen más pesimista del mundo que las que no han contraído el hábito de ver televisión. Las primeras desarrollan un miedo exagerado por su propia seguridad y creen que todos los demás son profundamente egoístas y por ello se hacen muy aprensivos y temerosos. Esto se debe a que tienden a describir el mundo tal como lo ven en la pequeña pantalla y no como lo perciben a través de su contacto social concreto"[21].

La televisión en mucho mayor medida que otros medios es factor muy importanto para la determinación de la praxis. Si la praxis constituye la transformación social consciente de la realidad, y la conciencia constituye la apropiación de la experiencia colectiva, hoy esa realidad, en muchos casos, adquiere su cristalización en lo que la televisión presenta, lo cual -por lo mismo- aparece como la síntesis más definida, el monopolio, de la experiencia colectiva. Más todavía considerando que *realmente* la experiencia colectiva de millones de personas

---

21. Esteinou, J. *Op. cit.*, p. 109.

ocurre desde la más temprana infancia de manera cotidiana en la interacción con el aparato televisor y otros medios masivos. Como lo refiere Esteinou:

> "... en septiembre de 1973 la American Broadcasting Corporation (ABC)... manifiesta que su cobertura televisiva ha superado las fronteras nacionales y ahora trabaja a nivel mundial abarcando los siguientes países: ... Argentina... Australia... Brasil... Canadá... Costa Rica... Ecuador... El Salvador... México... Honduras... Japón... Líbano... En junio de 1979 la radio y la TV alemana alcanzan el número de mil millones de receptores al transmitir en vivo desde Munich el Campeonato Mundial de Futbol... En octubre de este mismo año se emite, a más de 39 naciones, el Encuentro Mundial de Comunicación desde Acapulco... En este mismo período y con el apoyo del satélite INTELSAT, se difunde desde la TV mexicana a 32 países de América, Asia y Europa, la Inauguración de los VIII campeonatos mundiales de volibol.
>
> De la misma forma, en septiembre de 1975, se da a conocer desde la ciudad de México, a más de 20 millones de ciudadanos en todo el país, el Quinto Informe de gobierno del presidente Luis Echeverría (...)
>
> "*Siete días* del canal 13 es transmitido en directo a más de 96 países para las colonias hispanoparlantes...
>
> "En enero de 1979 la agencia *Associated-Press* realiza una encuesta sobre las características de la TV en América Latina. En lo que se refiere a cobertura del medio, el estudio revela que en Brasil la TV cubre a 75 de los 115 millones de habitantes. En México, 45 de los 65 millones de mexicanos tienen televisión..."[22].

De esa manera, a las importantes cualidades comunicativas de la televisión se suma su omnipresencia en la gran mayoría de los hogares; podría decirse que muchos de los personajes

---

22. *Op. cit.*, 68-69 y 70.

televisivos son casi parte de cada familia, así como el aparato mismo que con sus imágenes móviles adquiere una personalidad simbólica. La potencia comunicativa de la televisión, además de ser usada con fines ideológicos por los monopolios que manejan las empresas televisoras, redunda en su amplísima utilización como medio publicitario dirigiendo las pautas de consumo de la población hacia los productos de las marcas monopólicas. Por ello, como lo hace ver Mattelart con una vasta cantidad de datos, fundamentalmente los países capitalistas principales -encabezados por los Estados Unidos- dedican gigantescas partidas económicas tanto a la elaboración de programas, agencias noticiosas, como a la publicidad televisiva y la organización de fundaciones especialmente dedicadas a explorar y desarrollar nuevas posibilidades de incidencia de este medio de comunicación; proceso directamente vinculado a la expansión de los monopolios transnacionales[23].

Articulación de la praxis con la comunicación masiva

Independientemente de que es posible prever en términos generales los efectos que el aparato televisivo tiene en la praxis de las masas y de que éstos se hacen evidentes con los datos estadísticos de pautas de consumo, surgimiento de nuevos hábitos, etc., no se ha dado todavía la suficiente importancia crítica al estudio concreto de cómo se insertan los mensajes televisivos en la praxis concreta de los individuos y los grupos y cómo esto incide de manera peculiar y diversa en la vida comunitaria. Han sido los propios encargados de la manipulación quienes -en cambio- sí han desarrollado investigaciones e hipótesis para hacer más efectiva la penetración ideológica y publicitaria. No obstante, como dice Ramonet:

---

23. Cf. Mattelart, A. *Multinacionales y sistemas de comunicación*. Ed. Siglo XXI, México, 1981.

"En contra de las ideas adquiridas, sabemos muy poco de los efectos de la publicidad sobre las ventas. Los escasos estudios serios realizados sobre el tema demuestran que no por recurrir, masivamente incluso, a la argumentación publicitaria se vende más. Y es fácil de entender si consideramos que el sistema de comunicaciones de masa se halla hoy en día obstruido, atascado por la masa de comunicaciones que él mismo emite. En tales condiciones, es muy posible que un mensaje publicitario pase desapercibido; así se explica que los publicitarios aspiren a elaborar anuncios extremadamente atractivos, fascinantes, contundentes con objeto de captar la atención de un auditorio cada vez más desorientado por la proliferación propagandística"[24].

Ante la falta de investigaciones más precisas acerca de la manera en que los medios de comunicación determinan una buena parte de las creencias, sentimientos y prácticas de la población, hay quienes minimizan el poder de la comunicación masiva. Alvarez et. al. señalan lo siguiente:

"Algunos, los apocalípticos, ven en los medios de comunicación de masas un terrible mecanismo de control de las conciencias que, dentro de muy poco tiempo, anulará todas las posibilidades de libertad humana creando una sociedad planetaria, caracterizada por la uniformidad y la total carencia de opciones..."[25].

De manera más específica, en consonancia con este punto de vista Schram explica:

---

24. Ramonet, I. *La golosina visual*. Ed. G. Billi, Barcelona, 1983; p. 50.

25. Alvarez, B. E. et. al. *Las humanidades en el siglo XX*. Ciencias de la comunicación; p. 7.

"Es un hecho bien sabido que las personas experimentan las mismas presiones sociales de una manera diferente, es decir las reacciones de persuasión están determinadas no sólo por quien lo dice y por lo que dice, sino también por las características sociales y por la personalidad del individuo a quien se dice (...) La comunicación de masas reforzará las tendencias que ya posee el público. Por consecuencia sus efectos sociales dependerán sobre todo de la manera en que la sociedad, en general, y en instituciones sociales como la familia, escuela e iglesias en particular caracterizan a los miembros del público que se vale de la comunicación de masas"[26].

Ciertamente en el proceso de la praxis inciden diversos elementos de la vida social desde el contacto más inmediato con los objetos, la vida familiar, los amigos, la escuela, la iglesia, otras instituciones sociales, la ecología, etc., así como la relativa diversidad en los distintos medios de comunicación. En algunos aspectos incluso los medios masivos carecen de las ventajas de la comunicación más inmediata, en la que los efectos sobre el receptor y la posibilidad de ágil intercambio comunicativo permiten tener efectos más definidos de la relación comunicativa. Por eso, con todo su potencial comunicativo, por ejemplo, la televisión no ha podido -aunque se intenta- substituir a las relaciones entre maestros y alumnos. Y lo mismo podría decirse de las otras relaciones mencionadas, cada una de las cuales tiene una importancia relativa para determinar la praxis.

De lo que se trata, entonces, es de investigar la manera en que se inserta la comunicación masiva dentro del proceso de la praxis, sin que sea muy remoto encontrar que ocupa un papel central. De hecho, es evidente que la comunicación masiva

---

26. Schram, W. *La ciencia de la comunicación humana*. Ed. Grijalbo, México, 1980; pp. 66 y 91.

transforma la dimensión de las otras instituciones tendiendo a encuadrarlas dentro de la posición ideológica que en ella se sustenta. En la familia, por ejemplo, los diferentes roles que en ella se desempeñan pueden estar muy influidos por los modelos que se presentan en las telecomedias u otros programas.

Para analizar el papel de la comunicación masiva en el desenvolvimiento de la praxis social, es necesario no perder de vista que se trata de un *medio*, que responde a las prácticas materiales principalmente económicas de esa sociedad mundial y a sus especificidades geográficas e históricas de cada región. El problema es que ese medio se encuentra monopolizado por la clase dominante y que, en esa medida, permite a ésta ejercer *mayor* influencia comunicativa que a las clases subalternas. Los detentadores de los medios estudian y experimentan la manera en que su mensaje se inserta de mejor manera en la *psicología* (la praxis) de los individuos que conforman la masa receptora. Los publicistas, y en general quienes diseñan el contenido de la comunicación masiva, basan su trabajo en el *conocimiento* de las necesidades, gustos, creencias y actitudes de los receptores, a partir de lo cual ellos les hacen sentir otras necesidades, otros gustos, aceptar otras creencias y desarrollar otras actitudes, favorables económica e ideológicamente para los patrocinadores.

Sin embargo, sus propias concepciones "psicológicas" no alcanzan una comprensión racional de la praxis. Hasta hace muy poco tiempo los mensajes masivos se basaban en la concepción de un individuo promedio, abstracto e inexistente, como lo han postulado hasta ahora las teorías psicológicas. Basándose en la noción del "inconsciente" freudiano se especuló mágicamente, a partir de algunos resultados, sobre la información *subliminal* que suponía que los individuos podrían asimilar dócilmente indicaciones "escondidas" en el interior de mensajes aparentemente "inofensivos". Se suponía que todos los individuos

tenía necesidades similares en última instancia vinculadas al placer sexual y que podían responder ineludiblemente al condicionamiento conductista estímulo-respuesta, o que sus dimensiones cognoscitivas correspondían homogéneamente según sus edades. Que ello les ha sido útil no cabe duda. La visión de la ideología dominante sobre sí misma se proyectaba ahistóricamente a las masas, y, en efecto, en determinadas circunstancias históricas una buena proporción de la población puede asumir dicha ideología.

Sólo en épocas más recientes, dada la disminución en la efectividad de algunos mensajes y ante el atiborramiento informativo, se han desarrollado investigaciones sobre los "perfiles psicológicos" de diferentes sectores de la población. Esto ha permitido lograr incidencias más definidas al diseñar los mensajes con elementos atractivos ya conocidos estadísticamente en dichos sectores, correspondiendo a diferentes estratos socio-económicos y culturales en los que se mantienen mayores coincidencias praxísticas. Asimismo, el verdadero truco de la información subliminal consiste en la manipulación de la *polisemia*, que consiste en la introducción de códigos ambiguos, ya sea textuales o icónicos, que cumplen con las funciones de promover una mayor atención al mensaje, que diferentes personas puedan interpretarlo de acuerdo a sus propias motivaciones afectivas, y propiciar así la catarsis de impulsos reprimidos; todo esto asociado a un producto determinado y/o a la aceptación del mesaje.

Los teóricos de la comunicación masiva han considerado los paradigmas aceptación-no aceptación, atractividad-no atractividad, de los mensajes para la población, pero -más allá del respeto a algunas normas morales inquebrantables para ellos- no han considerado la posibilidad del rechazo de los mensajes en la medida en que entran en contradicción evidente con las

dimensiones más inmediatas de la praxis de las masas o de algunos sectores de ellas. Y en ese caso, el hecho de que se alude a cuestiones sexuales o se diseñe publicidad subliminal, pasa a segundo plano. Y entonces, los mensajes invierten su función intencional: en lugar de promover la aceptación provocan el rechazo y, por tanto, el surgimiento de ideas alternativas. Con el desprestigio de los mensajes se desprestigian también los medios, con lo cual su potencial encadenado se revierte también.

La aceptación de un mensaje dado depende de su articulación con la experiencia vivida. Si el mensaje entra en contradicción con las expectativas generadas hasta el momento o se le rechaza o, por lo menos, se le pone en duda. De esa manera, los individuos y los grupos asumen la ideología dominante en la medida en que esta se acopla a sus experiencias más directas y rechazarán aquello que entre en contradicción con las mismas. Pero la ignorancia y las correspondientes limitaciones para comprender su propia práctica permite la aceptación de las ideas que se manifiestan como colectivas.

Contraofensiva comunicativa y praxis masiva organizada

En efecto, también existen manifestaciones ideológicas de las clases subalternas, cuyo radio de acción al principio es restringido, su expresión es dispersa y, por lo mismo, su continuidad es sinuosa. Es el folklore. Los medios masivos de comunicación, es decir la ideología dominante, toman del folklore lo que les parece inofensivo y al absorverlo lo usan como parte de su propia estructura conceptual. El folklore, por su parte, es ampliamente influido por la ideología dominante y es la mezcla heterogénea de ella con las vivencias más inmediatas de las comunidades y los grupos. En virtud de esto último en el folklore popular es en donde la agudización de las contradicciones ideológicas vividas por el pueblo se pueden apreciar más

claramente. Por eso la importancia que Gramsci le atribuye.

Necesariamente enraizados en el folklore se forman los líderes y las organizaciones contradominantes de las clases subalternas. Y estos líderes o "intelectuales orgánicos" de las clases subalternas constituyen, ya en sí mismos, la primera forma de manifestación ideológica más definida por parte de los dominados. La voz de los líderes es una voz masiva en dos sentidos: a) en cuanto expresan las ideas y los sentimientos más esenciales de la colectividad que los apoya, y b) en cuanto su mensaje se difunde masivamente por diferentes medios, con mayor o menor alcance. Además, dicho liderazgo puede tener una vida transitoria, ya más duradera, o incluso mantenerse por varias generaciones o por una época histórica.

En la sociedad de masas que constituye el capitalismo mundial y sobre las propias bases económicas y culturales capitalistas, han surgido líderes mundiales que han logrado ofrecer respuestas coherentes a las necesidades esenciales y generales compartidas por las clases oprimidas de todo el planeta. Su voz se difunde también masivamente ganando gradualmente espacios a las voces dominantes de los medios masivos de comunicación. Son los casos más destacados de Marx, Engels, Lenin, Mao, Trotsky, Fidel Castro y -ahora- Gorbachev, por una parte, y, por otra, de una buena cantidad de artistas de talla mundial como García Lorca, Machado, Miguel Hernández, José Martí, Nicolás Guillén, Pablo Neruda, García Márquez, Mario Benedetti, los muralistas mexicanos, la Nueva Trova cubana, John Lennon, Luis Buñuel, por solo mencionar algunos de los que han logrado mayor difusión y se mantienen hoy vigentes. Lo importante es hacer ver que la ideología dominante no ocupa todo el espacio, sino que existen cada vez más importantes manifestaciones ideológicas contradominantes.

Asimismo, a nivel local en cada país, en cada región, en cada comunidad, en cada familia, y aún en el interior de la mayoría de los individuos la ideología contradominante encuentra espacios de manifestación. Existen en todos los niveles movimientos culturales contradominantes que multiplican su potencialidad en la medida en que se sustentan en organizaciones colectivas. De esa manera, las clases subalternas también hacen uso de algunas formas de comunicación masiva, si bien se encuentran casi totalmente marginadas de los medios electrónicos y sus recursos materiales son raquíticos comparados con los que están al servicio de la clase en el poder; aunque en la medida en que las organizaciones colectivas tienen mayor alcance van teniendo acceso a medios de mayor nivel. Hoy en día, los principales medios masivos de comunicación de las clases subalternas son el mitin, la manifestación, el volante, el periódico, los libros, revistas, folletos, historietas, el cartel (las pegas), las bardas pintadas ("pintas"), los festivales, las exposiciones; y en algunos casos ya se cuenta con radio (destaca "Radio Venceremos" en El Salvador), cine, audiovisuales, videocintas, acceso "robado" o legalmente conquistado a algunos minutos de televisión.

En consecuencia, la información que cada individuo recibe es cada vez más contradictoria. De una parte la comunicación masiva oficialmente difundida, de otra, la comunicación masiva de las clases subalternas. Los mayores recursos tecnológicos de la comunicación dominante pueden ser contrarrestados por la mayor pertinencia y articulación de los mensajes contradominantes con la praxis real, históricamente sustentatada, de la mayoría de la población que se encuentra dominada. Pero esto es un proceso nada fácil de desbrozar.

Lenin y Gramsci más que otros de los grandes teóricos revolucionarios comprendieron la importancia clave de las

herramientas comunicativas. Lo primero que se plantea Lenin en su estrategia política es el desarrollo de un periódico que pueda hacer compartir experiencias y coordinar las acciones revolucionarias en toda Rusia, un periódico que pueda hacer llegar a todos los rincones poblacionales las ideas revolucionarias, y ofrecer, de esa manera, un cauce para las manifestaciones espontáneas.Dice Lenin:

> "Es necesario, es imprescindible extender antes que nada este campo de acción, crear un lazo *efectivo* de unión entre las ciudades, a base de un trabajo *regular* y *común*, porque el fraccionamiento deprime a la gente que ''está en el hoyo'' (...) sin saber lo que pasa en el mundo, de quién tiene que aprender, cómo conseguir experiencia, de qué modo satisfacer su deseo de una actividad amplia. Y yo continúo insistiendo en que este lazo *efectivo* de unión sólo puede *empezar* a crearse sobre la base de un periódico común, que sea, para toda Rusia, la única empresa regular que haga el balance de toda la actividad en sus aspectos más variados, *incitando* con ello a la gente a seguir infatigablemente hacia adelante, por *todos* los numerosos caminos que llevan a la revolución, como todos los caminos llevan a Roma. Si deseamos la unificación no sólo de palabra, es necesario que cada círculo local *consagre inmediatamente*, supongamos, una cuarta parte de sus fuerzas a un trabajo *activo* para la obra *común*"[27].

Claro, en la Rusia de 1903 no existía ni la radio, ni el cine, ni la televisión, ni la historieta, y, en general había condiciones muy distintas a las actuales. Pero la importancia central del proceso comunicativo no puede ser minimizada, como no ha sido suficientemente atendida durante varias décadas por parte de las organizaciones revolucionarias y sólo en las años más recientes se ha vuelto a poner mayor énfasis en este aspecto. Hoy

---

27. ?Qué hacer?. Ediciones de Cultura Popular. México, s/f; pp. 166-167.

en día no basta con tener un medio de comunicación como lo es el periódico. Una demanda básica de los movimientos contradominantes consiste ya de hecho en la "democratización" de los medios de comunicación masiva para que las organizaciones de oposición tenga acceso mayor a difundir sus mensajes; esto sin que sea posible aspirar a que el sistema vigente lo permita realmente de manera amplia, constituye una presión para la conquista de mayores espacios que los actuales.

Por otra parte, ante la proliferación de instancias comunicativas es necesario desarrollar investigación acerca de cómo un mensaje puede ser más significativo para la población. No basta con emitir contenidos ideológicos en sí, es necesario desarrollar una estética de los mensajes que se articule y desarrolle la estética históricamente formada por la población a la que se dirige. La forma también es parte esencial del mensaje, como lo hacen ver los especialistas dedicados a la semiología.

Ahora bien, independientemente del potencial que tienen los medios de comunicación masiva, para nosotros es evidente que la manera más sustanciosa de la comunicación es la que se da de manera más directamente articulada con la práctica, con la acción conjunta. Tal es el caso de las marchas, los mítines, el trabajo ampliamente colectivo. En efecto, parece haber consenso en que uno de los principales factores catalizadores del movimiento político que en México vivimos en 1988, lo constituye la acción masiva que se suscitó, bajó un sentimiento común, ante la tragedia del terremoto de 1985. Esto sin dejar de considerar otros factores importantes como la depresión económica brutal que la población mexicana ha venido resintiendo desde 1981 y que muy probablemente han producido el descrédito a las instituciones vigentes y la mayor atención y aceptación de ideas alternativas.

De esa manera se ha dado el caso singular de que uno de

los bastiones de comunicación ideológica masiva de la clase dominante que es el noticiero "Veinticuatro Horas" y su director Jacobo Sabludovsky, así como la empresa monopólica Televisa, se han visto atacados y desacreditados por parte de la mayoría de la población. En la medida en que la población abandonó su aislamiento y participó en grandes acciones, pudo percatarse claramente de la deformación noticiosa. Una anécdota televisiva narra que mientras que Guillermo Ochoa, un conocido locutor de un programa matutino con teléfono abierto, entrevistaba a una cantante preguntándole por los detalles de su fiesta de "quince años", se coló una llamada que estando "al aire" informó sobre la marcha del Sindicato de Costureras y su demanda de reconocimiento; rápidamente cortaron la comunicación para continuar la entrevista sobre el color y los adornos del tocado quinceañero. La acción de la población que era realmente noticia era marginada de ser difundida para ocuparse mejor de trivialidades. Los noticieros en general sólo difundían las acciones oficiales y el panorama internacional; cuando se ocupaban de algunos de las acciones populares lo hacían de tal manera que su tergiversación era burda y evidente para los teleespectadores que habían participado.

Además, como en toda movilización genuinamente popular, en dicho movimiento ha jugado un papel muy importante el medio masivo de comunicación más elemental: la comunicación oral en cadena. El rumor, que en algunas ocasiones también ha sido manipulado por la clase dominante para crear pánicos que le favorecen, históricamente ha sido uno de los principales elementos que han dado pauta a la desacreditación de los dominadores. El rumor, que no es fácil producirlo, es el medio de difusión más difícil de obstaculizar.

CAPITULO VIII

ENAJENACION Y NEUROSIS

Ya antes nos hemos referido al proceso de enajenación de la praxis y de hecho lo hemos debido tomar en cuenta al analizar diferentes aspectos de la cultura humana. Sin embargo, consideramos necesario detenernos a reflexionar específicamente sobre tal proceso porque de su cabal comprensión depende en parte la efectividad de las estrategias para superar dicha enajenación, a la que ha estado sujeta la historia de la civilización humana. El tema de la enajenación no es un tema más entre otros, sino que constituye -en realidad- el problema clave en el que se sustentan las diversas manifestaciones de la irracionalidad contemporánea. Superar la enajenación significa superar esencialmente dicha irracionalidad y, por tanto, acceder progresivamente a una nueva dimensión -hasta ahora desconocida- de las relaciones entre los hombres; en la cual el despliegue de las capacidades humanas, al eliminarse muchas de las trabas y los esfuerzos inútiles actuales, muy probablemente rebasará todos los precedentes y las expectativas que sobre ello puedan imaginarse. Esa dimensión es lo que Marx llama *comunismo*[1] y su realización, la superación de la enajenación, constituye antes que nada una tarea práctica de la *humanidad*, a partir de las condiciones existentes.

---

1. "El comunismo no es para nosotros, ni un *estado* que sea necesario crear, ni un *ideal* sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula el estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultantes de premisas actualmente existentes" (Marx-Engels. *La ideología alemana*. Ed. cit., p. 55).

La propiedad privada y la enajenación de la praxis

La praxis -que es objetiva en su movimiento- plasma esta objetividad en sus productos. De esa manera, los productos tienen una existencia independiente del movimiento que los ha creado, entrando en relación no sólo con su productor sino también con otros hombres, quienes pueden usar o consumir dichos productos. La sociedad, surgida de esa base, significa el intercambio de los productos de unos por los de otros, la cooperación. Con el desarrollo y la variedad de los productos las formas de intercambio se hacen cada vez más complejas; los productores satisfacen las necesidades de consumidores no inmediatamente reconocidos, como, a su vez, consumen los productos de otros hombres sin obtenerlos directamente de ellos. La misma organización productiva cada vez más se desarrolla sobre la base de la cooperación entre individuos que no mantienen una relación inmediata. Se establece así una sociedad compleja basada en un modo de producción que define las formas de la cooperación entre los hombres y abarca todas las dimensiones de su vida.

Ya Marx y Engels han explicado la manera en que evolucionan las diferentes formas históricas de la producción y han explicado también la manera en que el mismo desarrollo de las fuerzas productivas, como producto de los hombres, ha originado determinadas formas de cooperación en la producción y de propiedad de los productos. Lo que nos importa ahora es que la propiedad privada de los medios productivos significa por sí misma que los productores ya no sólo pierdan la dirección y el contacto con sus propios productos, sino que incluso progresivamente dejen de considerar tales productos como obra suya destinada al intercambio social, y que, por lo mismo, olviden que sus propias necesidades son satisfechas con el esfuerzo de otros hombres que han producido lo que ellos consumen. Esta es la base general del proceso de enajenación, que

alcanza su nivel más elevado en la forma capitalista de propiedad privada, sobre todo en su fase actual de monopolismo mundial.

Dice Marx en *El Capital* comparando el sistema feudal de la Edad Media europea con el régimen capitalista:

> "Aquí [en la Edad Media], el hombre independiente ha desaparecido; todo el mundo vive sojuzgado: siervos y señores de la gleba, vasallos y señores feudales, seglares y eclesiásticos. La sujeción personal caracteriza, en ésta época, así las condiciones sociales de la producción material como las relaciones de vida cimentadas sobre ella. Pero, precisamente por tratarse de una sociedad basada en los vínculos personales de sujeción, no es necesario que los trabajos y los productos revistan en ella una forma fantástica distinta de su realidad. Aquí, los trabajos y los productos se incorporan al engranaje social como servicios y prestaciones. Lo que constituye la forma directamente social del trabajo es la forma natural de éste, su carácter concreto, y no su carácter general, como en el régimen de producción de mercancías. El trabajo del vasallo se mide por el tiempo, ni más ni menos que el trabajo productivo de mercancías, pero el siervo sabe perfectamente que es una determinada cantidad de su fuerza personal de trabajo la que invierte al servicio de su señor. El diezmo abonado al clérigo es harto más claro que las bendiciones de éste. Por tanto, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan los papeles que aquí representan unos hombres frente a otros, el hecho es que las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo"[2].

Sin embargo, en las formas de propiedad esclavista y

---

2. Ed. cit., p. 42.

feudal la enajenación implicaba que los propios productores fueran considerados como objetos directos de propiedad; los productores se relacionaban con los propietarios como un objeto se relaciona con quien lo posee; los propietarios consideraban a los esclavos y a los siervos de manera muy cercana a como concebían a los animales domésticos. De esa manera, en general, la enajenación tiende a la cosificación de los seres humanos; por lo cual dependiendo del valor que se les dé a las cosas producto de los hombres, esto se revertirá sobre los propios hombres. Si lo que prevalece es el carácter de mercancía de las cosas, los mismos hombres se asignarán el papel de mercancía. Cuando prevalezca el carácter de producto humano de las cosas, los mismos hombres se sabrán como su propio producto social; y entonces no serán los hombres los que se cosifiquen sino las cosas las que se humanicen[3].

El capitalismo surgió en nombre de la libertad, contra la esclavitud y la servidumbre; y en pos de la igualdad de todos, contra el régimen de castas. Ambos eran los anhelos de la burguesía revolucionaria que se basaban en la necesidad del "mercado libre" inherente a la producción industrial. Supuestamente cada individuo sería libre de desarrollarse en la medida de su esfuerzo personal, la libre competencia. Pero al abolir la propiedad de unos hombres por otros, no se abolía la propiedad privada de los productos sociales, subsistiendo así las

---

3. "El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución" (Ibíd, p. 44).

relaciones de dependencia pero ahora de una manera abstracta. Los productores no producen con intenciones sociales, sino que se relacionan con otros hombres mediante la venta de su fuerza de trabajo para que sean ellos los que definan su uso. Los propietarios no dirigen la producción a la satisfacción de las necesidades sociales sino a la satisfacción de sus propias necesidades. La necesaria cooperación social ocurre en términos invertidos, cada quien sólo se preocupa por sí mismo, satisface las necesidades de otros sólo como medio para satisfacerse a sí mismo. El egoísmo y no la fraternidad es lo que prevalece. Y en este sistema -como en los anteriores- los que dominan son los que más tienen; los que producen esa riqueza que aquellos pueden acumular, generalmente se debaten en la miseria.

Marx demostró los términos en que funciona la economía capitalista, explicando en qué consiste el secreto de la explotación capitalista: la plusvalía. Los propietarios de los medios productivos, por el simple hecho de ser propietarios, se adjudican una parte de la producción colectiva; y, como clase dominante, determinan a que deben dedicarse los no-propietarios para subsistir. Es por ello que Marx nos dice:

> "El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea.
>
> "A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce el obrero como una *mercancía* y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.
>
> "Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del

trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y la esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.

"Hasta tal punto se manifiesta la realización del trabajo como anulación del hombre, que el obrero se ve anulado hasta la muerte por hambre. La objetivación se revela hasta tal punto como pérdida del objeto, que al obrero se le despoja de los objetos más indispensables, no sólo de la vida, sino también de los objetos del trabajo. Más aún, el mismo trabajo se convierte en un objeto de que él sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y con las interrupciones más irregulares. Hasta tal punto se convierte la apropiación del objeto en enajenación, que cuantos más objetos produce el obrero menos puede poseer y más cae bajo la férula de su propio producto, del capital.

"Todas estas consecuencias vienen determinadas por el hecho de que el obrero se comporta hacia el *producto de su trabajo* como hacia un objeto *ajeno*"[4].

En esos términos encontramos expuesta la base general del proceso de enajenación en el capitalismo, de la cual se derivan una serie de fenómenos que abarcan la vida social como un todo; sus manifestaciones particulares dependen además de un cúmulo de condiciones históricas que se articulan con esa determinación general. En efecto, añade Marx otro aspecto general que involucra la enajenación, la enajenación del trabajo mismo, o sea la enajenación de la praxis:

---

4. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit., p. 75.

"... el trabajo es algo *externo* al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un *trabajo forzado*. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino que es, simplemente, un *medio* para satisfacer necesidades extrañas... el trabajador huye del trabajo como de la peste...

"Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal"[5].

De esa manera, el trabajo enajenado constituye una permanente insatisfacción consigo mismo, un constante no querer ser lo que se es. Muchos luchan individualmente y hasta se corrompen para pasarse del lado de la clase dominante (o por lo menos acercarse a su status), a cuyos miembros envidian porque disfrutan de todo y no *tienen* que trabajar, como por suerte. En la mayoría de éstos a la frustración por el trabajo se añade la frustración de sus anhelos. Mientras esto dura se vive en permanente contradicción, en tensión emocional, en irritación contra el mundo y contra sí mismo, se entra a la vida neurótica; y, en algunos casos extremos, se llega a la psicosis: la pérdida de la noción de realidad, la pérdida de sí mismo. Y así, a partir

---

5. *Ibíd*, pp. 78-79.

de esa neurosis-psicosis también se forma por lo menos una parte de la cultura. Dice Markovic:

> "Para el hombre estar alienado significa: pérdida de control sobre los productos de su propia actividad física y espiritual; pérdida de la posibilidad de un trabajo creativo libremente elegido; reducción de todo el valor de la vida a la artificial necesidad de ser propietario de cosas; alienación respecto de los otros hombres y, como consecuencia de ello, relaciones de explotación, de odio y envidia, en vez de confianza y solidaridad recíprocas.
> "En una palabra: estar alienado significa estar privado de todo lo que el hombre puede y debe ser"[6].

En efecto, la enajenación no sólo abarca la insatisfacción en el trabajo y el sentirse bien fuera de él, sino que se manifiesta en las relaciones entre los hombres y, por tanto, en la relación de cada quien consigo mismo; la irracionalidad de la estructura social se manifiesta en la superestructura y afecta todas las dimensiones de la vida individual transtornando la capacidad para hacer frente a las diferentes situaciones cotidianas.

La relación entre enajenación y neurosis ha sido ya estudiada por diferentes autores, entre los que destacan los de la escuela de Frankfurt, en especial Erich Fromm, quien dice lo siguiente:

> "Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las

---

6. *Op. cit.*, p. 49.

consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. El, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior.

"El antiguo sentido en que se usó la palabra ''enajenación'' significaba tanto como locura: *alienè*, en francés, y *alienado*, en español, son viejas palabras que designan al psicótico, a la persona total y absolutamente desequilibrada. (Todavía se usa en inglés la palabra *alienist* para designar al médico que trata a locos)"[7].

La producción de las neurosis

Antes de una discusión más detallada del proceso de la enajenación vale la pena detenerse a considerar la manera en que pueden comprenderse específicamente la neurosis y la psicosis. Para Freud, por ejemplo, el elemento fundamental que permite una actuación *racional* sobre la realidad por parte de un individuo es el *yo*, la autoimagen de cada quien, que se forma precisamente a partir de la interacción con el mundo (para nosotros la acción práctica). Dice Freud:

"Hasta ahora siempre nos hemos visto obligados a destacar que el *yo* debe su origen y sus más importantes características adquiridas a la relación con el mundo exterior real; en consecuencia, estamos preparados para aceptar que los estados patológicos del *yo*, en los cuales vuelve a aproximarse más al *ello*, se fundan en la anulación o el relajamiento de esa relación con el mundo exterior... la experiencia clínica nos demuestra que la causa desencadenante de una

---

7. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Ed. cit., p. 105.

psicosis radica en que, o bien la realidad se ha tornado intolerablemente dolorosa, o bien los instintos han adquirido extraordinaria exacerbación, cambios que deben surtir idéntico efecto, teniendo en cuenta las exigencias contrarias planteadas al *yo* por el *ello* y por el mundo exterior. El problema de las psicosis sería simple e inteligible si el desprendimiento del *yo* con respecto a la realidad pudiera efectuarse íntegramente. Pero esto sucede, al parecer, sólo en casos raros, o quizá nunca (...) Quizá podamos presumir, con carácter general, que en el fenómeno presentado por todos los casos semejantes es una *escisión* psíquica. Se han formado dos actitudes psíquicas en lugar de una sola... Ambas actitudes subsisten la una junto a la otra. El resultado final dependerá de su fuerza relativa (...) El punto de vista según el cual en todas las psicosis debe postularse una *escisión del yo* no merecería tal importancia si no se confirmara también en otros estados más semejantes a las neurosis, y finalmente también en estas últimas"[8].

Freud encuadra todo lo anterior de manera particular dentro de su enfoque, en el que las contradicciones individuales tienen que ver siempre con la represión de los instintos sexuales, explicaciones que por economía de espacio y a partir de nuestra propia perspectiva hemos suprimido en la cita anterior; para nosotros las contradicciones de la realidad y la moral en relación con las necesidades sexuales constituyen sólo una manifestación específica que, sin dejar de ser importante, no abarca la totalidad de posibilidades de las necesidades contrapuestas planteadas a cada individuo. Sin embargo, la conclusión general a que Freud llega -la escisión y/o debilitamiento del *yo*- la consideramos esencialmente acertada y muy importante de tener en cuenta para analizar la relación entre enajenación y neurosis.

---

8. *Esquema del psicoanálisis*. Alianza Editorial, Madrid, 1986; pp. 167-168.

Cabe hacer notar la confluencia entre lo expresado por Marx respecto a que el trabajo enajenado implica que el hombre sólo se siente libre, dueño de sí mismo, "en sus funciones animales", y lo que Freud dice sobre que el *yo* en sus estados patológicos se "aproxima más al *ello*", a la satisfacción obsesiva de sus placeres más básicos. Sin embargo, esta misma dimensión de la neurosis hizo pensar a Freud que el placer inmediato e individual -como en los animales- era la fuente principal de toda motivación humana, aunque la satisfacción fuese parcial o simbólica. De esa manera, el enfoque freudiano, como en general la psicología, lejos de combatir la enajenación la reafirma al considerarla como la naturaleza propia del hombre.

Sin embargo, el problema clave, en la neurosis como en la enajenación, es la existencia de dos (?o más?) necesidades contrapuestas que se muestran como dos realidades distintas, que requieren respuestas distintas e incompatibles la una de la otra. Conforme aumenta la fuerza de esas necesidades, se polariza la realidad y, por tanto, se pierde la posibilidad de una acción racionalmente orientada, se pierde la noción de sí mismo; se distorsiona la realidad, ésta se hace progresivamente confusa, y el individuo se muestra cada vez más incapacitado para una actividad coherente. Recordemos, como un punto general de referencia, la "neurosis experimental" producida por dos discípulos de Pavlov en un perro: el animal fue condicionado a asociar la presencia de un *círculo* luminoso con el acceso a la comida, y, recíprocamente se asociaba una *elipse* luminosa con la ausencia de comida y la aplicación de choques eléctricos si el animal se acercaba al lugar del alimento. Una vez que se logró establecer una clara discriminación, el experimentador iba disminuyendo gradualmente lo excéntrico de la elipse, hasta volverla casi circular. Después de tres semanas el comportamiento del animal se alteró de tal manera que a veces salivaba ante el

estímulo negativo (la elipse) y luego la discriminación desapareció totalmente.

> "Al mismo tiempo, toda la conducta del animal sufrió un cambio repentino. El hasta ahora tranquilo perro comenzó a gruñir en la plataforma, a contorsionarse, a desgarrar con los dientes el aparato de estimulación mecánica de la piel y a morder los tubos que conectaban el cuarto del animal con el observador, conducta que nunca antes se había presentado. Cuando se le llevaba al cuarto experimental, el perro comenzaba a ladrar violentamente, lo que también resultaba contrario a lo acostumbrado; es decir, presentaba todos los síntomas de una condición de neurosis aguda"[9].

De la misma manera se han hecho experimentos, menos drásticos pero con principios similares, en que efectos análogos se han producido en seres humanos. Asimismo, los experimentos han demostrado que según el temperamento o la personalidad de los individuos, la mayor o menor rápidez e intensidad de estos fenómenos varía, y las formas en que se manifiesta la neurosis pueden ser opuestas. De esa manera Pavlov expresa la siguiente conclusión general:

> "Siempre que empleamos estímulos condicionados de una intensidad física excesiva o cuando prolongamos el tiempo de acción de los estímulos inhibidores, los tipos extremos caen rápidamente en un estado patológico crónico. El mismo efecto se obtiene por la elaboración de una diferenciación demasiado sutil, por el aumento del número de reflejos inhibidores entre los reflejos condicionales, por la alternancia de procesos de sentido contrario, por la acción

---

9. Pavlov, I. P. *Conditioned reflexes: An investigation of the psychological activity of the cerebral cortex.* Londres: Oxford University Press, 1927. P. 29. Citado por J. Sandler y R. S. Davidson: *Psicopatología: teoría del aprendizaje, investigación y aplicaciones.* Ed Trillas, México, 1977; p. 115.

simultánea de estímulos condicionados opuestos, por el cambio brutal de estereotipo dinámico o por la transposición de estímulos condicionados que obran en un orden determinado. [En] La neurosis del tipo excitable... el animal pierde todo comedimiento y se muestra muy nervioso durante el experimento: se vuelve violento o, lo que es más raro, cae en una somnolencia que jamás había experimentado antes. En el tipo débil la neurosis es casi exclusivamente de carácter depresivo"[10].

Ya hemos visto que la personalidad y el temperamento de los individuos humanos ha de entenderse históricamente, de tal manera que su mayor disposición hacia uno u otro tipo de manifestación neurótica dependerá fundamentalmente de sus experiencias anteriores y del medio social en que se desenvuelve. Sin embargo, lo que ahora nos interesa es la confluencia de las condiciones del trabajo enajenado con la forma en que se produce la neurosis.

A pesar de que las perspectivas de Freud y Pavlov son bastante distintas, coinciden en señalar a la contradicción en que se desenvuelve la actividad de los individuos como la causa de la patología en su comportamiento; cosa que parece obvia pero que resulta relevante al analizar las condiciones en que viven los hombres actualmente, en que lo que aparece como *su* propio interés colectivo se encuentra en contraposición con *su* interés individual. La contradicción entre la cooperación cada vez más necesaria y el egoísmo cada vez más intenso que promueve el aislamiento; la contradicción entre el grado de esfuerzo en el trabajo y el nivel de la satisfacción de necesidades fundamentales; la contradicción entre los roles que cada quien desempeña; la contradicción en los espacios ambientales, etc.

---

10. Pavlov, I. *Fisiología y psicología*. Alianza Editorial, Madrid, 1980; p. 42.

Todas estas contradicciones abruman, tienen su base y forman parte de la contradicción que constituye el trabajo enajenado.

En las neurosis, cuando la situación no ha llegado a su máximo extremo, los individuos tienden a "aferrarse" a determinados aspectos de ese todo que se hace cada vez más confuso, a partir de los cuales pueden estructurar minimamente su actividad y disminuir el grado de la tensión emocional que la confusión les motiva. Por eso Freud consideraba a la religión como una manifestación de la neurosis colectiva; la fé tiene la forma del aferrarse a una imagen trascendente e incólume, antes producida por el deseo de superar las contradicciones de la realidad inmediata. Coincidentemente, primero Feuerbach y después Marx han considerado a la religión como enajenación; dice Marx en *Los manuscritos*:

> "... la exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertence a sí mismo, sino que pertenece a otro. Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra con independencia de individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena, divina o demoníaca, la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo"[11].

La enajenación y la neurosis no deben concebirse como un producto de la irracionalidad inherente de manera trascendental a los seres humanos, sino como producto de la irracionalidad real de su actividad históricamente condicionada; por lo cual, una primera consecuencia de esto es que la superación de la

---

11. Ed. cit., p. 78.

enajenación, como la superación de la neurosis, requieren, más que de un discernimiento sobre la misma, de la modificación efectiva de la manera en que se realizan las actividades cotidianas de los hombres. Las contradicciones que alteran la autoimagen de los individuos no son sólo contradicciones morales, sino fundamentalmente contradicciones de la manera de vida social en que aquellos se desenvuelven. Así, no es la neurosis lo que genera la enajenación en la actividad, sino que es ésta última la que produce diferentes manifestaciones neuróticas.

Es importante subrayar lo que en la cita de Freud, anteriormente referida, se señala acerca de que la pérdida de contacto con la realidad no es *total*, que incluso en los casos más críticos de psicosis se ha encontrado una parte del yo que mantiene un vínculo mínimo con la realidad efectiva. En consecuencia, tampoco la enajenación puede ser total, aunque ella sea predominante. Si la enajenación fuese absoluta no se mantendría ya la contradicción, se caería en un estado casi vegetativo, en una fuga total del contacto con el mundo; pero, dice el refrán, "no hay loco que coma fuego".

Los individuos -unos más que otros- aún dentro del propio proceso de la praxis enajenada desarrollan sentimientos de afectividad genuinos; a pesar de las condiciones que tienden hacia la enajenación, los individuos se saben cooperando en muchas tareas; pese al egoísmo y al individualismo que priva, también existen muchas manifestaciones espontáneas de solidaridad auténtica. Y en eso consiste la contradicción de la praxis enajenada: por un lado, en esencia la praxis es cooperación y en ella es imposible no desarrollar la identidad afectiva entre las partes cooperantes; por otro lado, esa dimensión cooperativa se desdibuja ante la figura de la propiedad privada que conlleva al egoísmo y a la rivalidad y la competencia absurda entre los hombres. Ambos aspectos entran en la contradicción que sólo puede

superarse al superar las condiciones materiales de la enajenación. Si la enajenación fuese total ésta no podría superarse y conduciría irremisiblemente a la psicosis colectiva, a la barbarie absoluta. Con todo, debemos reconocer que si bien la vida moderna a veces pareciera acercarse a ese estado psicótico, hay quienes hacen esfuerzos en sentido opuesto.

Otros aspectos de la enajenación y la neurosis

Además, respecto a la enajenación en la vida contemporánea, Fromm agrega otros aspectos de la misma que se derivan históricamente de la forma básica del trabajo enajenado y el régimen de propiedad existente, a saber:

a) Impotencia individual ante la magnificencia de su propio producto:

> "El hombre ha creado un mundo de cosas... como no había existido nunca antes, y ha construido un mecanismo social complicado para administrar el mecanismo técnico que ha hecho. Pero toda esa creación suya está por encima de él. No se siente a sí mismo como creador y centro, sino como servidor de un *golem* que sus manos han construido. Cuanto más poderosas y gigantescas son las fuerzas a las que libera, más impotente se siente en cuanto ser humano... Es poseído por sus propias creaciones y ha perdido el dominio de sí mismo"[12].

b) el aislamiento y la "atomización" progresiva dentro de la sociedad masiva:

> "En la industria, la persona se convierte en un átomo económico que danza al compás de la dirección atómica. Su lugar es, precisamente,

---

12. *Op. cit.*, p. 108.

ése; se sentará en esta manera, moverá los brazos X centímetros en un campo de radio Y y en un tiempo de .000 de minuto... Se está negando la vida; se está acabando con la necesidad de dominar, con la capacidad creadora, con la curiosidad y la independencia de ideas, y el resultado, el resultado inevitable, es la huida o la lucha por parte del trabajador, la apatía o la destructividad, la regresión psíquica"[13].

c) burocratización y tecnocracia:

"Tanto la administración de los grandes negocios como la del gobierno la realiza la burocracia. Los burócratas son especialistas en la administración de cosas y *de hombres*. Debido a la grandeza del aparato que hay que administrar y a la consiguiente abstractificación, la relación de los burócratas con las personas es una relación de enajenación total. Estas, las personas que hay que administrar, son objetos a quienes los burócratas miran sin amor y sin odio, sino de un modo totalmente impersonal"[14].

Todo lo anterior conforma un mundo en que las cosas, en su carácter más superficial, están por encima de los hombres. Se genera una compulsión por la posesión de cosas como único medio de tener significado social, pero de esas cosas -dice Fromm- generalmente no se sabe nada acerca de su naturaleza y de su origen. El dinero, que es el que permite la mayor posesión de cosas, más que su propio poseedor, se convierte en el eje de la civilización. El dinero es la representación abstracta de todas las cosas, de la riqueza producida por todos; por eso en la

---

13. J. J. Gillespie, *Free Expression in Industry*. The Pilot Press Ltd., Londres, 1948. Citado por Fromm, *Op. cit.*, pp. 108-109.

14. Fromm, E. *Op. cit.*, p. 109.

fetichización de ese símbolo se encuentra claramente evidenciada la enajenación humana, pues como dice Marx:

> "el *dinero* al poseer la *cualidad* de poder comprarlo todo, de apropiarse todos los objetos, es el *objeto*, en el sentido eminente de la palabra. El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso (...) Lo que puedo hacer mío con *dinero*... eso *soy yo*. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de su poseedor. Por tanto, no es mi individualidad la que determina lo que yo *soy* y *puedo*. No importa que sea *feo*: con dinero puedo comprarme la mujer más *hermosa*. Eso quiere decir que no soy *feo*, pues el dinero se encarga de destruir los efectos de la *fealdad*... El dinero es el supremo bien y hace, por tanto, bueno a su poseedor, descargándolo del cuidado de ser un hombre vil, pues si tengo dinero pasaré por hombre honrado (...) la fuerza *divina* del dinero radica en su propia *esencia*, en cuanto es la *esencia genérica* alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la *humanidad*... [el dinero] convierte mis deseos de pura imaginación en realidad... Y, al operar esta mediación, es la fuerza *verdaderamente creadora*.
>
> "No cabe duda de que la *demanda* se da también en quien carece de dinero, pero esta demanda no pasa de ser una pura entidad imaginaria, que no influye para nada sobre mí, sobre el tercero, sobre [el otro], que carece de existencia y que, por tanto, para mí mismo es *irreal* y *carente de objeto*. La diferencia que media entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la demanda inoperante, basada en mis necesidades... es la diferencia que hay entre el *ser* y el *pensar*, entre la representación que *existe* simplemente dentro de mí y la representación que se da como *objeto real* fuera de mí y para mí...
>
> "El dinero... actúa, pues, en contra del individuo y de los vínculos sociales, etc., que afirman ser *esenciales*. Convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio y el vicio en virtud...

"Como el dinero, en cuanto concepto existente y efectivo valor, trueca y confunde todas las cosas, representa la *confusión* e *inversión* general de las cosas todas y es, por tanto, el mundo invertido, la confusión e inversión de todas las cualidades naturales y humanas"[15].

Consideramos necesario acudir a esta larga cita de Marx porque expone brillantemente el punto culminante del proceso de enajenación humana dentro del capitalismo, cuya vigencia en nuestros días es harto evidente. El dinero es el símbolo del poder, cada individuo se relaciona con el dinero en su dimensión monetaria inmediata, en la cual no capta lo que el dinero realmente representa en la sociedad y pierde la noción del intercambio cooperativo; cada quien trabaja solamente para conseguir una porción de dinero que le permita un poder material; si puede conseguir dinero de otra forma más fácil en la lotería o en la corrupción tanto mejor. El propietario del dinero no se da cuenta que esa posesión significa la posesión de un determinado esfuerzo de los demás, como tampoco ve ese esfuerzo en las mercancías que consume y que los grandes almacenes comerciales presentan a la mano y como producto impersonal.

Bajo este panorama de la enajenación es como pueden entenderse muchos aspectos de la praxis contemporánea, la irracionalidad de la misma y las neurosis concomitantes. La realidad colectiva se encuentra invertida, se vive ésta como el mundo de la apariencia y la fantasía; por la propia enajenación en la vida cotidiana los hombres se atienen a lo más inmediato, como individuos aislados, perdiendo paulatinamente su identidad real como humanidad, como entidad colectiva. Por eso, como decía Freud, sienten la vida colectiva como una opresión de su

---

15. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. cit., pp. 155-159.

individualidad frente a la cual tienden a reaccionar con rechazo y se aislan cada vez más; y al aislarse la realidad se desdibuja frente a ellos. Unos y otros se temen y desconfían y la experiencia diaria enseña que hay que desconfiar, pues las traiciones y lo inesperado están a la orden del día. La desconfianza generalizada conlleva necesariamente a una desconfianza de cada quien en sí mismo y, por tanto, a la inseguridad y a la tensión nerviosa progresiva (a la que se aúnan los factores de la contaminación ambiental).

Como efecto de la desconfianza, la inseguridad y, en general, el malestar emocional los individuos reaccionan aún con mayores dosis de agresividad hacia los otros; cada gesto de agresividad tiende a generar otros recíprocos más intensos hasta llegar a extremos terribles. Esto envuelve a la sociedad entera, pues aún los más poderosos viven aterrorizados ante sus propios competidores, y se genera la vorágine compulsiva de lograr más y más poder económico y agresivo (militar) para evitar el acoso constante de los otros; llegando prácticamente a la paranoia psicótica que desemboca en las guerras mundiales y en un arsenal nuclear que pone en riesgo la subsistencia misma de la humanidad. Los hombres viven asustados ante su propio poder colectivo, es decir, viven asustados de sí mismos, desgastando una buena parte de su energía constructiva en la agresividad hacia los otros.

Se llega así al grado en que la destrucción sobrepasa a la construcción, se gasta mucho más energía en la destrucción que en la construcción. Freud habla, entonces, de un "instinto de muerte" innato y paralelo al instinto de vida; Fromm, a pesar de que entiende que la destrucción proviene de la insatisfacción de la creatividad constructiva que propicia el sistema capitalista, anquilosa esto en el carácter "necrófilo" que contrapone al "biófilo". Los necrófilos son los individuos que tienden a la destrucción, ya como un rasgo de carácter, y recíprocamente los

"biófilos" son los individuos con un carácter tendiente a la creatividad y la constructividad. Fromm considera que ambos rasgos generales del carácter están presentes ya en todos los individuos y que las condiciones sociales permiten que se liberen más algunos aspectos que otros.

Enajenación y "humanismo"

Para Fromm el proceso de la enajenación se da en tres dimensiones *distintas* y originales que se relacionan entre sí, a saber: la económica, la ideológica y la psicológica. No comprende que se trata en realidad de un proceso único; que lo económico no puede pensarse al margen de lo ideológico, y viceversa; y que lo "psicológico" está ya inmerso en la vida económico-ideológica, que no tiene una existencia aparte; que "lo psicológico" no es más que la forma concreta en que se desenvuelve la economía y la ideología juntas: la praxis. Dice Fromm:

> "Marx había subestimado la complejidad de las pasiones humanas. No había reconocido suficientemente que la naturaleza humana tiene sus necesidades y leyes propias que están en constante interacción con las condiciones económicas que moldean el desenvolvimiento histórico, carente de una penetración psicológica satisfactoria, no tuvo un concepto adecuado del carácter humano, y no se dio cuenta de que, aunque el hombre es moldeado por la forma de la organización social, él, a su vez, la moldea a ella"[16].

Es realmente asombroso econtrar este tipo de declaraciones en Fromm, por lo visto ni siquiera había leído las tesis sobre Feuerbach, donde, además de muchas otras partes de su obra, Marx

---

16. *Op. cit.*, p. 218.

sostiene que los hombres son los que cambian las circunstancias. Pero a diferencia de Fromm, en Marx esa transformación de las circunstancias se realiza a partir de la necesidad que ellas mismas generan y no de una "naturaleza humana" inmanente. Ese y no otro es el proceso de la praxis. Por lo cual la superación de la enajenación existente tiene como premisa obvia a la propia enajenación en su contradicción intrínseca.

En efecto, Fromm ve el proceso como desde fuera, considera que, en última instancia, la enajenación no es propia del sistema capitalista y de hecho concibe al socialismo como un sistema más enajenante que el capitalismo. La enajenación, como las neurosis, para él no están encarnadas en la forma de las relaciones económicas, sino más bien de circunstancias accidentales a las que han llegado los hombres sin desearlo y que, por tanto, bastaría con darse cuenta de esos efectos no deseados para resolverlos, para darles otro cauce. Así, añade Fromm:

> "[Marx] se mostró notablemente privado de espíritu realista al ignorar el hecho de que, para la personalidad del trabajador, no hay ninguna diferencia en que la empresa sea propiedad del ''pueblo'' -del estado-, de una burocracia gubernamental, o de una burocracia privada contratatada por los accionistas. No vio, en contraste total con su propio pensamiento teórico, que lo único que importa son las condiciones reales y efectivas de trabajo, las relaciones del trabajador con su trabajo, con sus compañeros y con los directores de la empresa"[17].

No sólo los trabajadores manuales padecen los efectos de la enajenación, sino también los trabajadores intelectuales: Fromm mismo muestra su concepción "humanista" enajenada; al

---

17. *Ibid*, p. 221.

obrero sólo le interesa lo más inmediato, dice Fromm, y a Fromm sólo le interesa este obrero inmediato como individuo aislado. Si puede lograrse que los obreros se sientan más satisfechos con su trabajo, que se interesen por él y que mantengan más amplias y estables relaciones sociales, según Fromm, habremos terminado con la enajenación; no importa que los patronos se sigan enriqueciendo a expensas de ellos. El antagonismo de las clases sociales actuales no sería más que una ficción.

Fromm llega a este tipo de conclusiones a partir de su insatisfacción con el "socialismo aplicado" en la Unión Soviética, por ejemplo. En ese socialismo, dice Fromm, no sólo subsisten las condiciones de enajenación que prevalecen también en los países capitalistas, sino que en nombre de un interés colectivo abstracto la marginación de la libertad de los individuos es aún mayor. El propone a cambio la búsqueda de un "socialismo humanitario" como el "camino hacia la salud mental":

> "El mal de nuestra cultura actual consiste en que separa y divide en compartimentos las diversas esferas de la vida. El camino hacia la salud está en superar esas divisiones y llegar a una unificación y una integración nuevas, dentro de la sociedad y dentro del ser humano individual.
>
> "He hablado antes del desaliento que se ha apoderado de muchos socialistas ante los resultados del socialismo aplicado. Pero se va extendiendo la opinión de que la culpa no estuvo en el ideal fundamental del socialismo, que es una sociedad no enajenada en que todo trabajador participe activamente y con responsabilidad en la industria y en la política, sino en la errónea importancia concedida a la propiedad privada contra la propiedad común, y en el olvido de los factores humanos y propiamente sociales"[18].

---

18. *Ibid*, p. 269. Es común que no se comprenda a la revolución soviética como parte de un proceso; se le toma como sistema acabado a partir de las premisas del capitalismo. No se entiende que cuando un niño comienza a

Pero esa división en compartimentos es precisamente la que reproduce Fromm al analizar el proceso humano en esferas separadas. No se percata claramente del papel que juega la propiedad privada en la génesis de la enajenación, que es ella la que no permite la integración de los intereses de los distintos individuos y que fomenta por sí misma la cosificación. El considera que ese "socialismo humanitario", el ideal socialista, se acerca más a la vida del capitalismo actual, bajo el régimen de propiedad privada de los medios de producción, que al socialismo soviético al que considera más enajenante:

> "Existe actualmente una diferencia decisiva entre los dos regímenes. En el mundo occidental hay libertad para manifestar ideas críticas acerca del régimen vigente. En el mundo soviético, la crítica y la manifestación de ideas disidentes están suprimidas por la fuerza bruta. En consecuencia, el mundo occidental lleva en sí la posibilidad de un cambio pacífico y progresivo, mientras que en el mundo soviético esa posibilidad casi no existe; en el mundo occidental la vida del individuo está libre del miedo de la cárcel, a las torturas o a la muerte, que tiene ante sí todo individuo de la sociedad soviética que no haya llegado a ser un autómata que funcione a la perfección. Ciertamente, en el mundo occidental la vida ha sido, y es todavía muchas veces, tan rica y alegre como lo haya sido en cualquier momento de la historia humana; la vida en el régimen soviético nunca puede ser alegre, como no puede serlo, ciertamente, donde el verdugo acecha tras de la puerta"[17].

---

caminar lo hace torpemente, tropieza y cae, a pesar de que su deseo subjetivo puede ser el de correr. Más todavía cuando en su derredor hay otros que, "gateando", le meten zancadillas, lo empujan y lo presionan. Y más aún, cuando ese niño empieza a caminar sin haber "gateado" y sin nadie con experiencia que le ayude a sostenerse; la Unión Soviética constituye, así, tan sólo los primeros pasos en la superación de la forma de producción capitalista. De sus aciertos como de sus errores debemos aprender todos.

El mundo occidental es para Fromm los Estados Unidos, donde él vivía, en la época inmediata a la posguerra. En la Unión Soviética se vivía todavía la época de Stalin. Fromm olvidaba, sin embargo, que habían sido los Estados Unidos quienes habían hecho explotar ya dos bombas nucleares sobre población civil, y que mientras ese país prosperaba lo hacía a expensas de millones de personas en Latinoamérica, Asia y Africa que ya vivían en condiciones infrahumanas; olvidaba la discriminación racial vigente y el maltrato a las minorías étnicas. Fromm no atendía al proceso mundial, sino que se atenía a su realidad más inmediata y muy probablemente se encontraba influido por la propaganda anticomunista de la época que entroncaba con su propio carácter de refugiado intelectual estadounidense al huir del fascismo hitleriano. Cuando Fromm escribió esa obra no había ocurrido aún la guerra con Viet Nam, ni había proliferado tanto la drogadicción en los Estados Unidos, etc.

La enajenación de la identidad colectiva

En los Estados Unidos los obreros en lugar de sufrir condiciones económicas deplorables parecen disfrutar progresivamente de mayores niveles de bienestar material, contradiciendo aparentemente las leyes del capitalismo planteadas por Marx. La enajenación de los estadounidenses parecería no estar derivada de la propiedad privada de los medios productivos, sino de las condiciones ambientales más inmediatas del trabajo, de la atomización operativa. Fromm, como psicoanalista, atendía sólo a la dimensión individual de la enajenación, sin ver la enajenación de las entidades colectivas. Los Estados Unidos son

---

19. *Ibid*, p. 296.

para él -como para muchos otros- *una sociedad* con procesos relativamente independientes, sin advertir su carácter de país dominante, de colectividad dominante sobre una buena parte de la colectividad mundial, de oligarquía; y, por tanto, sin advertir que los obreros estadounidenses entran a formar parte también de esa comunidad dominante; con lo cual se hace posible que los intereses de esos obreros coincidan hasta cierto punto con los intereses de la burguesía y que no sientan de manera aguda la necesidad de emanciparse. Los obreros estadounidenses disfrutan de la concentración de la riqueza mundial.

Sin embargo, también los individuos y las colectividades que forman las clases dominantes padecen de graves manifestaciones de la enajenación: la acumulación de la riqueza tiende a destruir, más que en las clases dominadas, las dimensiones de la *humanidad*. Más que en los pobres, el mercantilismo que envuelve la vida de las clases dominantes diluye su capacidad de dar y recibir amor genuino, de identificación de los unos con los otros; y en el progresivo egoísmo se avanza hacia la soledad, hacia el sin sentido de la vida; y esto, combinado con el ocio propio de los ricos que aborrecen el trabajo, promueve conjuntamente la evasión y la máxima valoración del disfrute sensorial inmediato como única manera de gozo y de felicidad. Por eso la drogadicción, el pansexualismo grotesco, los temores infundados, los espectáculos kaleidoscópicos y violentos, etc., absorven la mentalidad de los estadounidenses.

Del otro lado, la enajenación golpea a los países pobres como tales. Las capas dominantes de estos países confluyen en intereses y vicios con los países dominantes, mientras la gran mayoría de la población cae en situaciones progresivas de miseria. En casos como México, y en general Latinoamérica, por ejemplo, pueblos enteros sufren la enajenación que Marx describió

para los obreros. Sus productos les son ajenos, incluso ya antes de nacer una buena parte de la producción que lleven a cabo en su vida las nuevas generaciones es propiedad de los extranjeros en virtud de los exorbitantes intereses que genera una deuda externa que ellas nunca contrajeron. Los recursos naturales (destacadamente el petróleo) y la fuerza de trabajo de los mexicanos se encuentran destinados a la venta a los Estados Unidos y sus transnacionales, al mismo tiempo que el consumo se encuentra cada vez más supeditado a los productos extranjeros; todo esfuerzo parece inútil, la vida se llena de sin sentido. El escepticismo y la apatía cunden y generan la desconfianza en la propia capacidad como pueblo, de donde se derivan los famosos sentimientos de inferioridad que los psicoanalistas han pretendido atribuir como algo inherente al carácter de los mexicanos. Muchos mexicanos no encuentran de qué enorgullecerse, sino de sus antepasados, cuyos rasgos físcos y caracterológicos han sido acartonados y hasta menospreciados en la visión histórica de la clase dominante.

En ese panorama surge la máscara cotidiana y la autoburla como dos elementos contradictorios que permean la vida de la mayoría. Se procura el mundo de las apariencias, se trata de mostrarse como algo que se desea ser pero que no tiene consistencia, y al descubrirse la realidad se suscita la hilaridad como forma de evadir la frustración que ella significa. La burla constituye una forma de agresión, y con frecuencia ésta se dirige hacia el propio sujeto, que se siente insatisfecho con su propia actividad. El mundo de las apariencias prevalece creando una atmósfera social ficticia y entrando en contradicción constante con los desencantos de la realidad que, a pesar de todo, progresivamente se impone. No resulta raro entonces que con frecuencia se haga alusión a la vida de los mexicanos caracterizándola como un mundo "kafkiano", Kafka en México -dicen- sería costumbrista. Porque Kafka en su literatura

precisamente ha puesto al descubierto las dimensiones *reales* y crudas de la enajenación en la vida social contemporánea.

De la praxis enajenada a la praxis revolucionaria

Conforme la agudización de las contradicciones entre apariencia y realidad se acrecienta, la masa popular tiende hacia dos direcciones opuestas, dependiendo de la vida concreta de cada quien y la de las personas que le rodean: bien se refugian en la fantasía de la esperanza (la religión) y en la evasión alcohólica o somnífera, o bien se ven obligados a la lucha colectiva para cambiar el estado de cosas existente en diferentes niveles, desde la propia vida familiar hasta la sociedad entera. La enajenación de la praxis es la base de la praxis revolucionaria, aquella que pugna por cambiar las condiciones materiales existentes y lograr que los hombres sean los *verdaderos dueños* de sí mismos, de su actividad y los productos de ésta. Dice Marx en la tercera de sus tesis sobre Feuerbach:

> "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*".

La praxis revolucionaria comienza como rebeldía ante los aspectos de la situación vigente que se descubren como obstáculos para la satisfacción de necesidades impostergables. La praxis revolucionaria no es sólo la acción de intelectuales políticos profesionales; en esencia ella se manifiesta cuando los grupos y los individuos se deciden a transformar las condiciones materiales de vida, así sea la pugna por dar respuesta efectiva a necesidades sociales urgentes. Pero la primera necesidad de la praxis revolucionaria es su entronque colectivo y así, la rebeldía colectiva más elemental permite lograr la fuerza para realizar lo que al individuo enajenado, aislado, parece

imposible. De esa manera, poco a poco los hombres van superando la dimensión enajenada al apropiarse del efecto de sus acciones y al vivir la afectividad entre quienes manifiestamente cooperan.

La praxis revolucionaria no puede romper el cerco de la enajenación sin que los hombres capten la posiblidad real de superar lo existente, y esta posibilidad esencialmente se puede captar cuando se vive en forma directa la fuerza de una colectividad actuante, o por lo menos de una manera indirecta muy cercana[20]. Ese es el proceso viable para la adquisición de la conciencia de clase. A partir de la acción colectiva la teoría, el mayor conocimiento de las leyes sociales, surge como una necesidad, mas no a la inversa; si bien algunos de los elementos teóricos más elementales resultan necesarios para imaginar la posibilidad de un determinado cambio que *prácticamente* se requiere.

La praxis revolucionaria no constituye una dimensión aparte de la praxis enajenada, ambas se mezclan en el proceso histórico. Así como la enajenación no es total, tampoco la praxis revolucionaria se encuentra al margen de la enajenación. Los revolucionarios más destacados no dejan de manifestar algunos de los rasgos de la praxis enajenada. Sería un error plantearse una distinción dicotómica, la captación del proceso difícil y contradictorio es una condición necesaria para alcanzar grados mayores de superación de la enajenación, reafirmando progresivamente la dimensión revolucionaria. Una división tajante entre una y otra posibilidad de la praxis actual se convierte en

---

20. Resulta digna de destacarse en este punto una frase recientemente expresada por "Superbarrio" en una entrevista realizada por Cristina Pacheco, dentro del programa televisivo que ésta dirige. Refiriéndose a la movilización social que se desarrolló a partir de los terremotos de 1985, decía "Superbarrio" que entonces los habitantes de las colonias populares *"quemamos las naves de lo imposible"*.

un elemento de enajenación; cada individuo, cada grupo y la humanidad entera para superarse efectivamente deben reconocerse en este proceso. *La santidad individual es un pecado*, la herejía colectiva es la que transforma realmente la vida.

Si la enajenación es la pérdida de control sobre los productos de los hombres y sobre la propia actividad de éstos; la superación de la enajenación se va logrando en la medida en que se logra adquirir el control de ambos aspectos. En eso consiste la actividad revolucionaria. Si la propiedad privada, la enajenación de los objetos, constituye la base de la enajenación humana, la apropiación colectiva racional de todo lo existente para el hombre será la base para eliminar los diferentes aspectos de dicha enajenación.

La superación de las neurosis, así, consiste en ese reapropiamento de la realidad mediante la organización del mundo colectivo; mediante la unificación de ese orden organizativo con la espontaneidad de la praxis. Si la enajenación constituye la oposición entre el interés colectivo y el interés individual, su superación consiste en hacer coincidir a ambos; en lograr que el espontáneo interés individual sea una manifestación específica de los intereses colectivos; y así la superación de cada individuo ha de significar la superación de todos. La reafirmación de la identidad colectiva da pauta a la reafirmación de la identidad individual. La desconfianza y la inseguridad no tendrán entonces sustento. Como dicen Marx y Engels:

> "No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectiva igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la

industria, la legitimidad del goce, etc. Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre se experimente a sí mismo en cuanto hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano [...] Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente"[21].

En efecto, la amplia base de cooperación social que involuntariamente se ha creado con la industria capitalista constituye la premisa para lograr que cada quien pueda identificarse como elemento y como producto de ella, siempre y cuando se suprima la apropiación individual de la plusvalía que colectivamente se genera.

Mientras existan en el mundo seres humanos en situación de enajenación nadie puede decir que ha superado por sí mismo y de manera total ese estado. La desenajenación completa sólo es posible cuando es la desenajenación de todos, porque en cada uno de los seres humanos los demás *de hecho* tienen parte de su esencia.

---

21. Marx-Engels, *La sagrada familia*. Ed. Grijalbo, México, 1967; p. 197.

Los seres humanos se transforman a sí mismos al transformar la naturaleza que les rodea, en el trabajo, la forma fundamental de la praxis. Sin embargo, esta transformación de las cualidades y las capacidades humanas que ocurre al modificar los objetos circundantes, por lo general, es de manera *inconsciente*. En ese caso, los hombres no tienen como objetivo previsto su propia transformación, sino la satisfacción de sus necesidades vigentes; lo que se prevé es la transformación de los objetos. Ya hemos visto antes que esa capacidad de pre-visión no surge de la nada, se hace posible a partir del recuerdo de experiencias pasadas similares.

No obstante, la cooperación, que está implícita en el trabajo humano desde sus primeras manifestaciones, por sí misma supone cierto grado de transformación consciente de la praxis. La cooperación no es posible sin la comunicación; y todo acto de comunicación, por más elemental que éste sea, implica el propósito de modificar la conducta de los otros en un determinado sentido. Por eso dice Marx en *Los Manuscritos de 1844*:

> "El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia"[1].

La actividad vital de los hombres es la práctica que transforma la naturaleza para producir los bienes necesarios para

---

1. Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. Grijalbo, Col. 70, México, 1968; p. 81.

la vida; el trabajo, es decir, la praxis. El que los hombres hagan a su propia praxis "objeto de su voluntad y de su conciencia" significa que son capaces de transformarla y, por tanto, de conocer su dinámica. Esta transformación de la praxis a partir de su propio proceso es, entonces, una praxis sobre la praxis o una metapraxis. Esta "metapraxis" es lo que en términos generales hoy conocemos como "psicología", o sea el conocimiento de las leyes de la praxis y las técnicas para transformarla propositivamente. En este momento no importa que dicha "psicología" o "metapraxis" sea de carácter intuitivo o propiamente científico, tal como lo puede ser también la praxis directa sobre el entorno natural.

Al transformar la naturaleza los hombres conocen la naturaleza; al transformarse a sí mismos los hombres conocen su propia naturaleza. Cuanto más logran la transformación de la naturaleza más la conocen y por tanto se potencializa la capacidad para transformarla conscientemente; cuanto más logran transformarse a sí mismos los hombres se conocen más y con ello potencializan su capacidad de autotransformación consciente. Pero la transformación de la naturaleza por los hombres y la autotransformación de éstos se condicionan recíprocamente, dialécticamente: al transformar la naturaleza -hemos dicho- los hombres se transforman a sí mismos, y al transformarse a sí mismos transforman, de hecho, la naturaleza. Las formas de cooperación entre los hombres -dicen Marx y Engels- constituyen también una "fuerza productiva"[2], un instrumento para la transformación de la naturaleza.

Sin embargo, la capacidad para comprender y para transformar propositivamente la praxis va rezagada respecto a la

---

2. *La ideología alemana.* Ediciones de Cultura Popular, México, 1979; p. 43.

capacidad para comprender y transformar otros fenómenos naturales. La relación de los hombres consigo mismos es mediada primariamente por la relación que ellos tienen con la naturaleza en la producción de los bienes necesarios para su vida; por eso los hombres primero se enfrentan a transformar la naturaleza que los rodea y, como efecto, tienen la necesidad de transformarse conscientemente a sí mismos; se conoce primero los fenómenos naturales y el conocimiento de éstos se revierte y se aplica para interpretar y dirigir los fenómenos humanos; y luego, esta interpretación de los fenómenos humanos se revierte nuevamente en un mayor conocimiento del resto de la naturaleza[3], hasta llegar al momento en que es posible una comprensión racional, unívoca e integral del conjunto humano-natural, tal como se manifiesta originariamente en la filosofía de Marx.

De esa manera, mientras que la tendencia a la mitología sobre la naturaleza, en general, prácticamente ha desaparecido, la especulación acerca de los fenómenos humanos, de la praxis, mantiene su vigencia, y en esa medida esto obstruye también la plena clarificación de los otros fenómenos; pues el propio proceso de conocimiento es una dimensión de la praxis. El rezago de la comprensión de la praxis respecto a la comprensión de otros fenómenos tiene que ver, además, con otros dos factores, a saber:

---

3. En las épocas más primitivas los hombres aplicaron su propia capacidad de producción voluntaria a la producción espontánea de los fenómenos naturales que ellos atribuyeron a la voluntad de dioses, y los propios hombres llegaron a considerarse como producto de una voluntad superior; cuando la física mecánica se desarrolló, los hombres tendieron a interpretar, por ejemplo en Descartes y Spinoza, su propio funcionamiento de manera mecánica; hoy en día la cibernética desarrollada en buena parte a partir de la lingüística estructural y la lógica matemática, ha generado la tendencia a comprender los fenómenos humanos bajo los principios de "input" y "output" y en forma de circuitos electrónicos que se supone ocurren en el cerebro humano.

1) la praxis constituye el fenómeno de mayor complejidad existente para los hombres; si la comprensión cabal de los procesos subatómicos resulta muy difícil, las determinaciones a que obedece la praxis, en su relación con la historia, revisten evidentemente una mucho mayor complejidad;

2) como ya hemos visto antes, la mitificación de los fenómenos humanos obedece también a necesidades ideológicas en función de intereses establecidos.

Sin embargo, conforme se incrementa la complejidad de las formas de cooperación entre los hombres y la de los propios instrumentos materiales, no basta ya con criterios intuitivos para acoplar las praxis diversas necesarias para la producción; cada vez más se requiere del conocimiento de las formas de aprendizaje más eficaces en relación a determinados contenidos, de las aptitudes y las actitudes, así como de la intervención de los conflictos emocionales dentro de todo ello. Al respecto dice Markovic:

> "La dirección del desarrollo social debe fundarse en análisis y supuestos científicos... Hoy ya no es posible imaginar la planificación sin la aplicación de conocimientos teóricos, metodológicos y técnicos de toda una serie de disciplinas exactas, desarrolladas en Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, que llevan el nombre genérico de *análisis operacional* o *ciencia de la planificación*. El objeto de esta ciencia es, en pocas palabras, la elaboración científica de decisiones, el cálculo de palabras, la elaboración para una situación dada, cuando los objetivos por realizar son conocidos y los medios de que se dispone limitados.
> "Las disciplinas que abarca la ciencia de la planificación son las siguientes: 1) en la *lógica*, el álgebra de Boole y la teoría axiomática de la probabilidad subjetiva; 2) en la *matemática*, la programación lineal y no lineal, la programación dinámica, la teoría

de juegos, la teoría de la información y la teoría de las decisiones; 3) la *estadística* matemática; 4) en la *técnica*, la teoría de la automación y, en especial, la de los cerebros electrónicos (...); 5) en la *psicología*, la teoría del aprendizaje; 6) en la *economía*, la econometría y la cibernética económica, y 7) la *teoría general de la organización*"[4].

Todos esos aspectos teóricos encuentra su núcleo articulatorio -como lo ve también Markovic- en la comprensión de la dialéctica de la praxis. Las psicologías más difundidas en la actualidad han intentado explicar los fenómenos de la praxis bajo el modelo epistémico que se aplica en la comprensión de otros fenómenos naturales, pretendiendo encontrar regularidades, leyes generalizables, olvidando las implicaciones históricas del proceso praxístico. Independientemente de que ese enfoque epistemológico es cada vez más insuficiente incluso en el terreno de las llamadas "ciencias naturales", cabe hacer notar que los fenómenos físico-químicos por sí mismos permiten una mayor posibilidad de generalización que los fenómenos de la praxis.

En efecto, las concepciones más difundidas actualmente acerca de los fenómenos psicológicos han sido elaboradas por científicos que inicialmente se ocupaban del estudio de fenómenos biológicos, y, en consecuencia, los modelos propuestos ya en el terreno de la psicología se encuentran impregnados de conceptos propios de la biología sustentada por los autores. Freud, por un lado, y Pavlov, por otro, desprendieron sus conceptos psicológicos sobre la base de sus conocimientos y sus preocupaciones neurofisiológicas; Watson estableció las bases generales de la psicología conductista, ocupándose primordialmente de la medicina; la Gestalt tiene sus bases en la

---

4. Markovic, M. *Dialéctica de la praxis*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972; pp. 114-115.

fisiología de la percepción; Piaget extrae sus nociones básicas de "equilibrio", "estructura", "adaptación", "asimilación", "acomodación", etc. de los conceptos biológicos correspondientes, con los que antes había trabajado. De estos enfoques, y de otras variantes de ellos, se desprenden teorías de la transformación de la praxis, del aprendizaje, que están involucradas en muchos intentos de la planificación social contemporánea.

De esa manera, se ha pretendido modificar la praxis de los seres humanos aplicándole criterios generales que, si bien indudablemente logran producir conscientemente ciertos efectos, por su generalidad y su abstracción histórica con frecuencia resultan incapaces de lograr sus objetivos. Si ello no fuera así, a estas alturas, el mundo sería otro; la irracionalidad que prevalece habría sido desplazada (a menos que dicha irracionalidad se considere como elemento esencial de la "naturaleza humana", como en el freudismo). La corriente psicológica que más explícitamente ha pretendido modificar propositivamente las formas de la actividad humana ha sido el conductismo, sobre todo el producido por B. F. Skinner y sus seguidores, quienes se han ocupado de desarrollar una tecnología para la "modificación de la conducta". Tecnología tal que Skinner llegó a concebir una sociedad utópica basada en la planificación social a partir del condicionamiento de la "conducta operante" de los seres humanos.

Freud había ya concebido a la acción de los hombres como totalmente determinada a partir de la constante búsqueda de la satisfacción de sus propias necesidades biológicas, pero, en este enfoque, son los propios hombres con su irracionalidad intrínseca quienes, asimilando sus experiencias, desarrollan determinadas pautas de acción. En el conductismo, en cambio, el medio ambiente condiciona a la conducta de los "organismos" y determina las pautas específicas de comportamiento; manipulando el medio

ambiente -según esto- se puede manejar y dirigir las formas de la conducta humana.

Asimismo, muchos autores han considerado que la educación racionalmente orientada es la clave para modificar las pautas del comportamiento humano. Contrariamente a quienes consideraban que los hábitos, las creencias y las actitudes humanas se generaban a partir de la herencia o por factores biológicos, existe la tendencia a considerar que lo esencial en la determinación de la personalidad individual depende del medio ambiente y de la educación que se reciba; se cree que mediante la educación se podría generar en los individuos las aptitudes, los hábitos y las creencias que se deseara. Por ello dice Broccoli:

> "Las relaciones hombre-ambiente han constituido el punto fundamental de todo planteo pedagógico por muchos años... es necesario subrayar un hecho extemadadamente importante: la pedagogía, habiendo distinguido al hombre del ambiente, ha perdido el concepto de *praxis*. Y ha concebido la transformación y el mejoramiento del hombre como hecho individual, posible y factible sin una transformación del ambiente... Decimos que toda la pedagogía se funda en esta premisa; desde Herbart hasta Skinner, se funda en una premisa determinista: no obstante si, como afirmaba Herbart, tiene la modestia de no creerse dueña de todo la determinación. De todas maneras va en su busca"[5].

En efecto, como lo refiere Adriana Puiggrós en el caso específico de América Latina:

> "los políticos-educadores latinoamericanos fundadores del sistema escolar pensaron que la escuela era el medio más eficaz para combatir la barbarie y establecer la hegemonía de la civilización capitalista.

---

5. Broccoli, A. *Marxismo y educación*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980; pp. 44-45.

Esta creencia en que la educación escolarizada tendría posibilidades superiores a otras prácticas sociales para transformar la sociedad es típicamente burguesa..."[6].

Desde la perspectiva de Marx, por otro parte, existe un cúmulo teórico sobre la transformación de la praxis que refiere esencialmente la transformación política de las condiciones materiales existentes, reconociendo que esas condiciones son las que *producen* formas determinadas de la praxis. Dice Marx en su Tesis III sobre Feuerbach:

> "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad.
> "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*".

Marx hace ver la escisión, el desdoblamiento virtual en que se incurre desde el momento en que los que determinan las circunstancias y la educación que produce socialmente a las nuevas generaciones, no se comprenden a su vez como producto de las circunstancias en que se desenvuelven. Si los hombres son producto de las circunstancias, la transformación de la praxis significa esencialmente transformar conscientemente dichas circunstancias; y esta transformación involucra tanto a los condiciones físicas en que los hombres se desenvuelven, como a

---

6. Puiggrós, Adriana. *Imperialismo y educación en América Latina*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980; p. 32.

las propias formas de organización humana; ambas cosas dentro de un sólo proceso. Esta transformación consciente sólo puede entenderse -dice Marx- como praxis revolucionaria, es decir, tiene una dimensión netamente política, que permea todo el proceso de transformación del mundo por los hombres.

De esa manera, la transformación de la praxis tiene que ver fundamentalmente con dos procesos sociales íntimamente vinculados entre sí: la educación y la política. Y es a estos dos procesos que dedicaremos básicamente el presente capítulo. Además, como otra de las formas en que la praxis es conscientemente transformada en un determinado sentido, nos ocuparemos de analizar lo concerniente a la acción terapéutica; a la que concebimos como una forma de educación abocada a los casos en que las pautas seguidas en la educación y la política, de manera general, no logran insertarse apropiadamente dado el transtorno de la capacidad de algunos individuos para aprender con facilidad y desarrollar una actividad coherentemente orientada. Educación, política y terapia, como veremos, son tres alternativas generales de transformación consciente de la praxis que, por una parte, mantienen elementos en común y, por otra, a partir de sus diferencias específicas, pueden enriquecerse mutuamente tanto en el plano práctico como en el teórico. Pues, como lo dice Paulo Freire:

> "De la misma forma en que se educa en el acto político, no hay educación que no sea política, ni tampoco un acto político que no sea educativo"[7].

---

7. Freire, P. "Alfabetización. Una lectura política". En: *Conversaciones con Paulo Freire*. Cuaderno de Educación de Adultos, No. 2, México, febrero de 1984.

CAPITULO I

LA PRAXIS EDUCATIVA

En *La ideología alemana* Marx y Engels señalan que se entra de lleno en el desarrollo histórico cuando los hombres primitivos se decidieron a "crear a otros hombres, a reproducirse", a partir de la relación entre padres e hijos en la familia[1].

Esta reproducción humana no significa solamente la reproducción biológica, pues ella ya existe en todos los seres vivos. La creación de otros hombres significa la transmisión de las capacidades de unos a otros, la producción consciente, orientada, de las nuevas generaciones, que ocurre en primer lugar en el seno de la familia y, posteriormente, con el advenimiento del Estado y la correspondiente división del trabajo y de la sociedad en clases sociales, se extiende también hacia una forma más ampliamente socializada: la escuela.

Como lo ha hecho notar Aníbal Ponce, en la comunidad primitiva los niños acompañaban a los adultos en los trabajos, los compartían en la medida de sus fuerzas. Gracias a una insensible y espontánea asimilación de su entorno, lo niños se iban formando poco a poco; la diaria convivencia con los adultos les introducía en las creencias y prácticas necesarias para la vida social. Los adultos explicaban a los niños, cuando las ocasiones lo exigían, cómo debían conducirse en determinadas circunstancias. Pero, "para aprender a manejar el arco, el niño cazaba; para aprender a guiar una piragua, navegaba. Los niños se

---

1. Ed. cit., p. 42.

educaban participando en las funciones de la colectividad"[2]. Con la división social del trabajo y las clases sociales:

> "las funciones directrices se volvieron patrimonio de un grupo reducido que defendía celosamente sus secretos. *Para los desposeídos, el saber del vulgo; para los poseedores, el saber de la iniciación.* Las ceremonias de la *iniciación* constituyen el primer esbozo de un proceso educativo diferenciado, y por lo mismo ya no espontáneo sino fuertemente coercitivo. Representa el rudimento de lo que será después la escuela..."[3].

La escuela como instrumento de formación especial para las clases dominantes prevaleció -en formas peculiares- en la antigüedad esclavista y durante la Edad Media, teniendo repercusiones sobre el conjunto de la sociedad. Durante esa época, particularmente durante la Edad Media, corresponde a la Iglesia el papel de dirección ideológica de las clases dominadas. No es sino con el advenimiento de la burguesía al poder, con el capitalismo, que la vida social necesita de la capacitación y culturalización relativa de las clases subalternas. Por eso, dice Gramsci:

> "Puede observarse en general que en la civilización moderna todas las actividades prácticas se han vuelto tan complejas y las ciencias se han entrelazado a tal punto con la vida, que toda actividad práctica tiende a crear una escuela para sus propios dirigentes y especialistas y por consiguiente a crear un grupo de intelectuales especialistas de grado más elevado, que enseñen en esta escuelas. Así junto al tipo de escuela que se podría llamar ``humanista``, y es el

---

2. Ponce, A. *Educación y lucha de clases*. Editores Unidos Mexicanos, México, 1982; p. 27.

3. *Ibid*, p. 37.

tradicional más antiguo, y que estaba orientada a desarrollar en todo individuo humano la cultura general todavía indiferenciada, la potencia fundamental de pensar y saber dirigirse en la vida, se ha ido creando todo un sistema de escuelas particulares de diverso grado, para ramas profesionales enteras o para profesiones ya especializadas e indicadas con precisa identificación"[4].

No obstante, en la sociedad moderna es evidente que la escuela sigue siendo un elemento de diferenciación social, pues el acceso a sus distintos niveles y ramas superiores se encuentra limitado en función de las necesidades fundamentalmente económicas de la clase en el poder. Como lo plantea Baudelot, en el sistema capitalista se hace necesario crear una pirámide escolar que funja como justificación ideológica de las diferencias sociales vigentes, al tiempo que cumple la función de articular la formación de los individuos a los tipos de trabajo que requiere la estructura productiva. Se necesita de una determinada proporción poblacional que ocupe determinados niveles y ramas de trabajo[5].

Ahora bien, la educación en general es lo que permite el proceso histórico, mediante la transmisión-apropiación de las experiencias de generaciones anteriores en las nuevas

---

4. Gramsci, A."Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, México, 1986; p. 366.

5. Baudelot, Ch. *La escuela capitalista*. Ed. Siglo XXI, México, 1977. En relación a esto escribe Adriana Puggrós: "Los elementos de mayor importancia que tienen en común los sistemas educativos de América Latina son básicamente dos. La innecesariedad de que el sistema escolar forme masivamente mano de obra, puesto que el trabajo se funda en la superexplotación de fuerza de trabajo no calificada o con una muy baja calificación, y la necesidad de que el sistema escolar garantice la educación de los dirigentes de todas las capas de la sociedad, tarea que realiza en forma directa o indirecta" (Puiggrós, A. *Op. cit.*, p. 34).

generaciones. Puede decirse, en ese sentido, que sin la educación no habría historia. Pero la educación no se reduce a los momentos formalmente establecidos para la transmisión-apropiación de experiencias (la instrucción escolar), sino que ella ocurre de manera compleja incluyendo también las relaciones espontáneas y cotidianas entre los hombres y sus constantes experiencias con el conjunto de la naturaleza. La educación, en ese sentido amplio, constituye un proceso fundamental que es necesario atender para comprender y dirigir la transformación histórica. La educación es el proceso a través del cual las nuevas generaciones reciben y producen la cultura universal, significa la incorporación constante de los nuevos individuos al movimiento social, a través de la transmisión y creación de técnicas y tecnología, conceptos y creencias, así como de valores y actitudes. No obstante, aclara Gramsci:

> "No es completamente exacto que la instrucción no sea también educación: el haber insistido demasiado en esta distinción ha sido un grave error de la pedagogía idealista y se ven ya los efectos en la escuela reorganizada por esta pedagogía. Para que la instrucción no fuese también educación sería preciso que el escolar fuese una simple pasividad, un ''recipiente mecánico'' de nociones abstractas, lo que es absurdo y por lo demás es ''abstractamente'' negado por los defensores de la pura educatividad precisamente contra la simple instrucción mecanicista. Lo ''cierto'' se vuelve ''verdadero'' en la conciencia del niño. Pero la conciencia del niño no es ninguna cosa ''individual'' (y mucho menos individualizada), es el reflejo de la fracción de sociedad civil en la que el niño participa, de las relaciones sociales tal como se anudan en la familia, en la vecindad, en la población, etcétera. La conciencia individual de la inmensa mayoría de los niños refleja relaciones civiles y culturales distintas y antagónicas con respecto a las que son representadas por los programas escolares: lo ''cierto'' de una cultura avanzada, se convierte en ''verdadero'' en los cuadros de una cultura fosilizada y

anacrónica, no hay unidad entre escuela y vida, y por eso no hay unidad entre instrucción y educación"[6].

Durkheim y la educación tradicional

El papel social de la educación ha sido ampliamente reconocido por diferentes autores que se han ocupado extensamente de reflexionar acerca de en qué consiste el proceso educativo y qué alternativas pueden tenerse para darle una dirección más consciente y efectiva. La forma de concebir y llevar a cabo la educación responde a determinadas necesidades sociales e involucra una perspectiva política de la sociedad, de la vida, de lo que se debe perseguir en las nuevas generaciones. Para Durkheim este proceso implica lo siguiente:

> "Para que haya educación, es necesario que estén en presencia una generación de adultos y una generación de jóvenes, y una acción ejercida por los primeros sobre los segundos. Queda por definir la naturaleza de esta acción"[7].

Durkheim concibe a la educación básicamente como transmisión de un conjunto de ideas, sentimientos y prácticas que los adultos deben inculcar a los jóvenes, considerando esto

---

6. *Op. cit.*, p. 375. También a este respecto dice Adriana Puiggrós: "El sistema educativo abarca todos los procesos educativos (escolares y no escolares; formales e informales; conscientes e inconscientes) que ocurren en la sociedad. El sistema escolar abarca el conjunto de instituciones -públicas y privadas- cuya finalidad explícita es educar. El sistema escolar puede ubicarse en la interrelación entre la sociedad política y la sociedad civil, por lo cual resulta un campo de lucha en el cual la disputa por la hegemonía es muy intensa y el Estado necesita mantener un alto grado de control de los procesos que se desarrollan" (Puiggrós, A. *Op. cit.*, p. 32).

7. Durkheim, E. *Educación y sociología*. Ed. Linotipo, Bogotá, 1979; p. 65.

como algo homogéneo y claramente establecido, más allá de las contradicciones de la sociedad. Los adultos tienen la parte activa, los jóvenes son objeto pasivo. Así, agrega Durkheim:

> "No hay pueblo donde no exista un cierto número de ideas, sentimientos y de prácticas que la educación debe inculcar a todos los niños indistintamente, sea cualquiera la categoría social a que pertenezcan. Aun allí donde la sociedad está dividida en castas, cerradas las unas a las otras hay, siempre una religión común a todos, y, por tanto, los principios de la cultura religiosa, que es entonces fundamental, son los mismos en toda la extensión de la población"[8].

De esa manera, desde la perspectiva durkheimiana -que, no obstante haber sido archicriticada, prevalece en la ideología educativa actualmente vigente-, el problema no está en el qué ni en el para qué de la enseñanza, sino en el cómo llevarla a cabo, cuáles son los medios y los métodos para lograr hacerla más eficaz; a lo cual responden la mayoría de las pedagogías y/o las "psicologías educativas". Se disocia el fin del medio: sin importar los fines, ciertos medios pueden aparentemente facilitar que dichos fines se logren. Por lo general los fines son arquetipos abstractos que se articulan también con medios abstractos, escapando así de la vida concreta en que los individuos se desenvuelven. La educación bajo esta perspectiva tiende hacia la homogeneización de los individuos, trazando una ruta que parece ser la misma para todos, de manera abstracta, aunque ésta conlleve la especialización en ciertas áreas internamente homogéneas. Durkheim lo plantea en los términos siguientes:

---

8. *Ibid*, p. 67.

"... cada sociedad se forma un cierto ideal del hombre, de lo que éste debe ser, tanto desde el punto de vista intelectual como físico y moral... Este tiene, pues, por función suscitar en el niño: primero, un cierto número de estados físicos y mentales que la sociedad a la que pertenece considera como no debiendo estar ausentes en ninguno de sus miembros; segundo, ciertos estados físicos y mentales que el grupo social particular (casta, clase, familia, profesión) considera igualmente como debiendo encontrarse en cuantos lo forman... La sociedad no puede vivir si entre sus miembros no existe una suficiente homogeneidad: la educación perpetúa y refuerza esta homogeneidad, fijando de antemano en el alma del niño las semejanzas esenciales que exige la vida colectiva"[9]

La "sociedad" como algo dado, abstracto e impersonal, es la que "considera" lo que todos los individuos deben aprender. Durkheim no considera que en la sociedad existen conflictos ideológicos y que de hecho se enfrentan personas con diversos *procesos* físicos y mentales, que la moral, por tanto, no es homogénea sino contradictoria; que la vida social implica tanto la homogeneidad como la heterogeneidad de los individuos. Si bien, en general, la interacción social necesita de puntos de referencia comunes éstos se diluyen en la medida que existen intereses contrapuestos; hasta en el idioma (o el lenguaje en general), que podría ser quizá lo más común en una relación social, se revela como conflictivo en su semántica, pues a pesar de usar las mismas palabras, las misma reglas de sintaxis, con frecuencia los hombres no llegan a comprenderse cabalmente porque tienen referencias semánticas distintas; la aproximación semántica es relativa en la relación entre siempre distintos hombres, siempre distintos momentos y siempre distintos contextos.

---

9. *Ibid*, pp. 68-69.

Además la homogeneidad como propósito tendencial tampoco parece ser aconsejable, pues es precisamente la diversidad de experiencias, la heterogeneidad, lo que enriquece y potencializa, mediante la comunicación, la experiencia de cada quien. Si todos tienden hacia las mismas experiencias qué habrán de comunicarse; la monotonía y el lento o nulo desarrollo es lo que se favorece si se promueve la repetición de las mismas experiencias en cada uno de los miembros de una agrupación social. La homogeneidad promueve la masificación irracional propia del capitalismo, no la organización social racional *necesaria* en la que cada quien aporte algo propio en la acción del conjunto. Más adelante volveremos sobre esto. Analicemos antes otros elementos del punto de vista de Durkheim:

> "... la educación es una socialización metódica de la generación joven. En cada uno de nosotros puede decirse existen dos seres que, no siendo inseparables sino por abstracción, no dejan de ser distintos. El uno está hecho de todos los estados mentales que se refieren únicamente a nosotros mismos y a los sucesos de nuestra vida personal: es lo que podría llamarse el ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no nuestra personalidad, sino el grupo, o los grupos diferentes, de los cuales formamos parte; tales son las creencias religiosas, las creencias y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo género. Su conjunto forma el ser social. Constituir este ser en cada uno de nosotros, tal es el fin de la educación"[10].

En este caso, Durkheim escinde la vida del individuo en dos partes, la experiencia fortuita personal y la educación o

---

10. *Ibid*, pp. 70-71.

socialización de los individuos para incorporar en ellos la dimensión colectiva. Escisión que, por otra parte, es compartida en el esquema freudiano: por un lado el "ello" y el "yo" como elementos propios del individuo, por otro la sociedad incorporada en el "superyo" como imposición necesaria. Los individuos son domesticados por una sociedad arquetípica que se les impone y de la que ellos no parecen formar parte activa. La educación así, aparece como sinónimo de esa imposición social que de "antemano" -dice Durkheim- debe quedar grabada en "el alma del niño". La voluntad de las nuevas generaciones quedará así determinada por la de los adultos que las educan y, puesto que éstos adultos han sido antes educados, lo que se impone es una antigua tradición impersonal y, en consecuencia, inamovible. Nada más grato a las clases dominantes: sus propios intereses, su ideología, se tienen como intereses inmanentes.

Una vez que Durkheim ha clarificado los fines y la forma general de la educación, pasa a ocuparse más cercanamente de lo que para él constituye la acción educativa; dice:

> "Para dar una idea de lo que constituye la acción educativa y mostrar su fuerza, un psicólogo contemporáneo, Guyau, la comparó a la sugestión hipnótica; y el símil no deja de tener fundamento (...) 1o. El niño se haya naturalmente en un estado de pasividad absolutamente comparable a aquel en que el hipnotizado se encuentra artificialmente colocado. Su conciencia no contiene todavía más que un pequeño número de representaciones capaces para luchar contra las que le son sugeridas; su voluntad es todavía rudimentaria. Así, es muy fácilmente sugestionable. Por la misma razón es muy accesible al contagio del ejemplo, muy propenso a la imitación. 2o. El ascendiente que el maestro tiene naturalmente sobre su discípulo, con motivo de la superioridad de su experiencia y de su cultura, dará naturalmente a su acción la fuerza eficaz que le es necesaria"[11].

El método de acción educativa que Durkheim propone es claramente unidireccional, el maestro moldea a voluntad la formación de sus educandos, *aprovechándose* de las escasas resistencias con que los pequeños pueden oponerse a ello. El maestro los domina con la superioridad de su experiencia, aparentemente los niños no tienen otra alternativa que someterse a él e imitarlo; forma de relación que incluso se pretende producir a escala internacional por el imperialismo, que ha dividido al mundo en "países desarrollados" y "países subdesarrollados", de tal manera que estos últimos debieran jugar el papel de alumnos de los primeros, asimilando su cultura y dejándose guiar por ellos. Por eso, añade Durkheim:

> "... se ve cuál es el resorte esencial de la acción educativa. Lo que hace el influjo del magnetizador, es la autoridad que él saca de las circunstancias. Puede decirse, por analogía, que la educación debe ser esencialmente cosa de autoridad"[12].

Durkheim justifica así los canones de la educación más tradicional, que desgraciadamente, y pese a las nuevas pedagogías que analizaremos más adelante, tiene amplia vigencia en la praxis educativa real tanto en el seno de la mayoría de las familias, como en los centros escolares, en las relaciones de trabajo, en las relaciones entre países y, en general, en la inmensa variedad de situaciones en que se puede tener una experiencia educativa informal, en cuanto alguien pretende transmitir sus propias convicciones a otros.

---

11. *Ibid*, pp. 90-92.

12. *Ibid*, p. 93.

De esa manera, en cuanto a la acción escolar se refiere, la educación actual, de manera general, conlleva la pasividad esencial de los educandos frente al autoritarismo del educador. Cada alumno busca acreditar, para lo cual debe repetir lo que el profesor desea que repita; la creatividad y el interés genuino por el conocimiento y la formación cultural se ve nulificado. Este proceso ha sido caracterizado por Freire como la "concepción bancaria" de la educación"[13].

Como efecto de lo anterior, desde la primaria, y cada vez más conforme avanzan en la escolaridad, los alumnos se habitúan a lograr calificaciones o aprobaciones y no realmente conocimiento. Es clásico que se preparen exclusivamente para los exámenes[14] y luego olviden sin más, e incluso, utilicen diversos trucos para lograr la calificación que persiguen. Como contraparte, cada maestro debe vigilar que los alumnos no hagan fraudes, convirtiéndose en un elemento represor, y como tal se siente en la obligación de ser superior absoluto en conocimientos sin permitir que se le cuestione y sin admitir que en algo pueda fallar. Y, como señala Aguirre Lora:

> "esta imagen idealizada con que juega el docente, va a producir finalmente un extrañamiento respecto a la realidad social y respecto a sí mismo, que se va a traducir en la dificultad para comprenderse y adoptar una actitud autocrítica"[15].

---

13. Freire, P. *Pedagogía del oprimido*. Ed. Siglo XXI, México, 1977.

14. Dice Gramsci: "Los nuevos programas habrían debido abolir completamente los exámenes: hacer un examen, ahora, debe ser terriblemente más un ''juego de azar'' que antiguamente. Una fecha es siempre una fecha, quien quiera que sea el profesor que examine, y una ''definición'' es siempre una definición; ?pero un juicio, un análisis estético o filosófico?" (Gramsci, A. *Op. cit.*, p. 376).

La enajenación del mundo capitalista que hemos abordado antes, se *reproduce* en los recintos escolares y, en general, en todas las dimensiones educativas que ocurren en la familia, los centros de trabajo, etc. Por lo mismo -como veremos- la contraenajenación tiene lugar, en parte, en la lucha por transformar dichas relaciones educativas.

En efecto, el ejercicio de la autoridad, que Durkheim ve tan natural para formar a los niños, tiene -entre otras- las siguientes implicaciones:

1) constantemente tropieza con su falta de eficacia real, tendiendo a incrementar los medios de fuerza para imponer lo que el maestro o los padres, etc. (quien tiene el poder) considera adecuado. De tal manera se llega a extremos graves en la violencia ejercida contra los educandos que se rebelan cada vez más a aceptar lo que se les pretende imponer.

2) en consecuencia, el autoritarismo en que se incurre obligadamente bajo el esquema durkheimiano, conlleva a la contraposición, a la lucha, entre maestros y alumnos, entre padres e hijos, entre dominadores y dominados. A pesar de que, por ejemplo, los niños no pueden imponerse directamente por la fuerza a sus padres o maestros, es común que manifiesten actitudes agresivas hacia ellos más o menos encubiertas; desde los berrinches, los accidentes destructivos aparentes, el olvido de las instrucciones recibidas, la mentira, el escape, etc. hasta francas agresiones: la burla, el chicle pegado en el asiento del maestro, la desobediencia obsesiva y clara, la agresión física

---

15. Aguirre Lora, M. E. "Consideraciones sobre la formación docente". En: *Foro Universitario No. 2*. STUNAM, 2a. Epoca, México, julio de 1981; p. 44.

directa, etc.

3) Por lo mismo, el contenido de la enseñanza resulta poco asimilado y hasta conscientemente rechazado, lográndose lo inverso de lo que los educadores se proponen.

4) Cuando la educación autoritaria logra ser efectiva a partir del uso de medios drásticos desde el principio, su efecto es la destrucción de la autonomía de los individuos que deriva en graves estados neuróticos que obstruyen el ejercicio de las capacidades supuestamente aprendidas. Se genera un cuadro patológico que requerirá de un tratamiento especial para ser superado.

La enajenación del mundo moderno que refiere básicamente el extrañamiento de los trabajadores respecto a su propio producto y a su propia actividad, permea las relaciones educativas en general, en las cuales se inicia la enajenación de las nuevas generaciones[16]. El autoritarismo educativo pareciera, por una parte, favorecer las necesidades de la clase dominante en la medida en que prepara a los individuos para someterse a su dominio; sin embargo, esto encierra una contradicción en tanto sus resultados de hecho se contraponen a las propias exigencias capacitativas para la reproducción de la vida social. Como también lo señala Gramsci:

> "En la escuela actual, por la crisis profunda de la tradición cultural y de la concepción de la vida y del hombre, tiene lugar un proceso de degeneración progresiva: las escuelas de tipo profesional,

---

16. Una contundente crítica al modelo educativo durkheimiano y sus efectos contemporáneos vinculados a los de la Segunda Guerra Mundial y el crecimiento desmesurado de las ciudades, la constituye la excelente película dirigida por Alan Parker inspirada en la música y letra del grupo "Pink Floyd, the wall".

o sea preocupadas por satisfacer intereses prácticos inmediatos, pierden su posición de vanguardia en la escuela formativa, inmediatamente desinteresada. El aspecto más paradójico es que este nuevo tipo de escuela aparece y es predicada como democrática, mientras que por el contrario ella no sólo está destinada a perpetuar las diferencias sociales, sino a cristalizarlas en formas chinas"[17].

La educación escolar actual tiende a concebirse como un conjunto de obstáculos a vencer, por propia naturaleza se vuelve aburrida y, así, cumple tanto con la función de filtro social como la de domesticadora-alienadora de conciencias, es decir, de praxis; de tal manera que sólo lleguen a los escalones más altos aquellos que tienen mejores condiciones económicas, un determinado nivel alimenticio y de salud, un conjunto de apoyos materiales, posibilidades de dedicarse a la escuela sin tener que trabajar para subsistir, así como de contar con progenitores con mayor perspectiva de lo que ocurre en la vida social; pues como también dice Gramsci:

"En una serie de familias, especialmente de los estratos intelectuales, los niños encuentran en la vida familiar una preparación, una prolongación y una integración de la vida escolar, absorven, como suele decirse, del ''aire'' toda una cantidad de nociones y actitudes que facilitan la carrera escolar propiamente dicha: ellos conocen ya y desarrollan el conocimiento de la lengua literaria, o sea el medio de expresión y de conocimiento, técnicamente superior a los medios poseídos por la media de la población escolar desde los seis a los doce años. Así los alumnos de la ciudad, por el solo hecho de vivir en la ciudad, han absorvido ya antes de los seis años una cantidad de nociones y actitudes que hacen más fácil, más provechosa y más rápida la carrera escolar"[18].

---

17. *Op. cit.*, p. 379.

Algo análogo sucede en el caso de los habitantes de los países ricos, comparado con los de los países pobres. De esa manera, no basta con atender exclusivamente al proceso educativo escolar para orientar racionalmente la transformación de la praxis, se necesita la transformación de las dimensiones educativas del conjunto social, la modificación del conjunto de circunstancias que generan las formas de la praxis. La vida escolar nos muestra con mayor claridad el tipo de relaciones educativas que existen bajo la perspectiva ideológica dominante y que se deriva de la estructura económica del capitalismo. De ahí la validez de la tesis III de Marx sobre Feuerbach que antes hemos citado.

La crítica de "la reproducción"

Frente a lo anterior, no es suficiente el tipo de crítica que algunos autores marxistas han efectuado contra el funcionalismo durkheimiano; por ejemplo Vasconi dice lo siguiente:

> "Si una función general de la educación es contribuir a la reproducción (''continuidad'') de una sociedad, esa función adquiere connotaciones y significados particulares, si se trata, por ejemplo, de una sociedad sin clases o de una sociedad en la que exista la explotación de una clase por otra, y en que la reproducción de la *sociedad* es también *necesariamente* la *reproducción* de la explotación. "De allí que una primera precisión necesaria con respecto al significado y funciones de la educación sea la determinación previa de si se trata de una función ejercida en una sociedad de clases o sin ellas"[19].

---

18. *Op. cit.*, p. 370.

Vasconi -que en este sentido no va más allá de lo anterior-, critica al funcionalismo durkheimiano desde una concepción también funcionalista; su marxismo (en este caso) únicamente consiste en dilucidar si en una sociedad existen clases o no. Se entendería que la educación en una sociedad sin clases podría jugar exactamente los papeles que Durkheim le ha conferido[20]. Como en el caso de la filosofía del pedagogo soviético Makarenko que, al tratarse de la ideología "comunista", justifica también los métodos autoritarios para imponer la nueva *ideología dominante* que él sabe superior. El problema se invierte, lo que importa son los fines, los medios pasan a un segundo plano.

---

19. Vasconi, T. "Aportes para una teoría de la educación". En: Labarca, et. al. *La educación burguesa*. Ed. Nueva Imagen, México, 1979; p. 308.

20. No parece haber diferencia entre lo postulado por Vasconi y la siguiente expresión de Durkheim: "Las prácticas educativas no son hechos aislados unos de otros, sino que, para una cierta sociedad, se dan unidas en un mismo sistema, cuyas partes concurren, todas ellas, a un mismo fin: es el sistema de educación propio de ese país y de ese tiempo" (Durkheim, E. *Op. cit.*, p. 105). En efecto, como lo plantea Puiggrós: "La existencia de modelos educativos antagónicos respecto del modelo capitalista (escolar y no escolar) dominante, así como la existencia de fragmentos de ideas, contenidos y formas educativas extrañas al modelo dominante, dentro de los procesos educativos hegemonizados por las clases dominantes, no ha sido registrada por ninguna historia de la educación latinoamericana, ni por la mayor parte de los análisis sociopedagógicos... En el caso de la sociedad capitalista -como en todas las sociedades divididas en clases- el proceso de sujeción es un proceso de enajenación mediante el cual las clases dominantes intentan imponer su concepción del mundo al conjunto y -como pretendía Dewey-, disolver las influencias del grupo primario, de la clase social de pertenencia. Es necesario comprender, entonces, no solamente la educación dominante, sino también los procesos que esta educación intenta dominar" (Puiggrós, A. *Op. cit.*, p. 33).

Este funcionalismo "de izquierda" permea de manera general la crítica de la *reproducción* de autores como Bordieu y Passeron y sus seguidores, quienes conciben la *función* de la educación como una acción unidireccional por parte de la clase dominante. Para ellos:

> "Toda acción pedagógica es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad"[21].

Como contraparte a la idea de que la educación es el medio necesario y suficiente para la formación de una sociedad más racional, la crítica de *la reproducción* tiende a concebir al proceso educativo como el elemento clave de la enajenación que perpetúa la vigencia de la ideología y el dominio de la clase dominante. Perspectiva que tiñe también los planteamientos de Althusser acerca de que la escuela constituye el "aparato ideológico del Estado" más eficaz en la sociedad contemporánea, si bien destaca la existencia de luchas contraideológicas en el seno de las propias instituciones educativas[22].

---

21. Bordieu, P. y Passeron, J. C. *La reproducción*. Ed. Laia, Barcelona, 1977; p. 48.

22. "... Althusser... En primer lugar, separa la reproducción de las fuerzas productivas de la reproducción de las relaciones sociales de producción; en segundo lugar, separa la reproducción de los medios materiales de producción y de la reproducción de la fuerza de trabajo. Este procedimiento le permite luego reestructurar un modelo en el cual los procesos económicos, los procesos políticos y los procesos sociales ocupan niveles sucesivos. Algunos de sus discípulos llegaron a proponer un nivel ''semántico'' (...). Con el mismo criterio podríamos seguir desagregando ''prácticas'' del todo social y proponer un subnivel educativo dentro del nivel ideológico.

"El modelo intenta dar cuenta de una representación de la realidad muy ajena a la del marxismo. La ideología se reproduce fuera del proceso de producción... Los procesos educativos están ubicados en el nivel de la ideología y, por tanto, son externos al proceso de producción. El proceso de enajenación se disocia del proceso productivo capitalista y de la reproducción de las relaciones sociales de producción" (Puiggrós,

Si nos atuviéramos consecuentemente al tipo de crítica de *la reproducción*, la alternativa racional pareceria derivar en el combate directo a "toda acción pedagógica", combatir la existencia misma de las escuelas. Sin embargo, una demanda importante de las clases dominadas en la actualidad es, por el contrario, la creación de más escuelas; porque aún con la precaria educación que en ellas generalmente se logra y la función ideológica que tienen implicada, esto es menos grave que un pueblo sin ningún tipo de escolaridad, que de todas formas es aún más reprimido y bombardeado ideológicamente, resultando presa más fácil de ello. La necesidad de la burguesía de capacitar a los trabajadores generando la cruda competencia entre ellos, al mismo tiempo que incrementa el desempleo y la pauperización de quienes han alcanzado mayores grados de escolaridad, puede ser un elemento que fomente también la capacidad de acción política del pueblo. Pero esto no es ni puede ser automático, sino el producto de las acciones dirigidas a transformar tal situación.

Ahora bien, el modelo durkheimiano de la educación ha sido criticado y superado *teóricamente* desde distintas trincheras, logrando algunas repercusiones sobre la praxis real en las escuelas.

Capacitación y conductismo

El conductismo, aceptando la mayor parte de la argumentación de Durkheim, propone eliminar de la enseñanza los castigos como base para lograr el aprendizaje, sustituyéndolo por el "reforzamiento" positivo (hacer coincidir consecuencias agradables) a las conductas que se aproximen a la meta deseada

---

Adriana. *Imperialismo y educación en América Latina*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980; p. 23).

por el maestro. El manejo del ambiente es lo principal, relegando a un segundo plano el proceso de comunicación dialógica entre educando y educador, por lo cual han sugerido la posibilidad de una enseñanza automatizada a partir del uso de "máquinas de enseñar"[23]. Skinner y sus seguidores han elaborado en detalle la manera en que el "condicionamiento operante" puede contribuir a la enseñanza, proponiendo la elaboración de objetivos conductuales que describan de forma precisa lo que se pretende que el alumno haga; a partir de cada objetivo se puede generar una estrategia de manipulación del ambiente para llevar al educando paso a paso hacia la conducta-objetivo.

Bajo esta perspectiva, la educación escolar se revela claramente como un proceso de *capacitación* -al estilo de las ideas pedagógicas de Dewey-, haciendo abstracción de sus aspectos afectivos involucrados necesariamente, así como de la gama más amplia que puede comprenderse como formación cultural. En este enfoque, se mantiene el esquema de Durkheim sobre el papel del maestro y el alumno: éste aprende *sólo* lo que aquél ha decidido, sin cuestionarlo; con lo cual se limita el papel de la creatividad. La tendencia pragmática que sustenta el conductismo tiene lugar en la tendencia de la educación real contemporánea; pues como dice Gramsci:

> "Antes los alumnos , por lo menos, se formaban un cierto ''bagaje'' o ''moblaje'' (...) de nociones concretas: ahora que el maestro debe ser especialmente un filósofo y un esteta, el alumno descuida las nociones concretas y se ''llena la cabeza'' de fórmulas y palabras

---

23. "... la intención educacionista de incorporar a toda la población al sistema escolar dejó paso a una nueva concepción, por la cual las grandes masas serían educadas en sus comunidades, sus familias y sus lugares de trabajo, mediante modernos sistemas programados y a través de los medios de comunicación masivos" (Puiggrós, A. *Op. cit.*, p. 36).

que para él no tienen sentido la mayor parte de las veces, y que inmediatamente son olvidadas"[24].

Sin embargo, debiera reconocerse y reflexionar sobre el acento que el conductismo ha puesto en la eliminación del castigo como medio de enseñanza, y replantearse racionalmente el papel de los efectos de las acciones de los indiviuos en el proceso educativo, como un elemento a tener en cuenta bajo otra perspectiva en la producción de una, no-tecnocrática, tecnología ***educativa***. Como, por ejemplo, lo plantea Freinet, enfatizando la importancia de que es el éxito y no el fracaso lo que debe cultivar la escuela:

> "El individuo no puede vivir sin éxito, pues éste es, para bien o para mal, la afirmación de su vitalidad y de su capacidad"[25].

La psicología de Piaget y la nueva pedagogía

Por otro lado existe una multiplicidad de autores que han tratado de combatir el autoritarismo escolar y/o de algunos de sus elementos implícitos en la enseñanza "verborreica", memorista y repetitiva. Movimiento que tiene como precursor a Rosseau y ha sido impulsado en mayor o menor medida por autores como Froebel, Montessori, Decroly, Claparéde, Ferriére, Piaget, Freinet, Wallon, Neill, etc.

Esencialmente la nueva pedagogía pretende una educación no impositiva, no verbalista, no memorista y basada en la motivación a través del juego en los niños. Un elemento interesante que

---

24. *Op. cit.*, p. 375.

25. Freinet, C. *La educación moral y cívica*. Ed. Laia, Barcelona, 1972; p. 38.

resalta al analizar las diferentes propuestas de los pedagogos contemporáneos es que se ocupa principalmente de la educación de niños preescolares o de los primeros grados de la primaria, sin atender directamente, por ejemplo, a la escuela secundaria o superior. Con algunas excepciones, de las cuales nos ocuparemos posteriormente, las tendencias pedagógicas generalmente aceptan la relación durkheimiana entre educador y educando: el educador dirige lo que el educando aprende, sólo que en lugar de los métodos tradicionales, los maestros deben lograr que los educandos aprendan de manera agradable y mejor lo que "la sociedad" consideran que deben aprender; o bien, lo que corresponde de acuerdo al esquema de desarrollo "normal" que se conoce a partir de los que antes ya han transitado *el mismo camino*. En esta perspectiva general pueden ubicarse las pedagogías de Montessori, Decroly, Claparéde y, sobre todo, la que se deriva de la psicología de Piaget.

Piaget cuenta con una amplia difusión actual y sus conceptos han sido incorporados en buena parte de los programas escolares vigentes, por ejemplo en México en la educación preescolar y buena parte de la enseñanza primaria. Este autor se plantea tres problemas claves en la enseñanza:

> "la enseñanza en todas sus formas implica tres problemas centrales cuya solución está lejos de ser conocida y sobre los que hay que preguntarse, además, cómo serán resueltos si no es con la colaboración de los maestros o, al menos de una parte de ellos:
>
> "1) ?Cuál es el fin de está enseñanza? ?Acumular conocimientos útiles (y útiles en qué sentido?)? ?Aprender a aprender? ?Aprender a innovar, a producir algo nuevo en cualquier campo, tanto como a saber? ?Aprender a controlar, a verificar o simplemente a repetir? Etc.
>
> "2) Una vez escogidos estos fines (?y por quién o con el consentimiento de quién?) hay que determinar después cuáles son las

ramas (o sus particularidades) necesarias, indiferentes o contraindicadas, para alcanzarlos: ramas de cultura, de razonamiento y, especialmente (lo que queda fuera de un gran número de programas), ramas de experimentación, formadoras de un espíritu de exploración y control activo.

"3) Cuando se han escogido estas ramas es necesario, finalmente, conocer las leyes de desarrollo mental para encontrar los métodos más adecuados al tipo de formación educativa deseada"[26].

Piaget explora muy brevemente las posibles respuestas a los problemas 1 y 2, considerando que ello es competencia fundamentalmente de la "sociología de la educación", aunque piensa que ésta debe apoyarse en el conocimiento de la naturaleza psicológica de los individuos. Comprende la conflictividad social que involucra la determinación de fines y ramas de la enseñanza, pero se abstrae de ella para abocarse esencialmente al problema de los métodos de enseñanza. Así, dice Piaget:

"El problema, central para la elección de los métodos de enseñanza, se plantea concretamente en los términos siguientes. Hay materias, como la historia de Francia o la ortografía, cuyo contenido ha sido elaborado o incluso inventado por el adulto y cuya transmisión sólo plantea problemas de mejor o peor técnica de información; por el contrario, existen materias cuyo característico modo de verdad no depende de acontecimientos más o menos particulares que hayan resultado de múltiples decisiones individuales, sino de una investigación y de descubrimientos en el curso de los cuales la inteligencia humana se afirma con sus propiedades de universalidad y autonomía: una verdad matemática no surge de las contingencias de la sociedad adulta, sino de una construcción racional accesible a toda inteligencia sana; una verdad física elemental es verificable

---

26. Piaget, J. *Psicología y pedagogía*. Ed. Ariel, México, 1981; pp. 18-19.

mediante un proceso experimental, que no surge en absoluto de opiniones colectivas, sino de una diligencia racional inductiva y deductiva a la vez, igualmente accesible a la inteligencia. Por lo que se refiere a verdades de este tipo, el problema es, en consecuencia, decidir si se adquieren mejor mediante una transmisión educativa análoga a la que sirve más o menos en el caso de los conocimientos del primer tipo, o si, por el contrario, una verdad no es asimilada, en forma real, en tanto que verdad sino en la medida en que ha sido reconstruida o redescubierta por medio de una actividad suficiente.

"Este era en 1935 y éste es, cada vez más, el problema cardinal de la pedagogía contemporánea"[27].

Dos tipos de conocimiento; dos tipos de enseñanza. Conocimiento sintético y conocimiento apodíctico, diría Kant. La historia y, en general, el mundo social es contravertido, no así, según Piaget, el caso de las "ciencias exactas" y las "ciencias naturales". El conocimiento de la historia y de los procesos sociales acepta Piaget que ha de ser transmitido verbalmente buscando las mejores técnicas de transmisión de la información, mientras que la verdad objetiva que emana de los hechos experimentales forma parte del desarrollo espontáneo que los educandos pueden alcanzar mediante la interacción sistemática con los materiales apropiados. Piaget considera que el problema cardinal que, según él, se ha planteado la pedagogía contemporánea encuentra respuesta en la psicología:

"En definitiva, la psicología infantil... responde hoy de manera mucho más completa que antes a este problema, sin haberlo buscado. Y responde particularmente a tres puntos, todos ellos de importancia decisiva para la elección de los métodos didácticos e incluso para la

---

27. Ibid, p. 35.

elaboración de programas de enseñanza: la naturaleza de la inteligencia o del conocimiento, el papel de la experiencia en la formación de las nociones y el mecanismo de las transmisiones sociales o lingüísticas del adulto al niño"[28].

A partir de ahí Piaget concibe una pedagogía basada fundamentalmente en los procesos de desarrollo psicológico de los niños, que él ha descubierto. De acuerdo a esto, lo que la educación ha de tratar es de cuestionar sistemáticamente a los niños respecto al mundo circundante, como una manera de hacerlos experimentar con diversos materiales y desarrollar su propio pensamiento descubriendo las nuevas facetas en las relaciones objetivas; hasta llegar a la adquisición de la lógica formal que, según Piaget, es el nivel más alto de desarrollo mental y es propia del pensamiento científico. La educación, así, es el proceso que tiene como objeto desarrollar la inteligencia, en abstracto, de los individuos; dice Piaget:

> "En un reciente artículo de la *Enciclopedia británica*, R. M. Hutchins declara que el fin principal de la enseñanza es desarrollar la inteligencia y, especialmente, enseñar a desarrollarla ''por tanto tiempo como es capaz de progresar'', es decir, mucho más lejos del término de la vida escolar. Teniendo en cuenta que los fines, confesados o secretos, asignados a la educación consisten en subordinar el individuo a la sociedad existente o en preparar una sociedad mejor, todo el mundo aceptará, sin duda, la fórmula de Hutchins"[29].

La inteligencia para Piaget es la capacidad de

---

28. *Ibid*, p. 36.

29. *Ibid*, pp. 36-37.

conocimiento, la capacidad de adaptar las estructuras generales del pensamiento a las estructuras de la realidad objetiva. Esta capacidad se adquiere mediante un proceso automático que ocurre en la interacción de los individuos con el medio ambiente. El educador favorece este proceso a través del cuestionamiento lógico sistemático (método clínico); nunca debe ofrecerse una respuesta al educando, sino guiarlo en el descubrimiento de la verdad y sus características formales. Con el conocimiento del proceso de desarrollo cognoscitivo en abstracto, Piaget da un paso más en la dirección del *Emilio* de Rosseau, en el que se pretende una nueva educación, formadora de una nueva sociedad, a partir de la sola interacción entre el individuo y la naturaleza sin la sociedad como intermediaria.

En efecto Piaget prioriza pedagógicamente el aprendizaje por descubrimiento a partir de las motivaciones espontáneas de los educandos. Sin embargo, el tipo de materiales que el educador puede proveer a los educandos son aquellos que se acoplan con el tipo de estructuras cognoscitivas que, según Piaget, existen en determinadas edades de los pequeños. Lo cual ha sido criticado por parte de Vygotski y Wallon entre otros.

Vygotski: instrucción y desarrollo

La argumentación crítica de Vygotski es la siguiente:

> "Piaget traza una profunda división entre las ideas del niño sobre la realidad, desarrollada fundamentalmente a través de sus propios esfuerzos mentales, y aquellas influidas decisivamente por los adultos... y admite que las últimas deben ser objeto de investigación independiente. (...) deja de considerar, pues, la interacción entre los dos tipos y los enlaces que los unen en un sistema total de conceptos en el curso del desarrollo intelectual del niño. Estos errores conducen a otro. Uno de los principios básicos de la teoría

de Piaget es que la socialización progresiva del pensamiento es la verdadera esencia del desarrollo mental de niño. Pero si sus concepciones de la naturaleza de los conceptos no espontáneos fuera correcta, se podría deducir que un fator tan importante en la socialización del pensamiento infantil, como es el aprendizaje escolar, no está relacionado con el proceso evolutivo interno. Esta inconsistencia es el punto débil de las concepciones de Piaget, tanto teórica como prácticamente"[30].

En contraposición al aprendizaje por descubrimiento que propone Piaget, Vygotski atribuye una importancia fundamental a la articulación de éste con la transmisión de experiencias mediante la instrucción; dice:

> "el desarrollo de los conceptos no espontáneos debe poseer todas las características del pensamiento infantil en cada nivel, puesto que estos conceptos no se adquieren simplemente por medio de la memoria, sino que evolucionan con la ayuda de una enérgica actividad mental por parte del niño mismo. Creemos que tanto el desarrollo de la actividad espontánea como el de la no espontánea, se relacionan y se influyen constantemente... La instrucción es una de las fuentes principales de los conceptos infantiles, y también una fuerza poderosa en la dirección de su desarrollo; determina el destino de su evolución mental completa (...) Descubrir la relación entre la instrucción y el desarrollo de los conceptos científicos es una importante tarea práctica"[31].

Vygotski concibe a la instrucción como una forma de dirigir el desarrollo de los niños, a partir de la propia

---

30. *Pensamiento y lenguaje*. Ed. cit., pp. 121-122.

31. *Ibid*, pp. 123-124.

legalidad de éste. No obstante sus agudas críticas a Piaget, Vygotski también concibe el desarrollo de los niños de una manera formal, como la tendencia gradual y estructural hacia la formación de conceptos lógicos. "La instrucción escolar -dice- induce el tipo generalizador de percepción y juega así un papel decisivo al hacer que el niño tenga conciencia de su propio proceso mental". Vygotski critica los modelos instruccionales siguientes:

1) aquel en que el desarrollo espontáneo de los niños (la maduración) es la base para la instrucción de determinados contenidos;

2) el que considera que el desarrollo de los niños es exactamente equivalente a lo que se les haga aprender; y,

3) la concepción de una interdependencia simple entre maduración y aprendizaje, como dos procesos que se complementan y se impulsan recíprocamente.

Vygotski se acerca a la tercera opción acuñando el concepto de *zona de desarrollo próximo*, asignando a la instrucción el papel de enfrentar al niño a las capacidades que aún no puede dominar pero que están a su alcance mediante un esfuerzo especial. En particular, sobre esto, son muy interesantes las observaciones de este autor, acerca de la potencialidad para acceder a niveles más amplios de "desarrollo próximo" mediante la cooperación:

> "Con ayuda, todo niño puede hacer más de lo que puede por sí sólo, aunque sólo dentro de los límites establecidos por su estado de desarrollo (...) Lo que el niño puede hacer hoy en cooperación, mañana podrá hacerlo sólo. Por lo tanto, el único tipo de instrucción adecuada es el que marcha adelante del desarrollo y lo conduce; debe

ser dirigida más a las funciones de maduración que a lo ya maduro. Sigue siendo necesario determinar el umbral más bajo en que la instrucción de la aritmética, digamos, puede comenzar, puesto que se requiere un cierto mínimo de madurez de las funciones. Pero debemos considerar también el nivel superior, la educación debe estar orientada hacia el futuro, no hacia el pasado"[32].

Sin dejar de ser importantes las consideraciones anteriores, Vygotski se atiene a la concepción del desarrollo en abstracto de "el niño" a la manera de Piaget y de la tradición. La instrucción es encuadrada como el desarrollo de conceptos científicos por parte de los niños, al margen de la ubicación concreta de éstos en determinadas condiciones sociales complejas y contradictorias. La instrucción está en manos -otra vez- de la habilidad y el conocimiento del educador, los niños son moldeados hacia lo que éste concibe necesario. A pesar del acento de Vygotski y sus seguidores en el efecto de la cultura y de la acción social sobre el desarrollo de los niños, dejan de lado la dimensión política que esto involucra, preocupándose exclusivamente -como Piaget- por los mejores métodos de enseñanza. Los niños tienen un desarrollo prefijado y universal, de lo que se trata, tan sólo, es de hacer a éste más ágil, rápido y efectivo. Para nosotros, en cambio, la manera en que se desenvuelven los niños es concreta, y, en consecuencia, debe atenderse más a los contenidos involucrados en su dinámica de vida, que a las formas abstractas de un desarrollo general que abarca elementos superficiales y propios de una cierta época histórica.

La perspectiva integral de Wallon

---

32. *Ibid*, pp. 142-143.

Wallon, por su parte, criticando al enfoque que sustenta Piaget, dice:

> "En una época en que el dominio de las ciencias y las técnicas hace variar de forma cada vez más apremiante la condición del progreso social, hacer depender las adquisiciones de las invenciones de que es capaz el niño es cavar un foso desproporcionado entre sus capacidades espontáneas y la tremenda herencia social que le tocará hacer progresar"[33]

Wallon critica los planteos abstractos e individualistas; para él la manera de llevar a cabo la educación debe atender "al niño" como un *todo* integral, tanto en su entera personalidad como en sus condicones de existencia, a la vez de orden social y orgánico. Así, se opone también a la compartimentación que tradicionalmente se hace de las facultades individuales, al individualismo y a la separación tradicional entre vida social y escuela. El papel de la educación -dice Wallon- es hacer lo más fácil y completa posible la asimilación de la técnica social, familiarizando al niño con todas las formas de la actividad propias de su época[34].

Wallon coincide con la postura de Vygotski acerca de la relación entre maduración y educación, otorgando un papel fundamental al maestro y la escuela. Sin embargo, como lo señala Trang-Thong:

> "En la educación del niño, Wallon no acepta que se le imponga ésta o

---

33. Wallon, H. *Sociologie et éducation*. En "Enfance", 1959; p. 328. Citado por Palacios, J. *La cuestión escolar*. Ed. Laia, Barcelonar, 1980; pp. 133-134.

34. Cf. Palacios, J. *Op. cit.*.

aquella doctrina, ésta o aquella ideología. La educación debe proponer al niño todo lo que hay de bueno en la cultura actual para, de esta manera, construir alrededor de él un mundo educativo lo más rico y variado posible para que todos y cada uno de los niños puedan encontrar el alimento necesario para su desarrollo. No se trata, por lo tanto, de imponer al niño las normas de los adultos, de cualquier tipo que sean. Pero no se trata tampoco de dejar al niño solo, librado a su espontaneidad, ya que sólo puede cultivarse y humanizarse por medio del adulto, pues la cultura humana que debe apropiarse empieza por serle exterior y extraña. Guiar sin domar, sin fijar límites, he ahí la tarea de la educación"[35].

Sin embargo, el pensamiento de Wallon varía en sus matices en sus diferentes obras. Frente a esa visión pluralista que nos ofrece Trang-Thong que conlleva la idea de un maestro abstracto que es capáz de desligarse de su propia ideología para ofrecer a los alumnos lo mejor de las diferentes doctrinas, en otra parte Wallon plantea la labor de los maestros de la siguiente manera:

"Un maestro que verdaderamente tenga conciencia de sus responsabilidades debe tomar partido respecto a las cosas de su época (...) Debe tomar partido solidariamente con sus alumnos aprendiendo de ellos sus condiciones de existencia (...) Colaborando con sus alumnos [subrayado nuestro] (...) su deber es situarse con ellos ante el entorno al que les han llevado sus diferentes situaciones. De esta forma, debe modificar sus propios puntos de vista por el contacto permanente con una realidad cambiante, compuesta por todas las existencias individuales y que debe orientarse al interés de todos"[36]

---

35. *?Qué ha dicho verdaderamente Wallon?* Ed. Doncel, Madrid, 1971; pp. 182-183.

36. Wallon, H. *Les étapes de la sociabilité chez lénfant*. En 'Enfance', 1959; p. 315. Citado por Palacios, J. *Op. cit.*, p. 150.

Con ello Wallon se acerca a la verdadera dimensión política de la educación, trastocando los límites tradicionales que se le han adjudicado y en la que ella se desenvuelve. Si los maestros y los alumnos han de tomar partido sobre "las cosas de su época", la educación se transforma en politización; lo cual constituye, en efecto, la única vía para eliminar el divorcio entre escuela y vida social. Los maestros, en esta perspectiva, no han de estar arbitrariamente instalados por encima de sus alumnos, sino que han de **colaborar** con ellos en una formación mutua. Sin embargo, Wallon si bien promueve el movimiento de reinserción de la totalidad social en la escuela, no adjudica directamente a ésta la posibilidad de actuación en la vida social, sino sólo en la medida en que se forman ciudadanos con características diferentes que en el futuro, al salir de la escuela, podrán jugar un papel crítico y político en la sociedad. Ante una realidad cambiante -dice- es necesario modificar nuestros puntos de vista, pero de lo que realmente debería tratarse -decimos nosotros- es de incidir propositivamente en el cambio de la sociedad; y esto como parte esencial del proceso educativo. No sólo se trataría de aprender lo dado, sino de que los *equipos* de alumnos y maestros aprendan actuando sobre la sociedad, articulando el laboratorio, la producción y la acción política real en diferentes niveles de *posibilidad*.

En este sentido apuntan la práctica y las ideas de otros dos connotados pedagogos: Freinet y Freire.

Freinet: la educación por el trabajo y la vida social

Caracterizando de manera general la pedagogía freinetiana nos dice Palacios:

su concepción de la pedagogía es unitaria y dinámica, y liga al niño con la vida, con su medio social, con los problemas que le atañen a él y su entorno. La escuela Freinet es una escuela viva, continuación de la vida familiar, de la vida del pueblo y del medio. La única forma de despojar a la educación de la mística aristocrática en que se encuentra envuelta y de convertirla en una preparación y una puesta a punto para la vida proletaria, es ligarla, cada vez más vigorosamente, con la vida, con el pueblo, con sus problemas y realidades"[37].

De esa manera, a pesar de ser contemporáneo de Wallon, Freinet da un paso adelante; su ejercicio pedagógico es francamente militante, percatándose de que el quehacer de la enseñanza no depende tan solo de la capacidad de los maestros ni de etapas de desarrollo preestablecidas, sino esencialmente de las condiciones materiales-sociales en que ella se desenvuelve. De ahí su lucha política porque los grupos educativos a cargo de un mentor no rebase el número de 25 educandos[38], no como ideal sino como meta concreta accesible para su época. Freinet critica las alternativas que propone la pedagogía de la "Escuela Nueva" porque se basan en condiciones económicas, personales y ambientales favorables, artificiales, muy distanciados de las condiciones reales en que se desenvuelve la educación.

Contrariamente a la idea de muchos pedagogos de utilizar el juego como medio para incentivar el aprendizaje de lo que el maestro ("la sociedad") desea, dice Freinet:

---

37. Palacios, J. *Op. cit.*, p. 93.

38. "... la eficiencia de la escuela es tanto mayor y más intensa cuanto más pequeña es la relación entre maestro y alumnos, lo que plantea otros problemas de no fácil ni rápida solución" (Gramsci, A. *Op. cit.*, p. 369).

"Lo que suscita y orienta las ideas, lo que justifica el comportamiento individual y social de los hombres es el trabajo, en todo lo que hoy tiene de complejo y socialmente organizado; el trabajo, motor esencial, elemento de progreso y dignidad, símbolo de paz y fraternidad...; el trabajo debe ser colocado en la base de toda nuestra educación"[39].

De esa manera Freinet se acerca de manera definitiva a la concepción de la praxis en Marx[40], que nosotros hemos tratado de desarrollar a lo largo de este escrito. Las características inherentes al trabajo y, en general, a toda forma de la praxis (el juego también entre ellas), su racionalidad intrínseca que es oscurecida y vuelta irracional en su forma enajenada constituye el punto de partida para luchar contra la enajenación vigente en la educación. Dice Freinet:

"En la medida en que hayamos organizado el trabajo... habremos resuelto los principales problemas del orden y la disciplina; y no de un orden y una disciplina formales y superficiales que no se mantienen sino por un sistema de sanciones, previsto como una camisa de fuerza que pesa tanto a quien la lleva como al maestro que la impone... La preocupación de la disciplina está en razón inversa con la perfección en la organización del trabajo y el interés dinámico y activo de los alumnos"[41].

---

39. Freinet, C. *Educación por el trabajo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974; p. 253.

40. En la *Crítica del programa de Gotha*, dice Marx: "... la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual" (Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. cit., T. II, p. 28).

41. *Ibid*, p. 292. También a este respecto Gramsci nos dice: "Hay que persuadir a mucha gente de que también el estudio es un oficio, y muy fatigoso, con su especial aprendizaje, además de intelectual, también muscular nervioso: es un proceso de adaptación, es un hábito adquirido mediante el esfuerzo, el aburrimiento e incluso

Para Freinet el juego y el trabajo no están disociados, ambos se combinan continuamente en la medida en que la espontaneidad se articula con la propositividad en un contexto social determinado. El trabajo no enajenado será una forma del juego; el juego, de hecho, es trabajo realizado por el libre gusto de los sujetos. Así, para Freinet, la verdadera finalidad educativa se plantea de la siguiente manera:

> "*El niño desenvolverá su personalidad al máximo en el seno de una comunidad racional a la que sirve y que le sirva.* Cumplirá su destino, elevándose a la dignidad y a la potencia del hombre, preparándose así a trabajar eficazmente, cuando sea adulto, lejos de las mentiras interesadas, para la realización de una sociedad armoniosa y equilibrada"[42].

En efecto, la *técnica Freinet* consiste en la organización de la vida escolar a la manera de una comunidad democrática y

---

el sufrimiento. La participación de masas más vastas en la escuela media acarrea la tendencia a disminuir la disciplina del estudio, a exigir ''facilidades''. Muchos piensan incluso que las dificultades son artificiosas, porque están acostumbrados a considerar como trabajo y fatiga sólo el trabajo manual... muchos del pueblo piensan que en la dificultad del estudio hay un ''truco'' en su perjuicio (cuando no piensan que son estúpidos por naturaleza): ven al señor (y para muchos, en el campo especialmente, señor quiere decir intelectual) realizar con soltura y aparente facilidad el trabajo que a sus hijos les cuesta lágrimas y sangre, y piensan que debe haber un ''truco''. En una nueva situación estas cuestiones pueden hacerse agudísimas y habrá que resistir la tendencia a hacer fácil aquello que no puede serlo sin desnaturalizarse. Si se quiere crear un nuevo estrato de intelectuales, hasta llegar a las más grandes especializaciones, de un grupo social que tradicionalmente no ha desarrollado las aptitudes correspondientes, habrá que superar dificultades inauditas" (Gramsci, A. *Op. cit.*, p. 381).

42. Freinet, C. *Por una escuela del pueblo.* Ed. Fontanella, Barcelona, 1972; p. 21.

productiva. Los educandos no *trabajan* para cumplir con lo que el maestro desea o para aprobar exámenes y acreditar calificaciones, sino en función de sus propios proyectos colectivos en los que cada uno puede jugar un papel diverso. La escritura, por ejemplo, se aprende en función de la comunicación efectiva que por ese medio se puede tener con la colectividad. El producto del trabajo de cada niño, su experiencia plasmada, es un elemento útil para los otros. De ahí la importancia que Freinet atribuye al uso de la imprenta en la escuela como medio de comunicación entre los educandos de un grupo necesaria para la organización del trabajo colectivo. El uso mismo de la imprenta, como de otros materiales, requiere de la cooperación de los educandos. La transformación de la praxis individual, como de hecho realmente ocurre, se da en función de la praxis colectiva organizada, y la praxis individual se inserta en la transformación de las acciones colectivas.

De esa manera, a través del trabajo de equipo los niños y los educadores se forman integralmente tanto en el plano práctico manual, como en el intelectual y ético. Por eso, dice Freinet:

> "Cuando los alumnos se entregan a trabajos que les interesan profundamente porque responden a sus necesidades funcionales, la disciplina se reduce a la organización de estos trabajos, sin requerir más que un mínimo de vigilancia que, la mayor parte del tiempo, es asunto del equipo o grupo"[43].

Además, los propios productos del trabajo de niños y maestros se acumulan, construyendo un fichero que se encuentra disponible como punto de apoyo para el desarrollo de nuevas actividades, configurando un proceso histórico en el que los productos grupales del pasado son incorporados creativamente para

---

43. *ibid*, p. 25.

afrontar las cuestiones del presente.

Finalmente, Freinet concibe esta forma de educación como precursora de una nueva sociedad en la que encontrará su cabal articulación. Pero no sobre la base de una utopía realizada aisladamente, sino a partir de las mismas condiciones actuales en que la educación puede efectivamente realizarse:

> "Lo queramos o no, el niño vive, actúa y reacciona en un medio que es el siglo XX. La escuela y la educación deben prepararlo para vivir lo más intensa, poderosa e inteligentemente posible, y con un mínimo de riesgo y perjuicios, en ese medio real"[44].

Pues, como acota Palacios, la escuela actual se tiene que adaptar a determinados locales, programas, horarios, útiles de trabajo y, en general, a la vida social del mundo actual.

Influidas claramente por Freinet, actualmente existen otras aportaciones pedagógicas; tales son las de Paulo Freire y las del "Análisis Institucional" sustentado por Lobrot, Lapassade y Oury, entre otros.

Freire: la dialéctica educador-educando

Freire parte explícitamente de la tercera tesis de Marx sobre Feuerbach, interpretándola de manera que el educador, al igual que los educandos, resulta educado mediante el *diálogo*. Ocupado principalmente de la alfabetización de adultos, que para él tiene una importancia política fundamental, Freire hace coincidir el aprendizaje de la lecto-escritura con la reflexión crítica colectiva sobre el entorno socio-económico. A diferencia

---

44. Freinet, C. *Educación por el trabajo*. Ed. cit., p. 233.

de Freinet, que concibe el acto educativo integrando en un sólo proceso acción y reflexión *sobre la realidad*, Freire parece aceptar que la educación abarca fundamentalmente el momento de la reflexión sobre la práctica y su realidad circundante. A pesar de que Freire enfatiza la unidad entre acción y conciencia, que él mismo define como *praxis*, para él la conciencia crítica es la premisa de la actuación revolucionaria. Así dice:

> "en una posición dialéctica, no me es posible aceptar la separación ingenua entre conciencia y mundo. Cuando lo hacemos, caemos o en las ilusiones del idealismo o en los errores del mecanicismo... [sin embargo], no podemos, en el proceso de la concientización, atribuirle a la conciencia un papel que no tiene, el de transformar la realidad. Pero tampoco podemos reducir la conciencia a un mero reflejo de la realidad.
>
> "En la concientización, uno de los ángulos más importantes será el de provocar el reconocimiento del mundo, no como un ''mundo dado'', sino como un mundo ''dándose'' dialécticamente.
>
> "De esta manera, la concientización implica la constante clarificación de lo que queda escondido dentro de nosotros mientras nos movemos en el mundo...
>
> "Sé muy bien que la concientización, por cuanto implica esa reflexión crítica sobre la realidad como algo dándose, y también el anuncio de otra realidad, no puede prescindir de la acción transformadora sin la cual el anuncio no se concreta.
>
> "Sé muy bien que la simple superación de la percepción ingenua de la realidad, remplazada por una percepción crítica, no es bastante para que las clases oprimidas se liberen. Para eso necesitan organizarse revolucionariamente y revolucionariamente transformar la realidad. Esa organización exige, sin embargo, una acción consciente que implica la clarificación de lo que se encuentra opaco en la ''visión de fondo de la conciencia''.
>
> "Es por eso mismo que la creación de la nueva realidad anunciada en la crítica revolucionaria de la antigua, no agota el proceso de

concientización: éste es tan permanente como la revolución verdadera (...)

"La concientización que ocurre como proceso en un momento dado debe continuar en el que sigue, en que la realidad transformada asume un nuevo perfil"[45].

Freire no se percata que la necesidad que la conciencia puede plantearse surge de la práctica, y no viceversa: la necesidad práctica surgida a partir de la conciencia. Que es, así, la práctica colectiva la que esencialmente determina la conciencia. Y por tanto, que el momento de la reflexión no debiera abstraerse de su inserción definida dentro de un proceso práctico, pues es allí donde verdaderamente encuentra su real significado. Freire acepta a la educación como un proceso de intercomunicación que se da esencialmente en el aula, separada de la acción concreta de los individuos y los grupos; para él la educación se ocupa de la formación del pensamiento, y sólo por este intermedio, en la formación de la práctica. Por ello su pedagogía, aunque crítica de lo existente, tiende a ser intelectualista.

En efecto, también a diferencia de Freinet que concibe al proceso de aprendizaje de la lecto-escritura en función de las necesidades y posibilidades de comunicación de los aprendices para el ejercicio de acciones colectivas, Freire en cambio enfoca la adquisición de esa capacidad como un elemento para acceder a nuevas informaciones, como un punto de referencia para la reflexión colectiva a partir de la "palabra generadora" y como forma de eliminar la marginación social de los analfabetas adultos. Pero Freire no se plantea el *uso* práctico de la lecto-escritura por parte de los aprendices, por lo menos en cuanto a

---

45. Freire, P. *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Ed. Siglo XXI, México, 1984.

la metodología de enseñanza se refiere. Más bien, su enfoque parece responder coherentemente a dos preguntas: 1) ?Cómo hacer más fácil a los adultos el aprendizaje de la lectura (se preocupa menos por la escritura)? 2) ?Cómo puede aprovecharse la necesidad de los adultos de aprender a leer y escribir para promover en ellos la reflexión crítica sobre el mundo y el papel que cada quien desempeña en éste? En consecuencia, no obstante su acento en la reciprocidad educador-educando, las premisas implícitas en su metodología conllevan una determinación por parte del educador de la manera en que los educandos *deben* aprender a leer críticamente.

Desde nuestro punto de vista, la dialéctica educador-educando que Freire propone debe retomarse más en función de las necesidades prácticas, las posibilidades y limitaciones, que el grupo (incluyendo tanto a maestros como alumnos) tienen, dada su inserción en el proceso social. El propósito de la educación no ha de ser la sola reflexión sobre lo existente, sino su transformación efectiva; de esa manera, la reflexión viene por sí misma a acoplarse a las necesidades de la acción colectiva. Así, la concientización y la "educación liberadora" consiste realmente en *buscar* constantemente la manera de afrontar prácticamente la problemática que involucra al grupo; de la resolución práctica de problemas inmediatos lógicamente se pasa a la resolución práctica de problemas de mayor nivel, forjándose una *historia* colectiva. No creemos que se pueda formar revolucionarios, en toda la extensión de la palabra, a partir de las simples relaciones dialógicas en el aula, pues ella, como Freinet advertía, se convierte en una atmósfera artificial no articulada propositivamente, conscientemente, con la acción social correspondiente.

Aprendizaje significativo

Las ideas de Freire sobre la "palabra generadora" nos recuerda, en parte, la argumentación de psicólogos cognoscitivistas como David Ausubel y Jerome Bruner acerca del "aprendizaje significativo". Dice Bruner:

> "... el niño no sólo adquiere la manera de decir algo, sino también un instrumento eficaz para combinar las experiencias, un instrumento que ahora puede utilizar para organizar las ideas de las cosas. Se ha observado que las palabras son invitaciones a formar conceptos"[46].

Para Ausubel, el problema clave de las dificultades educativas consiste en enseñar a los alumnos, por repetición, conceptos que no se articulan semántica y estructuralmente con las capacidades con que cuentan ya los aprendices, lo cual constituye también el motivo de su creciente desinterés para aprender. Propone, en cambio -como una forma de despertar el interés en el aprendizaje y, por tanto, lograr la mayor retención de los conceptos-, que la enseñanza se base en la dosificación adecuada de los nuevos conceptos de tal manera que estos se integren coherentemente con la "estructura significativa" que los alumnos poseen.

Tanto Bruner como Ausubel conciben la "significatividad" en términos de conceptos lógicos, sin considerar la "significatividad afectiva" de los mismos. En Freire, en cambio, en la "palabra generadora" concurren ya ambos aspectos; la palabra seleccionada como generadora en el proceso de alfabetización surge de la vida práctica de los educandos. Pero -como hemos visto antes- si en la perspectiva freiriana la vida social se mete conscientemente a la escuela, lo que falta es que la escuela se inserte *directamente* (no sólo de manera indirecta)

---

46. Bruner, J. S. *Hacia una teoría de la instrucción*. Ed. Hispanoamericana, México, 1972; p. 140.

en la vida social. Como muchas personas con poca escolaridad lo defienden, el verdadero aprendizaje significativo es el de "la vida"; la cuestión -entonces- sigue siendo la reunificación progresiva entre escuela y vida[47].

En ese sentido, la utopía de Iván Ilich sobre la "desescolarización" tiene un mínimun racional. Las objeciones que respecto a esta idea subsisten son básicamente dos: 1) la carencia de una coherente articulación con las condiciones reales en que actualmente se desenvuelve la educación; y, 2) la proclividad hacia el espontaneísmo y la dispersión anárquica sustentada por Ilich. La educación de la vida, metapraxis, deberá ser realizada conscientemente, es decir, políticamente, partiendo de la situación real.

Grupos educativos y análisis institucional

Por otra parte, derivado del enfoque freinetiano articulado con el psicoanálisis, el estructuralismo y la psicología de grupos ha surgido la pedagogía del "Análisis institucional", como efecto de la rebelión estudiantil francesa de mayo de 1968. En este enfoque se parte del análisis del condicionamiento que en los individuos generan las prácticas institucionales que abarcan al conjunto de la vida social y tienen dimensiones específicas al interno de cada uno de los grupos en que un individuo se desenvuelve. Sin embargo, para los

---

47. A este respecto acota Suchodolski: "(...) Marx (realiza) en la pedagogía una verdadera revolución copernicana al indicar que no es la vida la que gira alrededor de las ideas, sino las ideas alrededor de la vida. A partir de este momento la pedagogía debe concebir principalmente la vida y no la Idea. Debe conocer a los hombres reales bajo condiciones concretas y no las ideas de los hombres y de la cultura. En esto consiste la verdadera ''revolución copernicana'' en pedagogía" (Suchodolski, B. *Teoría marxista de la educación*. Ed. Grijalbo, México, 1968; p. 169).

autores que sustentan esta perspectiva, la crítica de esas prácticas institucionales promueve la generación de prácticas "instituyentes" que tienden a transformarse en "institucionales"; la transformación de la sociedad -entonces- consiste en desarrollar nuevas prácticas "instituyentes" que tiendan a sustituir las instituciones actuales. Además, atendiendo a la teoría de la enajenación, consideran que las instituciones actuales se mantienen por el carácter "oculto" de muchos de los medios que utilizan para el condicionamiento de la conciencia y los comportamientos individuales. En consecuencia, las nuevas prácticas instituyentes habrán de generarse a partir del develamiento crítico de esos elementos ocultos en las instituciones vigentes:

> "Se dará el nombre de analizador a lo que permita revelar la estructura de la institución, provocarla, forzarla a hablar"[48].

Para Lapassade y Lobrot el proceso de análisis institucional comienza con el autoanálisis espontáneo del grupo, enfatizan la no-directividad por parte del maestro como la mejor estrategia para que los miembros del grupo lleguen por sí mismos a la crítica de lo instituido y generen nuevas prácticas instituyentes. Como en Piaget, el papel del maestro consiste más en el cuestionamiento y el uso de la contrahipótesis y, en este caso, hasta el silencio de éste, para permitir la autoestructuración del grupo. De manera coincidente con la pedagogía de los *grupos operativos*, de Pichón-Riviére, en efecto, de manera espontánea los grupos suelen pasar del autoanálisis de su situación a proponerse tareas colectivas, derivando en una dialéctica entre "análisis institucional" y "prácticas instituyentes".

---

48. Loureau, R. *El análisis institucional*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1975; p. 10.

En cambio, para autores como Vásquez y Oury, el profesor participa activamente en la estructuración del grupo con una orientación definida, al estilo de la técnica Freinet. También el maestro funciona como psicoanalista o "analizador" de la dinámica del grupo haciendo notar algunos de los aspectos ocultos o inconscientes que en dicha dinámica subyacen. De esa manera, el profesor, mediante el ejemplo, promueve que el propio grupo desarrolle el análisis de lo oculto en lo institucional y derive en la realización de nuevas prácticas instituyentes.

En ambos casos lo que se trata de lograr -partiendo de la autogestión y teniendo como meta social también la autogestión- es, según Lapassade: hacer un trabajo no enojoso con los alumnos, aportar una formación superior a la del sistema tradicional y preparar a los alumnos al análisis del sistema social en el que viven, es decir, el sistema burocrático[49].

En el caso de la pedagogía institucional se superan algunas de las limitaciones vistas con respecto a Freire, en cuanto se promueve la acción colectiva del propio grupo educativo para transformar lo establecido, así como la incorporación de la teoría de grupos que combate la relación educador-educando de manera individualizada enfatizando el papel del conjunto grupal organizado en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Sin embargo, el conflicto entre directividad y no-directividad nos remonta a la crítica de Vygotski y Wallon contra la pedagogía de la "escuela nueva" y el enfoque Piagetiano del aprendizaje por descubrimiento. Para nosotros, los maestros deben aportar -como todos los miembros del grupo- su propia experiencia; proponer más no imponer. Los maestros no tienen por qué estar separado

---

49. Lapassade, G. *La autogestión pedagógica*. Ed. Granica, Madrid, 1977; p. 12.

virtualmente del grupo forzándose en "imponer" su no-directividad ni tampoco definir de antemano la manera en que se ha de funcionar. Los maestros, como parte del grupo de trabajo, han de dejar libre también su propia espontaneidad y su creatividad para buscar, conjuntamente, los mejores caminos de la acción colectiva, plantear sus necesidades, conjugarlas con las de los demás, y buscar las posibilidades para la satisfacción de las mismas.

De esa manera, el análisis de lo instituido no debe ser el punto de partida en sí mismo, sino en la medida en que obstruye la satisfacción de las necesidades prácticas que los miembros del grupo *sienten a partir de su historia*, y que, por tanto, son necesidades sociales. De otra manera, el "psicoanálisis" de todo lo instituido conlleva una dinámica intelectualoide que puede tender a encerrarse en una atmósfera compleja y enrarecida que, más que promover la acción instituyente, la inhiba y la obstruya. Insistimos en la prioridad de la organización práctica del trabajo colectivo a partir de las necesidades y experiencias del grupo, antes que perderse en las profundidades de la especulación más rebuscada. Otra vez, el momento de la reflexión debe complementar a la acción práctica, más que lo inverso.

La educación como acción grupal sobre la vida

La autogestión grupal educativa tiene que ver con el planteo inicial del qué queremos y por qué, ?Qué objetivos comunes y diversos tenemos? ?De qué manera nos podemos acercar colectivamente a estos objetivos? ?Cómo podemos organizarnos? ?Con qué capacidades contamos y en qué y cómo debemos capacitarnos? ?Cómo resolver las contradicciones? ?Qué obstáculos y posibilidades avizoramos? ?De qué medios disponemos y cuáles podemos conseguir? Es decir, la formulación de *un proyecto* grupal, de acuerdo a las condiciones materiales en que cada grupo

y cada quien se desenvuelve, bajo la perspectiva de la solidaridad, la cooperación y la complementación en la realización de la tarea; integrando prácticamente la ciencia, la técnica y el arte producto de experiencias anteriores propias y de otros. Los miembros con mayor experiencia en estos avatares (probablemente los maestros) pueden proponer métodos de organización, técnicas, que quizá los otros miembros del grupo desconocen, y si no se aportara esto el grupo caminaría por tanteos más precarios. Por supuesto, el tanteo, la intuición, la creatividad, siempre están presentes en la formulación de nuevos proyectos que no repitan lo que antes ya se ha hecho, pero la técnica, la ciencia y el arte como experiencia acumulada y sintetizada no tiene por qué dejarse de lado. De esa manera, los programas educativos, debieran ser proyectos racionales, puntos de partida, elaborados previamente por los profesionales de la educación, para proponerlos al grupo y con el grupo enriquecerlos, modificarlos, crear otros proyectos, darles realidad, evaluar colectivamente sus alcances y limitaciones al ponerlos en práctica, sacar nuevas enseñanzas de esa práctica y volver a formular nuevos proyectos considerando esa nueva experiencia.

Ahora bien, para finalizar, cabe reiterar que en la educación se insertan diferentes ideologías y que no siempre el enfrentamiento entre éstas econtrará una solución racional buena para todos. Por lo cual la propia educación, aún en los recintos escolares, se vive como un proceso político en el que la historia, la táctica y la estrategia permitirán mayores éxitos o fracasos relativos. Dimensión política que tiene que ver con las situaciones de poder en que se desenvuelven las instituciones, por lo cual no basta con abocarnos a la acción pedagógica; ésta se articula, de hecho, con las manifestaciones más definidas de la vida política de cada institución y del conjunto de la vida social contemporánea[50]; que abarca, por ejemplo en México, desde

la subvaloración del trabajo de los maestros profesionales[51], sus raquíticos sueldos, sus inhumanas condiciones de trabajo, los programas impuestos por las autoridades educativas, hasta el fenómeno del imperialismo y la dependencia cultural y, en general, la situación económica, social y política actual por la que atraviesa nuestro país, América Latina y el mundo entero.

De esa manera, una parte esencial de los proyectos generados por parte de los grupos educativos contemporáneos, deberá enfrentar activamente y tratar de transformar prácticamente esas condiciones existentes; es decir, la educación habrá de tender a incidir conscientemente, **dentro de lo posible** -luchando cada vez por ampliar el campo de lo posible-, en el proceso económico y político de la sociedad en su conjunto. La educación no sólo ha de preparar para la vida, sino ser vida ella misma; la acción real y actual sobre el horizonte de lo existente, apropiándose por necesidad del pasado, es la mejor forma de prepararse para el futuro.

---

50. "En tanto se considere a la educación un objeto ubicado (teóricamente) en la *instancia* idelógica que mantiene una relación de exterioridad con la estructura, se nos harán incomprensibles los procesos educativos como manifestación de la totalidad social" (Puiggrós, A. *Op. cit.*, p. 29).

51. Dice Piaget: "La verdad es que en nuestras sociedades la profesión de educador no ha alcanzado aún el *status* normal al que tiene derecho en la escala de valores intelectuales...
"La causa general de esto es que el maestro de escuela no es considerado por los demás ni, lo que es peor, por sí mismo, como un especialista desde el doble punto de vista de las técnicas y de la creación científica, sino como el simple transmisor de un saber al alcance de todo el mundo" (Piaget, J. *Psicología y pedagogía*. Ed. Ariel, México, 1981; p. 18).

CAPITULO II

LA PRAXIS POLITICA

Sobre la praxis política existe ya una enorme cantidad de literatura. En nuestro caso, coincidimos de manera esencial con los planteamientos de Marx y Engels al respecto; por lo cual trataremos de partir de sus reflexiones, ahondando sobre las implicaciones de la noción de praxis que hemos ido desarrollando a través de los capítulos anteriores, en función de una perspectiva de la política en nuestro presente.

Marx y la praxis política

Para Marx la acción política se deriva de necesidades que surgen en la vida material de los hombres, es decir, en las relaciones de los hombres con el conjunto de la naturaleza que condicionan la forma en que los hombres se relacionan entre sí. Con la división social del trabajo que genera la propiedad privada de los *medios de producción*, la sociedad se divide en clases sociales con intereses claramente antagónicos e irreconciliables. La clase dominante, dueña de los medios productivos, requiere de un instrumento artificial para mantenerse en esa situación: el Estado. Dado que los intereses de los diferentes miembros de la sociedad se contraponen, de no existir un aparato de dominación eficaz, unos y otros se enfrentarían continuamente de manera violenta conduciendo al caos; como lo ve Hobbes en el *Leviathán*, aunque para éste los intereses antagónicos son inmanentes a la naturaleza humana y no hay manera de evitarlo. De esa manera, la clase dominante se apropia, mediante el Estado, de una capacidad de violencia que tiende a inhibir que los dominados pretendan arrebatarle sus

propiedades, para ellos eso es lo *justo*. La forma de organización social, la forma del Estado, depende de la forma de propiedad privada, y ésta a su vez, depende del desarrollo de las *fuerzas productivas*. Como lo resume Marx en el *Prólogo a la contribución a la economía política*:

> "en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales... Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de evolución social"[1].

Esa es, para Marx, la manera general en que puede comprenderse el proceso de la vida social en su conjunto y, por tanto, la base de los procesos políticos. Así, agrega Marx:

> "Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo"[2].

---

1. Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. cit. T. I., p. 343.

2. Ibid.

El propio Marx y otros autores posteriores han explicado la manera que adopta la contradicción de la vida económica en el capitalismo. Nuestro interés se centra, ahora, en analizar cómo "los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo", a partir de su praxis en las "relaciones de producción". El tema no es nada nuevo, Marx mismo y otros autores posteriores han dedicado atención a esto; lo que pretendemos nosotros es hacer observaciones pertinentes desde nuestro punto de vista, que consideramos importantes para contribuir, precisamente, al avance de la lucha por resolver los conflictos sociales que plantea la vida contemporánea.

Como sabemos, en el capitalismo la clase dominante es la burguesía, es decir, el conjunto de individuos propietarios de los principales medios productivos; su contraparte natural la constituye el proletariado, el conjunto de individuos que, al no poseer medios productivos, tienen que vender su "fuerza de trabajo" para poder subsistir. Por tanto, las contradicciones económicas fundamentales del capitalismo son vividas intensamente por los miembros de estas dos clases sociales y serán esencialmente ellos quienes, en función de los intereses que les genera su propia práctica, tratarán de encontrar resolución a sus problemas. Una primera versión sintética de la manera general en que esto ocurre la ofrecen Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*; por lo que se refiere al proletariado nos vemos precisados a destacar, de manera extensa (por lo cual pedimos al lector disculpas anticipadas), lo siguiente:

> "El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.
> "Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los

explota directamente...

"En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe -y por ahora aún puede- poner en movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses...

"Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un salario igualmente bajo... Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. LLegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales...

"A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades [subrayado nuestro]. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política...

"Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político [subrayado nuestro], vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas

de los burgueses para obligarles a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera...

"En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente; al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía, cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma [subrayado nuestro].

"... el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o al menos las amenazan en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación [subrayado nuestro].

"Finalmente, en los periodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir... un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico"[3] [subrayado nuestro].

Vale la pena retornar a los escritos básicos de Marx y Engels y confrontarlos con los acontecimientos posteriores y actuales. Cabe una pregunta: ?Cómo podían Marx y Engels -en 1848- prefigurar de manera contundente los términos generales de la

---

3. En: Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. cit. T. 1; pp. 27, 28 y 29.

evolución de la lucha del proletariado? En nuestro concepto, básicamente por tres elementos intrínsecamente relacionados, a saber:

1) Por la asimilación que ellos habían hecho de una buena parte de la experiencia histórica, es decir, por la manera en que en el pasado habían ocurrido los procesos sociales;

2) Por la concepción de la praxis que a partir de lo anterior habían logrado, o sea, por tener la certidumbre de que los seres humanos actúan a partir de sus necesidades materiales, pueden unirse a otros con necesidades similares y pueden asimilar las experiencias propias y ajenas para el desarrollo de actuaciones más complejas;

3) Por la comprensión de los procesos económicos del capitalismo y su relación con la acción política que en esos tiempos ya se desarrollaba y que constituía la evidencia empírica vigente que, en síntesis con el pasado, daba pauta a sus conclusiones.

En Marx, a partir de las necesidades económicas de los proletarios ellos se vuelcan a la lucha económica, y luego, como consecuencia, las necesidades económicas derivan en necesidades políticas que promueven -entonces- la lucha política de los proletarios como clase social. En la medida en que actúan políticamente los proletarios pasan de ser solamente una clase *en sí*, en virtud de las relaciones de producción, a ser una clase *para sí*, a actuar conscientemente en función de sus intereses esenciales, ya no inmediatos o individuales, sino políticos, históricos.

Sin embargo, la certidumbre de la manera en que, en general, procede el movimiento de la historia, ha conducido a

Marx pone por delante la acción en función de las necesidades y se opone al doctrinarismo socialista por sí mismo. En eso, a nuestro juicio, reside la importancia del replanteamiento de la praxis en ese sentido. Pues esto ha sido motivo de enconadas polémicas políticas hasta nuestros días y ha dado pauta, cuando no se comprende cabalmente, a estrategias y tácticas equivocadas. En ello consiste el problema de la relación entre obreros e intelectuales socialistas, entre práctica y teoría, entre "dirigentes naturales" y "dirigentes históricos" (como hace poco se polemizaba en México a partir de las tesis de Heberto Castillo a este respecto), y entre dirección y base. Sin embargo, por ejemplo, Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, al analizar este problema afirma reiteradamente lo siguiente:

> "Marx considera... que la clase obrera por sí misma, en su lucha real, se eleva a cierto nivel de conciencia de clase [subrayado nuestro], sin que la conciencia así obtenida excluya la labor de los teóricos de la clase proletaria, es decir, de quienes elaboran científicamente la teoría -y a la cabeza de ellos el propio Marx- en relación con el movimiento que expresan (...) Marx sostiene, pues, que el proletariado por sí mismo puede elevarse a cierta conciencia de clase, al mismo tiempo que deja claro que la elaboración de la doctrina científica del socialismo, si bien sólo puede darse en relación con el movimiento obrero, no es un producto directo suyo, sino de sus teóricos"[5].

---

4. *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. En: Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. cit., T. I, p. 133.

5. Ed. cit., p. 356.

Sánchez Vázquez separa, así, la *lucha real* de la actividad científica correspondiente, aunque subraya la confluencia necesaria y la mutua interdependencia de una y otra forma de actividad. Aunque Sánchez Vázquez pone sus reflexiones en boca de Marx no refiere el lugar en que éste ha hecho tal separación explícita entre lucha real y actividad científica, y es que -desde nuestro punto de vista- ello no puede entroncarse con la concepción de la praxis en Marx, sino todo lo contrario. Sánchez Vázquez apoya sus deducciones sobre la concepción de Marx en un pasaje de *Miseria de la filosofía* que a continuación reproducimos, integrando algunas líneas adicionales no consideradas por Sánchez Vázquez y que nosotros subrayamos:

> "Así como los *economistas* son los representantes de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no está aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no reviste todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se han desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y andan entregados a la búsqueda de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza, y con ella empieza a destacarse, con trazos cada vez más claros, la lucha del proletariado, aquéllos no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad [hasta aquí lo citado porSánchez Vázquez]. Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la

vieja sociedad. Una vez advertido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico, en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria[6] [subrayado nuestro].

De esa manera, contrariamente a la idea de que la ciencia se da de manera paralela al movimiento social real, a la lucha real, Marx considera que ella es *producto* de éste; pero además, no sólo es su producto sino que *participa* en ese movimiento, deja de ser contemplativa y actúa conscientemente sobre la realidad en que se desenvuelve, y en esa medida es revolucionaria. En ese sentido apunta también la tesis XI de Marx sobre Feuerbach. -¡Pero cómo ?La ciencia puede realmente transformar la realidad?! ?No es acaso la ciencia sólo un *reflejo* de la realidad? -La ciencia, de hecho, parte necesariamente de la transformación de la realidad y también, de hecho, la transforma; de lo que se trata es que esto ocurra conscientemente. La ciencia en relación al movimiento del proletariado, así, no puede estar al margen de la lucha o articularse externamente con ésta, sino que ha de estar integrada, formando parte orgánica de ella. Por eso Marx no puede haber dicho que en la lucha los proletarios sólo se elevan a un "cierto nivel de conciencia", pues es en la lucha, en la acción real donde se adquiere *plena* conciencia de la realidad circundante y de la propia realidad como clase social. Las necesidades inmediatas generan la acción sobre lo inmediato, y de esa acción surgen otras necesidades cada vez menos inmediatas, se echa mano de la experiencia de otros en circunstancias similares para derivar nuevas pautas en la acción; es la práctica la que así requiere cada vez más de la teoría (la experiencia social sintetizada y organizada), a la vez que la construye.

---

6. Marx, C. *Miseria de la filosofía*. Ed. Progreso, Moscú, 1979; p. 102.

Por eso dice Bermudo:

"... [Marx] reivindica, en una formulación precisa y rotunda, , que esa transformación de la conciencia de las masas no pasa por el elitismo de los intelectuales, sino que accede a ella a través de la lucha; y que la ayuda de los intelectuales no pasa por el descubrimiento de la ''verdad'' para su ceremoniosa entrega a las masas, sino por ponerse al servicio de las masas y luchar, teórica y prácticamente, a su lado"[7].

"Una labor larga y perseverante"

Esta cuestión sobre el modo en que el proletariado accede a la conciencia de clase, su comprensión, es un punto clave que puede favorecer u obstruir la definición de una estrategia y una táctica acertadas, efectivas. La idea de que el movimiento obrero por sí mismo no puede lograr una plena conciencia de clase surge durante la época de la II Internacional a finales del siglo pasado, con el Partido Social-Democráta de Alemania a la cabeza. Viéndolo desde la posteridad la explicación de esto también se encuentra en un importante giro en las condiciones de la práctica económico-política que Marx apenas vislumbró: el nacimiento del colonialismo capitalista que en 1916, durante la I Guerra Mundial, Lenin considerará como "El imperialismo: fase superior del capitalismo". Proceso del que Engels también apenas esbozó sus implicaciones más directas para la táctica política, en su famoso artículo de 1895: La "introducción a lucha de clases en Francia de Carlos Marx", en el que señala:

"El método de lucha de 1848 está hoy anticuado en todos los aspectos, y es éste un punto que merece ser investigado ahora más

---

7. *Op. cit.*, p. 437.

detenidamente"[8].

En este trabajo Engels hace ver que contrariamente a lo que tanto él como Marx pensaron durante los acontecimientos franceses de 1848-1850:

> "... los hechos mismos... revelaron con completa claridad... que la crisis del comercio mundial producida en 1847 había sido la verdadera madre de las revoluciones de Febrero y Marzo, y que la prosperidad industrial, que había vuelto a producirse paulatinamente desde mediados de 1848 y que en 1849 y 1850 llegaba a su pleno apogeo, fue la fuerza animadora que dio nuevos bríos a la reacción europea otra vez fortalecida"[9].

Y agrega:

> "La democracia vulgar esperaba que el estallido volviese a producirse de la noche a la mañana; nosotros declaramos ya en el otoño de 1850, que por lo menos la *primera* etapa del período revolucionario había terminado y que hasta que no estallase una nueva crisis económica mundial no había nada que esperar [subrayado nuestro]. Y esto nos valió el ser proscritos y anatemizados como traidores a la revolución por los mismos que luego, casi sin excepción, hicieron las paces con Bismarck, siempre que Bismarck creyó que merecían ser tomados en consideración"[10].

En efecto, Engels explica el proceso de la *Comuna de*

---

8. Marx-Engels, *Obras Escogidas*. Ed. cit., p. 108.

9. *Ibid*, p. 105.

10. *Ibid*, pp. 107-108.

París, en 1871, por el ascenso económico-político de la burguesía alemana que le hizo competir por la hegemonía europea con el imperio francés de Napoleón III. Asimismo -dice Engels, el ascenso vertiginoso del poderío militar de la burguesía "puso fin bruscamente al período guerrero bonapartista y aseguró el desarrollo industrial pacífico, al hacer imposible toda otra guerra que no sea una guerra mundial de una crueldad inaudita y de consecuencias absolutamente incalculables". Diecinueve años después de que Engels escribiera esta frase y a más de 40 años de la Comuna de París, como sabemos, tal guerra tuvo realidad. Sin embargo, el ascenso de la burguesía alemana y su excesivo gasto militar cargado sobre las masas populares, así como la derrota de la Comuna, "desplazaron por el momento de Francia a Alemania el centro de gravedad del movimiento obrero europeo". De esa manera, bajo la incipiente democracia burguesa alemana, el Partido Obrero Social Demócrata tuvo un "crecimiento asombroso" mediante la utilización del sufragio universal, por lo cual dice Engels:

> "... cuando Bismarck se vio obligado a introducir el sufragio universal como único medio de interesar a las masas del pueblo por sus planes, nuestros obreros tomaron inmediatamente la cosa en serio... Y, desde aquel día, han utilizado el derecho de sufragio de un modo tal, que les ha traído incontables beneficios y ha servido de modelo para los obreros de todos los países... han transformado el sufragio universal... de medio de engaño que había sido hasta aquí en instrumento de emancipación. Y aunque el sufragio universal no hubiese aportado más ventaja que la de permitirnos hacer un recuento de nuestras fuerzas cada tres años; la de acrecentar en igual medida, con el aumento periódicamente constatado e inesperadamente rápido del número de votos, la seguridad en el triunfo de los obreros y el terror de los adversarios, convirtiéndose con ello en nuestro mejor medio de propaganda; la de informarnos con exactitud acerca de nuestra fuerza y e la de todos los partidos adversarios, suministrándonos así el mejor instrumento posible para calcular las

proporciones de nuestra acción y precaviéndonos por igual contra la timidez a destiempo y contra la extemporánea temeridad; aunque no obtuviéramos del sufragio universal más ventaja que ésta, bastaría y sobraría. Pero nos ha dado mucho más. Con la agitación electoral, nos ha suministrado un medio único para entrar en contacto con las masas del pueblo allí donde están todavía lejos de nosotros, para obligar a todos los partidos a defender ante el pueblo, frente a nuestros ataques, sus ideas y sus actos; y, además, abrió a nuestros representantes en el parlamento una tribuna desde lo alto de la cual pueden hablar a sus adversarios en la Cámara y a las masas fuera de ella con una autoridad y una libertad muy distinta de las que se tienen en la prensa y en los mítines"[11].

De esa manera Engels, en ese contexto, encontraba en la lucha legal mayores posibilidades para tomar el poder que en la lucha armada o insurreccional constante; y así declara:

"La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social tienen q ue intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por sí mismas [subrayado nuestro] de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida... Y para que las masas comprendan lo que hay que hacer, hace falta una labor larga y perseverante"[12].

De lo dicho por Engels no se desprende que la revolución se hará efectiva mediante al sufragio o "por la vía pacífica" exclusivamente. Lo que hace ver es que dentro de las condiciones

---

11. *Ibid*, pp. 114-115.

12. *Ibid*, p. 119.

legales "democráticas" es posible y necesario avanzar en organización y consciencia de la clase obrera de tal manera que en su momento, cuando el conflicto estalle, las masas estén mucho mejor preparadas para ello y el costo de la revolución sea lo más bajo posible. Engels considera que cuando existe esa posibilidad la insurrección de una minoría, sin el apoyo de las masas, tenderá hacia el fracaso. De lo que se trata, entonces, es de que las masas desarrollen su conciencia gradualmente, que "comprendan lo que hay que hacer" mediante una "labor larga y perseverante".

Pero ?en qué consiste esa labor larga y perseverante para lograr la conciencia de las masas? ?Es una labor que han de desarrollar las propias masas o una labor de una "vanguardia" comunista que las ha de "educar" explicándoles la teoría socialista? ?Cuáles son las formas que debe adoptar la lucha legal, qué demandas y qué programa ha de ser el de la clase obrera? Todas estas interrogantes se planteaban en el seno del PSD alemán desde el Congreso de Erfurt en 1891.

Según Fetscher:

> "La ''labor larga y perseverante'' de que hablaba Engels consistía ante todo en la clarificación política de los objetivos y las tareas del movimiento obrero en la organización de los sindicatos y en el partido socialdemócrata"[13].

?Quién había de hacer esa clarificación política de los objetivos y las tareas? Obviamente quienes los pudieran tener claros, al parecer -según se deduce de lo anterior- no precisamente el propio movimiento obrero. Los intelectuales se

---

13. Fetscher, I. "Bernstein y el reto a la ortodoxia". En: *Historia del marxismo: El marxismo de la IIa Internacional*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1980, T. 4.; p. 170.

escinden así del movimiento al que pretenden dirigir "desde fuera". Entonces -de acuerdo a esto- la teoría, más que la práctica, es la fuente principal del movimiento. Sin embargo, como lo demuestra también Fetscher, en realidad sucedió a partir de Bernstein todo lo contrario, la práctica implicó la modificación de las perspectivas teóricas. Ya en el terreno de la legalidad y con la correspondiente disminución de las necesidades vitales de la clase obrera en virtud del imperialismo alemán, en el PSD encontraron cabida otros miembros de la sociedad que probablemente no se hubieran animado a la lucha insurreccional aún si ella fuera necesaria; entre ellos la intelectualidad pequeño burguesa éticamente proclive a las ideas del socialismo. Grupos que se expresaban en dos extremos contrapuestos: los jóvenes radicales, duramente criticados por Engels, y los reformistas, a quienes Engels parecía dar más apoyo. Los primeros insistían en preconizar la lucha armada oponiéndose a la adaptación a las condiciones de la democracia burguesa; los segundos se inclinaban a favor de una mayor actividad reformista del partido. Los primeros fueron expulsados del PSD en el Congreso de 1891 considerando que hacían el juego a la reacción, mientras que los segundos continuaron su labor al frente del Partido. Así, según estos últimos:

> "Aun cuando la socialdemocracia debía permanecer fiel a sus ``postulados de fondo``... debe prevalecer ahora el trabajo por una mejora concreta de las condiciones de vida del proletariado...la protección del trabajo, la consecución de un auténtico derecho de asociación, o sea plena libertad para los sindicatos, medidas legislativas contra ``trusts, cárteles y sindicatos por el control de todas las ramas de la producción... y finalmente la abolición de los arbitrios sobre productos alimenticios"[14].

---

14. *Ibíd*, pp. 173-174.

Aunque esta tendencia no triunfó directamente en 1891, su influencia tuvo lugar en el Programa del Congreso de Erfurt elaborado básicamente por Kautsky:

> "Ateniéndose rigurosamente al capítulo veinticuatro de *El Capital*, Kautsky utiliza la crítica de éste a la economía política exclusivamente como teoría del necesario desarrollo del modo de producción capitalista...
> "La lectura de *El Capital* entendido como un elemento de la teoría de la evolución de la sociedad, se ve favorecida por la teoría coetánea de Darwin (y de Haeckel) sobre la evolución, hacia la que Kautsky y sus contemporáneos fueron muy sensibles"[15].

De esa manera, la actitud que parecía correcta era la de promover el desarrollo mismo del capitalismo, adaptándose a su vida democrática, hasta que por sí mismo se derrumbara en virtud de sus contradicciones económicas inherentes, a saber: concentración del capital en unas cuantas manos y cada vez mayor pobreza de las masas trabajadoras. Paradójicamente, el capitalismo parecía evidenciar su capacidad de superar hasta cierto punto las contradicciones económicas que le eran atribuidas; mediante el imperialismo los países más industrializados consiguieron desplazar los elementos más agudos de la contradicción capitalista hacia otros países, disminuyendo en cierto grado los efectos o "aristocratizando" a la clase obrera de los países más desarrollados, con lo cual la previsión que Marx y Engels hacían en el *Manifiesto* acerca de los salarios "igualmente bajos" en todas partes no se cumplía. Ante la realidad de estos países, surgió la desconfianza en la exactitud de las tesis de Marx al respecto, sin considerar los análisis que

---

15. *Ibid*, p. 175.

éste ya había planteado acerca de la economía mundial.

Frente a esa desconfianza, Berntein se rebela y la combate, considerando a las tesis del socialismo ya no como la teoría materialista y científica sobre la manera en que se desenvuelve necesariamente el proceso social, sino como un proyecto a realizar propositivamente a partir del deseo subjetivo de la democracia:

> "Para Bernstein la base del socialismo es democracia y ética, y no un proceso histórico"[16].

En efecto, Bernstein adapta la teoría marxista a la práctica reformista que en esa época desarrollaba su partido. Así, enlaza liberalismo y socialismo; el paso de uno a otro puede y debe hacerse gradualmente mediante reformas por la vía parlamentaria. Bernstein considera al socialismo como "un liberalismo organizador". Se había perdido la médula del pensamiento de Marx. La conciencia no era concebida como desarrollándose a partir de la práctica, sino lo inverso. El subjetivismo adocenado con un materialismo evolucionista abstracto. Correspondió en esa época a Rosa Luxemburg, Pannekoek y otros la defensa de las tesis marxistas.

La praxis de Lenin y "la conciencia desde fuera"

En ese contexto del marxismo surge el gran estratega revolucionario: Lenin. Desde finales del siglo pasado y a principios del siglo XX, el "centro de gravedad" del movimiento obrero se desplaza de los países europeos, con las fuerzas productivas más desarrolladas, a la Rusia zarista en la que aún

---

16. *Ibid*, p. 194.

predominaba la economía feudal. Desde una perspectiva retrospectiva, en 1920, Lenin explica el nacimiento del proceso revolucionario *proletario* que en un país predominantemente feudal llevó a los bolcheviques al poder:

> "De una parte [subrayado nuestro], el bolchevismo surgió en 1903 sobre la más sólida base de la teoría del marxismo. Y la justeza de esta teoría revolucionaria -y sólo de ésta- ha sido demostrada por la experiencia internacional de todo el siglo XIX [subrayado nuestro] como, en particular, por la experiencia de las desviaciones, los titubeos, los errores y los desengaños del pensamiento revolucionario en Rusia [subrayado nuestro]. En el transcurso de casi medio siglo, aproximadamente de 1840 a 1890, el pensamiento avanzado en Rusia, bajo el yugo del despotismo inaudito del zarismo salvaje y reaccionario, buscaba ávidamente una teoría revolucionaria justa, siguiendo con celo y atención admirables cada ``última palabra`` de Europa y América en este terreno [subrayado nuestro]. Rusia *hizo suya* la única toería revolucionaria justa, el marxismo, en medio siglo de torturas y de sacrificios inauditos, de heroísmo revolucionario nunca visto, de energía increíble y de búsqueda abnegadas, de estudio, de pruebas en la práctica, de desengaños, de comprobación, de comparación con la experiencia de Europa. Gracias a la emigración provocada por el zarismo, la Rusia revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX contaba con una riqueza de relaciones internacionales y un conocimiento excelente de todas las formas y teorías del movimiento revolucionario mundial como ningún otro país"[17] [subrayado nuestro].

Conforme los países capitalistas más adelantados pasaban hacia el colonialismo, en los países todavía feudales las contradicciones entre relaciones de producción y fuerzas

---

17. Lenin, V. I. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. Ed. Progreso, Moscú, s/f, pp. 11-12.

productivas se agudizaban, por la propia presión de los adelantos tecnológicos de los países capitalistas y la introducción de algunos de ellos al interior de la economía feudal. La necesidad de derrocar al zarismo surge de esas contradicciones; pero esta necesidad no sólo tiene ante sí la posibilidad de una nueva sociedad basada en la "libertad, igualdad, fraternidad", en el mundo la democracia burguesa ya ha sido experimentada y analizada. La experiencia de los movimientos de Francia, Alemania, Inglaterra y de otros países, no es ignorada por los rusos. Al asimilar esas experiencias su pensamiento puede adelantarse, se nutren no sólo de su práctica propia y de sus condiciones económicas más inmediatas en el terreno nacional, sino de la experiencia mundial de una sociedad mundial. Es eso lo que explica que en un país feudal halla sido posible el pensamiento socialista más adelantado y la práctica revolucionaria más efectiva que derivó en la primera revolución socialista en 1917.

De esa manera, mientras en los países capitalistas más desarrollados la práctica revolucionaria y la teoría se anquilosaban relativamente predominando el economicismo y el reformismo, en Rusia esas posiciones no fueron satisfactorias. Si bien algunos revolucionarios rusos asimilaban esas tendencias por la vía teórica, Lenin, entre otros, tuvo la virtud de rebelarse contra ella a partir de su conocido trabajo *?Qué hacer?*, de 1902. En esta obra, además de criticar las tendencias reformistas y economicistas de algunos intelectuales, Lenin propone una estrategia revolucionaria nacional buscando efectivamente la toma del poder por el proletariado. Como lo hace notar Sánchez Vázquez:

> "Lenin aborda el problema teórico fundamental de la formación de la conciencia de clase dándole una solución general, que rebasa el marco histórico-concreto en el que la elabora. Para ello generaliza una

experiencia determinada (la del movimiento obrero ruso en unas condiciones históricas específicas) y se apoya en la autoridad teórica de Kautsky, reconocida por los marxistas de la época... al exponer su teoría de la conciencia socialista Lenin se apoya en un pasaje de un artículo de Kautsky publicado el año anterior (1901)"[18].

El pasaje de Kautsky que Lenin cita en *?Qué hacer?* y cuyas palabras califica como "profundamente justas e importantes" es el siguiente:

> "Muchos de nuestros críticos revisionistas entienden que Marx ha afirmado que el desarrollo económico y la lucha de clases, además de crear las premisas para la producción socialista, engendran directamente la *conciencia* (subrayado por C.K.) de su necesidad. Y he aquí que esos críticos replican que Inglaterra, el país de mayor desarrollo capitalista, es más ajeno que ningún otro país a esta conciencia... En este orden de ideas, la conciencia socialista del proletariado aparece como el resultado necesario y directo de la lucha de clase del proletariado. Pero esto es falso..., el socialismo como doctrina, tiene sus raíces en las relaciones económicas actuales, exactamente igual que la lucha de clase del proletariado, y, lo mismo que ésta, se deriva aquél de la lucha contra la pobreza y la miseria de las masas [recuérdese el pasaje antes citado de *Miseria de la filosofía*, M.E.M.], pobreza y miseria que el capitalismo engendra; pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se deriva el uno de la otra; surgen de premisas diferentes. La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de profundos conocimientos científicos... el portador de la ciencia no es el proletariado, sino *la intelectualidad burguesa* (subrayado por C.K.): es del cerebro de algunos miembros de esta capa de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos quienes

---

18. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 359.

lo han transmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo introducen luego en la lucha de clase del proletariado allí donde las condiciones lo permiten. De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clase del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella... es tarea de la socialdemocracia el llevar al proletariado *la conciencia* de su situación (literalmente: llenar al proletariado de ella) y de su misión. No habría necesidad de hacerlo, si esta conciencia derivara automáticamente de la lucha de clases..."[19].

Resulta de las palabras de Kautsky, tan estimadas por Lenin en su momento, que es la *intelectualidad burguesa* la autora de la emancipación del proletariado, olvidando las palabras de Marx respecto a que "la emancipación del proletariado ha de ser obra del proletariado mismo". Kautsky se reconoce como burgués intelectual, como más tarde lo demostrara claramente. La Socialdemocracia, el partido para la emancipación de la clase obrera, entonces -según Kautsky-, es un núcleo de intelectuales burgueses que educan a los proletarios "destacados" para que éstos actúen en las masas, pero sólo donde las condiciones lo permitan. Pensamiento y acción son dos cosas "paralelas", separadas, al estilo del cartesianismo. La acción de las masas, de acuerdo a ello, sólo puede ser orientada por la ciencia emanada del pensamiento, la idea va por delante. Todo la filosofía de Marx trastocada y Lenin califica esto de palabras "profundamente justas e importantes".

Ante el curso de lo que en esa época sucedía con el movimiento obrero y la intelectualidad economicista y

---

19. *Neue Zeit*, 1901-1902, XX, I, No. 3, pág. 79. Citado por Lenin, V. I. *¿Qué hacer*. Ediciones de Cultura Popular, s/f, p. 39.

espontaneísta que pretendía negar la importancia de la teoría, Lenin, basándose en Kautsky dice:

> "Hemos dicho que los obreros *no podían tener* conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser introducida desde fuera. La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas, elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses. De igual modo, la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente en absoluto del ascenso espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas"[20].

Es evidente que Lenin partía de una concepción equivocada, pero que, sin embargo, en su momento pudo jugar un papel esencialmente positivo. El movimiento obrero ruso, ciertamente, por sí mismo, sin asimilar la experiencia del movimiento obrero mundial, sin asimilar incluso la experiencia de otras revoluciones anteriores, tendría que haber descubierto gradualmente el camino; y en el corto plazo, lo que el movimiento obrero ruso por sí mismo podía plantearse era efectivamente la lucha "tradeudionista", la lucha por sus intereses económicos

---

20. *¿Qué hacer*. Ed. cit., p. 31.

inmediatos; y sólo después de una larga experiencia podría haber llegado a constituirse en *clase para sí* y luchar políticamente, revolucionariamente, contra la burguesía y por una nueva sociedad. Pero la relación entre praxis e historia, implica, por ejemplo en este caso, que aún cuando el movimiento obrero ruso apenas nacía su desarrollo iba a ser distinto por la posibilidad que tuvo de incorporar la síntesis de toda la historia anterior elaborada principalmente, como teoría, por Marx y Engels y el movimiento marxista en general. Menospreciar la teoría, era menospreciar la experiencia histórica. Por eso Lenin tenía razón en combatir el espontaneísmo y buscar la orientación del movimiento con base en las premisas teóricas marxistas, es decir, tomando en cuenta toda la experiencia anterior que estuviera a su acceso. Partiendo de premisas equivocadas, también Colón llegó al nuevo continente, y Einstein descubrió la relatividad física[21] .

Pero Lenin no tenía razón en caracterizar a Marx y Engels como miembros de la intelectualidad burguesa, ni tampoco la tenía en plantear a la teoría marxista exclusivamente como fruto de sesudas deliberaciones a partir de anteriores "teorías filosóficas, históricas, económicas" (como después también insistió Althusser en esto). ?Cómo se define, de acuerdo a la propia teoría marxista, el carácter burgués o proletario de un individuo o un grupo? ?Acaso por la ropa que usa, por sus características raciales, por ser pobre, por ser hijo de tal o cual persona con sus roles sociales propios? ?Cuál es, pues, el criterio? Sin duda, lo que define a un individuo o un grupo como miembro de una u otra clase social es *su praxis* y no otra cosa; es decir por el papel que efectivamente juega en la estructura y

---

21. Einstein llegó a la teoría de la relatividad apoyándose sustancialmente en la filosofía empiriocriticista de Mach, a la que Lenin sometió a una crítica aguda en *Materialismo y empiriocriticismo*.

el proceso social. Así, aceptemos que tanto Marx como Engels nacieron en familias pequeño burguesas; pero ?actuaron como pequeño burgueses ellos? ?Su ejercicio intelectual puede caracterizarse como burgués? No, de ninguna manera. No pretendemos una apologética ramplona y doctrinaria de Marx y Engels; nos detenemos en esto porque lo consideramos relevante para la discusión que estamos realizando.

Marx y Engels en el *Manifiesto* ya explicaban como "el progreso de la industria precipita **a las filas del proletariado** [subrayado nuestro] a capas enteras de la clase dominante, o al menos las amenazan en sus condiciones de existencia. También ellas -dicen- aportan al proletariado numerosos elementos de educación". Bermudo realiza un brillante análisis acerca de cómo las condiciones materiales de existencia de Marx lo fueron conduciendo hacia su posición política y sus formulaciones teóricas; en efecto, Bermudo concluye:

> "El hecho económico, *actual*, que elige Marx como punto de partida, como realidad, no es ni el ''modo de producción'', ni la ''formación social'', ni las ''relaciones de producción''. Marx parte de la realidad del obrero, de su situación concreta, de su *práctica concreta*. Marx no parte de ''relaciones estructurales'', sino de *hechos*, de situación: de la miseria y el dolor del obrero, de su paradójica situación -real- en que su trabajo se vuelve en contra de él"[22].

Y más adelante, agrega:

> "En Marx... su práctica le lleva cada vez más cerca de las masas, de la lucha real, y esto le permite ver la división entre teoría y

---

22. Bermudo, J. M. *Op. cit.*, p. 247.

práctica como la expresión ideológica de la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, y desde sus posiciones proletarias *puede* reivindicar el papel de las masas, de la práctica, frente a la ``calma`` del espíritu"[23].

Es así como puede entenderse más bien el papel de *intelectual proletario* de Marx, y también de Engels. Marx no pretendió educar a las masas "desde fuera" del movimiento obrero, sino, más bien, se sabía parte de ese movimiento. Como bien ha visto Bermudo (y también Lefebvre[24]), son las motivaciones prácticas de Marx las que lo conducen a retomar y criticar la economía, la filosofía y la sociología más adelantada de la época (la experiencia histórica), y, por tanto, a derivar una nueva perspectiva social. La teoría marxista, así, contrariamente a lo expresado por Lenin en *?Qué hacer?*, esencialmente no "ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas", sino de la praxis encarnada históricamente.

Lenin mismo corrige su posición anterior; aunque esta corrección no ha sido muy tomada en cuenta por muchos de los "marxistas" posteriores. Como lo refiere Sánchez Vázquez:

> "En cuanto a la tesis de que los obreros por sí mismos no pueden rebasar la conciencia tradeunionista, no hay que olvidar que se trata de una reacción exagerada frente a los ``economistas`` rusos, reacción con la que Lenin pretendía compensar, por esta absolutización del elemento consciente, la apología ``economista``

---

23. *Ibid*, p. 408.

24. "... el marxismo surgió con la sociedad ``moderna``, con la gran industria y el proletariado industrial. Aparece como la concepción del mundo que expresa ese mundo moderno, sus contradicciones y sus problemas, para los que aporta soluciones racionales (Lefebvre, H. *El marxismo*. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1973; p. 11).

del espontaneísmo. Por ello reconoce Lenin, en el Segundo Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata, en 1903, el de su verdadera constitución: ''[...] Los economistas curvaron el bastón hacia un lado. Para enderezarlo era preciso curvarlo del lado opuesto y yo lo he hecho"[25].

Sin embargo, la metáfora del bastón, si bien rectifica las afirmaciones de Lenin sobre la "conciencia desde fuera", no explica en qué sentido podría considerarse al "bastón" enderezado. La rectificación de Lenin -como también lo refiere Sánchez Vázquez- obedece más a necesidades prácticas, ante el cambio de las condiciones en que debía desarrollarse la lucha del partido: ahora era necesario impulsar los movimientos de masas que empezaban a brotar por todas partes, más que pretender educarlos con la doctrina socialista. En efecto, como lo expresa Lunacharski (1919) al hacer una comparación entre Lenin y Trotsky:

> "Me parece que Trotsky es infinitamente más ortodoxo que Lenin, aunque a muchos les parecerá extraño... en realidad Trotsky se ha hecho guiar, se puede decir, por la letra del marxismo revolucionario. Lenin se siente creador y amo en el campo del pensamiento político y muy a menudo ha dado consignas completamente nuevas que asombraban a todos, nos parecían absurdas y daban luego riquísimos resultados"[26].

Lo que también es cierto, es que ya en varios pasajes del *?Qué hacer?* Lenin se expresa de manera no ortodoxa respecto a la

---

25. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 203.

26. Citado por Strada, V. "Lenin y Trotsky". En: *Historia del marxismo: la época de la IIIa Internacional*. Ed. cit. T. VII; p. 174.

idea de "la concientización desde fuera": por ejemplo, precisamente unas líneas antes de sus frases lapidarias antes transcritas, Lenin dice:

> "... durante la década del 70 y en la del 60 (y aún en la primera mitad del siglo XIX), hubo en Rusia huelgas, acompañadas de destrucción espontánea de máquinas, etc. Comparadas con esos ''motines'', las huelgas de la década del 90 pueden incluso llamarse ''conscientes'': hasta tal punto era considerable el progreso del movimiento obrero en aquel período. Eso nos demuestra que, en el fondo, el ''elemento espontáneo'' no es sino la *forma embrionaria* de lo consciente. Y los motines primitivos reflejaban ya un cierto despertar de lo consciente: los obreros perdían la fe tradicional en la inamovilidad del orden de cosas que los oprimía; empezaban... no diré que a comprender, pero sí a sentir la necesidad de oponer resistencia colectiva y rompían decididamente con la sumisión servil a las autoridades... En las huelgas de la última década del siglo pasado vemos muchos más destellos de conciencia: se formulan reivindicaciones determinadas, se calcula de antemano el momento más conveniente, se discuten los casos y ejemplos conocidos de otros lugares... las huelgas sistemáticas representaban ya embriones de lucha de clases, pero nada más que embriones..."[27].

Un embrión es de donde surge después el ser completo, es el punto partida de su desarrollo. Para acelerar el desarrollo de ese embrión hay que favorecerlo con los elementos que lo pueden hacer crecer más rápido. Eso es lo que en esencia pretende Lenin al proponer en *?Qué hacer?*, la creación de un periódico ("Iskra") que favorezca la organización y la acción consciente, al poner en contacto los movimientos obreros más o menos espontáneos de aquí y de allá, articulándolos con la experiencia histórica acumulada

---

27. *?Qué hacer?*. Ed. cit., p. 30.

por los intelectuales socialistas vía la teoría de Marx.

Más que un filósofo en toda la extensión de la palabra, Lenin era un brillante activista y estratega político. Sus primeras incursiones en temas clásicos de la filosofía, sin dejar de ser propias de su admirable inteligencia y amplia documentación, evidencian algunas limitaciones para la comprensión dialéctica del proceso de conocimiento. En *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en 1908, congruentemente con su posición de *?Qué hacer?*, considera a la práctica como criterio de verificación del pensamiento, más que como punto de origen del conocimiento. En esa obra, Lenin considera paradójicamente que la conciencia es capaz de *reflejar* la realidad tal cual es contemplándola directamente mediante los sentidos, su concepción de la praxis es limitada. Sin embargo, este enfoque de Lenin puede vincularse con su convencimiento absoluto acerca de lo que él creía acontecía en Rusia, y, por tanto, la certidumbre de que su táctica era la más adecuada; lo cual en términos políticos pudo haber jugado un papel positivo, pues para convencer a otros de la certeza de nuestras ideas, es preciso estar convencido de ellas uno mismo.

No obstante las posiciones de Lenin de "la conciencia desde fuera", las masas de trabajadores rusos hicieron evidente su capacidad de autoorganizacion, en función de las necesidades, durante la revolución de 1905 en que "espontáneamente" surgió la figura de los "soviets"; a partir de lo cual se enriqueció la perspectiva política de la socialdemocracia; en efecto, los educadores resultaban educados, los concientizadores resultaron también concientizados.

De esa manera, en virtud de su praxis política, el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial marca un momento muy importante en la posición política y filosófica de Lenin. Entre

1914 y 1916 -refiere Sánchez Vázquez- la atención de Lenin en su exilio en Ginebra se concentra en el estudio detallado de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Son los años en que se enconan las contradicciones del capitalismo mundial y en que entra en bancarrota la Segunda Internacional que sostenía la concepción evolutiva y pacífica del desarrollo social. "En esas circunstancias -dice Sánchez Vázquez- no puede considerarse una coincidencia casual que Lenin se interese por la dialéctica como método de conocimiento del movimiento real, particularmente de la sociedad y la historia"[28]. Lenin modifica entonces sus ideas anteriores, en particular su teoría del reflejo, subrayando tres características del conocimiento: a) como proceso de desarrollo; b) como actividad del sujeto, y c) como proceso que incluye a la práctica. Lenin, como veremos, comprende la dialéctica práctica-teoría-práctica: P-T-P y no T-P-T.

Estos cambios en su posición filosófica, que aquí apenas esbozamos, vinculados a los abruptos cambios en el proceso histórico que significó la Guerra, repercutirían en la manera en que Lenin plantearía las estrategias y tácticas para la revolución socialista. En los primeros meses de 1917 ocurre la insurrección de febrero que deja el poder en manos de la burguesía y permite que Lenin abandone el exilio y regrese a Rusia con una serie de ideas innovadoras conocidas como las "Tesis de Abril". Así, en contraposición a las ideas de 1902, en vísperas de la Revolución de Octubre Lenin escribe:

> "toda teoría, únicamente traza en el mayor de los casos, lo fundamental, y sólo de *un modo aproximado* abarca toda la complejidad de la vida"[29].

---

28. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 229.

29. "Cartas sobre táctica". Citado por Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 214.

Al ocurrir de hecho la "revolución burguesa" y puesto que el gobierno provisional burgués participa al lado de una de las partes beligerantes en el conflicto mundial, Lenin plantea la lucha contra el gobierno burgués como una necesidad imperante; contrariamente a la idea que anteriormente había sostenido de promover la sociedad burguesa para en su seno desarrollar el número y la calidad de la clase proletaria, ahora considera que es posible lograr el socialismo de inmediato:

> "Si no hubiera guerra -escribía Lenin en mayo de 1917- Rusia tal vez podría vivir años e incluso decenios sin una revolución contra los capitalistas. Con la guerra esta perspectiva es objetivamente imposible: habrá que sucumbir o hacer la revolución contra los capitalistas"[30].

De esa manera, Lenin también plantea la ampliación del papel de los soviets reavivados espontáneamente por las masas durante la insurrección de febrero. Así, surge la consigna de "todo el poder a los soviets" una vez que éstos estaban claramente del lado bolchevique. Lenin da un alto valor al movimiento de las masas y tanto por la coyuntura como por la estrategia considera que en ellas debe residir el poder del nuevo Estado revolucionario.

Después del triunfo de la Revolución de Octubre, en 1920 Lenin reflexiona sobre táctica y estrategia del proletariado, tratando de sistematizar la experiencia del proletariado ruso y analizar cuáles rasgos de ellas son necesarios y deben ser considerados por los movimientos proletarios de otros países, y

---

30. Citado por Johnstone, M. "Lenin y la revolución". En: *Historia del marxismo: La época de la IIIa Internacional*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1983.

cuáles no. Así, nos dice para empezar:

> "... la experiencia de la dictadura proletaria triunfante en Rusia ha mostrado de un modo palpable... que la centralización incondicional y la disciplina más severa del proletariado constituyen una de las condiciones fundamentales de la victoria sobre la burguesía...
> "Sólo la historia del bolchevismo en *todo* el período de su existencia puede explicar de un modo satisfactorio por qué el bolchevismo pudo forjar y mantener, en las condiciones más difíciles, la disciplina férrea necesaria para la victoria del proletariado.
> "... ?Cómo se mantiene la disciplina del partido revolucionario del proletariado? ?cómo se comprueba?, ?cómo se refuerza? Primero, por la conciencia de la vanguardia proletaria y por su fidelidad a la revolución, por su firmeza, por su espíritu de sacrificio, por su heroísmo. Segundo, por su capacidad de ligarse, de acercarse y, hasta cierto punto, si queréis, de fundirse con las más amplias masas trabajadoras, en primer término con las masas proletarias, *pero también con* las masas trabajadoras *no proletarias*. Tercero, por lo acertado de la dirección política que ejerce esta vanguardia, por lo acertado de su estrategia y de su táctica políticas, a condición de que las masas más extensas se convenzan de ello *por experiencia propia*"[31] [subrayado por Lenin].

Hasta aquí pareciera que Lenin conserva sus ideas de 1902, pero existe ya una modificación clara que se advierte en la última frase subrayada por Lenin. Las masas trabajadoras sólo pueden convencerse de la estrategia y la política de sus dirigentes si ellas se convencen de ello por experiencia propia. La conciencia les viene, pues, de su propia experiencia frente a la cual ciertamente pueden asimilar algunas experiencias sintetizadas por los dirigentes, y otras no. Lenin dirige su

---

31. *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*. Ed. cit., p. 10-11.

discurso a los dirigentes que seguramente tendrán acceso a su lectura, más que directamente a las masas trabajadoras; por ello, les exhorta en el pasaje anterior a la "fidelidad a la revolución", a la "firmeza", al "espíritu de sacrificio", al "heroísmo", poniéndo este rasgo como condición necesaria para el triunfo revolucionario, como en el caso de los dirigentes bolcheviques. Pero a continuación explica el proceso de concientización de una manera distinta a como se expresaba en 1902:

> "Sin estas condiciones [las tres antes citadas], los intentos de implantar una disciplina se convierten, inevitablemente, en una ficción, en una frase, en gestos grotescos. Pero, por otra parte, estas condiciones no pueden brotar de golpe. Van formándose solamente a través de una labor prolongada, de una dura experiencia; su formación se facilita con una acertada teoría revolucionaria que, a su vez, no es un dogma, sino que sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario"[32]

Así pasa Lenin a explicar las condiciones prácticas particulares de Rusia que permitieron al movimiento obrero ruso y a la dirección bolchevique lograr la disciplina y la organización que culminó en su triunfo. Como vimos antes, los intelectuales revolucionarios rusos, por necesidad, buscaban en todo el mundo elementos teóricos y experiencias que les permitieran afrontar su problemática. Agrega Lenin:

> "... el bolchevismo, surgido sobre esta base teórica de granito, tuvo una historia práctica de quince años (1903-1917), sin parangón en el mundo por su riqueza de experiencias. Pues ningún país, en el

---

32. *Ibid*, p. 11.

transcurso de esos quince años, conoció ni siquiera aproximadamente una experiencia revolucionaria tan rica, una rapidez y una variedad tales de la sucesión, de las distintas formas del movimiento legal e ilegal, pacífico y tormentoso, clandestino y abierto, de propaganda en los círculos y entre las masas, parlamentario y terrorista. En ningún país estuvo concentrada en tan breve período de tiempo semejante variedad de formas, de matices, de métodos de lucha *de todas* las clases de la sociedad contemporánea; lucha que, además, como consecuencia del atraso del país y del peso del yugo zarista, maduraba con singular rapidez y asimilaba con particular ansiedad y eficacia la ``última palabra`` de la experiencia política americana y europea"[33].

Que lejos está aquí Lenin de la idea de "la conciencia desde fuera". En este pasaje, no pierde de vista las condiciones realmente fundamentales que dieron lugar a la victoria bolchevique: la riqueza de la experiencia práctica. Por "el peso del yugo zarista" es que se producía la maduración de los revolucionarios, por la necesidad planteada por la opresión "asimilaba" con "ansiedad y eficacia", no sólo los esquemas teóricos generales del marxismo, sino "la ``última palabra`` de la experiencia política americana y europea".

En efecto, en lugar de una doctrina socialista que la socialdemocracia habría inoculado "desde fuera", desde la burguesía intelectual, al movimiento obrero y sus manifestaciones embrionarias, Lenin ahora dice refiriéndose al período de 1903-1905:

"... los representantes de las tres clases fundamentales... -la liberal-burguesa, la democrático-pequeño burguesa (encubierta con las

---

33. *Ibid*, p. 12.

etiquetas de las tendencias ''social-demócrata'' y ''socialrevolucionaria'') y la proletaria revolucionaria- anuncian y preaparan la futura lucha de clases abierta. *Todas* las cuestiones que motivaron la lucha armada de las masas en 1905-1907 y en 1917-1920 pueden (y deben) verse, en forma embrionaria [subrayado nuestro], en la prensa de aquella época. Naturalmente, entre estas tres tendencias principales hay todas las formaciones intemedias, transitorias, híbridas que se quiera. Más exactamente: en la lucha entre los órganos de prensa, los partidos, las fracciones y los grupos van cristalizándose las tendencias ideológicas y políticas realmente clasistas [subrayado nuestro]; las clases se forjan un arma ideológica y política adecuada para las batallas futuras"[34].

Lenin ve ahora como embrionario lo que en 1902 consideraba como la conciencia de clase ya lista para ser inoculada al movimiento obrero. Los intelectuales han pasado de ser los educadores "desde fuera", o intelectuales burgueses, a ser representantes de la clase proletaria. En la lucha, no en la simple asimilación de teorías filosóficas, económicas e históricas, es donde, "más exactamente", se forjan las armas ideológicas y políticas. Contrariamente al papel esencial que Lenin parecía conferir a la propagandización intelectual entre la clase obrera, ahora, sin dejar de considerar de suma importancia la constante acción propagandística entre las masas, el acento principal lo pone en la práctica que las masas desarrollan efectivamente, por eso dice:

> "si no se produce un cambio en las opiniones de la mayoría de la clase obrera, la revolución es imposible, y ese cambio se consigue a través de la experiencia política de las masas, nunca con la propaganda sola"[35].

---

34. *Ibid*, pp. 12-13.

He ahí la acertada concepción de la praxis política que sintetiza Lenin después del triunfo de la revolución. De ello se desprende que para lograr la conciencia política de las masas habrá que impulsarlas a la acción mediante la propaganda y la organización directa de acciones políticas de masas. La propaganda y la táctica, entonces, no ha de ser abstracta, sino atender al punto en que es posible atraer a las masas, según su estado de ánimo y su nivel de desarrollo político concreto, hacia lo que en efecto les es posible y responde a sus necesidades. Ninguna dirigencia puede formarse si no tiene la sensibilidad política para apreciar, pulsar dice Lenin, el estado de ánimo de las masas y su articulación con el conjunto objetivo de fuerzas económico-políticas de la coyuntura. Y para poder "pulsar" el estado de ánimo, las necesidades y el nivel de desarrollo político de las masas es necesario siempre convivir con ellas, no aislarse en el quehacer burocrático y en el doctrinarismo infecundo. El dirigente lo es sólo como parte de la masa, como parte del movimiento obrero, nunca "desde fuera".

Bajo esa perspectiva, Lenin expone la dialéctica del movimiento obrero ruso, y que nosotros podríamos plantear esquemáticamente de la siguiente manera:

Agudización de las contradicciones económicas de la Rusia zarista - agudización de la necesidad de rebelarse contra la injusticia del régimen - primeras experiencias y maduración semi-espontánea del movimiento - fracaso y búsqueda de experiencias en otras partes - planteamientos teóricos y lucha ideológica sobre la táctica a seguir - acción de las masas con mayor fuerza, más conciencia y un éxito relativo (1905-1907)- mayor represión de la

---

35. *Ibid*, p. 70.

clase dominante y asimilación de la experiencia por las clases dominadas - agudización de las contradicciones económicas mundiales y en especial en Rusia- Acciones masivas de mayor alcance (febrero de 1917)- Replanteamientos estratégicos y tácticos en virtud de la experiencia asimilada (Tesis de Abril)- Confluencia entre acción de las masas y dirección ideológica: triunfo de la revolución - Lucha reaccionaria por recuperar lo perdido - Algunas concesiones necesarias para mantener lo esencial (Paz de Brest y Nueva Política Económica).

Al analizar la experiencia del triunfante movimiento bolchevique, en el opúsculo que estamos comentando, Lenin de hecho arremete frontalmente contra el doctrinarismo "izquierdista" al que considera "infantil". Combate, en consecuencia, contra sus propias ideas teóricas (no así su práctica real) expresadas en 1902. Recordemos que entonces Lenin separaba a los intelectuales del Partido Social Demócrata con respecto a las masas. Ahora critica por ello a la escisión espartaquista del Partido Comunista Alemán, cuyo doctrinarismo "por principios" teóricos los conduce al sectarismo, al fracaso y a constituir un obstáculo para el avance del movimiento revolucionario. Dice Lenin:

> "El solo hecho de plantear la cuestión ``?dictadura del Partido *o* dictadura de la clase?, ?dictadura (partido) de los jefes *o* dictadura (partido) de las masas?`` atestigua la más increíble e irremediable confusión de ideas... De todos es sabido que las masas se dividen en clases... que las clases están, habitualmente y en la mayoría de los casos (...) dirigidas por partidos políticos; que los partidos políticos están dirigidos, como regla general, por grupos más o menos estables, integrados por las personas más prestigiosas, influyentes y expertas, elegidas para los cargos de mayor responsabilidad (...) salta a la vista el uso irreflexivo e ilógico de algunas palabrejas ``de moda`` en nuestra época sobre ``la masa`` y ``los jefes``. La

gente ha oído muchos ataques contra los ''jefes'' y se los ha aprendido de memoria, ha oído cómo les contraponían a la ''masa'', pero no ha sabido reflexionar acerca del sentido de todo esto y ver las cosas claras.

"Al final de la guerra imperialista y después de ella, en todos los países se ha manifestado con singular vivacidad y relieve el divorcio entre ''los jefes'' y ''la masa''... El imperialismo moderno (del siglo XX) ha creado una situación privilegiada, monopolista, en favor de algunos países adelantados, y sobre este terreno ha surgido en todas partes dentro de la II Internacional ese tipo de jefes-traidores, oportunistas, socialchovinistas, que defienden los intereses de su corporación, de su reducida capa de aristocracia obrera. Estos partidos oportunistas se han separado de las ''masas''... La victoria del proletariado revolucionario es imposible sin luchar contra este mal, sin desenmascarar, poner en la picota y expulsar a los jefes oportunistas socialtraidores..."[36].

Estos planteamientos críticos, en parte, son también dirigidos contra Kautsky, quien se reveló como "demócrata liberal" criticando el triunfo de la "dictadura del proletariado" en Rusia. Queda claro, en la cita anterior, que Lenin considera ahora incorrecto e inconveniente la separación conceptual entre dirigentes y masa, es decir, entre partido y movimiento obrero, como él mismo lo había expuesto al principio. El partido no es algo externo a la clase social, sino que es su propia manifestación en su parte más organizada. Con la maduración por la acción, de esto se sigue que, después, cuando la clase en su conjunto acceda poco a poco a mayores niveles de organización, y más aún con el triunfo, el Partido será constituido por la mayor parte de la clase proletaria. A eso es lo que aspira Lenin con la organización soviética del Estado revolucionario, a la mayor

---

36. *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*. Ed. cit., pp. 27, 28 y 29.

democracia entre los trabajadores. Democracia entre los trabajadores y dictadura sobre la burguesía, dice Lenin, afectando primero principalmente a la gran burguesía y en menor medida a la pequeña burguesía:

> "En Rusia (después de más de dos años de haber derribado a la burguesía) estamos dando todavía los primeros pasos en la transición del capitalismo al socialismo o fase inferior del comunismo. Las clases siguen existiendo y existirán *durante años* en todas partes *después* de la conquista del Poder por el proletariado... Suprimir las clases no sólo significa expulsar a los terratenientes y a los capitalistas -esto lo hemos hecho nosotros con relativa facilidad-, sino también *suprimir a los pequeños productores de mercancías*; pero a éstos *n o s e l e s p u e d e e x p u l s a r* [sobresubrayado en el original], no se les puede aplastar; con ellos *hay que convivir*, y sólo se puede (y se debe) transformarlos, reeducarlos, mediante una labor de organización muy larga, lenta y prudente"[37].

Sin embargo, a pesar de que Lenin insistió en la democracia proletaria y en la reeducación paulatina y prudente de la pequeña burguesía, su muerte tres años después de que escribiera esas palabras, dió un giro a la perspectiva. Stalin lo sucede en la dirección política del país. Stalin y sus camaradas, no atienden a las ideas democráticas de Lenin, sino que se atienen más a la idea de la "conciencia desde fuera", que en este caso se encontraba adocenada como "conciencia desde la vanguardia", y la convicción leniniana de la "disciplina férrea" es aplicada a partir de los esquemas doctrinarios de Stalin. Dice Sánchez Vázquez:

> "Stalin caracteriza el partido casi literalamente en términos

---

37. *Ibid*, p. 30.

leninianos como: a) destacamento de vanguardia de la clase obrera; b) destacamento organizado de la clase obrera; c) forma superior de organización de clase del proletariado y, d) instrumento de la dictadura del proletario (aunque ya Lenin había reconocido que ésta se había transformado en dictadura de partido). Pero Stalin introduce dos nuevas características, que no están en Lenin, tendientes a reforzar al máximo su monolitismo, a saber: e) incompatibilidad del partido con la existencia de fracciones, y f) depuración de los elementos oportunistas"[38].

En realidad Lenin sí se refiere constantemente a la expulsión y el combate contra los elementos oportunistas; pero ello no puede ser aplicado como un cartabón, sin atender a la dinámica de la vida política. La expulsión de elementos sistemáticamente adversos a la dirección del partido debe ser considerada, por una parte, como un elemento necesario en condiciones de ilegalidad; pero aún ahí, no es posible tomar una actitud prepotente pretendiéndose el dueño de la verdad absoluta y sin atender a los elementos racionales que se pudiesen encontrar en las manifestaciones opuestas. Por otra parte, la democracia proletaria que concebía Lenin debía regir en la Unión Soviética implicaba la más amplia libertad de expresión para los miembros de esa clase, tal como Marx lo había planteado a partir de la experiencia de la Comuna de París: elección y deposición de los representantes por voluntad de los representados expresada mediante el sufragio universal. Cuestiones que evidentemente la propia praxis de Stalin en el poder no le permitía asimilar. Por otro lado, el que el pueblo soviético haya aceptado ser sometido durante tanto tiempo por "su propia vanguardia", hace ver que la manera tan rápida en que pasó de una situación semi-feudal a una

---

38. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit., p. 367. Sánchez Vázquez se apoya en el libro de J. Stalin *Sobre los fundamentos del leninismo*, en: *Cuestiones del leninismo*, México, D. F., 1941, pp. 82-96.

revolución socialista, no permitió que la clase *en sí*, pasará plenamente a ser *clase para sí*, es decir, la conciencia de clase lograda en esos quince años de riquísima experiencia era aún precaria; mientras algunos de los dirigentes se hacían ilusiones de estar ya en pleno socialismo. Es la época en que el culto a la Revolución de Octubre se convierte en "culto" nacional e internacional a la personalidad del dirigente. Otra vez, de la idea a la práctica. Stalin no vacila en considerar a los soviets como "correas de transmisión" del pensamiento vanguardista. Hay que ver la crítica que hoy en la Unión Soviética se ha emprendido contra todo esto, encabezada acertadamente por Gorbachev:

> "... las ideas de Lenin no siempre fueron adoptadas en los años posteriores a su muerte. La situación concreta de nuestro país nos hizo adoptar formas y métodos de construcción de acuerdo a las condiciones históricas. Pero esas formas fueron canonizadas, idealizadas y convertidas en dogmas. De allí la imagen castrada del socialismo, el exagerado centralismo en la gestión, el olvido de la rica variedad de intereses humanos, la subestimación del rol activo que la gente juega en la vida pública, y las tendencias marcadamente igualitarias (...) el sistema de gestión que tomó cuerpo en los años treinta y cuarenta comenzó a oponerse a las demandas y condiciones del progreso económico. Su potencial positivo estaba agotado. Se convirtió, cada vez más, en un estorbo y dio lugar al mecanismo de freno, que más tarde nos hizo tanto daño. Estábamos usando aún métodos para situaciones extremas"[39].

La Revolución de Octubre, como punto culminante del movimiento proletario mundial, atrajo la atención de las clases dominadas de todo el mundo, al tiempo que provocaba una reacción violenta hacia ella por parte de las clases dominantes

---

39. Gorbachev, M. *Perestroika*. Ed. Diana, México, 1987; pp. 48-50.

imperialistas. La experiencia rusa, quería ser retomada y repetida en todos partes por los intelectuales socialistas que pudieron seguir su proceso más de cerca, mientras las clase dominante de los países imperialistas pretendía ahogar a la Unión Soviética y tomaba sus propias "precauciones" para evitar el avance socialista en otras partes del planeta. Los intelectuales socialistas de muchas partes pensaban que si la revolución había sido posible en tan poco tiempo en un país muy atrasado, otros países con mayor desarrollo podrían lograrlo incluso quizá en menos tiempo. "El fantasma del comunismo" recorre el mundo.

La praxis política en Mao frente al imperialismo

Contrariamente a lo esperado por Marx, los países con menos desarrollo en sus propias fuerzas productivas son los que se apoderan más fervientemente de la ideología comunista. La lucha de clases no se reduce sólo al ámbito nacional, sino que ésta, en realidad, tiene lugar en el plano internacional. Eso es lo que refleja claramente la experiencia China, otro país semifeudal. Con la acertada dirección de Mao-Tse-Tung la lucha de clases nacional se interpreta directamente como lucha contra el imperialismo japonés, principalmente, y estadounidense después. La lucha por la liberación nacional adquiere un papel estratégico contra la dominación imperialista que es la fuente principal de la opresión. Mao no duda en el deber que tienen los proletarios para luchar con las armas contra los invasores imperialistas, poniéndose a la cabeza de todas las clases sociales nacionales sin distinción. Dice Mao:

> "En los países capitalistas, cuando éstos no son fascistas ni están en guerra, las condiciones son las siguientes: en lo interno, no existe el sistema feudal, sino la democracia burguesa; en lo externo, esos países no sufren la opresión nacional, sino que ellos mismos oprimen a otras naciones. Debido a estas características, la tarea

del partido del proletariado en los países capitalistas consiste en educar a los obreros, acumular fuerzas a través de un largo período de lucha legal, y prepararse así para el derrocamiento final del capitalismo. Allí la cuestión es sostener una larga lucha legal, utilizar el parlamento como tribuna, recurrir a las huelgas económicas y políticas, organizar sindicatos y educar a los obreros...

"En el caso de China es diferente. La particularidad de China es que no es un país independiente y democrático, sino semicolonial y semifeudal, donde no hay democracia, sino opresión feudal, y que en sus relaciones exteriores no goza de independencia nacional, sino que sufre la opresión imperialista. Por lo tanto, no tenemos parlamento que utilizar, ni derecho legal de organizar a los obreros para realizar huelgas. Aquí la tarea fundamental del Partido Comunista no consiste en pasar por un largo período de lucha legal antes de emprender el levantamiento y la guerra, ni en apoderarse primero de las ciudades y luego ocupar el campo, sino en todo lo contrario.

"Cuando los imperialistas no realizan ataques armados contra nuestro país, el Partido Comunista de China, o bien sostiene junto con la burguesía una guerra civil contra los caudillos militares (lacayos del imperialismo)... o bien se une con los campesinos y la pequeña burguesía urbana para sostener una guerra civil contra la clase terrateniente y la burguesía compradora (también lacayos del imperialismo)... Pero cuando los imperialistas lanzan ataques armados contra China el Partido se une entonces con todas las clases y capas sociales del país que se oponen a los agresores extranjeros, para emprender una guerra nacional contra el enemigo exterior, como la actual Guerra de Resistencia contra el japón"[40].

De esa manera, el nacionalismo cobra carácter estratégico

---

40. "Problemas de la guerra y de la estrategia" (6 de noviembre de 1938). En: Tsetung, M. *Obras Escogidas*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1971, T. II; pp. 225-227.

en la lucha revolucionaria del proletariado contra la clase dominante a nivel mundial. Contrariamente a aquellos que habían confundido "chovinismo" con nacionalismo, vilipendiando doctrinariamente a este último, la realidad de los países amenazados o francamente penetrados por el imperialismo condujo a un mayor acendramiento de la cuestión nacional. De esa manera, han sido precisamente los países más subyugados por el imperialismo en donde han ocurrido los subsiguientes movimientos revolucionarios triunfantes. Sin embargo, el apoyo encontrado en la Unión Soviética por parte de los movimientos revolucionarios posteriores en otros países, ha jugado un papel cardinal para el mantenimiento y desarrollo de los mismos. La Revolución China tuvo mucho que agradecer al apoyo de Stalin y el pueblo soviético, aunque se rebeló contra la Unión Soviética cuando ésta trato de hegemonizar la política China. A su vez, la Cuba revolucionaria encontró amplio apoyo por parte de ambos países. De esa manera, el nacionalismo no está, de ninguna manera en contradicción -como a veces se ha creído absurdamente- con el internacionalismo y la hermandad mundial del proletariado revolucionario; por el contrario, uno y otro son expresiones de lo mismo. La misma revolución soviética se realizó desde una perspectiva profundamente nacional, dentro del contexto mundial del movimiento proletario.

Ahora bien, veamos la forma en que Mao Tsetung concibe la dinámica de la acción política, a partir de su experiencia revolucionaria:

> "Hay dos métodos que los comunistas debemos aplicar en todo trabajo que realicemos: uno es combinar lo general con lo particular, y el otro, ligar la dirección con las masas.
> "Ante cualquier tarea, si no se hace un llamamiento general, es imposible movilizar a las amplias masas para la acción. Sin embargo, si los dirigentes se quedan en el llamamiento general -no se ocupan

concreta y directamente de la ejecución cabal, en algunas organizaciones, del trabajo que llaman a realizar, para abrir una brecha en un punto dado, adquirir allí experiencia y luego orientar con ella a las demás entidades-, no podrán comprobar si es justo ese llamamiento ni enriquecer su contenido, con lo que dicho llamamiento correrá el peligro de quedar en letra muerta...

"... Por activo que se muestre el grupo dirigente, su actividad no pasará de ser el infructuoso esfuerzo de un puñado de personas, si no se liga con la actividad de las amplias masas. No obstante, la actividad de las amplias masas, sin un fuerte grupo dirigente que la organice en forma apropiada, no puede mantenerse por mucho tiempo, ni desarrollarse en una dirección correcta, ni elevarse a un alto nivel. En cualquier lugar, las masas están integradas, en general, por tres categorías de personas: las relativamente activas, las intermedias y las relativamente atrasadas. Por eso, los dirigentes deben saber unir en torno suyo al pequeño número de elementos activos y, apoyándose en ellos, elevar la conciencia política de los elementos intermedios y ganarse a los atrasados. Un grupo dirigente, verdaderamente unido y vinculado con las masas, sólo puede formarse gradualmente en medio de la lucha de las masas, y no al margen de ella... [subrayado nuestro]

"En todo el trabajo práctico de nuestro Partido, toda dirección correcta está basada necesariamente en el principio: ``de las masas a las masas``. Esto significa recoger las ideas (dispersas y no sistemáticas) de las masas y sintetizarlas (transformarlas, mediante el estudio, en ideas sintetizadas y sistematizadas) para luego llevarlas a las masas, difundirlas y explicarlas, de modo que las masas las hagan suyas, perseveren en ellas y las traduzcan en acción, y comprobar en la acción de las masas la justeza de esas ideas. Luego, hay que volver a recoger y sintetizar las ideas de las masas y a llevarlas a las masas para que perseveren en ellas, y así indefinidamente, de modo que las ideas se tornan cada vez más justas, más vivas y más ricas de contenido"[41].

---

41. TseTung, M. *Obras Escogidas*. Ed. cit., T. III, p. 117, 118 y 119.

Así se expresa Mao después de muchos años de labor política y seis años antes del triunfo de la revolución china. Mao plantea de manera general, poniendo ejemplos que nosotros por brevedad hemos omitido, en qué consiste la esencia de la praxis política. El grupo dirigente no es más que un sintetizador y organizador de la experiencia de las masas y se forja gradualmente en la propia lucha, en el seno de las masas. Ya hemos visto en la introducción de nuestro trabajo cómo Mao considera claramente al conocimiento como fundado a partir de la acción práctica; para Mao -como para nosotros- la teoría es la síntesis organizada de la praxis colectiva, histórica. Además de lo anterior, Mao propone algunos otros criterios organizativos para el mejor desarrollo de la praxis política, dice:

> "Un departamento de un organismo superior no debe ponerse en contacto sólo con el departamento correspondiente de un organismo inferior (...), porque en tal caso el responsable principal del organismo inferior (...) no estará informado y no podrá asumir responsabilidades. Es necesario que estén informados y asuman responsabilidades tanto el responsable principal del organismo inferior como los responsables de los departamentos interesados...
> "En ningún lugar puede haber al mismo tiempo muchas tareas centrales. Sólo puede haber, en un tiempo determinado, una tarea central, complementada por otras de segundo y tercer orden. Por tanto, el responsable principal de una localidad debe, teniendo en cuenta la historia y circunstancias de la lucha allí, establecer el orden apropiado de las diferentes tareas; no debe actuar sin plan propio, emprendiendo una y otra tarea según le lleguen las instrucciones de los organismos superiores, pues esto crearía multitud de ''tareas centrales'' y daría paso a la confusión y el desorden. Por su parte, ningún organismo superior debe asignar simultáneamente muchas tareas a los organismos inferiores, sin indicar su importancia y su urgencia relativas ni especificar cuál es la tarea central, porque esto

llevará desorden al trabajo de los organismos inferiores y les impedirá conseguir los resultados previstos. El dirigente debe... determinar con justeza el centro de gravedad del trabajo y el orden de ejecución de las tareas para cada período, aplicar con tenacidad lo decidido y asegurar el logro de los resultados previstos: esto es parte del arte de dirigir"[42].

En este pasaje de Mao se nos revela claramente la confluencia entre la dinámica de la praxis política y la dinámica del trabajo industrial, forma fundamental de la praxis. Los criterios que aquí expresa Mao no distan de los que usualmente forman parte de la organización del trabajo. En ese sentido, no son nada nuevo. En efecto, consideramos importante tomar en cuenta los planteamientos de Mao sobre la praxis organizativa, pero además, como sabemos, la "psicología del trabajo" y la "psicología de la organización" han producido muchísimos otros elementos que habría que estudiar, analizar sus implicaciones en el terreno de la praxis política y desarrollar nuevos conceptos y experiencias en este terreno. La praxis política debe procurar cada vez más evitar proceder por tanteos, de manera espontaneísta o con base en la inspiración intuitiva de los dirigentes; como dice Mao, debemos buscar apropiarnos de toda la ciencia organizacional y política para avanzar más efectivamente en el desarrollo de la lucha por la transformación de las condiciones existentes. Ahora y siempre.

Sin embargo, la necesidad extrema que plantean las condiciones económicas a los habitantes de los países dominados les conduce a buscar salidas; y al incorporar críticamente las variadas experiencias de su historia nacional y de los movimientos anteriores en otros países, avanzan hacia sus

---

42. *Ibid*, pp. 121-122.

objetivos. En ese proceso, el doctrinarismo socialista hegemonizado por el Stalinismo, ante las necesidades de la práctica ha tenido que ser abandonado. Mientras los filósofos socialistas se anquilosaban en discusiones marxistas escolásticas y se alejaban de la lucha de las masas, los dirigentes de las últimas revoluciones triunfantes no han partido explícitamente de una teoría socialista, sino que han buscado los caminos y han generado sus propias perspectivas teóricas atendiendo a las necesidades evidentes de su situación económica y política, se han desarrollado estas luchas más por la vía de la práctica concreta que inspirados en esquematismos teóricos; así por ejemplo en Cuba y Nicaragua; y por esta vía concreta transitan hoy los revolucionarios salvadoreños, colombianos, etc.

Gramsci y la lucha por la hegemonía cultural

Por otra parte, en los países industrializados, se han buscado nuevas prácticas y orientaciones apropiadas también para sus condiciones nacionales. Uno de los autores que más coherentemente ha logrado plasmar teoréticamente este proceso es Gramsci. Gramsci retoma, por necesidad y sin saberlo, el hilo de los planteamientos últimos de Engels y de las orientaciones leninianas para Occidente, contenidas en el opúsculo de 1920 que hemos comentado antes; es decir, para la lucha legal exitosa dentro de las formas amañadas de la democracia burguesa. La distinción que Gramsci hace de las condiciones de lucha entre "Oriente" (países asiáticos semi-feudales) y "Occidente", no es nada nuevo, en realidad no es más que la reiteración de los planteamientos claramente expresados ya por Lenin.

Desde antes de la revolución soviética, Gramsci en Italia se preocupa por la cuestión de la cultura proletaria, la educación necesaria para la concientización de la clase obrera. Asimismo, desde sus primeras incursiones políticas (Nacido en

Cerdeña, "una de las más atrasadas regiones de Italia, Gramsci experimenta desde niño las difíciles condiciones de vida de las capas más bajas de la población italiana"[43]) se rebela contra las tendencias economicistas y revisionistas reformistas vigentes en el Partido Socialista Italiano, como parte del período de la IIa Internacional. Como Lenin, Gramsci parte de concepciones filosóficas equivocadas, pero prácticamente correctas, reivindicando el papel de la acción agitativa de los intelectuales revolucionarios como el elemento esencial para realizar la revolución socialista. Así, por ejemplo, en su célebre artículo "La revolución contra ''El Capital''", expresa su admiración por los bolcheviques rusos diciendo:

> "La Revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos (...) Es la revolución contra *El Capital*, de Carlos Marx. *El Capital*, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una Era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la Historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx, afirman con el testimonio de la acción cumplida, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podría creerse y como se ha creído... [los bolcheviques] viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano [!] y alemán, y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas"[44].

---

43. Coutinho, C. N. *Introducción a Gramsci* Serie Popular Era, México, 1986; p. 13.

Es evidente que Gramsci conoce poco el pensamiento de Marx y de Lenin, a los que parece interpretar de segunda mano a través de las versiones economicistas vigentes en su época. Gramsci se rebela así contra el doctrinarismo, al tiempo que manifiesta, por una parte, una convicción voluntarista, y por otra, una atención perspicaz e intuitiva de la manera en que las necesidades prácticas son los elementos más importantes para el desarrollo de la praxis revolucionaria; pues en el mismo artículo dice:

> "La predicación socialista ha creado la voluntad social del pueblo ruso. ?Por qué había de esperar que se renovase en Rusia la Historia de Inglaterra, que se formase en Rusia una burguesía, que se suscitara la lucha de clases y que llegara finalmente la catástrofe del mundo capitalista? El pueblo ruso ha pasado por todas esas experiencias con el pensamiento, aunque haya sido con el pensamiento de una minoría. Ha superado esas experiencias. Se sirve de ellas para afirmarse ahora, como se servirá de las experiencias capitalistas occidentales para ponerse en poco tiempo a la altura de la producción del mundo occidental... El proletariado ruso, educado de un modo socialista, empezará su historia partiendo del estadio máximo de producción al que ha llegado la Inglaterra de hoy, porque, puesto que tiene que empezar, empezará por lo que en otros países está ya consumado..."[45].

Así, pese a su evidentemente escasa documentación teórica, Gramsci intuye ya el proceso efectivo de la praxis, de la apropiación de la experiencia ajena. Eso será uno de los ejes

---

44. Gramsci, A. *Antología*. Ed. cit. pp. 34-35.

45. *Ibid*, p. 36.

principales de toda su concepción estratégica, la educación de la clase obrera. Ante la experiencia rusa, Gramsci cree inicialmente que la revolución en todos los países depende de la voluntad de hacerla más que de condiciones materiales o económicas específicas. El problema de la cultura y la culturalización proletaria atraviesa toda su obra. Sin embargo, la propia experiencia en la lucha y el posterior estudio efectivo de las obras de Marx y Lenin, entre otros autores, modificará sustancialmente el idealismo reflejado en sus primeros artículos, para conducirlo a una compleja concepción de la praxis política, coherente con la filosofía marxiana y con las condiciones propias de la Italia de su época. Ya en 1918 dice:

> "Las constituciones políticas están en necesaria dependencia respecto a la estructura económica, de las formas de producción y cambio... [Pero] entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta sólo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, y para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas, y ese estudio no es posible sino después de que los acontecimientos se hayan sedimentado en una continuidad, es decir, mucho tiempo después de que ocurran los hechos"[46].

En consecuencia, Gramsci dedicará precisamente gran parte de su labor a ese estudio profundo y amplio "de todas las actividades espirituales y prácticas" italianas en que se puede "desatar" los nudos causales de la dominación burguesa vigente. Gramsci concentra casi toda su atención en la cultura y la política italiana, al tiempo que -antes de ser encarcelado- lleva a cabo una intensa labor política revolucionaria, elementos que

---

46. Gramsci, A. *Antología*. Ed. cit., pp. 44-45.

lo llevarán a desarrollar una compleja concepción de la lucha política "en occidente".

En efecto, inspirados por el triunfo de la Revolución de Octubre y por la oleada de movilización proletaria en Italia inmediatamente posterior al período de la Guerra Mundial, Gramsci, junto con los fundadores de *L'ordine Nuovo* (periódico político que Gramsci había impulsado) y con los participantes del "maximalismo" bordiguista en el PSI, desarrollan la política de los "Consejos de fábrica", como forma genuinamente italiana análoga a los "soviets" rusos, considerando que mediante ello se podrá lograr rápidamente la conquista del poder por el proletariado. Sin embargo, como dice Coutinho:

> "La experiencia de los consejos, con sus grandezas y limitaciones, concluyó prácticamente en un fracaso. En abril de 1920, presionada por la intransigencia patronal, la clase obrera turinesa... se declara en huelga; a pesar de su éxito inicial en Turín, la huelga permanece nacionalmente aislada y, por ello, los obreros son derrotados... La experiencia había revelado que la clase obrera no puede triunfar si restringe su lucha al territorio de la fábrica: el ''territorio nacional'' de la clase obrera, al contrario de lo que entonces pensaba Gramsci, es efectivamente *todo* el territorio social y político de la nación"[47].

Ante esos fracasos y otras derrotas del movimiento obrero insurreccional en Alemania y Hungría, Gramsci concibe la necesidad de atender a una caracterización peculiar del Estado en su conjunto, propio de la época europea occidental, y trazar una estrategia política efectiva para esas condiciones diferentes a las aplicadas en la rusia zarista. El manejo parlamentario por

---

47. Coutinho, C. N. *Op. cit.*, p. 40.

parte de la burguesía, así como el triunfo del fascismo italiano en 1922 con su política de masas, hacen comprender a Gramsci la necesidad de pasar de la idea de la insurrección generalizada, de la "guerra de movimiento", a la de "guerra de posiciones" en función de una política de masas en el seno mismo de las instituciones burguesas; tal como Engels y Lenin lo habían ya previsto. Para ello Gramsci tiene que enfrentar a los "maximalistas" que rechazaban este tipo de política tildándolo de reformista y pequeño burgués, creyendo apegarse a la doctrina política marxista. Así, de 1924 a 1926 Gramsci y el PCI dirigido por él llevan a la práctica las primeras tesis de la teoría política gramsciana que será más ampliamente definida posteriormente en los *Cuadernos de la cárcel*.

Las ideas políticas de Gramsci comprenden los siguientes elementos:

a) política de masas amplia en el seno de todos los sindicatos, el parlamento y demás instituciones burguesas;

b) política de alianzas con todas las clases subalternas que padecen la dominación de la alta burguesía, así el campesinado pobre como la pequeña burguesía; dirección o hegemonía ideológica de todas las clases subalternas por parte del proletariado;

c) lucha por desplazar paulatinamente a la burguesía de todos los cargos posibles en los órganos de gobierno;

d) reconocimiento de la realidad nacional, de la cultura nacional y de su historia, y traducción de las consignas generales del socialismo a los términos de la cultura nacional italiana;

e) concepción del partido como integración de una "voluntad colectiva" para la conquista del poder;

Estos elementos directamente derivados de la experiencia política encuentran su lugar en una concepción de conjunto acerca del Estado. Gramsci amplía la noción de Estado manejada hasta entonces por los marxistas en terminos de instrumento directo de dominación por la violencia; para Gramsci el Estado se integra de dos elementos: la "sociedad política" y la "sociedad civil". La "sociedad política" corresponde claramente a la concepción clásica del Estado con sus aparatos de represión y gobierno; la "sociedad civil" es el conjunto de organismos llamados privados que conllevan una serie de prácticas institucionales que abarcan al conjunto de la población. La clase dominante no ejerce su dominación de manera clara a través de la sociedad política, sino que esta se encuentra encubierta a través de la conquista del *consenso* en las clases subalternas por medio de las instituciones de la sociedad civil. A esa dominación más sutil ejercida mediante el consenso de las clases subalternas Gramsci lo denomina *hegemonía*, en sustitución de la "dictadura de clase" como lo habían expresado los marxistas hasta entonces. La hegemonía implica una *dirección ideológica* de las clases subalternas por parte de la clase dominante en lugar del uso constante y directo de la represión y la violencia. Cuando se pierda la *hegemonía* ideológica, la clase dominante utilizará la sociedad política para tratar de imponerse dictatorialmente por la fuerza. Al conjunto formado por el proceso económico, la sociedad civil y la sociedad política, Gramsci le denomina *Bloque histórico*[48].

De esa manera, la lucha política "en Occidente", habrá de

---

48. Cf. Portelli, H. *Gramsci y el bloque histórico*. Ed. Siglo XXI, México, 1972.

ser la lucha por conquistar la *hegemonía*, es decir la dirección de la mayoría de las clases subalternas. La lucha se da, así, en el campo de la sociedad civil, preparando el terreno para el momento del conflicto final en que habrá que enfrentar directamente a la sociedad política. Sin embargo, sociedad política y sociedad civil no constituyen más que dos aspectos de un mismo proceso; su unidad es "orgánica", de tal manera que al actuar en la sociedad civil, de hecho se está actuando tambien sobre la sociedad política. La sociedad política es el núcleo de la sociedad civil. Mediante la acción en el terreno ideológico de la sociedad civil puede lograrse la "crisis orgánica del Estado en su conjunto", en cuanto la sociedad civil se contraponga claramente a la "sociedad política" establecida. Gramsci no considera que las crisis económicas de la vida capitalista, por sí mismas, conduzcan al derrumbe del sistema; para esto es necesario que la sociedad civil se haya divorciado de la sociedad política, y las clases subalternas *hegemonizadas por el proletariado* actúen prácticamente para el establecimiento de una nueva sociedad política que corresponda a la nueva sociedad civil que se había ido forjando en el seno mismo de la dominación burguesa. Surge así un nuevo *Bloque histórico*.

Como hemos dicho, Gramsci concebía la formación de la hegemonía proletaria a partir de la integración de la "voluntad colectiva" encarnada en el partido; voluntad colectiva que como "príncipe moderno", a la manera de *El príncipe* de Maquiavelo, podría llevar a cabo, a su vez, la integración de una "voluntad nacional", uniendo a todas las clases subalternas en una voluntad nueva contrapuesta a la de la clase burguesa. La política de alianzas del proletariado con las clases subalternas, entonces, tendría que ser lo más amplia posible e integrar en el programa de lucha las demandas y deseos legítimos y revolucionarios de todas las clases dominadas. Para la integración de esa "voluntad colectiva" del proletariado y de esa "voluntad nacional", Gramsci

prioriza la acción cultural, que implica desde el estudio del folklore popular, el análisis de la ideologia popular para articularla con los nuevos elementos culturales necesarios para la lucha política, hasta la crítica de los ideólogos históricos de la clase burguesa (Benedetto Croce), aprender lo aprendible de ellos y combatir lo negativo para la revolución.

Gramsci considera, sin embargo, que la vida cultural no consiste esencialmente del mundo simple de las representaciones lingúisticas o artisticas *in strictu sensu*, sino que, por el contrario, esas representaciones constituyen manifestaciones específicas de un conjunto de prácticas en la vida cotidiana de los hombres. De tal manera, que la acción cultural revolucionaria no consistirá solamente de la crítica y la contraposición de ideas, sino de la transformación efectiva de la vida práctica de las masas, de la cual es a su vez producto. Dice Gramsci:

> "Se puede concluir que el proceso de difusión de las nuevas concepciones sucede por razones políticas, o sea en última instancia sociales, pero que el elemento formal, de la coherencia logica, el elemento autoritario y el elemento organizativo tienen en este proceso una función muy grande inmediatamente después de que la orientación general se ha producido, tanto en los individuos aislados como en grupos numerosos"[49].

Así, Gramsci se da cuenta de que el proceso cultural se desarrolla en función de las necesidades sentidas por la población en su conjunto; la difusión de nuevas ideas y la organización correspondiente a ellas, tienen "una función muy grande" después de que su necesidad ha surgido en individuos aislados y en grupos numerosos. De acuerdo con la noción de

---

49. *Cuadernos de la cárcel*. Ed. cit., T. 4; p. 257.

Bloque histórico que antes hemos visto, Gramsci concibe la función de los intelectuales de manera "orgánica"; los intelectuales son los miembros de una clase que pueden darle a la clase "homogeneidad y conciencia de su propia función no sólo en el campo económico, sino también en el social y político". Pero los intelectuales no son exclusivamente una élite dentro de la clase, para Gramsci todos los hombres desarrollan en cierto grado, mayo o menor, tanto trabajo intelectual como manual; no obstante, hay quienes pueden especializarse en el trabajo cultural, a los que tradicionalmente se les concibe como intelectuales y son los "funcionarios de la cultura":

> "Se forman así históricamente categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente en conexión con los grupos sociales más importantes y sufren elaboraciones más amplias y complejas en conexión con el grupo social dominante. Una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla hacia el dominio es su lucha por la asimilación y conquista ''ideológica'' de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más elabora simultáneamente el grupo dado sus propios intelectuales"[50].

Un aspecto fundamental de la lucha del proletariado en el seno de la sociedad civil, entonces, consiste en la batalla en el campo del pensamiento contra la hegemonía burguesa. Es el camino de la integración de una nueva "voluntad nacional"; sin el elemento de coherencia ideológica esa voluntad nacional no podría establecerse, y es esa la importancia que Gramsci atribuye a la función de los intelectuales. Función que debe ejercerse -dice Gramsci- sin alejarse del contacto cotidiano y el impulso a la

---

50. *Ibid*, p. 356.

lucha organizada de las masas; pues, afirma:

> el "elemento popular ``siente``, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual ``sabe``, pero no siempre comprende y especialmente ``siente``. Por lo tanto, los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo por una parte la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No es que el pedante no pueda ser apasionado, todo lo contraio; la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste <en creer> que se puede *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado (...) o sea que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y separado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y en consecuencia explicándolas y justificándolas en esa situación histórica determinada, y vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia... no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin una conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (...). Si la relación entre intelectuales y el pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y por lo tanto en saber (...), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, o sea que se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social, se crea el ``bloque histórico``[51].

Vemos así la confluencia vigente en la concepción de la

---

51. *Ibid*, pp. 346-347.

praxis política en Marx, en Engels, en Lenin, en Mao, en Gramsci, así como en otros autores y efectivos dirigentes políticos que sería largo reseñar. Lo importante consiste en rescatar esas experiencias y tenerlas en cuenta dentro del proceso práxico político que se vive en la actualidad. La relación entre teoría y práctica, entre dirección y base, entre trabajo intelectual y trabajo manual, en una palabra, la dinámica de la *praxis* política sigue siendo una de las cuestiones más importantes en la vida moderna; tal como lo demuestran también las preocupaciones de Gorbachev que lo llevaron a plantear la *Perestroika*.

Nos parece interesante anotar, a propósito de la estrategia Gramsciana, que como tal ésta no ha logrado realizar el nuevo bloque histórico en Italia a más de 40 años después de la muerte de Gramsci; como sucede con frecuencia, las propias ideas gramscias han sido interpretadas en función de la praxis política de tipo parlamentarista en que se han visto involucrados los partidos socialistas y comunistas europeos. Ante la situación concreta de la vida económica de esos países industrializados, el parlamentarismo ha ocupado el esfuerzo principal de los dirigentes, desplazando en importancia la acción organizativa para la movilización de las masas. De esa manera, incluso los socialistas han logrado conquistar el gobierno o fracciones esenciales del mismo en varios de esos países, pero ello no ha significado el cambio efectivo, sustancial, de las condiciones de la vida capitalista. La clase dominante capitalista puede dominar, en esencia, a los gobernantes socialistas en virtud del poder económico que posee y ante la falta de acciones organizativas de masas que se identifiquen y realmente dirijan a los gobiernos socialistas. La propia necesidad de los obreros en estos países no es lo bastante intensa, por ahora, como para llevarlas a la lucha abierta y constante. Los socialistas gobernantes se han convertido así en tímidos reformadores y administradores de la vida económica capitalista. Aún así, cabe

reconocer el favorable papel simbólico que estos juegan dentro de la geopolítica.

En cambio, la estrategia gramsciana -aunque no fue practicada explícitamente- pareció tener éxito en Chile durante los tres años de gobierno de Salvador Allende. Al final fracasó, desde nuestro punto de vista por razones análogas, dentro de la estrategia insurreccional, a las de la caída de la Comuna de París un siglo antes. Chile pasó por la vía pacífica a la hegemonía socialista; quizá como la Comuna de París, la experiencia Chilena de 1970-1973 sea el punto de partida para una posterior revolución pacífica victoriosa, en ese o en otros países, al superar los errores cometidos. En 1988 el pueblo chileno da nuevas muestras de su avanzada politización y ha derrotado, por la vía pacífica, con el NO al plebiscito del dictador más despótico y violento de la América Latina. Quizá muy pronto veremos el triunfo efectivo, la llegada al poder de la "unidad popular", y veremos si es posible superar la experiencia de 1973 y lograr la plenitud del socialismo chileno.

Algunas consideraciones sobre la praxis política en México

En congruencia con la perspectiva que hemos venido desarrollando, no podemos concluir este capítulo sin hacer algunas reflexiones acerca de la praxis política en México. Una reflexión a profundidad a este respecto requeriría un trabajo especialmente dedicado a ello, por lo cual en este caso sólo tocaremos algunos elementos que consideramos importantes para la praxis política que se desarrolla en nuestro país al final de la década de los ochenta, haciendo una brevísima revisión del actuar político de la "izquierda" a partir de la Revolución Mexicana.

La Revolución Mexicana de 1910-1917 fue realizada fundamentalmente en favor de la burguesía industrial, en alianza

con la pequeña burguesía comerciante e intelectual y con los campesinos que padecían el yugo del porfirismo. El movimiento obrero mexicano, sin embargo, tuvo también sus primeras manifestaciones a principios de siglo con las huelgas de Cananea y Río Blanco, así como con las oleadas huelguísticas en la Ciudad de México en 1916 durante el mandato de Venustiano Carranza. Sin embargo, la participación como clase, por parte del proletariado mexicano, en el proceso revolucionario quedó muy por debajo de la participación de los campesinos y la burguesía. De hecho los *batallones rojos* formados por Morones a partir de *La casa del Obrero Mundial* fueron aliados de Obregón (representante de la pequeña burguesía), para apoyar a Carranza en su lucha para aplastar al zapatismo.

El México de principios de siglo era un país todavía predominantemente organizado bajo las condiciones económicas del feudalismo, si bien desde la Independencia y particularmente con la Reforma juarista el capitalismo mexicano y la penetración capitalista extranjera se había introducido en la escena económico-política del país. La Revolución iniciada en 1910 constituye, así, un movimiento fuertemente impulsado también por el reacomodo capitalista que derivara en la Primera Guerra Mundial. Los monopolios alemanes e ingleses con fuertes intereses en México entraban en contradicción con los intereses imperialistas de los Estados Unidos.

En esa época, las ideas socialistas existían de manera precaria encarnadas en las tendencias anarquistas de los hermanos Flores Magón que encabezaron el periódico *Regeneración*, proscrito una y otra vez por Porfirio Días, y el Partido Liberal Mexicano (PLM). Sin embargo, en virtud de su doctrinarismo político anarquista y las condiciones reales de la lucha de clases de la sociedad mexicana del porfirismo, la penetración entre las masas por parte de *Regeneración* y del PLM fue relativamente limitada y

rebasada por la lucha agrarista y democrático-burguesa. No obstante, bajo la influencia floresmagonista, ya durante el movimiento armado surgieron las primeras organizaciones obreras de importancia nacional: diversos sindicatos de diferentes tamaños, "La casa del obrero mundial", etc. Organizaciones que lograron imprimir algunas de sus demandas en la Constitución de 1917: derecho de huelga, salario mínimo remunerador, jornada de 8 horas, derechos de vivienda, protección al trabajo de las obreras y de los menores de edad, etc. Asimismo, a trav'es de los intelectuales que formaron parte del movimiento zapatista, como Soto y Gama y Gildardo Maga~a, las ideas del grupo floresmagonista permitieron la conformaci'on de un proyecto ideol'ogico-pol'itico de corte proletario a la insurgencia agrarista suriana.

Bajo la presión del movimiento agrario y proletario de la época y con la sensibilidad revolucionaria de una parte importante de los diputados constituyentes se funda el Estado mexicano contemporáneo como un régimen de economía mixta, con la pretensión de conjugar los intereses de los capitalistas, con los de los obreros y campesinos, así como con la perspectiva de fundar un estado nacional fuerte frente a los embates de la economía y la política de los Estados Unidos. La burguesía constituye la clase hegemónica en este "bloque histórico". Ante un pueblo predominantemente analfabeta y anquilosado políticamente por el yugo del porfiriato, la burguesía intelectual resulta la única capaz de gobernar en ese momento. Tanto el caudillismo agrarista como el burgués tienen su base en esa condición de ignorancia y despolitización generalizada en que se encuentra el pueblo mexicano; caudillismo y presidencialismo, además, heredado de la vida política mexicana desde los aztecas, la colonia, la independencia, la reforma y el propio porfiriato.

En 1919, con la inspiración de la revolución bolchevique y

la fundación de la III Internacional, se funda el Partido Comunista Mexicano; el cual, como muchos otros partidos comunistas del mundo cumple con la función de dar cobertura internacional a la revolución soviética, al tiempo que inicia sus primeras peripecias en su lucha por lograr la revolución socialista; en los comienzos de los años 20s se funda *El machete* como organo de prensa del PC mexicano, con ideas similares a las de Lenin en *?Qué hacer?*, para su difusión entre los obreros y trabajadores agrícolas. Sin embargo, a diferencia del avanzado pensamiento marxista ruso, en México apenas en estos años se comienza el estudio prol'ífico de las obras de Marx, Engels y Lenin.

El PCM logra alcanzar alguna presencia entre las masas obreras y campesinas de la capital y de algunas entidades, pero se encuentra al margen de la verdadera confrontaci'on politica nacional que entonces se juega entre diferentes sectores de la burguesia, los terratenientes que habían sobrevivido a la revolución, el clero conservador y el campesinado. No obstante, la presencia del comunismo en México, sobre todo por el prestigio que va ganando la revolución soviética, influye incluso a algunos miembros de la clase en el poder; tal es el caso de Francisco J. Mújica, quien a su vez, comparte con su amigo Lázaro Cárdenas la lectura de algunas de las obras de Marx, en particular *El Capital*[52].

De esa manera, los caudillos militares e intelectuales revolucionarios que encabezan el Estado mexicano con base en la Constitución del 17, si bien tienden a sentar las bases de la vida burguesa en México, con Cárdenas oscilan hacia la izquierda en su definición ideológica. Antes Plutarco Elías Calles,

---

52. Cfr. Krauze, E. *Biografía del poder: Lázaro Cárdenas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

pretende superar la etapa de los conflictos armados que hasta finales de los 20s se mantiene en México, por la pujanza de los diversos sectores económicos; para ello funda la vida institucional de la Revolución Mexicana mediante la organización del Partido Nacional Revolucionario en 1929, como elemento fundamental para la hegemonía estatal.

En 1934 Cárdenas llega a la presidencia de la república, con la anuencia de su protector Calles, el caudillo de entonces; debido a las movilizaciones obreras de principios de los 30s, la Revolución Mexicana necesita nuevos aires y Cárdenas parece el indicado. En virtud del caudillismo inherente a la vida política mexicana, por el atraso político de las masas, Cárdenas conduce un régimen de tinte populista en el que desde la presidencia se impulsan reformas tendientes a satisfacer necesidades que las masas no plantean original y organizadamente por sí mismas. El gobierno de Cárdenas se opone a la penetración económica de los Estados Unidos y otros países industrializados: nacionaliza la industria petrolera; él persigue el desarrollo técnico y cultural del pueblo mexicano: proclama la educación socialista y funda el Instituto Politecnico Nacional. Sin embargo, a pesar de que las masas obreras y campesinas se vuelcan en su apoyo y existe una movilización de éstas impulsada por el gobierno ("haganme huelgas"), Cárdenas no pretende una ofensiva radical contra la burguesía nacional; pues en ella esencialmente se sostiene el Estado mexicano y aún no se logra realizar los postulados agraristas y obreros contenidos en la Constitución mexicana. Cárdenas ataca a los latifundistas y reparte la tierra entre los campesinos fundando innumerables ejidos; impulsa, con Lombardo Toledano, la fundación de la Central de Trabajadores Mexicanos para aglutinar a toda la clase obrera en torno al gobierno revolucionario.

El sucesor de Cárdenas, Avila Camacho, en virtud de las

reacciones de la burgues'ia nacional y de los Estados Unidos ante la pol'itica cardenista, inmediatamente se deshace de las más radicales reformas del Cardenismo. La educación socialista desaparece de la letra de la constitución.

En el siguiente sexenio, Miguel Alemán funda el Partido Revolucionario Institucional (PRI), eliminando del lema y los documentos básicos de su predecesor el Partido de la Revolución Mexicana (PRM, sucesor cardenista del PNR callista), todo aquello que suene a "comunismo". La II Guerra Mundial ha concluido, los Estados Unidos avanzan decididamente en su penetración imperialista sobre nuestro país y se apunta ya la doctrina macartista contra el demonio del comunismo, que en esa época abarca ya a otros países del este de europa además de la Unión Soviética, y en 1949 triunfa en China. Alemán establece el "amparo agrario" para beneficiar a los terratenientes burgueses, aprovecha y acentúa la corporativización de obreros (surge propiamente el "charrismo" sindical) y de campesinos -iniciada por Cárdenas- y conduce un gobierno plenamente inspirado en el desarrollismo estadounidense. En esa época Lombardo Toledano, recien expulsado de la CTM, funda el Partido Popular (que más tarde adoptará también el apellido de socialista), pero no para luchar por la toma del poder, sino para presionar desde la izquierda al híbrido ideológico que considera es el gobierno mexicano. Lombardo Toledano, al igual que el PCM, sigue los lineamientos doctrinarios de Stalin, pero a diferencia de los dirigentes de este partido, parece estar más inmiscuído en la dinámica política mexicana por su activa participación durante el cardenismo en las filas de la naciente CTM. El PCM, entonces, libra luchas intestinas por su férrea disciplina doctrinaria y sectaria contra el troskismo y contra los grupos de crítica intelectual como el de José Revueltas, quien en 1943 decía:

"Hay una crisis histórica del partido comunista y del movimiento

revolucionario en México. Esta crisis, ahora más aguda que nunca, tiene como causa el hecho de que, en un país en el que se desarrolla [desde] hace más de treinta años una de las revoluciones antifeudales y antimperialistas más avanzadas del mundo, no existe todavía una vanguardia política de la clase obrera, agrupada en un partido marxista capaz de conducir hasta sus más altas consecuencias las luchas del pueblo mexicano"[53].

Aunque Revueltas también era partícipe de la idea del vanguardismo proletario a la bolchevique y creía fielmente en la línea leniniana del *?Qué hacer?*, su encuadre dentro del terreno nacional era más patente; lo cual le hizo estar en constante lucha con la abstracción doctrinaria stalinista que prevalecía en el PCM. Como es evidente en la cita anterior, incluso Revueltas apreciaba al estado mexicano como revolucionario y antimperialista, aunque estaba claro que no era, de ninguna manera, favorable esencialmente para la clase obrera y el socialismo.

De esa manera se desarrolla la mayor parte de la historia, en términos generales, del PCM. Por un lado, el seguidismo prosoviético, por otro, la incapacidad de una ubicuidad dentro de la realidad nacional. Doctrinarismo y lucha intestina constante por cuestiones más ideológicas que prácticas. Las luchas ferrocarrileras de 1958-1959 se enmarcan dentro de la pugna entre el PCM y su escisión el Partido Obrero Campesino Mexicano (POCM). Todavía en 1960, el PCM en su Congreso Nacional llegaba a la inverbe conclusión de que "el gobierno de López Mateos no es del todo homogéneo", haciendo alusión a que dentro del gobierno

---

53. *El partido*. Periódico dirigido por Revueltas, No. 1, 1o. de nov. de 1943. Citado por Andrea Revueltas, Rodrigo Martínez y Philippe Cheron en el prólogo a *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* de J. Revueltas. Ediciones Era, Obras completas de José Revueltas No. 17, México, 1984; p. 19.

esencialmente burgués y proimperialista coexistía una fracción de burguesía nacionalista con la que habría que confluir en la lucha contra el imperialismo. La agresividad del imperialismo estadounidense sobre nuestro país contribuyó para que el movimiento comunista no acertara a decidir con firmeza hasta qué punto había que priorizar la lucha contra la burguesía nacional o bien la unidad con ella contra el imperialismo, tal como lo expresa, desde su punto de vista, Pablo González Casanova, en 1964, en su libro sobre *La democracia en México*[54]. No se encontraba una fórmula clara, se buscaba seguir esquemas que no entroncaban con la problemática vivida, y, por tanto, el comunismo se reducía a una magra fuerza con casi nulo apoyo de las masas. Mientras el movimiento popular en el campo (Rubén Jaramillo en Morelos) y en la ciudad (Genaro Vázquez y la Asociación Cívica Guerrerense) avanzaba más por la vía espontánea y se inspiraba (Chihuahua) en las tácticas de Fidel Castro y el Ché Guevara que habían triunfado en Cuba. La represión gubernamental era la constante respuesta a esos movimientos espontáneos.

Asimismo, no obstante la escasa influencia nacional del PCM, la ideología comunista cobra importancia por la cercanía geográfica de la Cuba revolucionaria. El macartismo se acendra en México y el Movimiento Familiar Cristiano junto con otros organismo católicos fortalecidos en esa época, lanzan masivamente la campaña "Cristianismo sí, comunismo no", identificando al comunismo con el demonio y provocando el pavor de la población ante quienes se autodenominaran comunistas.

Es la época, también en que surge el Movimiento de Liberación Nacional, impulsado por el General Cárdenas con un

---

54. González Casanova, P. *La democracia en México*. Serie Popular Era, 16a. edición, México, 1985.

grupo de intelectuales nacionalistas. Es el primer intento, posterior a la revolución de 1910, por impulsar una voluntad nacional independiente del gobierno.

En los 60s el imperialismo estadounidense asienta firmemente sus bases en nuestro país: proliferan las transnacionales. La economía mexicana sufre graves transtornos por el florecimiento de las transnacionales: la población rural, abandonada a su suerte por el gobierno, se ve en la necesidad de emigrar rápidamente a la ciudad de México y, en general, a los núcleos urbanos en busca de trabajo; la clase obrera aumenta y se invierte el balance hasta hace poco todavía predominantemente rural; la incipiente industria nacional decae; la escolarización crece con el auge laboral pero no encuentra una correspondencia racional con el mercado de trabajo. En todo el mundo, en las principales ciudades de los países capitalistas y su moralina conservadora, la lucha generacional hace crisis; los jóvenes entran decididamente a la arena política. Es así como surge y se desarrolla el movimiento estudiantil-popular de 1968 frente al endurecimiento político del gobierno. La lucha esencialmente es por reivindicaciones democráticas. A pesar de la derrota, vía la masacre de este movimiento, con él se anuncia una nueva dinámica necesaria en la política mexicana.

Ya desde López Mateos se intentan algunas reformas políticas para tratar de interesar a la población en los proyectos gubernamentales y para canalizar hasta cierto punto las inconformidades populares que han cristalizado en sendos movimientos desde la época de los 50s. Después del 68, el gobierno procura reivindicar su imagen; Luis Echeverría trata de ganarse a los jóvenes y adopta una postura populista y antimperialista, que, sin embargo, no es claramente congruente con sus hechos. Como efecto de la crisis del 68 y de la represión gubernamental, desde ese año surgen grupos armados guerrilleros

en el Estado de Guerrero; y en Monterrey, Guadalajara y la Ciudad de México, después, la guerrilla urbana. Grupos guerrilleros que no cuentan con el apoyo amplio de las masas y a ello deben su derrota.

Luis Echeverría pretende un régimen de apertura y amplía ligeramente la reforma política y educativa del gobierno, al tiempo que procura una reforma económica para disminuir los padecimientos de la población. El 68 también implica la crisis de las tendencias clásicas del comunismo mexicano; como respuesta surgen durante los 70s todo tipo de grupos que pretenden encarnar la verdadera opción política para la liberación del pueblo mexicano: desde la Liga Comunista Espartaco de Revueltas (inspirada en el espartaquismo alemán que tanto combatió Lenin en 1920), la Liga Obrera Marxista, el Partido Revolucionario de los Trabajadores, el Partido Mexicano de los Trabajadores, el Partido Socialista de los Trabajadores; el maoísmo de la Organización de Izquierda Revolucionaria; hasta infinidad de grupos pequeños con orientaciones doctrinarias precisas en función de una u otra línea de los grandes líderes del comunismo internacional. El PRT asume la posición trotskista, es decir, antistalinista; el PST, impulsado con el apoyo gubernamental, no se adhiere más que abstractamente al socialismo y pretende ser otro grupo más de presión para jalar el gobierno hacia la izquierda; el PMT se define por una lucha nacionalista revolucionaria, por recuperar la historia de México y unir a los trabajadores del campo y la ciudad en la lucha por construir una nueva patria "donde la democracia sea de los trabajadores y no de la burguesía".

En esta época se inicia también un auge del movimiento sindical, se generaliza la contratación colectiva, y se forja propiamente el movimiento sindical independiente que, si bien no se desliga claramente del "economicismo" representado por el "neocharrismo", también comienza a tomar parte activa de la vida

política de la nación. El ejemplo más relevante es el de la "Tendencia Democrática" encabezada por Rafael Galván en el Sindicato Mexicano Electricista, con un claro enfoque nacionalista.

Dentro de todo este conglomerado que ha producido un sinnúmero de ricas experiencias durante los últimos 20 años, se ha empezado poco a poco a producir una teoría genuina, aunque aún muy lejos de acercarse al nivel necesario, del proceso que ha de seguir el movimiento revolucionario socialista. A pesar de que el PMT no se pronunció abiertamente como socialista (en virtud del desprestigio que -creían- esa palabra tenía entre las masas y para evitar las posiciones doctrinarias), desde nuestro punto de vista su labor ha sido pionera, con aciertos y tropiezos, para producir una teoría apropiada a la situación concreta de nuestra realidad contemporánea. Así, en 1975 Heberto Castillo y Francisco José Paoli en su libro *¿Por qué un nuevo partido?*, entre otros elementos de análisis de la situación económica y política en México, escriben respecto a la praxis política:

> "La magnitud del problema de un nuevo partido que quiera defender a los trabajadores, es enorme, aunque no insuperable. Quien no sea consciente de las dimensiones de la tarea, no podrá entender cabalmente ni el tiempo que tomará desarrollarla, ni el modo como puede hacerlo. Estas personas impacientes, de plano deshonestas, o profundamente escépticas e inseguras, han optado y seguirán optando por acciones individuales, que dejan tranquila su conciencia... pero no intentan una acción colectiva, una acción verdaderamente política de oposición. Estas personas se dejaran llevar fácilmente por ilusiones triunfalistas, verán la apertura democrática como la puerta de la revolución, aceptarán con beneplácito los favores, elogios y apapachos gubernamentales, mientras mantienen sus declaraciones progresistas... No es con este tipo de francotiradores, por cierto, con los que el nuevo partido podrá crecer. Es con la gente dispuesta

a sumarse a un esfuerzo nacional para defender a las mayorías trabajadoras. El papel de los intelectuales en esta acción debe ser bien comprendido.

"Los intelectuales deben sumarse humildemente y agregar sus muy útiles capacidades, su pensamiento claro y crítico, pero dispuestos a escuchar, pacientemente, los planteamientos populares, para integrarlos en una plataforma de lucha por la que el pueblo esté dispuesto a combatir. Para ciertos intelectuales, esto es imposible. Ellos saben ``lo que hay que hacer``, ellos conocen la problemática del país, poseen la teoría revolucionaria y no están dispuestos a aceptar las demandas y reivindicaciones populares, oscura o balbuceantemente planteadas. Quieren una teoría revolucionaria que, de entrada, sea redonda, terminada. Una teoría inicial que explique todo. Y con esta posición lo que están planteando, consciente o inconscientemente, no es una teoría del cambio, sino otra opuesta, del pensamiento. No quieren crecer junto con el pueblo -en nombre del cual proponen muchas cosas-, quieren que el pueblo se eleve a su supuesta estatura teórica. Son maestros, tienen que enseñar al pueblo; poco o nada tienen que aprender de él. No están dispuestos a entrar en un largo proceso que se inicia con el descubrimiento de las raíces revolucionarias que las demandas populares tienen cuando se les pone juntas, se les criba y se les da su profundo sentido revolucionario. Prefieren postular axiomas revolucionarios consagrados, dotar de autoridad sus argumentos, bautizar con nombres ``ortodoxos`` sus posiciones, sin darse cuenta que cada pueblo tiene la obligación de formular en sus propios términos populares, con su nivel de conciencia, contando con sus limitaciones, con sus recursos, con su propia estrategia y táctica revolucionaria. Copian modelos respetables, que fueron útiles en otros tiempos y en otros países, sin querer recorrer el camino de lucha paciente, constante y renovada, que esos sus teóricos predilectos, recorrieron. Aprenden de esos teóricos la letra y no el espíritu. Se vuelven, en suma, revolucionarios declamatorios"[55].

Y agregan:

"Por fortuna éstos no son todos los intelectuales. Entre ellos, hay un número importante que se está convenciendo o está convencido ya que debe sumar sus esfuerzos en un trabajo colectivo al lado de las masas trabajadoras... han entendio que el nivel de conciencia que actualmente tiene la mayoría de los trabajadores, no es suficiente, pero también han entendido que ellos no pueden hacer la revolución por sí solos. Esta captación los ha llevado a la acción popular [subrayado nuestro], sin prescindir de su conciencia revolucionaria, pero *sin pretender inútilmente* imponerla de golpe, en toda su complejidad y amplitud, a las masas populares. Por otro lado, estos intelectuales se han percatado de que no hay una teoría revolucionaria completa, sino que cada situación histórica concreta demanda una elaboración teórica específica e idónea... Paradójicamente, la creación de una teoría revolucionaria adecuada requiere de la práctica política misma [subrayado nuestro]. Debe plantear que es la alianza de fuerzas capaces de modificar el actual estado opresivo de cosas e implementar en un instrumento político, esa alianza.

"Los nuevos luchadores políticos de México tienen que desechar recetas, argumentos de autoridad, dogmas y fetiches. Tienen que recordar la vieja sabia parábola de la buena semilla que cae en tierra y fructifica. La buena semilla no necesita ser bendecida por la publicidad, necesita enterrarse y fructificar. Los militantes del nuevo partido, sin perder sus calidades de buena simiente, deben integrarse en las diversas capas populares, del pueblo (sic), confundirse con ellas, arraigarse, desarrollarse y fructificar. Eso es lo único que entiende el pueblo y, además, es el único camino de la revolución que ahora necesitamos los mexicanos. La lucha es larga

---

55. Castillo, H. y Paoli-Bolio, F. J. *?Por qué un nuevo partido?*. Ed. Posada, México, 1975; pp. 148-149.

y difícil, !empecemos ya!"[56].

Hemos reproducido de manera extensa las reflexiones anteriores porque las consideramos importantes para comprender el proceso político que se ha seguido desde entonces. En esas palabras encontramos una de las primeras expresiones en México que delinean una clara concepción sobre la praxis política articulada orgánicamente con un deseo efectivamente revolucionario, transformador de la realidad existente.

Bajo esa perspectiva, Heberto y el grupo fundador del PMT fueron duramente atacados por "aperturos" por demandar al gobierno una amplia reforma política dentro de los cauces constitucionales. Era tal todavía el doctrinarismo comunista de la época, que se consideraba que la lucha legal era una claudicación contrarrevolucionaria. El nacionalismo pemetista les sonaba a chovinismo trasnochado. Su no definición por la teoría marxista les parecía una blasfemia y un atraso en la visión política. El no declarse explícitamente socialista significaba que se pertenecía a la socialdemocracia o a la pequeña burguesía. Las etiquetas doctrinarias contaban mucho más que las acciones, que los hechos, y todavía en 1988 hay remanentes graves de esa actitud que, antes que la práctica consecuente, y a expensas de carecer de ella, defiende los rótulos como lo más importante.

El PMT se formó así con escasos cuadros intelectuales, dado que éstos doctrinariamente se agrupaban en otros organismos. Quienes se acercaron a los convocantes pemetianos fueron principalmente miembros del pueblo con escasa o nula formación teórica y política. En eso radicaba la virtud y el defecto de ese organismo político, pues la formación política se hacía muy

---

56. *Ibid*, pp. 149-150.

lenta. Lo cual también se auna al excesivo acento antidoctrinario que la dirección del Partido había impulsado desde el principio. Como se trataba de un partido popular, se tendía a rechazar a quienes tuvieran aspecto de "leído" y pretendiera promover el estudio teórico o la argumentación compleja. Se tendió así a un pragmatismo político de la mayoría de los militantes, dirigido desde arriba por los escasos experimentados dirigentes, en particular Heberto Castillo y Demetrio Vallejo. No obstante, ese pragmatismo era preferible al doctrinarismo de los intelectuales, y en ese pragmatismo se forjaron cuadros de temple revolucionario sólido no comparable con el de los cuadros intelectualistas de otras organizaciones.

La efectiva experiencia y conocimiento de la realidad nacional por parte de los escasos cuadros dirigentes del PMT empezaron a impactar, vía una amplísima propagandización, la cultura política del país. Además, la propia evolución de las condiciones económicas del país (la crisis de 1976 y luego el problema petrolero ampliamente difundido por el PMT), el surgimiento cada vez mayor de movimientos espontáneos, la "bancarrota del stalinismo" del cual no había logrado desembarazarse totalmente la Unión Soviética, las aparentes incongruencias chinas, el mayor estudio y comprensión de las obras de los clásicos, las reflexiones sobre el 68, la experiencia de la guerrilla y otros movimientos, y en fin un cúmulo de condiciones, condujeron a que la izquierda en su conjunto comenzara a sentir la necesidad de replantear algunas de sus tesis doctrinarias. De la antigua y férrea política de cuadros se pasó a reconocer la necesidad de una amplia política de masas, la cuestión del nacionalismo pasó al centro de la atención; además, la propia intensificación de las necesidades de las masas, así como de su cada vez mayor participación en una u otra de las múltiples organizaciones políticas, incluyendo al Partido Comunista que se había ya decidido por la lucha legal y

por una más amplia política de alianzas, permitió por fin que los dirigentes comenzaran a tener una serie de verdaderas y ricas experiencias políticas.

Por la experiencia práctica y por la necesidad más sentida desde entonces, así como por la mutua influencia de la propaganda y la prensa de los dispersos organismos políticos de la izquierda mexicana, éstos han tendido poco a poco a encontrar la confluencia, a eliminar gradualmente el sectarismo doctrinario. En su primera incursión electoral, en 1979, el PCM logró la Coalición de Izquierda, integrando a otras organizaciones sin registro electoral. Aunque aún muchas otras quedaron al margen de esa coyuntura, pues había múltiples prejuicios al respecto. Sin embargo, en 1979, Arnaldo Córdova se expresa respecto a la praxis política de la izquierda, de la siguiente manera:

> "No cabe duda, por otra parte, que la izquierda misma sigue sin poder estar a la altura de esta tradición histórica [la movilización de las masas sindicales por la independencia y la democracia de los sindicatos]. Es más: ni siquiera parece haber entendido lo que su propio papel a lo largo de la historia del movimiento obrero ha representado para las masas trabajadoras. En una época se dijo, con acierto, que el PCM era un partido que carecía de *memoria histórica*; esto tenía que ver particularmente con la vida interna de ese partido. En realidad, hoy podría decirse que es la izquierda en su conjunto la que carece de memoria histórica, y no, en especial, en lo que se relaciona con su variada composición y sus múltiples conflictos intestinos, sino ante todo por lo que ve a su relación con las masas trabajadoras. Es aquí donde su lucha histórica ha dejado huella y donde sus errores han sido más costosos y significativos, en primer término, para la clase obrera. Pues bien, esto sigue siendo un tema totalmente ausente de la deliberación de izquierda, que sigue atascada en discusiones talmúdicas sonbre los ``textos sagrados``"[57].

Pero, más adelante, Córdova agrega:

"... la izquierda comienza a estimar en todo lo que vale la lucha reivindicativa de las masas y a arrinconar fórmulas dogmáticas que nada tienen que ver con nuestra realidad, en particular, aquélla que distinguía entre ''lucha económica'' y ''lucha política''. Aquí toda ''lucha económica'' se vuelve, automáticamente, una ''lucha política'', y no, desde luego, como se decía en la década de los treinta, porque las masas sean poseedoras de un misterioso ''instinto marxista'', sino porque el mismo sistema de dominación lo impone de modo implacable"[58].

En efecto, En 1981 se funda el Partido Socialista Unificado de Mexico (PSUM) con cinco organizaciones, dada la prematura separación del PMT de ese proyecto por el recelo frente a las tradicionales pretensiones hegemónicas de los comunistas. Con la participación electoral del PCM y luego del PSUM, éste adquiere mayor difusión entre la población y se nutre de nuevos cuadros e influye sobre organizaciones sindicales y sociales. Mientras el PMT resiente una disminución en su ritmo de crecimiento y tiene problemas internos. A su vez el PSUM resiente importantes escisiones posteriores al período electoral y tiene también una crisis interna. El PRT por su parte logra un ascenso relativo vinculándose a la figura de doña Rosario Ibarra de Piedra -a quien lanza como candidata presidencial-, quien ha alcanzado amplia difusión por su apasionada lucha contra la

---

57. Córdova, A. *La política de masas y el futuro de la izquierda en México*. Serie popular Era, México, 1979; pp. 52-53.

58. *Ibid*, p. 58.

represión y por la liberación de los presos políticos, en virtud de que su hijo ha sido desaparecido por el gobierno.

Con la reforma política del régimen de López Portillo que abre la posibilidad del "registro condicionado" y una ampliación de la Cámara de Diputados y de los ayuntamientos para integrar la representación proporcional de los partidos minoritarios, lo que implica una mayor libertad de manifestación en la prensa, y con los intentos de fusión y sus fracasos relativos se abre la época del intercambio de experiencias. Quedan cada vez más atrás los usos escolásticos de las citas de los clásicos y se usa un lenguaje más fresco que atiende a las coyunturas reales.

A su vez, en 1981 se abre un período de crisis más profunda en la vida económica, la apuesta en la exportación petrolera comienza a demostrar su irracionalidad. A partir de 1982, con Miguel de la Madrid, el gobierno recrudece su política proimperialista atosigado por la dependencia casi absoluta de su modelo económico respecto al país del norte, que se manifiesta en la "pagatoria" de los intereses desproporcionados de la Deuda Externa (eterna), adquirida en aras del "boom" petrolero. Como consecuencia de la dura política de austeridad se genera más movilización popular espontánea y crecimiento de los organismos de oposición. El PAN con su experiencia, sus recursos económicos, su religiosidad, su menor radicalidad política y con el aparente apoyo subterráneo del Partido Republicano de los Estados Unidos, capitaliza en mayor medida la inconformidad de las "clases medias" y de amplios sectores populares. La izquierda, por su parte, en 1984 y 1985, animada por el crecimiento de la movilización popular, intenta la creación de la Asamblea Nacional Obrero Campesino Popular (ANOCP) que pretende integrar a todos los organismos políticos de izquierda e impulsar Paros Cívicos nacionales, pero fracasa internamente por los sectarismos y esquemas doctrinarios que aún prevalecen, y fracasa también en lo

externo por la poca y dispersa respuesta de la población ante el paro cívico.

Las elecciones federales de 1985 revelan poco avance de la izquierda. El PMT incursiona en el terreno electoral, quita votos que antes habían sido para el PSUM, y se da cuenta de su precaria presencia entre las masas, contrariamente a lo que creía tener. El terremoto de 1985 se auna a la crisis económica del país, y constituye un importante derrotero en el proceso de concientización espontánea de las masas. El gobierno revela más claramente su ineptitud y su indisposición para atender adecuadamente las necesidades de la población. Los jóvenes y amplios grupos populares entran en movimiento político conmocionados por la magnitud de la tragedia y el espíritu de solidaridad se despierta entre amplios sectores. Surge la lucha de los damnificados, de las costureras, se recrudece el problema de la vivienda, etc.

En 1986, ante los intentos oficiales de modificar la vida de la Educación Superior para adecuarla a sus intereses presentes, haciéndola más elitista, los estudiantes (los jóvenes que destacaron por su solidaridad durante el rescate de las víctimas del terremoto) se rebelan y se produce un vasto movimiento estudiantil con repercusión nacional e internacional: el CEU (Consejo Estudiantil Universitario).

Todo lo anterior explica que en marzo de 1987 nazca el Partido Mexicano Socialista integrando al PSUM, al PMT y a otras tres organizaciones sin registro (MRP, PPR, UIC) con quienes había ya acercamientos por parte de esos dos partidos. Se prepara la sucesión presidencial de 1988 que se advierte, por primera vez desde 1910, como una coyuntura política de primera magnitud para la vida nacional. Al PMS se une en agosto la mayor parte de los miembros del PST, que se separan de la dirigencia de Aguilar

Talamantes. Mientras el partido oficial comienza a dar síntomas de resquebrajamiento al constituirse la Corriente Democrática impulsada por Cuauhtémoc Cárdenas y Porfirio Muñoz Ledo, que culminará en octubre del mismo año con la escisión de ésta y la postulación de Cárdenas como candidato a la presidencia. El PMS, por su parte lleva a cabo un proceso abierto a la población para la elección de su candidato presidencial que resulta ser Heberto Castillo. A ese proceso de elección se invita a Cárdenas que aún militaba en el PRI y al PRT que postula otra vez a Rosario Ibarra de Piedra; pero ninguno de los dos acepta por diferentes motivos. Cárdenas es cada vez más apoyado por un cúmulo de grupos pequeños pero que van creciendo al amparo de la figura cardenista; en lo que cuenta su carácter de hijo de héroe nacional, la amplia difusión que significó su oposición interna y luego la salida del PRI y una acertada y prudente posición política manejada por el propio Cuauhtémoc.

La movilización de la población en torno a Cárdenas sorprende a muchos de los militantes de grupos socialistas, quienes deciden también apoyarlo, pues no comparten el sectarismo trotskista del PRT ni son partidarios tampoco de la personalidad hebertiana o de algunas características de la corriente del PSUM que está inmersa en el PMS. Miembros del PRT y del PMS apoyan a Cárdenas. La campaña del PMS, con Heberto como candidato, crece y es fuerte en diversas regiones del país; pero es rebasada cada vez más por el auge despertado por la figura de Cárdenas (Padre -su recuerdo- e hijo). Así, Heberto, que había intentado aglutinar el fuerte descontento popular, decide declinar y con un programa de 12 puntos mínimos aliarse al cardenismo.

En las elecciones del 6 de julio de este año (1988), el pueblo acude a las urnas para votar por Cárdenas y los partidos que lo apoyan. Cárdenas parece haber ganado las elecciones, pero el gobierno, con amplia experiencia en esto, comete un cínico

fraude electoral y hace legalizar el triunfo de su candidato. El cardenismo se moviliza en protesta, pero no logra -hasta ahora- más que hacer ver al pueblo la incongruencia gubernamental. El cardenismo ha surgido con mucha fuerza pero con poca organización. Por eso no puede ir más allá. El gobierno reprime encubiertamente, asesinando sin reconocerlo a algunos militantes y simpatizantes del cardenismo, con lo cual logra amedrentar a una parte de los recien iniciados militantes y le marca límites a la propia dirección de este movimiento. Por eso hoy estamos ante la perspectiva de la creación de un nuevo partido para organizar a las masas que se han volcado a la actividad política.

?Cuáles son las perspectivas del nuevo partido?, ?cuáles habrán de ser sus metas y sus métodos?, ?Se trata sólo de luchar por la democracia o hasta qué punto se plantea la transformación económica y política "del estado en su conjunto? ?Hasta qué grado este partido representa los intereses y aspiraciones de la clase trabajadora? ?Estamos luchando sólo por una reforma siguiendo los intereses de la pequeña burguesía? Si se tratara de esto último: ?En qué medida y de qué manera esto puede ser útil para la efectiva transformación revolucionaria? ?Cuál ha de ser el papel de los revolucionarios en este nuevo partido?

Estas son las preguntas que debemos plantearnos y darles respuesta. De todas maneras, consideramos que es evidente que amplios sectores de las masas van a acudir en el corto plazo al seno del nuevo partido, y que por ese sólo hecho los revolucionaros debemos estar ahí, donde está el movimiento legítimo de las masas. Además, la lucha por la democracia como la lucha por la independencia nacional es parte ineludible de la lucha por la conquista de la hegemonía y el ejercicio de una verdadera soberanía popular. Y una revolución en México, en nuestra época, sólo es posible si se moviliza a la clase trabajadora en su conjunto, a partir de los intereses históricos

de ésta. La clase trabajadora mexicana, y su intelectualidad, puede y debe aprender el camino hacia la superación efectiva del capitalismo en un plazo mucho más breve que el de los 15 años reseñados por Lenin en 1920; debemos aprender de todas las experiencias revolucionarias anteriores en función del rico campo de experiencias que ya ha empezado y que se avecina en los próximos años. Es un hecho que no volveremos a repetir la Revolución de 1910 y comenzar de nuevo. Asimismo, hoy es evidente que la próxima revolución en México ha de formar parte integral del movimiento revolucionario en Latinoamérica, oprimida toda por el imperialismo norteamericano. Cada país debe dar un paso adelante sobre todas las experiencias anteriores. Pero como dice Gorbachev:

> "Por supuesto, actuar de manera revolucionaria no implica lanzarse de cabeza. Los ataques de caballería no son siempre lo más adecuado. Una revolución es gobernada por las leyes de la política, por el arte de lo posible [subrayado nuestro]. No se debe pasar por alto sus etapas y adelantarnos a nosotros mismos. Ahora la tarea principal es crear una base para avanzar hacia fronteras relativamente nuevas. De otro modo se puede crear una confusión y un descrédito para la gran causa"[59].

Finalmente, la conclusión evidente acerca del proceso de la praxis política es coherente con las anteriores reflexiones hechas sobre el carácter de la praxis en general. De la acción a la reflexión, y luego otra vez a la acción sucesivamente. Apropiación de la experiencia de otros mediante la confrontación crítica con las propias necesidades prácticas. Esa es la constante. El doctrinarismo, el dogmatismo, debe ser eliminado; así en la praxis política, como en la praxis científica. Esa es

---

59. *Op. cit.*, p. 56.

la manera de avanzar, de unir conciencia, afecto y acción, y, así, tender hacia la superación efectiva de toda forma de enajenación humana. Dicen Marx y Engels en *La ideología alemana*:

> "El comunismo no es para nosotros, ni un *estado* que sea necesario crear, ni un *ideal* sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula el estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultantes de premisas actualmente existentes"[60].

Lo que importa es el movimiento que efectivamente supere lo existente, las etiquetas sobran y hasta estorban. Por eso Marx mismo declaró: *"tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste"*.

---

60. Ed. cit., p. 55.

CAPITULO III

LA PRAXIS TERAPEUTICA

Así como la conciencia y la acción racional han sido producto de la vida histórica, también se han producido -como contraparte- manifestaciones irracionales de la praxis. En un capítulo anterior ("Enajenación y neurosis") nos hemos ocupado de analizar las condiciones que generan la irracionalidad humana. Si bien estas condiciones habrán de ser transformadas esencialmente por la vía de la acción netamente política, existen casos, aspectos y niveles en que es necesario valerse de elementos especiales para afrontar problemas específicos en los que la irracionalidad de la praxis puede superarse hastà cierto punto dentro del propio proceso social que se vive, sin alterar a éste en su conjunto, sino sólo parcialmente. Superación que resulta una necesidad social, pues de ella depende -en cierto grado- que algunos individuos o grupos puedan incorporarse más efectivamente al movimiento global de la sociedad. Lo inmediato no está divorciado de lo mediato, hay una relación dialéctica en que lo inmediato se troca en mediato, y viceversa, lo mediato *es* lo inmediato. Los esfuerzos para transformar la irracionalidad de manera esencial, radical, se nutren de los esfuerzos por transformar la irracionalidad más directa y manifiesta en que nos desenvolvemos. Asimismo lo inverso. Esto es la función y el proceso de la praxis terapéutica.

Como producto de historias específicas algunos individuos o grupos, y hasta grandes conjuntos de población, pueden llegar a extremos de irracionalidad que se conocen comunmente como "locura", "neurosis" o "psicosis". En estos conceptos no consideramos el caso de individuos "alienados" por alteraciones

orgánicas, cuyo tratamiento requiere de otros lineamientos distintos y que ahora no abordaremos, aún cuando la concepción de la praxis tiene implicaciones fundamentales también para ello.

Dentro del modelo médico prevaleciente en la concepción de estas alienaciones extremas ha surgido la preocupación por la definición de la "salud mental", o de la "normalidad", como parámetro del cual distinguir a aquellos elementos "anormales". Pero como ya muchos lo han visto, esto constituye un callejón sin salida, puesto que lo que se considere como "normal" depende claramente de perspectivas ideológicas definidas y/o de promedios de acción abstractos e inexistentes. Para nosotros, como antes hemos dicho, la alienación o enajenación ha de conceptualizarse fundamentalmente a partir de la incapacidad de los individuos o los grupos para dirigir efectivamente sus propias acciones hacia metas previstas por ellos mismos. Alguien actúa irracionalmente cuando su acción depende de fuerzas extrañas para él y/o es contraria a lo que él mismo desea, o cuando definitivamente pierde la capacidad de proponerse algo y realizarlo, cuando su praxis se desconecta o no entronca coherentemente con la praxis social en que se desenvuelve. La enajenación, literalmente, significa que alguien no es dueño de sí mismo, de su propia praxis.

Como lo refiere Foucault, hasta mediados del siglo pasado los casos más extremos de alienación ("los locos") eran considerados como una enfermedad incurable y eran aislados de la vida social, recluyéndolos en hospitales o enviándolos a un viaje interminable en la "nave de los locos"[1]. Sin embargo, ya desde fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del Siglo XIX, Mesmer y otros médicos se preocuparon por atender y tratar de

---

1. Foucault, M. *Historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

prevenir las alteraciones en la capacidad para la acción coherente ("las facultades mentales") en los individuos. La alteración de la coherencia en los individuos no se reduce exclusivamente a lo que comunmente se considera "locura", sino que existen diversos grados de alteración que actualmente se catalogan como "neurosis", cuando la alteración no ha llegado al extremo de la alucinación, y "psicosis", cuando la alucinación es parte fundamental del cuadro clínico. Es con los experimentos hipnóticos de Charcot y otros médicos, en la segunda mitad del siglo pasado, con lo que se inicia propiamente el desarrollo de un conjunto técnico para la atención de esas alteraciones; pero es con Freud, discípulo de Charcot, con quien más propiamente se inicia la historia de la "psicoterapia". Ya antes hemos comentado diferentes aspectos de la teoría de Freud; ahora es necesario analizar su correspondiente proceder terapéutico. Cabe anotar al respecto que la técnica del psicoanálisis generada por Freud continúa siendo la base del ejercicio de muchos psicoterapeutas, si bien existen variantes diversas impulsadas por sus distintos seguidores.

De la hipnosis a la "asociación libre"

Freud mismo ha narrado la manera en que surgió la técnica psicoanalítica. Motivado por preocupaciones acerca de síntomas somáticos en algunos pacientes, que no parecían ser consecuencia de ningún problema de origen orgánico ("enfermedades funcionales"), llegó a la conclusión de que la causa podría ubicarse más bien en el terreno de los procesos mentales o "psíquicos" del paciente. Los experimentos hipnóticos realizados por algunos médicos dieron confirmación a esta perspectiva, en la medida en que lograron eliminar los rasgos sintomatológicos de algunos pacientes:

"Una vez dado este paso, se imponía extraer del hipnotismo dos

enseñanzas fundamentales e inolvidables. En primer lugar, se llegó a la convicción de que ciertas singulares alteraciones somáticas no eran sino el resultado de influencias psíquicas, activadas en el caso correspondiente. Y en segundo, la conducta de los pacientes después de la hipnosis producía la clara impresión de procesos anímicos que sólo ``inconscientes`` podían ser. Lo ``inconsciente`` era ya tiempo atrás, como concepto teórico, objeto de discusión entre los filósofos; pero en los fenómenos del hipnotismo se hizo por vez primera corpóreo, tangible y objeto de experimentación"[2].

De esa manera llegó Freud a su concepto central de "inconsciente". Antes de analizar este concepto, para nosotros lo que se desprende claramente de los hechos referidos por Freud es la importancia del lenguaje en relacion a los procesos mentales y, por tanto, práxicos. La propia posibilidad de la hipnosis, la relajación y la sugestión imperativa, indica que el lenguaje -que constituye el ámbito de la representación por excelencia- es un elemento determinante en la organización de los sentimientos y la accion de los individuos. Mediante el lenguaje el sujeto hipnotizado puede llevar a su cuerpo a un estado distinto, pasar de la tensión muscular-nerviosa a la relajación. Y, como lo ha explicado Wallon y lo han hecho ver otros autores posteriormente, los estados posturales y el tono muscular constituyen la base de las emociones vividas subjetivamente; un aspecto clave de los sentimientos emocionales se encuentra en la percepción propioceptiva de diferentes modulaciones del tono muscular. De esa manera, en la hipnosis mediante el lenguaje se gúia la relajación, y la relajación por sí misma produce a los sujetos una sensación de tranquilidad mental; la tranquilidad mental implica, de hecho, que un sujeto se libere de la tensión físico-emocional que le producen los conflictos simbólicos de la vida

---

2. Freud, S. *Esquema del psicoanálisis*. Alianza Editorial, Madrid, 1986; pp. 8-9.

social en que se desenvuelve. Es decir, la relajación por sí misma constituye ya un elemento que favorece la distensión de las contradicciones que vive el sujeto y, por tanto, reenfrentar los conflictos con mayor serenidad, pudiendo encontrar quizá una salida viable que la tensión emocional no le permitía ver. Esto es una verdad de perogrullo.

Si a eso agregamos que en la hipnosis el sujeto es apoyado en la resolución de sus problemas por otra persona que aparece como segura de lo que dice, es lógico comprender el conveniente efecto que se puede lograr a través de este proceso. Además, la misma serenidad, limítrofe con el estado de sueño, permite aceptar ideas a las cuales una persona podría oponerse porque éstas le provocarían una fuerte reacción emocional; en estado de tranquilidad profunda la gente puede aceptar cosas que no aceptaría en momentos de tensión o en el simple estado emocional que constituye la vigilia. La hipnosis así comprendida no guarda ningún misterio. Incluso, todavía más, puede fácilmente comprenderse que la simple relajación físico-emocional constituye la base para disminuir algunos síntomas *histéricos*, somáticos (por ejemplo la dermatitis, las jaquecas continuas, etc.), producto directo de prolongados estados de tensión nerviosa.

No obstante, ciertamente no todas las manifestaciones histéricas son producto de la simple tensión nerviosa; pues en otros casos, los más graves y ya dentro del terreno psicótico, es posible comprender que un sujeto tienda a hacer real lo que se imagina caóticamente a partir de la complejidad de su conflictiva semiótico-emocional. De manera análoga a como un niño solitario puede tratar de dar realidad a un acompañante imaginario, un histérico puede manifestar ceguera o parálisis *reales* si con ello encuentra una salida relativa a su agudo sufrimiento emocional. La fé, la firme creencia en algo, es decir, la representación, puede lograr alterar la propia percepción sensorial. ?Cómo un

sujeto llega a la fé en su propia parálisis o ceguera? Desde luego, es probable que él mismo no sepa que se trata de una fé artificial, pues de otra manera no sería realmente una fé. Es decir, este proceso se da por lo regular "inconscientemente", sin saber cómo se llega a una fé. Pero no porque exista un proceso "sub-anímico", sino porque el encadenamiento semiótico-emocional ocurre sin que el sujeto se halla "dado cuenta" y de manera automática; sobre todo cuando las representaciones relacionadas entre sí que se han involucrado en el proceso no tienen una forma lingüística articulada, sino ampliamente icónico-metafórica. Es esto lo descubierto realmente por Freud, aunque en su momento él lo haya imaginado como un proceso "inconsciente" en el sentido de "sub-anímico", como existiendo paralelamente al proceso "consciente".

En consecuencia, a partir de la hipnosis por sí misma no puede llegarse a la conclusión de un nivel anímico "inconsciente". Lo que sí es posible comprender es que, en general, los seres humanos tenemos procesos de representación complejos que desbordan el campo del lenguaje articulado, es decir, que muchas veces no es posible expresar con palabras todo aquello que sentimos o pensamos; pero, puesto que lo sentimos o pensamos a esto no se le puede llamar propiamente "inconsciente". Así, si un conjunto de sentimientos caóticos o sobrelapados son organizados y clarificados para el propio sujeto mediante el lenguaje, lógico es que la operación coherente se hace más posible. Esto lo hacemos todos cada día. También es cierto, como lo veía ya Aristóteles, que el lenguaje es un elemento fundamental para la memoria; de tal manera que los procesos intuitivos son mucho más rápidamente olvidados, dada su propia dinámica plurisemiótica, que cuando estos logran plasmarse en lenguaje articulado. Es decir, a poco de haber ocurrido un encadenamiento semiótico intuitivo éste ya no se recuerda, por lo cual el proceso que ha derivado en una situación presente no se

comprende ya claramente; por ejemplo, es de esa manera que con frecuencia olvidamos donde "hemos dejado las llaves" si no tenemos un lugar típico para ello, y no ocurre así cuando sabemos que las encontraremos generalmente en el mismo lugar de siempre; el lenguaje tiene un análogo papel organizativo. Al respecto, acertadamente Lacan ha dicho lo siguiente:

> "... es en la posición de un tercer término donde el descubrimiento freudiano del inconsciente se esclarece en su fundamento verdadero y puede ser formulada de manera simple en estos términos:
> "El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para reestablecer la continuidad de su discurso consciente.
> "Así desaparece la paradoja que presenta la noción del inconsciente, si se la refiere a una realidad individual. Pues reducirla a la tendencia inconsciente sólo es resolver la paradoja, eludiendo la experiencia que muestra claramente que el inconsciente participa de las funciones de la idea, incluso del pensamiento"[3].

Volviendo a la génesis del psicoanálisis, con Breuer, Freud encontró otro de los elementos en que se sustenta su técnica terapéutica y su teoría:

> "La terapia empleada por Breuer consistía en llevar al paciente, por medio del hipnotismo, a recordar los traumas olvidados y reaccionar a ellos con intensas manifestaciones de afecto. Conseguido así, desaparecía el síntoma nacido en lugar de una tal manifestación afectiva"[4].

---

3. Lacan, J. *Escritos 1*. Ed. Siglo XXI, México, 1980; p. 79. Lacan apunta aquí a la dimensión ideológica de los procesos intuitivos cotidianos, pero para no apartarnos deseriado del hilo de nuestro análisis no nos ocuparemos de esto en este momento, dado que -además- en varios de los capítulos de la parte segunda hemos analizado los procesos de la ideología.

Para entender esto analicemos el siguiente ejemplo simplificado e imaginario: un niño -por decir- a los cinco años vive un acontecimiento que lo impresiona grandemente, digamos que estuvo a punto de ahogarse en una piscina; como efecto de esta *experiencia* el niño rechaza ir a nadar en ocasiones posteriores e incluso siente miedo de acercarse a lugares con grandes cantidades de agua. Con el tiempo, el niño olvida o recuerda poco de la experiencia vivida a los cinco años, sin embargo mantiene el temor y el rechazo hacia el agua en grandes cantidades. Su propia reacción en la última ocasión que estuvo cerca de una piscina le induce a mantenerla la siguiente vez y así sucesivamente, y tiende a olvidar la experiencia original. Además, probablemente este temor a circunstancias inesperadas se generaliza y se convierte en un rasgo constante de su *personalidad*, se forma como un individuo temeroso e inhibido, por lo cual es objeto de burla y de devaluación por sus amigos, encadenándose así de manera compleja a otras experiencias desagradables que le reafirman su carácter temeroso e inhibido. Cuando llega al analista, mediante la hipnosis o por la asociación libre, éste le hace re-producir la historia del proceso. Sucede, entonces, en primer lugar que el sujeto *re-valora* afectivamente la experiencia vivida a los cinco años, ya no le parece tan espantosa como le pareció en su momento, en realidad quizá ni siquiera fue demasiado grave, etc. En segundo lugar comprende cómo ha llegado a sentir lo que actualmente siente en relación al agua (y lo re-valora afectivamente también); con la serenidad del estado de relajación puede ahora *imaginar* grandes cantidades de agua sin sentir un miedo intenso, y al perder ese miedo puede también disminuir su temor ante otras circunstancias análogas; por tanto, re-valora su propia imagen

---

4. *Ibid*, pp. 10-11.

ante sí mismo y frente a los demás. En contra de algunas vulgarizaciones psicoanalíticas que atribuyen una cura esencial a partir del simple recuerdo de los eventos traumáticos, debe subrayarse que se trata de que el paciente realice una nueva experiencia afectiva en relación a tales eventos re-producidos ahora en la imaginación.

Sin duda la re-valoración afectiva del pasado desde la óptica del presente es un elemento importante para la superación de la irracionalidad pero no suficiente, ni tampoco el único camino posible o excluyente de otros. En realidad, el sujeto del ejemplo anterior sólo habrá superado su fobia al agua y su miedo e inhibición general, cuando actúe de otra manera en las circunstancias correspondientes. No basta imaginarse actuando, es necesario actuar, en esto reside -para nosotros- el proceso esencial. Es frecuente que la gente se imagine o comprenda intelectualmente muchas cosas, sin que en su momento logre desembarazarse de los hábitos y prejuicios (hábitos mentales) que ha ejercitado una y otra vez durante amplios periodos. El problema es como generar esa nueva actuación. La re-valoracion del pasado es un elemento, pero por sí misma generalmente no logrará producir la nueva actuación que se propone; ésta se construye en el terreno mismo de la acción, donde la re-valoración afectiva del pasado ocurre en su mayor plenitud. La acción mental (el imaginar) ocurre en el ámbito de la representación y se da desde el presente cómodo de la relajación, lejos de la situación real: la nueva actuación en la realidad es lo que constituye efectivamente un nuevo presente, en el que el pasado realmente se re-valora.

Freud y Breuer, por su parte, derivaron de sus experiencias mencionadas en la cita anterior una construcción teórica de la que se desprendió un nuevo elemento terapéutico, cuya versión resumida nos la plantea Freud de la siguiente

manera:

> "Esta teoría afirmaba que el síntoma histérico nacía cuando el afecto de un proceso anímico intensamente afectivo era desviado de la elaboración consciente normal y encaminado así por la ruta indebida. En el caso de la histeria, dicho afecto se resolvía en inervaciones somáticas inhabituales (conversión), pero podría ser dirigido en otro sentido y descargado por medio de la reviviscencia del suceso correspondiente durante la hipnosis (derivación por reacción). A este procedimiento le dimos el nombre de *catarsis* (limpieza, liberación del afecto represado)"[5].

El método catártico no conlleva la idea de una revaloración del pasado desde el presente; sino la idea de que durante una situación del pasado que *normalmente* hubiera provocado al sujeto intensas reacciones emocionales, éste las reprimió y no las manifestó en toda su dimensión, por lo cual esas reacciones reprimidas se canalizan automáticamente hacia otras formas y perduran como síntomas histéricos; por lo cual, la catarsis consistiría básicamente en promover que el sujeto expresara abiertamente su emocionalidad antes reprimida como una manera de eliminar su canalización somática.

A este respecto consideramos que existen dos posibilidades: 1) la reacción reprimida constituye sólo una posible reacción pasajera ante, por ejemplo, una situación de sobresalto, después de la cual, cuando se disipa, la emocionalidad no manifestada pierde toda razón de ser; 2) la reacción reprimida es constante y duradera, ya sea porque la situación que la provoca permanece durante largos periodos (por ejemplo, la falta de recursos económicos indispensables) o porque

---

5. *Ibid*, p. 11.

el evento inicial, aunque ha dejado de estar presente en sí mismo, mantiene un significado clave para las experiencias que posteriormente vive el sujeto (por ejemplo, un error cometido que cambió importantemente el rumbo de la vida del sujeto, la culpa).

En ambos casos, consideramos que la evitación de la explosión emocional, conduce necesariamente a un incremento en la tensión hormonal-nerviosa-muscular, de la cual se derivan transtornos somáticos. Pero mientras que en el caso 1, dichos transtornos somáticos aunque sean muy fuertes suelen ser pasajeros; los conflictos pasajeros cuando no son de tal gran intensidad que puedan romper drásticamente la continuidad de la vida de las personas, se olvidan y no tienen mayor trascendencia posterior. En cambio, los dos ejemplos del caso 2, generarán una tensión hormonal-nerviosa-muscular constante o por ciclos más o menos agudos, y entre mayor sea su agudeza los transtornos somáticos que de ello resultaran serán de duración e intensidad correspondiente, y tendrán entonces un papel significativo en la vida del individuo. Es evidente que Freud se refiere a este último caso, por lo cual ciertamente el realizar la expresión emocional abierta permitirá al sujeto relajarse y tenderá a eliminar los transtornos somáticos.

Sin embargo, también en este caso la cuestión no se reduce a ello. Por ejemplo, supongamos que un obrero al que no alcanza su salario para cubrir las necesidades elementales de su familia, durante un largo período no llora ni se queja ni se enoja, sino que se fuerza a mantener la ecuanimidad y fingir un optimismo para no afligir más a su esposa, y se aferra a una esperanza total o parcialmente ilusoria, "tragándose" sus emociones; probablemente, al cabo de un tiempo, puede manifestar problemas histéricos. Si durante la hipnosis o por otros medios (la borrachera, la atención de un amigo, etc.) el obrero logra expresar sus emociones con toda su fuerza, esto permitirá que

durante un breve período logre relajarse y disminuya su transtorno somático. Pero como las condiciones que le provocan la emoción se mantienen, existen dos posibilidades: 1) se vuelve a tragar sus emociones (como sucede después de la borrachera) y su transtorno somático reaparece y se agudiza; o bien 2) aprende una manera de canalizar sus emociones en el combate de la fuente que las provoca: su propia pobreza. En este último caso, existen también diferentes posibilidades; puede ser que el obrero atribuya *intuitivamente* a su esposa o a sus hijos el motivo de su sufrimiento, por lo cual tenderá a agredirlos generándose otro tipo de contradicciones emocionales; puede ser que el obrero atribuya la causa de la situación a sí mismo, por diferentes razones, tendiendo a la autoagresión y los correspondientes conflictos emocionales de esto; o puede ser que el obrero, analizando la vida social, logre darse cuenta de la verdadera fuente de su situación y uniéndose a otros luche por combatirla. En general podemos esperar diversas combinaciones y matices de esto, dependiendo de las cualidades de la praxis colectiva en que se inserte la propia praxis de este obrero.

La catarsis como ejercicio terapéutico, entonces, sólo nos permite esperar efectos momentáneos y no esenciales[6], aunque ésta puede ser muy útil y necesaria cuando se viven tragedias. Sin embargo, en general, la verdadera catarsis se alcanza cuando los conflictos emocionales se canalizan a la transformación efectiva,

---

6. Dice Freud: "Las innovaciones técnicas por él introducidas y sus descubrimientos hicieron del procedimiento catártico el psicoanálisis. El paso más decisivo fue la renuncia al hipnotismo como medio auxiliar. Dos fueron los motivos que a ella se llevaron. En primer lugar, porque... eran muchos los pacientes a los que no conseguía hipnotizar. Y en segundo, porque los resultados terapéuticos de la catarsis, basada en el hipnotismo, no acababan de satisfacerme. Tales resultados eran, desde luego, patentes y aparecían al poco tiempo de iniciar el tratamiento, pero demostraron también ser poco duraderos y demasiado dependientes de la relación personal del médico con el paciente" (*Ibid*, p. 12).

racional, de las circunstancias que generan los conflictos. Ahora bien, cuando la circunstancia que mantiene la conflictividad emocional persistente consiste, digamos, en un error del pasado no susceptible de ser rectificado, entonces la catarsis se ha de vincular a una re-valoración conceptual y afectiva de ese pasado, comprenderlo y aceptarlo como pasado, para comprenderse y aceptarse a sí mismo como presente; para tomarlo como experiencia hacia el futuro. En el presente y en el futuro pueden *compensarse* constructivamente los conflictos emocionales del pasado, creando las circunstancias apropiadas para ello.

En efecto, al no encontrar Freud satisfactorios los resultados de la hipnosis y el método catártico, diseñó la técnica de la *asociación libre*, que se mantiene como elemento clave de la terapia psicoanalítica contemporánea:

> "El hipnotismo había servido para llevar a la memoria consciente del sujeto los datos por él olvidados. Tenía, pues, que ser sustituido por otra técnica. En esta necesidad comencé a poner en práctica el método de la *asociación libre*, consistente en comprometer al sujeto a prescindir de toda reflexión consciente y abandonarse, en un estado de serena concentración, al curso de sus ocurrencias espontáneas (involuntarias). Tales ocurrencias las debía comunicar al médico, aun cuando en su fuero interno surgieran objeciones de peso contra tal comunicación; por ejemplo, las de tratarse de algo desagradable, desapartado, nimio o impertinente... En tal elección hubo de guiarme la esperanza de que la llamada asociación libre no tuviera, en realidad, nada de libre, por cuanto una vez sojuzgados todos los propósitos mentales, habría de surgir una determinación de las ocurrencias por el material inconsciente. Tal esperanza ha sido justificada por los hechos... se obtenía un rico material de ocurrencias que podía ponernos sobre la pista de lo olvidado por el enfermo. Dicho material no aportaba elementos olvidados mismo, pero sí tan claras y abundantes alusiones a ellos, que el médico podía

adivinarlos (reconstruirlos) con el auxilio de ciertos complementos y determinadas interpretaciones"[7].

De esa manera, corresponde a Freud, más que a Ferdinand de Saussure, la verdadera paternidad de la semiología. Freud certeramente estaba convencido de que existía una *necesaria* conexión significativa de las palabras que espontáneamente se le ocurren sucesivamente a una persona. De hecho, en la construcción de un discurso cualquiera, las frases se vinculan unas a otras; la primera frase pronunciada surgida, generalmente, de la necesidad planteada por la interacción con un evento externo a un sujeto (muchas veces las palabras de otro) es el núcleo significativo (conceptual y emocional) del cual se desprende la siguiente frase; luego ambas frases determinan la siguiente y así sucesivamente. Pero cada frase expresada no tiene un sólo significado claro y evidente, sino que ésta es, en su unidad de forma y contenido, *polisémica*: tiene uno o varios significados simplemente fonéticos, tiene uno o varios significados gramáticos, tiene uno o varios significados semánticos inmediatos relativos (referencias específicas a lo que se vive en el momento), y, además, tiene una gama compleja de significados -de diferente valor emotivo-conceptual- relacionados con la historia anterior de cada sujeto. Además, este complejo conjunto significativo se entronca con el contexto concreto físico-social en que se desenvuelve.

Este proceso puede ser claramente observado en una charla informal, en la cual lo expresado por uno de los participantes hace que otro (o él mismo) traiga "a colación" la narración de otras experiencias que el discurso de su interlocutor le "han recordado", derivando en un diálogo "en escalera" en el que de un

---

7. *Ibid*, pp. 12-13.

tema se va a otro, y luego a otro, terminando por darse cuenta de lo lejanos que están los interlocutores del primer punto tratado. Frecuentemente esto es precisamente lo que se disfruta de la charla: la *libre* y mutua transmisión de experiencias significativas, el compartirlas y regocijarse o recrearse con ellas[8].

Sin embargo, *el significado de los elementos contextuales* para cada sujeto constituye un factor determinante del rumbo que habrá de seguir su discurso. Se expresarán aquellas frases encadenadas espontáneamente que se consideren pertinentes o convenientes para el contexto y se desecharán aquellas que no lo sean, aún cuando se evoquen mentalmente por parte de los participantes en la charla.

Con la técnica de la *asociación libre* Freud buscaba disminuir o nulificar la influencia de los factores contextuales para lograr que los sujetos expresaran todas las ocurrencias que sus propias frases les evocasen, haciendo más transparente y más completo su verdadero proceso emotivo-conceptual. Sin embargo, por una parte, evidentemente los significados contextuales no pueden ser eliminados totalmente pues el propio sujeto, su autoimagen, así como la misma situación clínica delimitan un contexto dado; pues la abstracción de todo contexto (incluida la autoimagen) conduce por sí misma a la psicosis, y, como es reconocido por Freud, aún en las psicosis más agudas difícilmente podría hablarse de una abstracción contextual absoluta, ésta sólo puede manifestarse en una rarísima situación de "coma

---

8. A pesar de que los psicolingüistas, por ejemplo Culioli, han avizorado este proceso en el análisis del discurso, se han centrado más en el sujeto hablante que en el diálogo; y si bien han ligado el proceso del discurso a la vida cognitiva, no lo han articulado coherentemente con los aspectos emocionales que tienen una clara determinación en la construcción del discurso, o, más bien, del diálogo.

emocional". Por otra parte, la propia historia discursiva de cada sujeto conlleva formas y contenidos de expresión que están presentes durante el proceso de la asociación libre.

A pesar de ello, es comprensible que la asociación libre permita el acceso a un material simbolico mucho más rico para la interpretación semiológica por parte del analista. Pero el problema básico de esto tiene que ver precisamente con el propio marco de referencia significativo, emotivo-conceptual, de cada analista que deriva en determinadas interpretaciones del material que le ofrece su paciente. Este marco referencial, en la tradición freudiana, es la propia teoría psicoanalítica *elaborada* discursivamente por Freud y sus continuadores.

Resistencia, transferencia y contratransferencia

De la problemática de la interpretación en la asociación libre se han derivado nuevos elementos técnico-teóricos conocidos clásicamente como *resistencia*, *transferencia*, *contratransferencia*, así como la necesidad de que los psicoanalistas sean tambien psicoanalizados para que puedan reconocer y disminuir sus propias proyecciones emotivo-conceptuales durante la interpretación. Sobre la *resistencia* anota Freud:

> "Descubríamos, en efecto, que la labor de patentizar los elementos patógenos olvidados tenía que pugnar contra una resistencia constante y muy intensa. Ya las objeciones críticas son las que el paciente había querido excluir de la comunicación las ocurrencias en él emergentes, y contra las cuales objeciones se dirigía la regla psicoanalítica fundamental, eran manifestaciones de tal resistencia. Del estudio de los fenómenos de la resistencia resultó uno de los pilares maestros de la teoría psicoanalítica de las neurosis: la teoría de la *represión*. No era difícil suponer que las mismas fuerzas

que ahora se oponían a que el material patógeno se hiciera constante había exteriorizado en su día, con pleno éxito, igual tendencia... Las impresiones y los impulsos anímicos, de los que ahora eran sustitución los síntomas, no habían sido olvidados sin fundamento alguno... sino que habían sufrido, por la influencia de otras fuerzas anímicas, una represión, cuyo resultado y cuya señal eran precisamente su apartamiento de la conciencia y su exclusión de la memoria. Sólo a consecuencia de esta represión se habían hecho patógenos...

"Como motivo de la represión y con ello como causa de toda enfermedad neurótica, habíamos de considerar el conflicto entre dos grupos de tendencias anímicas. Y entonces la experiencia nos enseñó algo tan nuevo como sorprendente sobre la naturaleza de las fuerzas en pugna. La represión partía, regularmente, de la personalidad consciente (el yo) del enfermo y dependía de motivos éticos y estéticos; a la represión sucumbían impulsos de egoísmo y crueldad, que, en general, podemos considerar malos: pero, sobre todo, impulsos optativos sexuales, muchas veces de naturaleza repulsiva e ilícita. Así, pues, los síntomas patológicos eran un sustitutivo de satisfacciones prohibidas, y la enfermedad parecía corresponder a una doma incompleta de lo inmoral que el hombre integra"[9].

Si eliminamos la noción de "inconsciente" freudiana así como la idea de que el hombre integra en su naturaleza "lo inmoral", el enfoque sobre la resistencia y la represión es razonable. No así el esquema causa-efecto, trauma-síntoma, que Freud sostiene. Cada individuo en el curso de su vida desarrolla una imagen de sí mismo, una autorrepresentación, que depende de la praxis social en que se desenvuelve; como todo concepto, el concepto de sí mismo, el yo, constituye una clasificación, es decir, una oposición semántica: yo tengo estas *x* características,

---

9. *Op. cit.*, pp. 13-14.

y no tengo estas y características, comparto estas z características con tales o cuales seres y no comparto otras tantas, etc. Autoconcepto que en su mayor parte es intuitivo (y por tanto ambiguo) y que se transforma continuamente con la modificación o adquisición de características a partir de experiencias subsiguientes.

En este punto es necesario considerar lo que muy bien ha visto Lacan y estaba ya demostrado desde la ontología de Hegel. El autoconcepto implica una duplicidad y, por tanto, una dialéctica. Hay un yo que percibe y un yo que es percibido en un momento dado; luego, el yo percibido se sintetiza con el yo que percibe y se plantea una nueva disociación. Lacan señala al *estadio del espejo* como el momento en que los niños forman su originaria *imagen especular* de sí mismos, lo que plantea el inicio de la disociación en que cada quien se ve como desde un punto de vista externo, desde el punto de vista de otro que, sin embargo, es también él mismo. En lo que Lacan no repara es que esta necesaria disociación no depende directamente de la imagen física vista en el espejo, sino precisamente de la incorporación primaria de los otros en el proceso semiótico de cada pequeño. Si un niño fuese aislado de la sociedad, sin duda no podría acceder al *estadio del espejo* por mucho que estuviera frente a superficies reflejantes. Lacan considera, al contrario, que es la autoimagen originaria la que después permite la interiorización de "el otro", dice:

> "El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su

función de sujeto"[10].

Lacan se acerca así a la concepción piagetiana de la formación simbólica en los niños, considerando que esta formación simbólica se deriva directamente de la relación sensoriomotriz con los objetos. Para nosotros, en cambio, es la praxis social la que da significado continuo a las acciones sensoriomotrices de los infantes, quienes aprenden en la práctica cotidiana gradualmente los primeros significados de sus propias acciones para los demás y de las acciones de los demás para él, y, de esa manera de la disociación entre medio y fin pasan a la disociación entre símbolo y objeto. Es en el momento de esta disociación cuando puede ocurrir el *estadio del espejo*. Aún en la *imagen especular* los niños ya han interiorizado a los demás, ya existe una primera identificación con algún otro, y sólo por eso pueden representarse a sí mismos como "desde fuera".

En efecto, de manera general las características que integran el autoconcepto son percibidas con relativa objetividad, dependen en su percepción de la ideología que se asuma, es decir, de cómo las percibe el conjunto social en que cada quien se desenvuelve, de cual es su significado social. Por ejemplo, si socialmente se considera tal comportamiento, idea o sentimiento como "inmoral", entonces, quien tenga esos comportamientos, ideas o sentimientos tenderá a conceptualizarlos como inmorales y, por tanto, a conceptualizarse a sí mismo como "inmoral". Pero como la "inmoralidad" es motivo de persecución, de burla, de escarnio, de represión física, etc., naturalmente cada quien tenderá a tratar de eliminar de sí mismo esas características inmorales que lo hacen sujeto del ataque social. Se autorreprimirá para evitar la represión de los demás, y se formará un autoconcepto excluyendo,

---

10. Lacan, J. *Escritos 1*. Ed. Siglo XXI, México, 1980; p. 12.

o tratando de excluir, las características que ya él mismo considera como inmorales. Al aprender a engañar a los demás se aprende y se habitúa cada quien a engañarse a sí mismo.

Según Freud, esta introyección de la moralidad social, forma el "superyo"; pero -como ya antes hemos señalado- la moralidad social es relativamente heterogénea, contradictoria y cambiante, por lo cual también la moralidad interna de cada sujeto será contradictoria y cambiante en diferentes grados. Dentro de este proceso contradictorio, sin embargo, generalmente cada sujeto forma un conjunto de *hábitos* autoconceptuales que le permiten mantener una continuidad en la autopercepción; sin la cual, sería imposible mantener una mínima relación coherente con el mundo. Los hábitos autoconceptuales más arraigados por su reproducción cotidiana durante grandes períodos, son la base de la resistencia a aceptar sentimientos o ideas que en el pasado fueron rechazadas o reprimidas. Algunos de esos sentimientos-ideas muchas veces se siguen manifestando en diferentes grados de intensidad en el interior del sujeto, ya sea porque constituyen necesidades biológicas inevitables (el deseo sexual), o porque la realidad social en su conjunto, o específicamente las contraideologías (que reflejan necesidades sociales), promueven tal manifestación. Si la moralidad represora prevalece en el interior de un sujeto, éste librará una lucha interna cotidiana por evitar lo que espontáneamente siente; y viceversa, cuando una persona convencida de una contraideología siente la necesidad de formarse un nuevo autoconcepto de sí mismo, los sentimientos morales de su tradición personal (los hábitos autoconceptuales) que ahora rechaza implicarán un conflicto interno cotidiano. En ambos casos, sin embargo, el conflicto interno se vive también externamente, pues la autoimagen se construye en la relación práctica diaria con la realidad en su conjunto, externa e interna.

Cuando el conflicto se agudiza se genera una creciente tensión emotivo-conceptual que, por un lado, puede derivar en transtornos somáticos y transtornos en la actuación de la persona (neurosis), y por otro, plantea la necesidad de encontrar una salidad a este conflicto. Asimismo, la agudización del conflicto genera progresivamente una confusión en el autoconcepto tanto como en los conceptos referentes a los diferentes aspectos de la realidad; y esto, a su vez, redunda en una mayor agudización conflictiva. Si el proceso continúa por ese camino y no se logra una salida se avanza hacia la psicosis y el colapso. La salida básica, entonces, consiste en construir una autoimagen racional en que se integren los sentimientos-ideas que se rechazan. Ya sea que se acepten por su inevitabilidad y porque no existe en verdad por qué rechazarlos (por ejemplo, los sentimientos sexuales intrínsecos a la biología humana), o que se reconozcan como existentes aunque no necesarios ahora ni deseados por el propio sujeto, y se generen alternativas racionales y efectivas para combatirlos o transformarlos cualitativamente (por ejemplo, muchos rasgos de la moralidad preponderante o sentimientos agresivos -que no deben considerarse como inmanentes, sino como producto de la propia historia conflictiva de las personas-, etc.).

Con el ejercicio semiológico que implica la asociación libre (incluyendo la "interpretación de los sueños" y otras manifestaciones semióticas) se puede lograr descubrir y hacer más claras, *hasta cierto punto*, las dimensiones principales del conflicto antes descrito. Lograr que esto sea reconocido y aceptado. Pero esto sólo constituye un paso en la superación del problema, lo esencial consiste en derivar alternativas racionales para construir la nueva autoimagen, y esto constituye, sin duda, una tarea práctica: pues es en la práctica donde efectivamente se forma toda autoimagen; es modificando la realidad circundante como realmente nos modificamos a nosotros mismos. Y la realidad

circundante se constituye por la praxis social en que cada quien se desarrolla, de tal manera que la modificación de la autoimagen implica la modificación de esa praxis social, en distintos niveles: desde la praxis del grupo inmediato generalmente, el grupo familiar) hasta la praxis del conjunto de la sociedad total. La semiología misma depende tambien de la praxis social.

Freud, y en general los psicoanalistas, han pretendido llevar a cabo una interpretación fidedigna e imparcial de la semiología discursiva de los pacientes, bajo la idea epistemológica de la neutralidad de los conceptos teóricos. En realidad, la teoría freudiana que sirve de marco a las interpretaciones psicoanalíticas representa una filosofía social y una ética determinadas; de tal forma que bajo esta perspectiva científica se coacciona a los pacientes a aceptar dicho marco de referencia que, sin embargo, en muchas ocasiones puede no corresponder esencialmente a la realidad que trata de representar.

De esa manera, los psicoanalistas hablan de la transferencia y la contratransferencia que ineludiblemente ocurren no sólo durante la terapia, sino en todas las relaciones humanas. Cada paciente, a partir de su historia, genera una serie de expectativas sobre el proceso terapéutico y aplica los criterios aprendidos durante su vida y manifiesta sus necesidades afectivas ante la contuinuidad de eventos que vive durante la relacion terapéutica. No podría ser de otra manera. En esto consiste la "transferencia": no sólo se constituye de desplazamientos afectivos específicos o fijos hacia la figura del psicoanalista y/o el lugar donde se desarrolla la terapia. Por ejemplo, si una paciente es mujer y su terapeuta es de sexo masculino, ella actuará manifestando la gran mayoría de los hábitos que ha aprendido a realizar ante las personas de sexo masculino y podría sentirse sutil o llanamante atraída

sexualmente por la figura de su psicoanalista. Si un paciente ve un "médico" en el terapeuta, se comportará en mucho como se suele comportar ante los médicos en general. De la misma manera, un paciente puede actuar ante su psiconalista de manera similar a que si se tratara de su padre o de cualquier otra figura importante en su vida diaria que sirva como punto de referencia en la percepción de su terapeuta. Lo mismo le ocurre también al psicoanalista.

Tratando de evitar esto último se ha planteado la necesidad de que los propios psicoanalistas sean psicoanalizados, para que ellos conscientemente traten de que sus propios sentimientos y conflictos afectivos no interfieran en la interpretación. Pero aún suponiendo un caso ideal e inexistente en que un psicoanalista ortodoxamente freudiano pudiese hacer a un lado todos los sentimientos que en él puede motivar un paciente, como si fuera una máquina de psicoanalizar, a pesar de ello tendería a interpretar el discurso de su paciente dentro de los cánones morales y filosóficos implícitos en la teoría, vería complejos de edipo, mecanismos de defensa, fijaciones sexuales, regresiones, resistencias, etc., en relación a entidades que sería posible interpretar desde otras perspectivas filosóficas distintas a las de Freud. Los terapeutas nunca pueden ser imparciales, y es muy importante tener en cuenta esto para avanzar hacia otros derroteros. La no imparcialidad y la historicidad de la interpretación semiológica, sin embargo, no invalida la pertinencia de ésta; sólo es un elemento que la hace relativa. La transferencia y la contratransferencia son procesos que no tienen porque temerse, se los puede comprender y saberlos insertos en el proceso terapéutico. Esto es una dimensión necesaria de la teoría. Nadie puede ayudar a otro a superarse más que desde un punto de vista, desde una praxis concreta, histórica. Si no se comprendiera esto se derivaría en un dogmatismo, en poner a la teoría incólume como lo determinante en

la praxis terapéutica; en una enajenación de la terapia; y sucedería lo que con la religión y las máquinas: los hombres las producen y luego éstas se les imponen como elementos externos. Por eso Lacan pregunta ?Quién analiza hoy?, y dice:

> "Que un análisis lleve los rasgos de la persona del analizado, es cosa de la que se habla como si cayese por su propio peso. Pero quien se interese en los efectos que tendría sobre él la persona del analista pensaría estar dando pruebas de audacia. Tal es por lo menos el estremecimiento que nos recorre ante las expresiones de moda referentes a la contratransferencia... pensad qué testimonio damos de elevación de alma al mostrarnos en nuestra arcilla como hechos de la misma que aquellos a quienes amasamos (...) [Los psicoanalistas de hoy] miden sus defecciones en el paciente sobre el principio autoritario de los educadores de siempre... el educador está bien lejos de estar educado si puede juzgar tan ligeramente una experiencia que sin embargo ha debido atravesar el mismo"[11].

El psicoanálisis está impregnado de la "no-directividad", que en realidad significa la imposición de una directividad férrea. Si un paciente desea superar sus problemas ha de aceptar los términos no-directivos e impersonales que le impone el experto. Hablar como para nadie, en soliloquio; para encontrar al final criterios acartonados sobre el edipo y los conflictos sexuales de la infancia. Lo que no quita el valor relativo de la asociación libre, como un elemento técnico aprovechable desde nuevas perspectivas. La absurdidad contemporánea en que ha derivado la "psicoterapia psicoanalista" es claramente visible en expresiones de algunos psicoanalistas, tales como la siguiente:

> "La idoneidad para someterse a un tratamiento de p. p. [psicoterapia

---

11. *Op. cit.*, pp. 217 y 222.

psicoanalítica] es, ordinariamente, puesta al servicio del deseo de librarse de determinado sufrimiento o de hallar solución a una situacion particularmente conflictiva. Sin embargo, la existencia de circunstancias agobiantes o de perturbadores sentimientos de ansiedad, depresión, tristeza, etc., no bastan para asegurar una buena disposición para iniciar, con razonables garantías de continuidad y aceptables resultados, una p. p. No son buenos candidatos para este tratamiento aquellos sujetos que desean, únicamente, despojarse de síntomas y molestias a toda costa, sino aquellos que son capaces de considerar sus alteraciones y ansiedades como la consecuencia de algo que está ocurriendo en su interior y que desean llegar hasta el fondo de sus dificultades psíquicas, aun cuando ello les demande un considerable esfuerzo e, incluso, un mayor sufrimiento transitorio...

"Esta aptitud, que el sujeto puede estar, o no, dispuesto a utilizar es muy difícil de determinar y depende, a su vez, de la combinación de varios factores: adecuado nivel cognitivo: tolerancia a la frustración y al sufrimiento; amor por la verdad; posibilidades para la autoobservacion y para verbalizar los resultados de la misma; capacidad para el establecimiento de relaciones de mutualidad, es decir, relaciones de trabajo y colaboración en un nivel adulto, y capacidad de *insight* (...) La p. p. no es una panacea mágica, sino, por el contrario, un tratamiento lento y difícil, con el que se puede ayudar, limitadamente, a sujetos con diversas clases de dificultades... Pero si la situación en la que viven, ya sea en el aspecto social, familiar, laboral o de su propia salud corporal es excesivamente infortunada, será difícil que el paciente pueda concentrarse en el tratamiento e interesarse suficientemente en adquirir mayores conocimientos acerca de sí mismo, así como también es poco probable que llegue a poder utilizar, de forma satisfactoria para él, este aumento en la comprensión de sus propios procesos psíquicos que el tratamiento tiene como misión proporcionarle. Por todo ello, el terapeuta ha de sopesar muy cuidadosamente la conveniencia, o no, de comenzar un tratamiento con un sujeto sometido

a presiones y limitaciones externas cuya superación sea imposible o muy difícil de alcanzar"[12].

Los sujetos que reunan las condiciones que en este caso se exigen, probablemente pudieran estar en mejor situación emocional que la mayoría de los psicoterapeutas psicoanalíticos. A pesar de que la posición expresada en la cita anterior no corresponde estrictamente a las perspectivas de Freud y otros de sus seguidores, los planteamientos que aquí se hacen plantean, en realidad, importantes objeciones a la técnica psicoanalítica en general: pues, ciertamente es posible que una persona agobiada por un cúmulo de preocupaciones de su vida cotidiana (que son las que, por lo general, sufren de neurosis y recurren a la ayuda terapéutica) no tenga la paciencia, la atención y la capacidad para asimilar las intrincadas interpretaciones de sus procesos semio-afectivos. Por eso decía Gramsci que el psicoanálisis parece responder más a necesidades de las élites dominantes de la sociedad, que a las necesidades terapéuticas de los miembros de las clases subalternas.

La efectividad de una interpretación, cual sea, se demuestra en sus efectos prácticos: en el reconocimiento expreso de los pacientes sobre la proximidad que a su realidad tienen los planteamientos de quien lo ayuda, y en la traducción en resultados determinados coherentes con el análisis realizado. Desde luego, es la práctica semiológicá dentro de circunstancias culturales dadas y la recuperación de otras prácticas semiológicas anteriores lo que puede favorecer la mayor efectividad en cada nuevo ejercicio. Sin embargo, cabe reiterar que en la relación terapéutica tanto los pacientes como el analista intercambian necesariamente posiciones éticas que no

---

12. Coderch, J. *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica*. Ed. Herder, Barcelona, 1987; pp. 91-92 y 93.

siempre son compatibles o que sólo tienen una compatibilidad relativa. Los terapeutas han de dirigir su acción terapéutica hacia las metas que ellos en acuerdo con sus pacientes consideran necesarias y convenientes para éstos. El respeto mutuo hacia ambos puntos de vista resulta también una necesidad práctica.

Sin embargo, la tendencia psicoanalítica aún en su parte más avanzada que encabeza la obra de Lacan concibe la "cura" como el momento del "Insight", del reconocimiento analítico de la conflictiva emocional. Para nosotros esto sólo constituye un paso relativo. Hay quienes se pasan la vida en la semiología psicoanalítica sin lograr desprenderse de las fuerzas irracionales que orientan su proceder. Por eso, nosotros consideramos que la irracionalidad, producto de la praxis social y manifiesta en ella, sólo se logra superar en la medida en que realmente se transforma esa praxis social enajenada, lo que no puede suceder si nos dedicamos únicamente a contemplarla. La tendencia a la contemplación es ya una forma de la irracionalidad.

La terapia "centrada en el cliente", de Rogers

Rogers no acepta las ideas freudianas acerca de la naturaleza irracional intrínseca en los hombres; para él, por el contrario, los hombres son en principio racionales, sociables y constructivos. Mientras que Freud parte de las batallas y conflictos consigo mismo, Rogers exhorta a los hombres a conocerse y a liberarse de sí mismos; su filosofía es fundamentalmente esperanzada y humanista. En efecto, la idea central de Rogers es la de *autorrealización*, la tendencia inherente de los individuos a desarrollar sus capacidades dentro de las relaciones interpersonales. La autorrealización se alcanza mediante la congruencia racional entre la percepción que cada individuo tiene de sí mismo y del mundo que le rodea, su

satisfacción por la manera en que se inserta en el conjunto de sus relaciones sociales. Rogers tiene como eje al yo, al cual concibe de la siguiente manera:

> "la gestalt organizada y conceptualmente consistente, compuesta de las percepciones de las características de ''yo'' o ''mí'' con los demás y con los diversos aspectos de la vida junto con los valores vinculados a tales percepciones. Es una gestalt que está disponible a la conciencia, aunque no por fuerza conscientemente"[13].

El enfoque de Rogers es mucho más sencillo y directo que el freudiano, aunque retoma elementos de éste y los conjuga con otras perspectivas con el fin de proporcionar toda la ayuda posible a los pacientes en relación a sus problemas más inmediatos, a fin de que ellos logren una reorganización de su mundo subjetivo y logren resolver las problemáticas a que se enfrentan. La terapia "centrada en el cliente" de Rogers tiene los siguientes rasgos distintivos:

> "Entre estos rasgos se incluyen la hipótesis en desarrollo de que ciertas actitudes del terapeuta constituyen las condiciones necesarias y suficientes para la efectividad de la terapia; el concepto en desarrollo de que la función del terapeuta es estar presente, de manera inmediata, frente a su cliente, confiando en la experiencia que, de momento a momento, va obteniendo de la relación establecida; la concentración constante en el mundo fenoménico del cliente; la teoría en desarrollo de que el proceso terapéutico se advierte por un cambio en la manera de sentir del cliente y en la habilidad para vivir más plenamente en el momento inmediato; el

---

13. Rogers, C. R. "A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework". En: Koch, S. *Psychology: A study of a science*. McGraw-Hill, Nueva York, 1959; Vol. 3; p. 200.

continuado hincapié en la cualidad de autorrealización del organismo humano como fuerza motivadora de la terapia; un interés enfocado no en la estructura de la personalidad, sino en el proceso de cambio de la misma; la insistencia en la necesidad de trabajar para descubrir las verdades esenciales de la psicoterapia; la hipótesis de que los mismos principios psicoterapéuticos son aplicables al ejecutivo que se encuentra actuando con toda eficiencia, a los desajustados y a los neuróticos que llegan a una clínica y a los psicóticos hospitalizados en salas de instituciones para enfermos mentales; la concepción de la psicoterapia como ejemplo especializado de todas las relaciones interpersonales constructivas, con la aplicabilidad generalizada y consecuente de todos nuestros conocimientos procedentes del campo y de la terapia; y finalmente, el interés en los problemas filosóficos y de valores que resultan de la práctica de la terapia"[14].

El enfoque de Rogers ofrece, en general, una perspectiva amplia. Contrariamente a los esquemas freudianos, en Rogers encontramos una idea muy flexible abierta a diferentes posibilidades.

La autorrealización es, sin duda, un elemento clave de la desenajenación. Se trata de lograr efectivamente lo que cada quien quiere ser. La atención a los problemas que los pacientes tienen frente a sí, ofreciendo comprensión y todos los conocimientos de que el terapeuta dispone -su experiencia- para que los pacientes logren por sí mismos superar sus conflictos, son cosas que resultan fundamentales para todo proceso terapéutico.

Sin embargo, la posición de Rogers se dirige también más a

---

14. Rogers, C. R. "Client-centered therapy". En: Arieti, S. *American handbook of psychiatry*. Basic Books, Nueva York, 1966; pp. 183-184.

la conciencia espontánea de los pacientes, que a la esencial conflictividad de su vida práctica. De tal manera que, no obstante que promueve la autorrealización, ésta se circunscribe a la búsqueda del éxito individual dentro de las relaciones sociales existentes. En esa perspectiva, no se trata de transformar la realidad circundante para transformarse a sí mismos, sino de acoplar nuestra Gestal, modificar la propia personalidad, para adaptarse con éxito a la situación que prevalece. Así, piensa Rogers, las personas pueden sentirse bien y actuar eficazmente. De hecho, los planteamientos rogerianos han sido considerados como una primera fase por los terapeutas psicoanalíticos, denominada *Terapia de apoyo*: asimismo, Sullivan consideraba ya la importancia de la reorganización de las relaciones interpersonales de los pacientes como un elemento central de la terapia psicoanalítica.

A pesar de los aspectos relevantes de la "terapia centrada en el cliente", ésta no concuerda esencialmente con nuestra perspectiva que sustenta la prioridad de la acción práctica para la transformación de la conciencia. No obstante que, incluso, tanto bajo los principios freudianos como bajo la perspectiva rogeriana se han realizados procesos terapéuticos grupales, el propósito de estos ejercicios ha sido la autorreflexión colectiva, que, si bien implica el positivo intercambio y compartición de las diversas experiencias, sus posibilidades de transformación de la vida de los individuos son limitadas. Suele suceder que en estos casos se logren efectos positivos en la emocionalidad de los pacientes durante algunos días o semanas, pero -como hemos dicho- al mantenerse realmente las circunstancias que provocan los conflictos la recaída es inevitable.

La comprensión de los problemas -internos y externos- que enfrentan los pacientes es la meta final también en la terapia

rogeriana. Pero si es cierto que esta comprensión, alcanzada relativamente bajo diferentes metodologías, constituye un proceso esencial y logra algunos efectos prácticos, esto no basta. La clave, otra vez, consiste en la transformacion de la vida social en que los pacientes se desenvuelven; sólo en este proceso la comprensión de sí mismos y la autotransformación adquieren su verdadera significatividad.

La terapia conductual

La terapia conductual se basa en los principios del aprendizaje descubiertos, por un lado, en los experimentos de Pavlov y, por otro, en la "Ley del efecto" planteada por Watson y desarrollada particularmente por Skiner.

En el caso del modelo pavloviano se parte del reconocimiento de que ciertos estímulos (eventos ambientales relacionados con un sujeto) producen por sí mismos determinadas reacciones conductuales en determinados seres vivos, y se les denomina "estímulos incondicionados". La clave del aprendizaje consiste, en este enfoque, en la asociación sensorial entre estos estímulos incondicionados y otros estímulos que no producen una reacción manifiesta específica (estímulos neutros); como efecto de la asociación reiterada los estímulos neutros adquieren la cualidad de elicitar una reacción similar a la de los estímulos incondicionados con los que han sido asociados, y pasan de ser estímulos neutros a ser "estímulos condicionados". Los estímulos condicionados pueden perder sus propiedades si son presentados repetidamente en muchas ocasiones sin ser apareados con su correspondiente estímulo incondicionado. Un estímulo condicionado puede hacer las veces de estímulo incondicionado en un nuevo condicionamiento, en el que se le asocia a otro estímulo.

Desde nuestro punto de vista, este principio del

aprendizaje es evidente que tiene lugar en las formas más elementales del aprendizaje, que no sólo existen al principio de la vida, sino que mantienen su importancia *básica* durante todo el tiempo. Haría falta aún descubrir cómo ocurren los procesos bioquímicos neuronales que permiten tal condicionamiento. Sin embargo, este tipo de aprendizaje es insuficiente para comprender los procesos esenciales del aprendizaje humano, en los que la asociación no ocurre solamente a nivel de la percepción directa de los estímulos, pues esta es radicalmente transformada por la vida social. Por ejemplo, es evidente que en la televisión (y otros medios publicitarios) se pretende hacer uso del condicionamiento clásico pavloviano para asociar "estímulos incondicionados" a los productos comerciales: se presenta a una hermosa mujer asociada al producto, o el escape de una amenaza mediante el uso (aparición) de cierto producto, o un limón (la figura del limón sería ya un estímulo condicionado) asociado a una cerveza o a un alimento determinado. De acuerdo al modelo de condicionamiento, se esperaría después, digamos, que la cerveza por sí misma produjera una reacción similar a la del limón, sin que hubiera la posibilidad de evitarlo.

Si bien puede decirse que esto se logra hasta cierto punto y en muchos casos, también es necesario ver que el efecto no es simple ni ocurre en todos los casos, en función de dos consideraciones: 1) en realidad no existe ningún "estímulo neutro" ni los estímulos "incondicionados" tienen exclusivamente un significado simplemente perceptual, cada estímulo ambiental tiene un determinado significado histórico (hablamos de seres humanos); por lo cual la asociación ocurre entre los estímulos con un significado determinado que, además, depende del contexto. Así, puede ser que el sabor de la cerveza resulte ofensivo para algunas personas y por mucho que se le asocie con estímulos para ellas agradables, el efecto esperado no logrará producirse. 2) Como vimos antes, la praxis histórica genera formas de relación

semiótica complejas y a veces contradictorias; de tal manera que la presencia del limón junto a la cerveza puede hacer recordar diferentes cosas a cada quien, por ejemplo, desde el recuerdo desagradable de las escenas de la última ocasión en que la persona consumió o vió consumir cervezas hasta la indignación por el manejo manipulativo que pretenden los medios masivos de comunicación; o muchas otras cosas más.

De esa manera, los modelos terapéuticos basados exclusivamente en la tesis del condicionamiento clásico resultan limitados. La contribución más importante de este enfoque puede encontrarse -para nosotros- en lo que se conoce como *desensibilización sistemática* y que se utiliza comunmente en el tratamiento de las fobias.

Una característica típica de las personas consideradas como neuróticas o que acuden a la ayuda terapéutica, es la manifestación de reacciones emocionales intensas ante circunstancias determinadas. Muchas veces estas reacciones emocionales son el miedo o la irritación ante situaciones en que otras personas no tendrían esas reacciones y que por sí mismas no constituyen realmente una amenaza. El modelo de condicionamiento clásico no se interesa tanto por el significado subjetivo por el cual un sujeto considera como una amenaza a un evento determinado. Simplemente se piensa que en el pasado esa persona estuvo expuesta a asociar tal estímulo con otros estímulos incondicionados. El tratamiento de desensibilización sistemática consiste en inducir un estado de relajación en la persona y llevar a cabo una presentación gradual de la presencia del estímulo fóbico. Se logra así, poco a poco, que la persona logre mantener el estado de relajación ante el estímulo que antes le generaba una reacción emocional intensa[15].

---

15. Cfr. Wolpe, J. *Terapia de la conducta*. Ed. Trillas, México, 1979; Cap. 6. Y Sandler, J. y Davison, R. S.

Esta técnica, sin duda, puede ser útil en muchos casos; pero ha de ser considerada dentro de una perspectiva mucho más compleja. Para hacer ver los límites de este modelo de condicionamiento clásico en el proceso terapéutico, supongamos por ejemplo la común y corriente fobia al trabajo y a los lugares de trabajo que hoy en día parece generalizada. Imaginemos un absurdo proceso de desensibilización sistemática en este caso. Se induce la relajación en nuestro sujeto y habiendo logrado ésta, se inicia gradualmente la presentación de elementos aproximándose a la situación y el ejercicio del trabajo rutinario de la persona. Supongamos, lo cual no deja de ser difícil, que tenemos éxito y después de un período de tratamiento, dicha persona por fin se presenta relajada a su situación de trabajo y relajadamente realiza sus funciones. ?Habremos resuelto el problema? ?O es el trabajo un estímulo incondicionado aversivo, que por sí mismo volverá a generar la reacción emocional?

Para nosotros el problema clave consiste en el enfoque tradicional de la terapia de modificar artificialmente a los pacientes para acoplarlos a una realidad existente, que es la realmente irracional y a la que hay que transformar.

En efecto, una cosa análoga ocurre con el modelo de "condicionamiento operante". Ya hemos visto cuando nos referimos a la praxis educativa la importancia que tiene la "ley del efecto" y la atención hacia el tipo de consecuencias que producen realmente las acciones humanas. Pero en el modelo de condicionamiento operante se parte del asociacionismo abstracto de una acción determinada con los eventos ambientales "contingentes" que la preceden, la acompañan o suceden

---

Psicopatología. Ed. Trillas, México, 1977; Cap. 7.

inmediatamente después (la conocida "triple relación de contingencia"). En primer lugar, podemos retomar también en este caso la cuestión del significado histórico de los eventos ambientales como lo hicimos ver en el caso del condicionamiento clásico. En segundo lugar, es necesario hacer notar que cada persona no depende, como los animales, de su experiencia individual o inmediata, sino que mediante la representación hace uso de un cúmulo de elementos que le permitirán deducir, excluir o matizar complejamente las relaciones entre dos o más eventos ambientales sin que esto dependa de la simple asociación perceptual. Para ejemplificar, hasta donde puede llegar la irracionalidad de este modelo que pretendió ser la panacea científica, narraremos un caso real:

Un psicólogo recién egresado de sus estudios profesionales, formado en la concepción skineriana, fue contratado por una señora para lograr que su hijo adolescente abandonara su afán de formar parte de un grupo de rock y atendiera a las tareas hogareñas y a sus estudios de preparatoria que pretendía abandonar. El psicólogo puso en práctica las técnicas aprendidas y en las primeras entrevistas con el adolescente pretendió "reforzar" (aplicar consecuencias consideradas como "agradables") a las aproximaciones de su paciente sobre los temas referidos a la casa y la escuela y a no ofrecer reforzamiento (mostrar indiferencia) o, a veces, hacer coincidir consecuencias aversivas ("castigo") en relación a sus actividades rockeras. Lo mismo recomendó a la señora que hiciera explicándole la "triple relación de contingencia". Esto no pudo durar mucho: contrariamente a lo esperado, el muchacho intensificó sus actividades musicales y el trato hacia su madre se volvió más áspero. La señora dejó de creer en la "triple relación de contingencia" y en el psicólogo como profesional. Cuando este colega nos narró su frustrada experiencia, le preguntamos porque no había tratado mejor de que la señora

aceptara las inquietudes musicales de su hijo; a lo que nos respondió que esto hubiera hecho si el muchacho lo hubiera contratado.

Anécdotas como ésta abundan. A pesar de que algunos terapeutas conductistas más experimentados podrían argumentar diferentes cosas al respecto, en ese ejemplo se muestran objeciones de peso sobre este enfoque; un primer problema es ?quién condiciona a quién? Suponiendo que el procedimiento fuera efectivo ?se tiene derecho a hacerlo, por ejemplo con los niños?

Bajo el enfoque operante se han desarrollado una amplia literatura que narra experiencias exitosas para generar, mantener o suprimir conductas específicas en diversos casos. La idea general de la problemática "neurótica" es que se trata de "deficits" o "excesos" conductuales, a partir de criterios o promedios conductuales abstractos. La terapia consiste en aumentar las conductas donde se considera que existe un deficit o decrementar las conductas donde se considera que existe un exceso[16]. Independientemente de lo socialmente relativo que puede ser un "exceso" o un "deficit", así como las "conductas deseables" o las "conductas perturbadoras", el eje de la terapéutica conductual sigue siendo nuevamente la transformacion de los sujetos mediante cambios ambientales artificiales que no dependen directamente de ellos, mas que la transformación del conjunto de condiciones ambientales en que éstos se desenvuelven, por ellos mismos y a partir de sus prpias necesidades.

En los casos en que la técnica conductista operante logra funcionar ocurre lo que antes hemos visto respecto al trabajo

---

16. Cfr., por ejemplo, Kanfer, F. H. y Phillips, J. S. *Principios de aprendizaje en la terapia del comportamiento*. Ed. Trillas, México, 1976.

enajenado. Los niños se portan "bien" no tanto porque interioricen las necesidades de trabajo hogareño del conjunto familiar, sino en espera del "premio", como antes lo hacían para evitar el castigo. Si pueden lograr el premio mediante subterfugios mejor. Las relaciones entre los seres humanos, en este caso, no son solidarias, sino que parten de "relaciones comerciales" de intercambio y transacción entre unos y otros; se vive una atmósfera artificial en que no se considera la identificación de los unos con los otros. Lo mismo ocurre también con la "economía de fichas", implantada por Ayllon y Azrin[17] en hospitales psiquiátricos y luego aplicada en diferentes situaciones institucionales. Las personas se comportan forzadamente para lograr ciertas recompensas. La necesidad no se encuentra intrínseca en la acción, ésta sólo es un medio, un "mal necesario", para conseguir lo que real e individualistamente desean. A la larga esta situación se torna insatisfactoria ante el surgimiento de nuevas y más complejas necesidades. Tal como lo demuestra en la historia el "reforzador" llamado "salario".

Afortunadamente esta visión de la "conducta humana" tuvo en Latinoamérica sólo un auge de corta duracion y hoy en día cae cada vez más en el descredito generalizado. No obstante, al romper violentamente con las ilusiones conductistas se ha echado por la borda también algunos de los elementos racionales que en ella están inmersos y que debieran ser rescatados desde otra óptica. Por ejemplo, algunos de sus sistemas de registro, el análisis del papel que juegan determinadas consecuencias de las acciones humanas en relacion a las acciones futuras, algunas cuestiones sobre la generalización de estímulos, etc.

Terapia asertiva

---

17. Ayllon, T. y Azrin, N. *Economía de fichas*. Ed. Trillas, México, 1976.

Uno de los elementos más rescatables de la terapéutica emanada del enfoque conductual no ortodoxo es la proposición de Wolpe sobre la asertividad, con base en su concepto de la *inhibición recíproca*. Dice Wolpe:

> "El entrenamiento asertivo es aplicable predominantemente al descondicionamiento de hábitos de respuesta de ansiedad inadaptativos que se presentan como respuesta ante la gente con la que el paciente interactúa. Hace uso de las emociones inhibidoras de la respuesta de ansiedad que provocan en él las situaciones de la vida diaria. Un gran número de emociones, principalmente las ''agradables'', parecen implicar acontecimientos corporales que compiten con la respuesta de ansiedad (...) Parece que cuando esas emociones son exteriorizadas en conducta motora, aumentan su intensidad, y cualquier respuesta de ansiedad que es provocada por una situación dada tiene más probabilidades de ser inhibida. *La conducta asertiva se define como la expresión adecuada dirigida hacia otra persona, de cualquier emoción que no sea la respuesta de ansiedad*"[18].

La asertividad implica la capacidad de expresar casi todas las emociones de intensidad importante que vive una persona, de tal manera que si esto se aprende a hacer continuamente se cuenta ya con la ventaja de reducir la tensión emocional. Pero además, una persona que expresa abiertamente sus emociones logra integrar en su autoimagen sentimientos e ideas que antes rechazaba irracionalmente, se acepta más auténticamente como realmente es en sus diversas facetas. Como efecto de ello se inhiben -como dice Wolpe- las manifestaciones típicas de las personas con tensión nerviosa elevada, tales como la agresividad injustificada, la depresión y otras.

---

18. Wolpe, J. *Terapia de la conducta*. Ed. cit., pp. 95-96.

La clave de la asertividad es la expresión "adecuada" de las emociones, no se trata sólo de expresar la emocionalidad porque esto en algunos casos pudiera ser fuente de mayores conflictos innecesarios. El problema consiste en qué es lo que puede considerarse como "adecuado". La respuesta la encuentra Wolpe en dos elementos complementarios:

1) "Algunas veces el sometimiento a las necesidades de los demás está vinculado a la filosofía general de que es moralmente bueno poner los intereses de los demás antes que los propios. Esto se encuentra con mayor frecuencia en algunos cristianos devotos cuya principal emulación de Cristo consiste en poner la otra mejilla. El autor afirma que este tipo de conducta es una proposición práctica sólo para los raros individuos santos, y que, en el caso de cualquier otro, se impone un sacrificio a la conducta que es contraria a los intereses de la biología del organismo. Además, mientras sean socialmente ansiosos, no tienen más alternativa que la de comportarse como lo hacen, pero que más tarde, cuando esta ansiedad haya sido descondicionada, tendrán la opción de ser magnánimos a veces"

2) "Siempre debe observarse una regla: *Nunca instigar un acto asertivo que tiene probabilidades de traer consecuencias punitivas*"[19]

De esa manera, un elemento importante de los planteamientos anteriores es la reivinciación del derecho de cada individuo para sentir lo que siente y no someterse a los demás si no comparte sus opiniones. El amor a sí mismo y el amor a los demás no tienen por que ser excluyentes u opuestos. El amor a los demás parte de la identificación, no de la supeditación. Cuanto cada quien se identifica (ama) más a los demás, más se identifica

---

19. Ibid, pp. 98 y 102-103.

consigo mismo: y viceversa, en cuanto se ama más a sí mismo más puede identificarse con los otros. La asertividad implica la firme participación de la individualidad en la vida colectiva, requiriendo el respeto de los otros ante lo que cada individuo es y siente realmente.

El segundo elemento planteado por Wolpe involucra, por una parte, un aspecto racional y, por otra, se torna irracional. El aspecto racional es que la asertividad no consiste en formas de actuar que, en sus términos formales, agredan *innecesariamente* a otros y provoquen, a su vez, reacciones agresivas *innecesarias*. Lo importante es el contenido en la expresión asertiva, la forma puede adaptarse hasta cierto punto a las normas convencionales de la cortesía y la diplomacia. La razón de esto es que mediante ello se logra que la atención del interlocutor se centre en lo que realmente se quiere expresar y que no lo confunda con un elemento formal que lo agrede innecesariamente. La parte irracional de la evitación esquemática de la punitividad de los otros, se encuentra en que a veces incluso las formas corteses y diplomáticas en que se presentan los intereses de un individuo o un grupo no eliminan que sea también el contenido de las expresiones lo que afecta importantes intereses contrapuestos. Wolpe sugiere entonces la inhibición de la asertividad; nosotros planteamos que aún en esos casos la asertividad ha de tener lugar a sabiendas que se entra en terrenos difíciles en los que otros elementos, que rebasan a la simple asertividad, entran en juego. Se trata entonces de la lucha política.

Sin embargo, en un cúmulo de situaciones cotidianas la práctica demuestra que la asertividad logra resultados positivos y reacciones favorables por parte de los otros. Wolpe divide las expresiones asertivas en dos tipos: "de hostilidad" y "de encomio". Las primeras constituyen la franca y cortés expresión de contrariedad ante los eventos que molestan; las segundas, se

refieren a la expresión de los sentimientos de agrado por lo que hacen las demás personas. Tanto una parte como la otra son de fundamental importancia. La práctica demuestra que la asertividad favorece la comunicación interpersonal y, por tanto, la identificación de unos y otros, haciendo más positivas las relaciones humanas. Cuando una persona logra ser atendida espontánea y favorablemente por los demás en sus requerimientos, aprende también a responder de la misma manera a los requerimientos de los demás.

Otro elemento fundamental de la terapia asertiva es que lejos de encerrarse en la interpretación o el análisis de la conflictividad interna, los terapeutas inducen directamente y mediante diferentes elementos didácticos la transformación de las relaciones sociales en que se desenvuelven los pacientes en su vida diaria. La idea de la asertividad, por eso, es importante retomarla para nuesta concepcion de la praxis: la persona se transforma en la medida en que transforma su realidad circunsante.

Terapia racional-emotiva

Albert Ellis ha sido impulsor de un metodo terapéutico al que denomina "terapia racional-emotiva". La suposición básica de este enfoque es que las emociones que una persona tiene dependen en mucho de la forma en que conceptualice los acontecimientos de su vida cotidiana. De tal manera que cambiando algunas concepciones valorativas injustificadas puede reducirse en mucho la intensidad de la tensión emocional que agobia a las personas. A las creencias valorativas injustificadas Ellis las llama "creencias irracionales". Este tipo de creencias irracionales se manifiesta claramente cuando continuamente una persona califica casi indistintamente a eventos cotidianos con palabras de significado extremo tales como "terrible", "estúpido",

"insoportable", etc. Dicen Ellis y Abrahms:

"Desde un punto de partida cognoscitivo o filosófico, la TRE [terapia racional-emotiva] parte de la suposición o hipótesis de lo que llamamos nuestras consecuencias o reacciones emocionales (punto C) proceden principalmente de nuestras ideas o creencias (Beliefs) conscientes o inconscientes (punto B) o de nuestras evaluaciones interpretaciones y filosofías acerca de lo que ocurre en el punto A (Experiencias Activantes)"[20].

En consecuencia, la tarea de los terapeutas consiste en promover que los pacientes cambien los términos con que suelen calificar sus experiencias activantes en la vida diaria:

"Utilizando la terapia racional-emotiva, el terapeuta dispone de una teoría estructurada y funcional para reconocer rápidamente las pocas creencias irracionales centrales con las que sus pacientes tontamente se preocupan; mostrarles cómo se están causando sus propios problemas y síntomas emocionales; demostrarles en forma precisa cómo discutir (en el punto D) sus propias creencias irracionales y, a menudo, inducirlos a abandonar tales creencias irracionales y reemplazarlas con hipótesis más científicamente comprobables acerca de sí mismos y del mundo, que es mucho menos probable que le creen dificultades en el presente y en el futuro (...) En el punto D, que empieza por Discutir, usted [el terapeuta] le mostrará cómo descubrir, debatir y discriminar entre sus ideas irracionales. A este respecto, le explicará el método científico, ya que en la ciencia establecemos una hipótesis y luego hacemos preguntas acerca de la misma: ¿Dónde está la evidencia de que es cierta o errónea?...

"En el punto E o nuevo Efecto de Discutir las Creencias irracionales, es probable que... tenga, en primer lugar, un Efecto filosófico o

---

20. Ellis, A. y Abrahms, E. *Terapia racional emotiva*. Ed. Pax-México, México, 1980; p. 31.

cognoscitivo...

"Finalmente, en Ec (Efecto conductual) tenderá a actuar sobre la base de sus nuevos sentimientos y cogniciones"[21].

Mediante el intercambio de experiencias en la relación terapeuta-paciente, una persona puede aceptar -hasta cierto punto- concebir las cosas de una manera diferente y disminuir sus conflictos provocados por juicios equivocados sobre la realidad. Se advierte aquí otra vez la importancia del lenguaje en relación a la vida emocional. En efecto, se combaten los "prejuicios" sociales, ideológicos, que una persona sustenta. Sin embargo, este combate implica necesariamente la sustitución de una ideología por otra, la sustitución de la ideología cotidiana de los pacientes por la supuesta ideología científica de los terapeutas. Si bien es necesario subrayar, en general, el importante papel de la discusión ideológica para la organización semiótico-afectiva de la realidad, ¿en qué podemos encontrar la evidencia de la superioridad de la ideología científica que se pretende promover en los pacientes? En la práctica y en los resultados alcanzados. Pero esto también es relativo a diferentes situaciones de vida práctica. Por ejemplo, para un terapeuta podría ser irracional el que una persona se angustiara por las noticias que todos los días la prensa reporta, sugiriéndole que algunas de estas ni siquiera le afectan directamente, mientras que la persona se sentiría realmente afectada por ellas aún cuando no las viva en carne propia. Para nosotros la preocupación de esa persona sería racional y la posición del terapeuta sería irracional.

En este enfoque, como en otros, se asume que los problemas de las personas son efecto de una "inadaptación" o una

---

21. *Ibid*, pp. 33, 35, 36 y 39.

"adaptación" insuficiente a la realidad circundante. En los planteamientos de Ellis existe la tendencia a hacer aceptar "científicamente" la realidad tal cual es como una manera de disminuir las preocupaciones emocionales. Según esto, la irracionalidad sólo se da en el plano de las creencias subjetivas. Pero, en verdad, como es fácil darse cuenta, la irracionalidad que se manifiesta subjetivamente en las personas es producto de la irracionalidad del mundo en que viven. Por lo cual no se trata tanto de promover la racionalidad subjetiva, sino de hacer racional la vida objetiva. La racionalidad de las creencias puede ser un elemento a retomar, pero sólo como parte de la relación dialéctica entre objetividad y subjetividad; entre vida real y vida pensada. No es racional pretender la transformación de la subjetividad sin transformar la vida real en que se desenvuelven las personas.

Producir la acción transformadora

Para nosotros la praxis terapéutica consiste en impulsar la accion transformadora de los pacientes sobre la realidad que los rodea, a fin de que esta realidad responda cada vez más a sus necesidades más esenciales. Mediante el intercambio lingüístico entre un terapeuta y un paciente se puede lograr emprender acciones muy concretas y simples al principio, dependiendo de la disposición inicial de los pacientes, para después con la acumulación de la experiencia transformadora se abarquen niveles prácticos cada vez más complejo, hasta donde las condiciones objetivas en que vive el paciente lo permitan. Más que aprender a transformarse artificialmente a sí mismos. los pacientes y los terapeutas deben aprender a transformar su medio físico-social. Transformando y comprendiendo la realidad circundante los pacientes pueden comprenderse y transformarse cada vez más a sí mismos.

Esto, por supuesto, no significa que se deje de lado lo que concierne a la inicial y necesaria "Terapia de apoyo", en la cual los terapeutas favorecen la autoestima de los pacientes y promueven una preliminar reorganización de su praxis. Ni tampoco excluye el hecho de que los terapeutas, conociendo hasta cierto punto las implicaciones de la relación terapeuta-pacientes en el proceso de la praxis (las leyes de la praxis), apliquen determinadas técnicas para favorecer el impulso a la motivación de los pacientes para actuar sobre su realidad y autotransformarse.

La praxis terapéutica implica actuar sobre el horizonte de las posibilidades de los pacientes, lograr transformarlos durante las sesiones de terapia, para favorecer su acción correspondiente sobre el medio. Pero esto no debe ser ocultado, sino compartido con los pacientes.

En suma, desde nuestra perspectiva la acción terapéutica, además de retomar los elementos de los enfoques antes analizados y que en su momento hemos señalado, tendría que contar con los siguientes elementos generales:

1. Actuación conjunta entre terapeutas y pacientes durante todo el proceso de la terapia, eliminando el papel pasivo que suele atribuirse a los pacientes. Los terapeutas, sin embargo, no han de renunciar a sus propias ideas, sino exponerlas clara y articuladamente en relación a los problemas que los pacientes plantean. Contrariamente a las ideas más difundidas, nosotros pensamos que los terapeutas deben entrar en un compromiso afectivo con los pacientes, sin que esto implique generar una relación de dependencia, puesto que la esencia del proceso consiste en desarrollar la creatividad de los pacientes en la transformación de sus relaciones sociales. Se trata también de transferir a los pacientes mucha de la experiencia acumulada por

los terapeutas, formarlos a ellos también como terapeutas no-profesionales, lograr que actúen sobre sus relaciones sociales conociendo las leyes de la praxis.

2. Organización de un cuadro inicial de problemas que plantean los pacientes dentro de la praxis social en que se desenvuelven. Cuadro que no puede ser definitivo, sino un primer planteamiento del panorama que se irá afinando progresivamente en la medida que la realidad cambiante lo modifique y en que los datos que surjan de la historia de los pacientes lo amplíen y ofrezcan nuevos significados.

3. Formulación de un conjunto de hipótesis iniciales, rudimentarias y preliminares acerca de que elementos han producido y/o mantienen la dinámica de esa problemática.

4. Planteo de alternativas generales de actuación para transformar la praxis social más inmediata que involucra a los pacientes y de las metas a que se aspira a llegar al respecto. Después también las metas pueden ampliarse en función de las nuevas necesidades que surjan en el proceso.

5. Análisis conjunto de los hechos más importantes de cada semana buscando explicar la manera en que unos eventos se relacionan con otros, e imaginar las posibilidades de actuación de los pacientes en situaciones similares a fin de transformar específica y gradualmente las condiciones materiales generadoras y la dinámica de la praxis que se revierte en los conflictos. Proposición de alternativas concretas con base en la experiencia terapéutica que se ha incorporado directa e indirectamente: sistemas organizacionales, formas de comunicación, formas de promover la identificación afectiva, etc. Sobre esta base poco a poco, hasta donde sea posible dados los propios valores y las condiciones objetivas de los pacientes, promover su actuación en

aspectos cada vez más amplios de la vida social en su conjunto.

6. Uso de medios didácticos de carácter científico y artístico (psicodrama, juego de roles, audiovisuales, etc.) para favorecer la comprensión y la transformación de las formas de actuación de los pacientes en la vida real.

7. Reconstrucción histórica de la vida de los pacientes a partir de los problemas que se generan en su vida actual entre una y otra sesión (cada semana), y revaloración afectivo-semiótica de los acontecimientos del pasado, sacando conclusiones para el presente y el futuro.

8. Promover la tolerancia a la frustración fortuita relativa, para alcanzar lo esencial. Hay que hacer comprender a los pacientes que todo proceso de transformación no constituye una línea progresiva constante, sino que éste implica algunos tropiezos, altas y bajas, sobre todo al principio. Poco a poco el avance se hace cada vez más franco.

9. Finalmente, como ya ha sido demostrado por la experiencia generada a partir de los distintos enfoques terapéuticos, la terapia grupal constituye un elemento muy favorable para acelerar el avance en el proceso terapéutico. La terapia grupal con base en los principios antes expuestos debe combinarse con las sesiones de terapia individual.

Bajo esta perspectiva los terapeutas no sólo ofrecen terapia sino que reciben terapia en la acumulación de las propias experiencias de los pacientes. Ejercer la praxis terapéutica también es terapéutico. Un terapeuta no puede pretender transformar a sus pacientes e inducirlos a que éstos transformen su realidad, sin que el terapeuta también sea una persona comprometida en la transformación de su propia realidad

circundante y, por tanto, de sí mismo.

CONCLUSION

A lo largo del presente trabajo hemos hecho una serie de consideraciones acerca de los elementos involucrados integralmente en el proceso de la praxis, tratando de sintetizar la experiencia histórica al respecto y que tuvimos a nuestro alcance. Pensamos que esta visión panorámica era necesaria como una visión preliminar, como un punto de partida, de donde [illegible] nuevos estudios sistemáticos que pongan a prueba los criterios que hemos planteado.

A partir del círculo de consideraciones analíticas que hemos elaborado en cada uno de los capítulos anteriores, nos queda más claro lo que dice Engels cuando dice que:

> "El gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser. Desde los tiempos remotísimos en que el hombre, sumido todavía en la peor ignorancia acerca de su organismo y excitado por las imágenes de los sueños, dio en creer que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo, sino de un alma especial, que moraba en su cuerpo y le animaba al morir; desde aquellos tiempos, el hombre tuvo forzosamente que reflexionar acerca de las relaciones de su alma con el mundo exterior"[1].

Así, la [illegible] de integrante de la [illegible] expresiones, los [illegible] su separación de ella al poder transformarla

---

1. Engels, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En: Marx, C. y Engels, F. Obras Escogidas. Ed. cit. T. II, p. 367.

conscientemente. De integrar grupos sociales unitarios en la comunidad primitiva, los hombres se separaron de sí mismos y se dividieron en clases al surgir la propiedad privada de los medios productivos. El trabajo intelectual se separó del trabajo manual: la mente del cuerpo, la consciencia de la acción, la teoría de la práctica. Como lo claritea Marx con la analogía de la retina, el proceso de desarrollo de los hombres se muestra invertido: los hombres nacidos de la naturaleza se pensaron creados por el espíritu divino que ellos habían producido: la cooperación y la tonificación amorosa que constituye la base de la asociación humana, se torna en competencia antagónica y en odio irracional de unos a otros; el trabajo intelectual, producto del trabajo manual, ha creído condicionar a éste desde fuera: la mente que sólo existe en el cuerpo, se creyó inmortal: la consciencia se creyó el punto de partida de la acción, más que su efecto: la teoría se ha tenido por un ejercicio superior a la práctica: el individuo internamente social se vive contrapuesto a la sociedad: las mujeres, productoras principales de la especie, han sido subordinadas y subyugadas en ese sentido: la sexualidad, base vital y fundamento de toda nuestra humanidad, se ha visto reducida a lo sucio y vergonzoso; la razón se ha proclamado dueña de la emoción; el arte se ha tenido como instancia separada absurdamente de la ciencia y de la técnica; las ciencias "naturales" y "exactas" no encuentran su relación íntima con las ciencias sociales; la libertad se escinde conceptualmente de la necesidad; la objetividad ha querido ser vista frente a la subjetividad que sólo confirma: se separa el punto del trabajo; la estructura de la vida real. Y así, encontramos a cada paso un mundo binario donde todo parecería funcionar al revés: lo que va unido se piensa separado y lo esencial se toma por lo secundario.

Sin embargo, han sido quienes aparentemente se mueven más en el terreno de lo que se considera secundario los que han

logrado ser cruciales en la historia de la humanidad, porque, en verdad, han estado directamente en relación con la necesidad a cada paso. La praxis, la acción que transforma al mundo y simultáneamente transforma a los hombres, es en donde se encuentra la unidad del proceso. La separación artificial, convencional, de los aspectos que la constituyen ha sido un efecto de la escisión de la vida humana.

La praxis es el concepto que puede connotar la unidad realmente existente entre seres humanos y naturaleza, entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre mente y cuerpo, entre teoría y práctica, conciencia y acción, razón y emoción, arte y ciencia, ciencia social y ciencia natural, educadores y educandos. Esto, no obstante las apariencias que parecen separar los términos de cada dualidad. Si concebimos el proceso de la praxis es posible comprender cómo cada término de los pares antagónicos se halla en el seno de cada uno de los otros.

En la interpretación tradicional de la praxis, se dificulta la comprensión de la relación entre subjetividad y objetividad de la vida humana, por mucho que comprendamos la unidad dialéctica de ambas. Sin la comprensión acerca de cómo la conciencia individual surge y se transforma por la práctica histórica, se tiende a inventar principios sin nombre, como si se creyera en la iluminación mágica repentina de la nada.

La praxis es vista menos al proceso de transformación del mundo por los hombres y de la correspondiente autotransformación mutua. Sin embargo, a pesar de que la noción de praxis es simultáneamente conocida dentro del ambiente filosófico, la literatura científica al respecto de ese concepto no es tan pobre como parecería. Generalmente se la mira como una categoría de apoyo o se la considera como sinónimo de práctica. Algunos autores, pocos por cierto, han visto su carácter central y han

realizado discusiones sobre esto. Pero no parece haberselos ocurrido la idea del estudio científico, sistemático, ya no del hombre sino del proceso real de la praxis.

Hasta donde sabemos no se había visto que los elementos involucrados en la praxis, la acción sobre el mundo y la autotransformación, eran precisamente lo abordado de manera parcial por las diferentes teorías psicológicas. Algunas de ellas han estudiado los procesos mentales, otras la conducta; algunas con el concepto de conocimiento, otras más los procesos afectivos. Lo psicológico se mostraba de manera diferente en las distintas teorías, no se encontraba una forma integral de su objeto de estudio. Se habla de las esferas del individuo como si éste fuera un conjunto de compartimentos: la conducta, la afectividad, el conocimiento, la personalidad, etc. Sin percatarse que un individuo no es un círculo del que habría que extraer lo que contiene, sino un proceso de su actividad, en la cual no pueden aislarse los diferentes aspectos. En la actividad real de los individuos se involucran íntegramente lo que los círculos anteriormente han dado en llamar.

Nosotros proponemos el estudio real del proceso de acción de los hombres. Y estudiar quiere decir transformar. Es necesario generar métodos y estudios para indagar cómo se produce la acción humana en todas sus manifestaciones. Se requiere abandonar la idea de "el individuo" en abstracto, para atender a los hombres y mujeres de carne y hueso, con sus necesidades tal cual ellos las perciben como producto de su cultura. La teoría científica, como la filosofía en general, deberían atenerse a lo que realmente existe más que a la formulación de generalizaciones teóricas. A la psicología debería interesarles, por ejemplo, cómo viven las personas que trabajan ocho horas diarias y ganan cero mil pesos, cuando un kilo de carne vale doce mil, qué sienten, qué piensan, qué hacen, qué alternativas tienen o quieren

turar. En lugar de preocuparse por el "desarrollo del niño", los antropólogos podían estudiar lo que ocurre con la formación de los niños mexicanos, qué papel juega la desnutrición, cómo los están educando sus padres y sus maestros, qué se puede esperar de estos niños a partir de las condiciones existentes, qué alternativas se tienen y cuáles pueden tenerse. Y como éstas están tanto dinámicas de la vida contemporánea, que no hay tiempo que perder para organizar colectivamente la praxis de los antropólogos que deben ser congruentes con lo que la realidad nos demanda.

Llevar a cabo las acciones pertinentes para transformar la praxis social desde una perspectiva histórica, eso debiera hacer tener cultura estudiar la realidad de la praxis. No obstante, la investigación de laboratorio sobre los procesos de la praxis no alcanzaría mutilados, sino que esto tendría que responder a las necesidades de clarificar algunos rasgos para hacer más efectiva la acción sobre la vida social en su conjunto. Como dice Engels:

> "Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de esta, al perseguir cada cual sus fines propuestos conscientemente; y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia. Importa, pues, también lo que quieran los muchos individuos. La voluntad está determinada por la pasión o por la reflexión. Pero las ruedas que, a su vez, mueven directamente a estas son muy diversas. Unas veces, son objetos exteriores; otras veces, motivos ideales: ambición, pasión por la verdad y la justicia, odio personal, y también manías individuales de todo género. Pero, por otra parte, vemos que las muchas voluntades individuales que actúan en la historia producen casi siempre resultados muy distintos de los propuestos -a veces, incluso contrarios-, y, por tanto, sus móviles tienen una importancia

cursante secundaria en cuanto al resultado total. Por una parte, hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles, qué causas históricas son las que en las cabezas de los hombres se transforman en estos móviles.

"Esta pregunta no se la había hecho jamás el antiguo materialismo...

"... si se quiere investigar las fuerzas motrices que -consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente- están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos. Indagar las causas determinantes que se reflejan en las cabezas de las masas que actúan y en las de sus jefes -los llamados grandes hombres- como móviles conscientes, de un modo claro o confuso, en forma directa o bajo un ropaje ideológico e incluso divinizado: he aquí el único camino que puede llevarnos a descubrir las leyes por las que se rige la historia en su conjunto al igual que la de los distintos períodos y países. Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas; pero la forma que adopte dentro de ellas depende en mucho de las circunstancias...

"Pero mientras que en todos los períodos anteriores la investigación de estas causas propulsoras de la historia era punto menos que imposible -por la complejidad y velada que era la trabazón de aquellas causas con sus efectos-, en la actualidad, esta trabazón está ya lo suficientemente simplificada para que el enigma pueda descifrarse"[2]

El lector de papeles a trabajar en esa dirección planteada

---

1. Ibid. pp. 390-391.

brillantemente por Engels. A esto ha pretendido orientarse nuestro trabajo sobre la concepción de la praxis, como elemento introductorio a un cúmulo de investigaciones que amplíen y profundicen cada vez más este panorama. Pero -como hemos dicho- nuestra propia actividad, nuestra propia pasión y reflexión, nuestra propia voluntad, responde a las motivaciones históricas del presente. La indagación que nos proponemos no puede implicar, de ninguna manera, una contemplación pasiva del objeto a estudiar, la praxis; sino que la investigación debe involucrar *conscientemente*, haciendo cada vez más *para sí*, lo que de hecho constituye el *en sí* del proceso de la praxis, a saber: actuar colectivamente sobre el horizonte del presente, recuperando el pasado, para labrar el futuro.

BIBLIOGRAFIA

Ackerman, W. "Los prejuicios y el chivo expiatorio en la familia". En: Zuk, G. H. y Boszormenyi Nagy, I. (comps.) *Terapia familiar y familias en conflicto*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Aguirre Lora, M. E. "Consideraciones sobre la formación docente". En: *Foro Universitario No. 2*. STUNAM, 2a. época, México, 1981.

Althusser, L. "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En: *La filosofía como arma de la revolución*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 4, México, 1986.

Alvarez, B. E. et. al. *Las humanidades en el siglo XX*. Ciencias de la comunicacion. s/l, s/f.

Anderson, P. *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.

Ayllon, T. y Azrin, N. *Economía de fichas*. Ed. Trillas, México, 1976.

Bachelard, G. *La filosofía del no*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1984.

Baudelot, Ch. *La escuela capitalista*. Ed. Siglo XXI, México, 1977.

Bordieu y Passeron, J. C. *La reproduccion*. Ed. Laia, Barcelona, 1977.

Broccoli, A. *Marxismo y educación*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980.

Beltrán, R. y Fox de Cardona, C. *Comunicación dominada*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980.

Bermudo, J. M. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ed. Península, Barcelona, 1975.

Bobbio, N. "Gramsci y la concepción de la sociedad civil". En: *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 19; México, 1987.

Bruner, J. *Acción, pensamiento y lenguaje*. Compilación de José Luis Linaza. Ed Alianza, México, 1986.

Bruner, J. S. *Hacia una teoría de la instrucción*. Ed. Hispanoamericana, México, 1972.

Bruner, J. *Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo*. Ed. Hispanoamericana, México, 1981.

Careaga, G. *Mitos y fantasías de la clase media en México*. Cuadernos Joaquín Mortiz, México, 1978.

Castillo, H. y Paoli-Bolio, F. J. *?Por qué un nuevo partido?*. Ed. Posada, México, 1975.

Castellanos, R. *Mujer que sabe latín*. SEP, México, 1985.

Coderch, J. *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica*. Ed. Herder, Barcelona, 1987.

Córdova, A. *La política de masas y el futuro de la izquierda en*

México. Serie popular Era, México, 1979.

Coutinho, C. N. *Introducción a Gramsci*. Ed. Era, México, 1986.

De Aquino, T. *El ser y la esencia*. Ed. Tradición, México, 1979.

Durkheim, E. *Educación y sociología*. Ed. Linotipo, Bogotá, 1979.

El partido. Periódico dirigido por Revueltas, No. 1, 1o. de nov. de 1943. Citado por Andrea Revueltas, Rodrigo Martínez y Philippe Cheron en el Prólogo a *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Ed. Era, México, 1984.

Elliot, T. S. *Democracy in América*. Citado por Swingewood, A. *El mito de la cultura de masas*. Premia Editora, México, 1987.

Ellis, A. y Abranms, E. *Terapia racional emotiva*. Ed. Pax-México, México, 1980.

Engels, F. *Dialectica de la naturaleza*. Ed. Problemas, Buenos Aires, 1947.

Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ed. Progreso, Moscú, 1976.

Engels, F. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. En: Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Ed. Progreso, Moscú, 1955; T. II.

Engels, F. "Introducción a ``Las luchas de clases en Francia de 1849 a 1850'' de Marx. Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Ed. cit.

Engels, F. "Las grandes ciudades". Citado por Lefebvre, *El pensa-*

miento marxista y la ciudad. Ed. Extemporáneos, México, 1973.

Engels, F. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En: Marx-Engels. *Obras Escogidas*. Ed. cit. T. II.

Esteinou, J. *Los medios de comunicación y la construcción de la hegemonía*. Ed. CEESTEM-Nueva Imagen, Mexico, 1983.

Ferrater Mora, J. *Indagaciones sobre el lenguaje*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Fetscher, I. "Bernstein y el reto a la ortodoxia". En: *Historia del marxismo: El marxismo de la IIa Internacional*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1980.

Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*. Juan Pablos Editor, Buenos Aires, 1971.

Foucault, M. *Historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, México, 1981. Cap. I.

Freinet, C. *Educación por el trabajo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Freinet, C. *La educación moral y cívica*. Ed. Laia, Barcelona, 1972.

Freinet, C. *Por una escuela del pueblo*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1972.

Freire,P. "Alfabetización. Una lectura política". En: *Conversaciones con Paulo Freire*. Cuaderno de Educación de Adultos, No. 2, México, febrero de 1984.

Freire *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Ed. Siglo XXI, México, 1984.

Freire, P. *Pedagogía del oprimido*. Ed. Siglo XXI, México, 1977.

Freud, S. "El malestar en la cultura". En: S. Freud. *Obras completas*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979; T. XXI.

Freud, S. "El porvenir de una ilusión". En: *Obras completas*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979. T. XXI.

Freud, S. *Esquema del psicoanálisis*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Freud, S. *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Freud, S. *Psicología de las masas*. Alianza Editorial, México, 1984.

Freud, S. *Tótem y tabú*. Alianza Editorial, México, 1984.

Fromm, E. *Beyond the chains of ilusion, my encounter with Marx and Freud*. Simon and Schuster, Nueva York, 1962.

Fromm, E. *El corazón del hombre*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Fromm, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Gillespie, J. J. *Free Expression in Industry*. The Pilot Press Ltd., Londres, 1948. Citado por Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Ed. cit.

Gonzalez Casanova, P. *La democracia en México*. Serie Popular Era, 16a. edición, México, 1985.

Gramsci, A. *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán. Ed. Siglo XXI, México, 1987.

Gramsci, A. "Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales". En: Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*. Ed. cit., T. 4.

Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, México, 1986; T. 4.

Gramsci, A. "La formación de los intelectuales". En: *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Obras de Antonio Gramsci No. 2., Juan Pablos Editor, México, 1975.

Gramsci, A. "Utopía". En: A. Gramsci. *Antología*. Ed. cit.,

Gorbachev, M. *Perestroika*. Ed. Diana, México, 1987.

Grlic, D. "Praxis y dogma". En: Petrovic, G. y otros. *Praxis, revolución y socialismo*. Ed. Grijalbo, Col. Teoría y praxis; México, 1980; p. 37.

Harlow, H. F. y Harlow, M. K. Social deprivation in monkeys. *Scientific American*, 1962, *207*; pp. 473-482.

Hegel, G. F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Ed. Peninsula, Barcelona, 1977.

Hofman, J. *Crítica a la teoría de la praxis*. Ed. Nuestro tiempo, México, 1977.

Johnstone, M. "Lenin y la revolución". En: *Historia del marxismo: La época de la IIIa Internacional*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1983.

Kanfer, F. H. y Phillips, J. S. *Principios de aprendizaje en la terapia del comportamiento*. Ed. Trillas, México, 1976.

Kautsky, K. *Neue Zeit*, 1901-1902, XX, I, No. 3, pág. 79. Citado por Lenin, V. I. *¿Qué hacer*. Ediciones de Cultura Popular, México, s/f.

Kosik, K. "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica". En: Kosik, K., Leontiev, A. y Luria, A. *El hombre nuevo*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969.

Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis No. 18, México, 1981.

Krauze, E. *Biografía del poder: Lázaro Cárdenas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Lacan, J. *Escritos 1*. Ed. Siglo XXI, México, 1980.

Lapassade, G. *La autogestión pedagógica*. Ed. Granica, Madrid, 1977.

Lefebvre, H. *El pensamiento marxista y la ciudad*. Ed.

Extemporáneos, México, 1973.

Lenin, V. I. "Cartas sobre táctica". Citado por Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. cit.

Lenin, V. I. *Cuadernos filosóficos*. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1963.

Lenin, V. I. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. Ed. Progreso, Moscú, s/f.

Lenin, V. I. "León Tolstoy, espejo de la revolución rusa". Citado por Sánchez Vázquez, A. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ed. Océano, Barcelona, 1983.

Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Ed. Progreso, Moscú, s/f.

Lenin, V. I. *¿Qué hacer?*. Ediciones de Cultura Popular. Mexico, s/f.

Loureau, R. *El análisis institucional*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

Luckács, G. *Historia y conciencia de clase*. Ed. Grijalbo; Obras completas, T. III; México, 1969.

Luría, A. R. *Los procesos cognitivos*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1980.

Marcuse, H. *Eros y civilización*. Ed. Ariel, 2a. ed., Barcelona, 1981.

Marcuse, H. *El hombre unidimensional.* Ed. Origen/Planeta, México, 1985.

Markovic, M. *Dialéctica de la praxis.* Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

Marx, C. *Crítica del programa de Gotha.* En: Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas.* Ed. cit. T. II.

Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Ed. Grijalbo, Col. 70, México, 1968.

Marx, C. *El Capital.* Ed. Grijalbo, México, 1964; Vol. I.

Marx, C. *Fundamentos de la crítica de la economía política; esbozo de 1857-1858.* En: *Anexo 1850-1859.*

Marx, C. *Grundisse....* Citado por Sanchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx.* Ed. Era, México, 1982; T. I.

Marx, C. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía.* Trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

Marx, C. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850.* En: Marx-Engels, *Obras Escogidas.* Ed. cit., T. I.

Marx, C. *Miseria de la filosofía.* Ed. Progreso, Moscú, 1979.

Marx, C. "Prólogo de *La contribución a la crítica de la economía política.* En: Marx, C. y Engels, F.*Obras Escogidas.* Ed. cit. T. I.

Marx, C. Carta a Annenkov (diciembre de 1846). En: Marx-Engels, *Obras Escogidas.* Ed. Progreso, Moscú, 1955. T. II

Marx a Engels, carta del 27-6-1867. En: Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Ed. cit., T. II.

Marx, C. y Engels, E. *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.

Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*, en dos tomos. Ed. Progreso: Moscú, 1955; T. I.

Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*, en tres tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1973, T. III.

Marx, C. y Engels, F. *La sagrada familia*. Ed. Grijalbo, México, 1967.

Marx, C. y Engels, F. *Manifiesto del partido comunista*. En: Marx, C. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Ed. cit. T. I.

Mattelart, A. *Multinacionales y sistemas de comunicación*. Ed. Siglo XXI, México, 1981.

Meneses, E. *La TV y la educación en los niños*. Ed. Trillas, México, 1982.

Moulines. U. *Exploraciones metacientíficas*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Negt, O. "El marxismo y la teoría de la revolución en el último Engels". En: *Historia del marxismo*. Ed Bruguera, Barcelona, 1980: T. 4: "El marxismo en la época de la IIa Internacional (2)".

Nicol, E. *La primera teoría de la praxis*. UNAM, México, 1978.

Palacios, J. *La cuestión escolar*. Ed. Laia, Barcelona, 1980.

Pavlov, I. P. *Conditioned reflexes: An investigation of the psychological activity of the cerebral cortex*. Oxford University Press, Londres, 1927.

Pavlov, I. *Fisiología y psicología*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Paz, O. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

Piaget, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Ed. Aguilar, Madrid, 1982.

Piaget, J. *La formación del símbolo en el niño*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

Piaget, J. *Psicología y pedagogía*. Ed. Ariel, México, 1981.

Piaget, J. *Saber e ilusiones de la filosofía*. Ediciones Península, Barcelona, 1973.

Piaget, J. e Inhelder, B. *Psicología del niño*. Ed. Morata, Madrid, 1978.

Platón. *Diálogos*. Ed. Porrúa, Col. "Sepan cuantos..." No. 13, México, 1979.

Ponce, A. *Educación y lucha de clases*. Editores Unidos Mexicanos, México, 1982.

Portantiero, J. C. *Los usos de Gramsci*. Ed. Plaza y Valdés, México, 1987.

Portelli, H. *Gramsci y el bloque histórico*. Ed. Siglo XXI, México, 1987.

Puiggrós, A. *Imperialismo y educación en América Latina*. Ed. Nueva Imagen, México, 1980.

Ramírez, S. *El mexicano: psicología de sus motivaciones*. Ed. Grijalbo, México, 1964.

Ramonet, I. *La golosina visual*. Ed. G. Gilli, Barcelona, 1983.

Ramos, S. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ed. SEP. 1987.

Revueltas, J. *Dialéctica de la conciencia*. Ed. Era, México, 1982; *Obras completas*, T. 20.

Revueltas, J. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Ed. Era, México, 1984; *Obras completas*. T. 17.

Rogers, C. R. "A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework". En: Koch, S. *Psychology: A study of a science*. McGraw-Hill, Nueva York, 1959; Vol. 3.

Rogers, C. R. "Client-centered therapy". En: Arieti, S. *American handbook of psychiatry*. Basic Books, Nueva York, 1966.

Roguinski, I. "La evolución del hombre". En: Kosik, K. Leontiev, A. y Luria, A. *El hombre nuevo*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969.

Rubinstein, S. *Psicología general*. Ed. Grijalbo, México, 1964.

Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Ed. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis No. 55; México, 1980.

Sánchez Vázquez, A. "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía". En: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ed. Océano, Barcelona, 1983.

Sánchez Vázquez, A. "Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético". En: Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. Era, México, 1982; T. I.

Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. Era, México, 1982; T. I.

Sánchez Vázquez, A. "Literatura e ideología: Lenin ante Tolstoy". En: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ed. cit.

Sánchez Vázquez, A. "Socialización de la creación o muerte del arte". En: *Ensayos sobre arte y marxismo*. Ed. Grijalbo, col. Enlace, México, 1984.

Sandler, J. y Davison, R. S. *Psicopatología*. Ed. Trillas, México, 1977.

Sartre, J. P. *Crítica de la razón dialéctica*. Citado por A. Schaff, *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*. Ed. Grijalbo, México, 1965.

Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Ed. Nuevomar, México, 1982.

Schaff, A. *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*. Ed. Ariel, Barcelona, 1973; p. 125.

Schram, W. *La ciencia de la comunicación humana*. Ed. Grijalbo, México, 1980.

Séve, L. *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

Skinner, B. F. *Ciencia y conducta humana*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1974.

Strada, V. "Lenin y Trotsky". En: *Historia del marxismo: la época de la IIIa Internacional*. Ed. Bruguera, Barcelona, 1983.

Swingewood, A. *El mito de la cultura de masas*. Premia editora, México, 1987.

Trang-Thong. *¿Qué ha dicho verdaderamente Wallon?* Ed. Doncel, Madrid, 1971.

Tse-Tung, M. *Acerca de la práctica*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1966.

Tse-tung, M. "Problemas de la guerra y de la estrategia" (6 de noviembre de 1938). En: Tsetung, M. *Obras Escogidas*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1971. T. II

TseTung, M. *Obras Escogidas*. Ed. cit., T. III.

Vasconi, T. "Aportes para una teoría de la educación". En: Labarca, et. al. *La educación burguesa*. Ed. Nueva Imagen, México, 1979.

Vygotski, L. S. *Los procesos psicologicos superiores*. Ed. Critica, Barcelona, 1979.

Vygotski, L. S. *Pensamiento y lenguaje*. Ed. Lautaro, s/f.

Wallon, H. *Del acto al pensamiento*. Ed. Psique, Buenos Aires, 1974.

Wallon, H. *La evolucion psicologica del niño*. Ed. Grijalbo, México, 1976.

Wallon, H. *Les etapes de la sociabilite chez l'enfant*. En: "Enfance", 1959; p. 315. Citado por Palacios, J. *Op. cit.*

Wallon, H. *Sociologie et education*. En "Enfance", 1959; p. 328. Citado por Palacios, J. *La cuestion escolar*. Ed. cit.

Wolpe, J. *Terapia de la conducta*. Ed. Trillas, Mexico, 1979.

Yuren, T. *La cultura en la obra de Antonio Gramsci*. Trabajo presentado en el seminario del Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1988; inedito.