

TESIS CON:
FALLAS DE ORIGEN

20
20

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

HIPOTESIS PARA UNA TEORIA MARXISTA
DEL ESPIRITU



TESIS
que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
presenta
LUIS FERNANDO TAPIA MEALLA

prof
Sistema de Universidad
Abierta

★ SET. 25 1987 ★ México D.F. 1987

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE

Introducción o advertencia	
I. Sobre filosofía y ciencia unitaria de la sociedad	p. 5
II. El mundo moderno	p. 29
III. Las abstracciones y los concretos	p. 49
IV. La materialidad histórica del espíritu	p. 59
V. Espíritu y política, o elevarse de lo abstracto a lo concreto en la producción de la sociedad	p. 83
Notas	p. 92

mundo moderno para negarlo.

Lo que me llevó en primera instancia a investigar y luego a formular esta hipótesis fue el hecho de no encontrar en el uso del término espíritu hecho por los materialistas una fundamentación teórica convincente e incluso que no tiene un contenido teórico específico, pues se lo usa indistintamente para nombrar la conciencia, la afectividad, algún hecho psíquico, la creación artística, y así, en el sentido de la llamada vida intelectual y la vida "interior", es decir, se utiliza el término para nombrar aspectos de la subjetividad y actividad humana que ya tienen un nombre e incluso un concepto; se considera lo espiritual como muy importante en la vida de los hombres pero, sin embargo, creo que sigue sin tener una fundamentación teórica específica por parte del marxismo. La religión y el idealismo filosófico tienen una posición al respecto, sus creencias y sistemas. Esta hipótesis es una crítica de tales posiciones mediante la propuesta de una explicación materialista, que no expone estas otras posiciones en amplitud, nos limitamos a señalar el porqué se cree que existen y a una crítica positiva, no sólo negativa, es decir, a una propuesta, a una hipótesis explicativa y a un proyecto de construcción espiritual.

Creo que esta hipótesis no es la única manera de abordar el problema del espíritu, precisamente por eso tiene un carácter de hipótesis, es decir, de una propuesta alternativa para discutir, criticar y ser criticado, para desarrollar la teoría en el proceso de debate colectivo en relación con la vida. Creo que proporciona un horizonte explicativo amplio y que no está acabada. Se encuentra todavía en un estado elemental de desarrollo,

gues necesita de largas y serias investigaciones en varias disciplinas sociales y naturales que todavía no ha realizado personalmente o están en curso; pero, sin embargo, es necesario presentar esta primera síntesis a la discusión para recibir la crítica y las sugerencias que permitan evaluar la pertinencia o la impertinencia de esta perspectiva y replantear y orientar la investigación si ofrece un campo de explotación teórica. Esta hipótesis es pues, entonces, un primer resultado para evaluar y discutir la pertinencia y perspectivas de esta línea de investigación y producción teórica.

No se hace un desarrollo exhaustivo de ningún tema, se los trata sólo en la medida necesaria para apoyar o fundamentar la propuesta principal; más bien lo que se presenta es un esquema de cómo se articulan diversos conceptos en la teoría y procesos específicos en la realidad, y de ninguna manera se pretende agotar estos temas. Se señala las relaciones teóricas y reales que se consideran esenciales en el tratamiento de nuestro tema y la manera en que se piensa su articulación. Cada una de ellas puede ser objeto de una investigación y desarrollo específico. Presento un esquema general que es un proyecto de investigación más o menos desarrollado en algunos puntos.

La posición teórica que se ha optado por desarrollar es la marxista, que responde a una posición política y cultural comunista. En este sentido, en una primera parte se explica la posición que se tiene respecto a cómo se concibe la teoría marxista desde la que se aborda la investigación y la producción teórica. Generalmente cada punto que se trata es objeto de un debate actual en el que existen varias posiciones; me excuso de dar cuenta de él en cada caso con el objeto de exponer más linealmente la explica-

ción y la propuesta propias de esta hipótesis. Como este trabajo se inscribe dentro de una corriente de pensamiento, piensa a partir de cierto grado de desarrollo de la teoría y desde sus vertientes que se consideran más fructíferas, y desde una forma específica de explicar e implicarse con la realidad que corresponde a dicha posición.

El situarme en una posición marxista que concibe que la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, me ha llevado a situar el análisis del espíritu precisamente en este nivel de las relaciones sociales y de las prácticas materiales de los hombres en sociedad, y en el que se trata de dar cuenta de la materialidad histórica del proceso espiritual y de la relación de lo social y la individualidad en tal proceso. Esta hipótesis se construye como crítica del mundo moderno y como proyecto de liberación comunista.

II. Sobre filosofía y ciencia unitaria de la sociedad

Conocer la esencia. Este es el objetivo de la ciencia y de la filosofía. Desarrollar, conquistar y apropiarse de toda la riqueza de la esencia humana es el objetivo de la praxis revolucionaria. Ambos son procesos abiertos e infinitos. La praxis necesita de un conocimiento que la constituya en tanto crítica práctica del mundo y la guía, es decir, necesita de la teoría. Y la teoría en lo que respecta a la realidad histórica no es sino la producción del conocimiento sobre la articulación del conjunto de las prácticas sociales y surge del interior del movimiento social. Una perspectiva teórica que no permite tratar todo esto como una totalidad es el marxismo. El marxismo ha realizado una revolución en todo el espectro del conocimiento de la realidad histórico-social y en la relación de la teoría con las prácticas sociales; es un proceso complejo de desarrollo, con contradicciones, rectificaciones, completamientos sucesivos, un proceso de crítica y autocritica, en fin, es una historia viva. Creo que sin un intento de comprender y desarrollar esta opción teórico-práctica, se está casi en la imposibilidad de un conocimiento cada vez más profundo de la realidad social, y sobre todo de transformarla; aspectos que no están desvinculados, pues sólo una praxis cada vez más consciente pueda permitir transformaciones más profundas, y estas transformaciones abren nuevos horizontes de cognoscibilidad. En estas líneas trato de exponer sólo algunas de las transformaciones, las que me parecen más importantes, que el marxismo ha realizado en el campo teórico, sobre todo en lo que se refiere a la concepción de la realidad histórica; y en la relación de ésta con la praxis. Con unas notas a manera

de toma de posición en filosofía y en la ciencia de la sociedad desde la que se aborda la cuestión del espíritu.

Se ha tendido a pensar el marxismo como una reducción a una ciencia, a una teoría económica, a una filosofía, de manera unilateral. Este no se reduce a ningún aspecto parcial; precisamente la revolución que realice en la actividad teórica es también una nueva articulación de las formas de conciencia teórica, no sólo en sus resultados, sino en su producción misma. Es una articulación que complejiza sus relaciones y las hace más conscientes, sin ser una disolución de diferencias de la filosofía, la ciencia de la historia y las ciencias sociales, que son las que aquí quiero tratar en sus relaciones.

Tomo como punto de partida la filosofía porque pienso que la construcción de una concepción y una explicación integrales de la realidad histórico-social tiene una base ontológica. Tomemos como vía analítica algo que Carlos Perayra formula provocadoramente: "la filosofía no existe, lo que hay es un conjunto de disciplinas relacionadas entre sí y habitualmente reconocidas como filosóficas."(1), y las que considera son la ontología y la epistemología. Creo que la filosofía no se agota en ellas y por eso me propongo una síntesis luego del análisis. De lo que aquí se trata es de la estructura de la filosofía y la teoría marxista, y no de la filosofía y ciencia en general, pues cada filosofía tiene una estructura e historia diversa y específica.

Entiendo por ontología "el problema concerniente a la definición de lo real como una totalidad y como objeto del conocimiento."(2) Es a este problema de qué es la realidad que Marx empieza a responder desde sus primeros escritos, y aborda el problema caracterizando la formación del mundo moderno que es el tiempo histórico específico en que el marxismo se constituye, y es en la explicación y crítica de esta realidad que elabora su complejo teóri-

co que ya no da cuenta sólo del mundo moderno sino de lo que es la realidad histórico-social en general, es decir, de lo real. Como nuestro objetivo no es la explicación del desarrollo e historia de la obra de Marx, sino más bien una caracterización estructural de la filosofía marxista, se hará un uso no-cronológico de sus textos.

Creo que en la "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel" se encuentra la reflexión ontológica fundamental sobre el mundo moderno; pero es en la "Ideología Alemana" donde expone su concepción de la estructura y carácter de la realidad histórico-social en general. La condición de toda historia es la producción de la vida material misma. La producción de la vida es una doble relación, una relación natural y una relación social, que se refiere a las relaciones que los hombres establecen entre sí para producir y reproducir su vida personal y comunitaria. Las relaciones que establecen están condicionadas por un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y la forma de comunidad existente se convierte en la primera fuerza productiva. Toda realidad es histórica. Todo ser es histórico y la realidad es una totalidad de ser y conciencia, una unidad de objeto y sujeto, todas las contradicciones y determinaciones específicas son immanentes a la totalidad histórica. Para Marx "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real." (3) Se determina una precedencia del ser sobre el pensamiento, pero es una precedencia que es una unidad. El pensar es constitutivo del ser humano, no hay vida humana sin pensamiento, ni pensamiento que no sea una forma de conciencia de un determinado proceso social, incluso cuando se trata de la conciencia individual; ahora bien, no toda forma de concienciación da conocimiento del proceso que se vive, puede cumplir la función de desconocimiento-reconocimiento, pero éste no es nues-

tro asunto aquí. Toda forma de socialidad implica una o varias formas de conciencia determinadas por ella. Se decía que la producción de la vida social era, también, una relación natural, y esto porque los hombres también son naturaleza, tienen un cuerpo sensible; pero ésta se convierte en objeto de estudio en cuanto es un momento de la praxis humana. Schmidt señala certeramente que " la naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe."(4) No es sostenible un dualismo de naturaleza y sociedad, la sociedad tiene una base natural material, y la naturaleza es transformada por las prácticas sociales. La unidad más densa de esta relación interna a la totalidad se da en el hombre mismo que transforma la naturaleza no humana y su propia naturaleza, de manera consciente y también inintencionalmente, en el proceso social de producción y en el conjunto de las relaciones sociales. El trabajo teórico de Marx no está comprometido en demostrar la existencia de leyes dialécticas al nivel de los fenómenos físico-químicos de la realidad material. El postulado ontológico de la dialéctica se refiere a la forma de desarrollo de la realidad histórico-social y de las relaciones con la naturaleza no humana de la praxis social. La dialéctica es la estructura ontológica de la praxis y de la historia, es la forma genérica de sus formas de existencia y desarrollo, pues cada proceso es diverso, único, irrepitable. El objeto de estudio de Marx es la realidad histórica y su obra está comprometida con la explicación de esta realidad. El marxismo que es el desarrollo de esta perspectiva teórica no realiza una revolución en las ciencias naturales, es decir, no proporciona una nueva metodología para ellas, ni convierte las leyes descubiertas o abstraídas del proceso histórico en leyes de explicación de los procesos naturales. Creo que el marxismo influye en

las investigaciones de las ciencias naturales por el lado de la epistemología o en la formación de una conciencia de la producción e investigación científica. La producción de conocimiento y la investigación son actividades sociales, son relaciones sociales, por lo tanto se convierten en objeto de estudio de la filosofía y las ciencias sociales. Y este conocimiento puede favorecer el desarrollo de las ciencias naturales en la medida que potencia la capacidad de los científicos para formular y construir sus hipótesis y modelos teóricos y sus programas de investigación, pues si bien los criterios de fundamentación de un objeto y los criterios de validación son algo que se establece en cada disciplina específica, estos se analizan y ponen en cuestión en la filosofía donde el marxismo tiene algo que decir. Lo que posibilita el marxismo es pensar la actividad científica, la natural y la social, como una totalidad concreta, en sus relaciones, y el principio epistemológico de totalidad estaría reclamando a los científicos naturales también la integración de los conocimientos de cada especialidad en la perspectiva de la totalidad. Sólo quería señalar brevemente la relación del marxismo con la ciencia natural pues nuestro asunto es otro.

La ontología de Marx es social, toda forma de existencia histórica es una relación social, o más bien, un conjunto de relaciones sociales, un todo estructurado, un sistema de contradicciones, una realidad sobredeterminada como dice Althusser, pues no existen procesos separados, independientes. Sin embargo, el pensamiento puede abstraer procesos para realizar su explicación; pero, a su vez, esta abstracción intelectual es posible porque tal proceso es una diferenciación más o menos nítida dentro de la totalidad histórica. La ontología de Marx es regional, es social. Es una ontología regional social que puede y alberga en

su seno una serie de ontologías regionales que fundamentan la explicación de realidades específicas, de procesos y relaciones específicas, bajo el principio ontológico y epistemológico de la totalidad concreta, pues sólo son posibles dentro y en cuanto dan cuenta de su articulación en esta totalidad más amplia que estamos llamando ontología social. Kosik expresa con claridad y bellamente la concepción marxista de la realidad como una totalidad de totalidades en proceso de totalización cada vez más rica y amplia en determinaciones, como un proceso abierto, sin fin, cuyo motor es la praxis. Con el concepto de totalidad no se da cuenta de un mero agregado de todos los hechos y aspectos de la realidad, sino de la realidad como un todo estructurado de manera compleja y contradictoria, es decir, dialéctica, dentro de la cual se da la posibilidad de la cognoscibilidad de todo proceso social.

"En la filosofía marxista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿qué es la realidad? y sólo en segundo término, y como resultado de la solución materialista a esta primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia epistemológica." (Kosik)

Existe una precedencia de la ontología respecto de la epistemología. Esto es algo que se da en la propia obra de Marx. En sus escritos juveniles, en la "Ideología Alemana" hasta su "Introducción a la crítica de la economía política" sus explicaciones y formulaciones teóricas son fundamentalmente ontológicas y científicas, y es en este último escrito que presenta y realiza una reflexión epistemológica en que explica el método y el proceso de producción de los conceptos científicos, el proceso de producción de la teoría, de los concretos de pensamiento.

En la producción teórica, cosa que se puede ver claramente en la obra de Marx, se establece una precedencia de la ontología respecto del discurso científico y una precedencia de éste respecto del discurso epistemológico.

"puede convenirse en la prioridad de la ontología respecto del discurso científico, pero en lo referente a la epistemología retirar la tesis hegeliana del 'buho de Minerva' y aceptar el hecho de que aquella levanta su vuelo en el crepúsculo, después del discurso científico."(5)

Se puede establecer que a la ciencia de la historia y a cada ciencia social en particular le es subyacente una ontología. La concepción de la totalidad concreta es el hilo ontológico que atraviesa toda la obra de Marx y de las obras marxistas serían posteriores, es el hilo del desarrollo teórico-práctico del marxismo, por lo tanto, es también un principio epistemológico.

La reflexión metodológica no está ausente de las obras anteriores a la introducción, desde la crítica de Hegel se reivindica la lógica específica del objeto específico, pero todavía no se da cuenta de la lógica de la producción teórica porque el discurso científico todavía no está maduro, pero tampoco está ausente; la formulación epistemológica es posible de realizar después de iniciar la crítica a la economía política que es el soporte de la ciencia de la historia porque es la explicación científica del principio organizador de la totalidad histórica: el proceso de producción de la vida social.

En su "Prologo de la contribución a la crítica de la economía política" reúne los resultados de su investigación:

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 las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. 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 la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social el que determina su conciencia..."(6)

Aquí, el concepto ontológico de la determinación de la conciencia por el ser del hombre forma parte constitutiva y el de la totalidad concreta se convierte en fundamento de la explicación científica de la sociedad como un todo estructurado e histórico estableciendo relaciones de determinación y unidad dentro del todo. Establece una estructura de la sociedad que por ser histórica no puede ser explicada sin establecer sus líneas tendenciales de movimiento, los ejes motores de su reproducción y transformación. La unidad de la realidad es la raíz de una ciencia unitaria de la sociedad y de una comprensión unitaria de esta ciencia. La ciencia unitaria de la sociedad que funda Marx es la ciencia unitaria de la historia que es la totalidad articulada de las estructuras en desarrollo. La concepción marxista de la historia se basa en la comprensión de la praxis social que tiene muchas modalidades, entonces:

"La teoría de la historia es la teoría de las articulaciones de las modalidades específicas de la práctica social, la

teoría de cómo se estructuran dichos niveles específicos. Se trata pues, y esto ya no es empirismo, de una teoría de la unidad de la multiplicidad de las prácticas existentes."(7)

Al nivel de la investigación y producción teórica en la ciencia de la sociedad es preciso mantener el postulado de la totalidad concreta, de la articulación de todos los niveles y de su sobre-determinación, es decir, que la totalidad es un sistema complejo de contradicciones y articulaciones que cambian y tienen un diferente grado de eficacia de acuerdo al lugar que ocupan en la totalidad. La totalidad concreta funda la posibilidad de cognoscibilidad de la realidad y dentro de la cual es posible la explicación de cualquier hecho. El principio epistemológico de la totalidad concreta es el nuevo modelo de cientificidad constituido por el marxismo, que implica un nuevo modo de producir el conocimiento histórico y que es crítico respecto de las formas precedentes. Este principio corresponde a la constitución de una ciencia unitaria que articula la investigación y los resultados de todos los ámbitos teóricos ya no sólo en los resultados sino en el proceso mismo de investigación y producción teórica, y que se soportan e implican mutuamente. Esta articulación es tendencial, es decir, es la tendencia a articular cada vez más diversos ámbitos teóricos. Podemos pensar la teoría como una totalidad de totalidades en que la ciencia unitaria o totalidad más concreta sintetiza las diversas disciplinas sociales. La labor principal es construir la ciencia unitaria; pero también es preciso mantener y desarrollar la diversidad de las disciplinas sociales formadas y en formación. Hablando al nivel de la totalidad digamos que las diferentes ciencias sociales son la vía del análisis, ya que tienen por objeto de estudio un nivel o momento

de la realidad, nivel que a su vez cada ciencia particular convierte en una totalidad de estructuras articuladas y diversas. El principio ontológico de la totalidad de totalidad también es un principio epistemológico pertinente a la ciencia unitaria o histórica, como a cada ciencia social en particular. Este postulado introduce un nuevo criterio de cientificidad para las ciencias sociales: el de dar cuenta de su articulación y lugar en la totalidad, lo cual implica establecer sus relaciones con todo el campo teórico y situar su propia práctica en el movimiento general del trabajo científico. No se puede construir un objeto de estudio particular si no se explica también su articulación en la totalidad, esto es parte de la justificación de su especificidad y su relativa autonomía. Esta autonomía no es posible establecer sino en el ámbito de la totalidad, pues no hay autonomía o independencia pura, procesos aislados; y cualquier intento teórico en este sentido va en el camino opuesto al de la conquista de su cientificidad, se anula como teoría en sentido riguroso para convertirse en ideología en sentido epistemológico, es decir, en un desconocimiento, en un discurso sin fundamento teórico objetivo. En este sentido, el marxismo realiza la crítica de las ciencias sociales fundadas por la burguesía sobre todo, y en primer lugar de la economía política cuyo mayor esfuerzo teórico a través de Smith había sido el fundamentar la autonomía de lo económico, sancionando teóricamente una separación que sí se había dado en la realidad, separación que se defendía. La economía política clásica corresponde al discurso de la burguesía ascendente, y llega a agotar el desarrollo de su cientificidad más o menos cuando pierde su progresividad histórica. El marxismo, mediante el principio epistemológico de la totalidad concreta crítica

cualquier intento de fundamentar ciencias y realidades absolutamente separadas porque responde a una caracterización ontológica de la unidad de la realidad. Este hecho fundamental de la unidad de la realidad reclama una ciencia unitaria para explicarla y conocerla, y está en la base del principio epistemológico de la totalidad concreta que es la perspectiva teórica que el movimiento obrero elabora para realizar y afrontar la labor de explicación científica de lo real. En la actualidad, el marxismo, con esta perspectiva teórica que construyó, realiza la crítica de los criterios de fundamentación científica que responden a la racionalidad burguesa que buscan establecer una especialización cada vez mayor de la práctica científica, una compartimentación del conocimiento en base a una concepción positivista de éste, es decir, en un afán más bien descriptivo que explicativo. Creo que la explicación en las ciencias sociales sólo es posible en la perspectiva de la totalidad, pues tratar de explicar un objeto aislado en sí mismo sin articularlo a la totalidad es no explicarlo. La explicación propiamente dicha se levanta o construye sobre la perspectiva de la totalidad concreta. Actualmente, la racionalidad burguesa cree que sólo pueda aspirar a alcanzar cierto grado de cientificidad en algunas ciencias específicas pues se encuentra incapacitada para sintetizar algo al nivel de la ciencia unitaria, pues por principio niega ésta, que es más bien su crítica teórica radical. Esto quiere decir que la racionalidad burguesa se encuentra incapacitada para el conocimiento de la sociedad que sólo es posible por una ciencia unitaria, y esta racionalidad está empeñada en desarrollar un saber técnico y funcional con el sistema mediante la parcelación, especialización y división del trabajo intelectual que permite saber cómo

manipular las cosas para que sean más efectivas pero que no produce un conocimiento sobre el mundo; es un pensamiento que no sabe qué son las cosas, sólo sabe manipularlas y describirlas con un criterio pragmático y positivista. Esta especialización lleva a formular paradigmas fragmentarios, es decir, parcelarios y diferentes para cada disciplina que imposibilitan el conocimiento de la sociedad como una totalidad que es la perspectiva que le falta a la racionalidad burguesa porque su capacidad de totalizar el mundo se ha visto segregada. En el caso del éxito de un paradigma particular o regional éste sólo explicaría un aspecto de la realidad, y el conocimiento integral de ésta no se logra por la suma de muchos paradigmas fragmentarios. En el propio principio epistemológico de la totalidad concreta se encuentra la crítica de la racionalidad burguesa que cuando piensa la totalidad lo hace de una manera abstracta o falsa, no concreta; por lo tanto, en este principio se resume un nuevo modo de conocer de manera integral la totalidad de lo real y cada momento de la totalidad. La totalidad concreta es una totalidad abierta; en el nivel ontológico esta apertura se da por la praxis pues lo real es una totalidad en proceso de totalización sin fin cuyo eje y motor es la praxis social. Aquí cabe considerar a la totalidad concreta como un principio epistemológico cuyo alcance responde al grado de totalización del mundo, pues la totalidad primero es un principio ontológico y luego recién se convierte en un principio epistemológico. Con esto no se postula una concepción de la teoría como un pensamiento de conciliación con lo real contradictorio, sino, considero que el grado de totalización del mundo que permite que el principio epistemológico de la totalidad se convierta en fundante o constituyente de la ciencia de

la sociedad que es realizado por el desarrollo del modo de producción capitalista, hace surgir también la fuerza social que tiene la posibilidad de producir el conocimiento de la sociedad como totalidad concreta de una manera fundamentalmente crítica, y de criticar esta realidad teórica y prácticamente. Este principio es la manera de producir la explicación crítica de la realidad social, en parte porque la crítica se realiza también desde el futuro, es decir, desde una teoría de la sociedad totalizada de diversa manera: como comunidad libre; entonces, la comunidad humana y la libertad son los valores de la ciencia social. En el plano epistemológico, la totalidad concreta es una totalidad abierta en primer lugar porque responde a una apertura ontológica del proceso real histórico por la praxis social, y porque en su plano rigen la autocritica y el criterio de la verdad histórica, es decir, de un conocimiento no definitivo, pero tampoco falso, y que necesita ser completado cada vez más por el desarrollo de la investigación y la producción teórica. La verdad como conocimiento sometido a la crítica y la autocritica, como manera de completarse. Para el propio marxismo se plantea la necesidad de desarrollarse como un proceso de producción teórica que tiene a la crítica y a la autocritica como forma de desarrollarse, de rectificarse, de plantearse nuevos problemas y problemas respecto a sus avances anteriores, y no como forma de renunciar a sí misma. El marxismo abre la perspectiva de un proceso de producción teórica que se estudia y explica a sí mismo como parte de la totalidad, y que se presenta como un campo de discusión, es decir, de producción intelectual plural; es preciso reivindicar este horizonte de diálogo abierto dentro de los límites que plantea su posición ontológica central y su concepción del proceso o

o realidad histórica, contra la historia ligada a la escolástica soviética y las corrientes que piensan este proceso de conocimiento como una totalidad cerrada. El diálogo implica la confrontación con las corrientes teóricas no marxistas, y el realizar la crítica y/o asimilación de sus propuestas sin renunciar al núcleo teórico original.

Considerando la crítica que realiza el marxismo en un sentido más amplio, creo que ésta se articula en base a los siguientes aspectos: el de un nuevo horizonte de cognoscibilidad, la constitución de sujetos colectivos, la relación revolucionaria de la teoría con la praxis en la lucha de clases, la crítica de la filosofía burguesa y de las ciencias sociales separadas fundando la ciencia de la historia o ciencia unitaria de la sociedad, y, por último la crítica práctico-política del mundo burgués. Todos estos aspectos están articulados y determinados por una específica fase histórica de la lucha de clases.

El concebir la realidad como una totalidad no significa que ya sea un hecho consumado, acabado, sino que es un proceso. El grado de totalización de la sociedad que hace posible el conocerla como tal es un producto del desarrollo del capitalismo, cuando la articulación se hace efectiva a nivel mundial, cuando la historia se convierte en historia universal, como decía Marx, es decir, cuando todo tiene que ver con todo y la producción es intercambiada más allá de las fronteras nacionales y regionales, y esta forma de intercambio toma la forma de mercado mundial.

" El marxismo no es sino la utilización científica del horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista. Horizonte de visibilidad éste, por otra parte, que no puede ser

explotado por la burguesía, cuya conciencia está obscurcida por la compulsión ideológica de su propia dominación, sino por el sector de los trabajadores productivos de este modo de producción, o sea por el proletariado industrial que es así no sólo el actor fundamental del proceso capitalista de trabajo, sino también el único capaz de tener un conocimiento capitalista del capitalismo, si así puede decirse, o también un conocimiento adaptado a su objeto."(3)

El modo de producción capitalista—continúa Zavaleta—no proporciona un horizonte de visibilidad distinto a cada clase, la diferencia se encuentra en la capacidad distinta de su explotación, capacidad que está dada por el lugar que ocupan no sólo en el proceso de producción, que es fundamental, sino en el conjunto de las relaciones sociales, y por su historia, es decir, su proceso de constitución como clase que es lucha de clases, proceso que es de unificación y articulación, como también de toma de conciencia y de una práctica de clase. Pero para conocer la sociedad en su conjunto no basta la autoconciencia de clase, sino que se hace necesario penetrar también en los grupos no clasistas, en todos los grupos subalternos, y éste es un conocimiento que se hace posible en la relación y enfrentamiento con todas las clases y grupos de la sociedad.

El autoconocimiento de la sociedad se hace posible por la constitución de sujetos colectivos, y el sujeto que ha de explotar científicamente el horizonte de cognoscibilidad del mundo moderno es el movimiento obrero que se va constituyendo de diversas formas, mediante sindicatos, clubes, actos de masas, en partidos, en la lucha de clases; por ello es necesaria y parte de la revolución teórica de Marx, la vinculación efectiva, en la historia,

de la teoría con la praxis del movimiento obrero, pues la única manera de que la teoría adquiriera fuerza material para transformar la realidad es cuando se convierte en fuerza de masa, en praxis histórica efectiva de un sujeto colectivo consciente (Marx). La perspectiva teórica marxista está íntimamente ligada a la historia de la lucha de clases del movimiento obrero y es desde su interior que se desarrolla y sólo en este movimiento es posible comprenderla. Es necesario precisar que la teoría marxista se produce desde el interior del movimiento y que no es introducida desde fuera, la relación de teoría y práctica es interna al movimiento que incluye en su seno a sus intelectuales orgánicos.

Hemos visto sobre todo la intervención de la filosofía en tanto ontología en la constitución de la ciencia de la sociedad o historia, ahora trataré de explicar la transformación que suscita la ciencia social en la filosofía. Y esta intervención decisiva se realiza al nivel de la teoría del hombre, que se entiende en el sentido genérico de humanidad. Esta se halla claramente planteada en la sexta tesis de Marx sobre Feurbach: "la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (9). Esto plantea que el discurso filosófico sobre la esencia humana debe dar el rodeo del estudio y conocimiento de la sociedad, del conjunto de las relaciones sociales. Así como la ciencia de la sociedad tuvo que dar el rodeo teórico por una fundamentación ontológica, esto es lo que llamo el doble rodeo teórico en la mutua o respectiva reconstitución de la filosofía y la fundación de la ciencia de la sociedad o historia por el marxismo.

Aquí preciso retomar, para continuar, la proposición analítica

de la filosofía como una epistemología y una ontología, pensando que la filosofía no se agota en estas disciplinas sino que es una unidad múltiple de determinaciones como la realidad a la que quiere responder teóricamente, y que, por lo tanto, es una unidad de varios discursos de diverso nivel, pues la realidad es rica y compleja en determinaciones. La convicción en que es un discurso ontológico que implica una precedencia respecto de los demás, y un discurso epistemológico posterior al discurso científico, pero es también, y ésta es mi posición, un discurso ideológico y sociológico. Aquí es preciso hacer una distinción entre un concepto epistemológico y uno sociológico de ideología. El concepto epistemológico de ideología "permite pensar un tipo de discurso del cual se puede demostrar su falsedad teórica, su falta de apoyo en una argumentación científicamente aceptable, sostenido tal discurso, sin embargo, por la función social que cumple" (10) En su nivel sociológico la ideología "describe la relación existente entre un discurso, sin importar la falsedad o verdad del mismo, y sus usuarios (receptores o emisores) en virtud de los propósitos y aspiraciones de una clase o grupo social históricamente condicionados por el lugar que esa clase o grupo ocupa con respecto al poder y al conjunto de las relaciones sociales." (11) El tipo de ideología que pienso en la filosofía marxista es de este segundo tipo, pero la caracterizo de un modo más amplio, para ello considero que la teoría, la epistemología y el discurso científico; en el caso del marxismo se trata de una ideología teórica, es decir, estructurada, sistemática y coherente sobre todo con la posición ontológica y compuesta por un conjunto de valores humanos y políticos basados en la posición ontológica y en el conocimiento científico de la realidad, en base a los cuales, es decir, el conjunto unitario de estos discursos, se toman posiciones políti-

car. La posición ontológica de Marx lo llevó a una posición política comunista y éste agrandó y dirigió su investigación científica.

Quiero ampliar aún más esta concepción de la realidad y la filosofía, en este sentido se considera que lo posible es parte constitutiva de lo real, precisamente porque la realidad es una totalidad histórica cambiante, son procesos tendenciales que en su configuración presente albergan gérmenes o dibujos más o menos nítidos de su forma tendencial de configuración futura en las fuerzas sociales existentes o en proceso de formación, lo que da lugar a una utopía abstracta cuando estas fuerzas no existen ni están en proceso de formación para realizar un proyecto, y a una utopía concreta cuando sí existen y el proyecto puede convertirse en una fuerza de masa (Lefebvre). Lo que quiero decir es que la filosofía marxista incluye también un proyecto de sociedad comunista, porque además de ser una parte de la explicación de la realidad histórica es la crítica radical de la sociedad burguesa no sólo como teoría, sino porque se puede convertir y se convierte en la conciencia dirigente de las fuerzas sociales que quieren y pueden subvertir esta realidad. Estas características de conciencia crítica las comparte con la ciencia social. Concibo el marxismo como la unidad de esta filosofía y ciencia social unitaria revolucionadas, unidad de una nueva práctica de la filosofía y la investigación científica de la sociedad, en su unidad con la praxis política comunista del movimiento obrero y popular que se constituye y lucha en y para subvertir esta realidad. Estoy completamente de acuerdo con Sánchez Vazquez cuando firma:

"La praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: como proyecto de transformación radical del mundo, como crítica-también radical-de lo existente, y

como conocimiento necesario de la realidad a transformar."(12)

Dentro de la ontología social de Marx creo que cabe también, por un lado, una teoría de las distintas formas de comunidad o socialidad que marcan las épocas de la historia, y una teoría del hombre o la humanidad. Cada hombre particular, cada individuo y los sujetos colectivos tienen una vida muy rica en determinaciones y puede y debe ser abordada teóricamente a distintos niveles. Un nivel sería el de la historia, otro el de las distintas ciencias específicas y un tercero el de la esencia humana que se basa en el primer nivel pero que vamos a caracterizar como filosófico. Del segundo nivel nos interesa sobre todo la teoría de la personalidad y la teoría política (los trataremos en los siguientes capítulos)

Al nivel de la ciencia de la historia se debate sobre si los hombres hacen o no la historia y cuál es su sujeto. En "El 18 Brumario" Marx afirma:

" Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado."(13)

Me interesa discutir dos problemas, el del sujeto y el de "hacer la historia, para ello cito a Pereyra que ha tratado seriamente el tema:

" el individuo no es el sujeto de la historia, los individuos no hacen la historia, no son ellos quienes constituyen el proceso sino el conjunto de las relaciones sociales, en particular para un amplio período histórico, la

lucha de clases, lo que constituye el campo de posibilidades de la acción individual."(14)

Convengo en que el proceso se constituye por el conjunto de las relaciones sociales, éste es el principio teórico fundamental, y es obvio que los individuos no hacen la historia. Y también estoy de acuerdo con la crítica de Pereyra a la idea que la historia sea producto de la práctica intencional de los hombres, pues es un proceso que escapa a los deseos y proyectos de los individuos y de sujetos colectivos, pues en él intervienen elementos que escapan a la acción y control consciente de los hombres y los resultados son siempre diversos de las intenciones individuales; pero creo que de ello no se concluye que los hombres no hagan la historia. Creo que lo que se debe discutir y explicar es cómo la hacen. Pensando que la historia es la articulación del conjunto de las prácticas sociales en el proceso de desarrollo de la totalidad y que la ciencia de la historia es la teoría de esta articulación viviente del conjunto de las prácticas sociales(tesis que sustenta Pereyra), el proceso histórico ha de ser siempre producto de estas prácticas sociales, cuyos agentes sólo pueden ser los hombres, entonces, los hombres hacen la historia pero de una manera que escapa al control de la acción de los individuos, de las clases y de la humanidad en su conjunto en esta época, a sus intenciones y proyectos, pero que, sin embargo, es su producto en tanto todas las relaciones sociales entre los hombres y de estos con la naturaleza no humana y sus objetivaciones materiales, son en última instancia relaciones humanas, praxis social. La historia es un proceso sin sujeto en el sentido de que no hay uno que la constituya y dirija, o la cree, sino que es el proceso el que constituye diversos su-

jetos, políticos, ideológicos, etc. La historia sería un proceso de sujetos constituidos por el proceso mismo.

El proceso histórico es, sin embargo, la condición de posibilidad de la liberación social, la praxis social puede convertirlo en un proceso más consciente, transformando el conjunto de las relaciones sociales en una sociedad cada vez más libre, pero sin alcanzar dominio absoluto; los hombres hacen la historia como producto del conjunto de sus prácticas sociales, consciente e inintencionalmente, en un proceso que se les va de las manos, pero la hacen.

Quiero acabar esta parte abordando el problema de la esencia de dos maneras: la esencia en general y la esencia humana.

NO se conoce las cosas y los procesos de manera inmediata por la mera observación y percepción, por la simple experiencia de los hechos. La esencia no se encuentra a flor de piel, su conocimiento implica un proceso de trabajo intelectual que remontándose sobre los fenómenos reconstruya intelectualmente la estructura de esa realidad, que por ser histórica, el conocimiento de su esencia debe comprender la génesis y su forma tendencial de desarrollo y transformación, su forma histórica de ser. NO hay una dualidad de esencia y fenómeno, es a través de estos que se expresa la esencia. "La manifestación de la esencia es la actividad del fenómeno" (15) (Kosik), y "el fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta, la esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos" (16)

La esencia es ese núcleo no trascendente que hace a la peculiaridad específica de una cosa diferenciandola de las demás. Como abstracción cognoscitiva es lo que nos dice qué es una cosa y

como tal es un concreto de pensamiento. El conocimiento de la esencia es la tarea de la investigación filosófica y científica en el sentido que hemos tratado antes.

El concepto de esencia humana de Marx como el conjunto de las relaciones sociales es una noción histórica, es decir, esta esencia no es inmutable a través del tiempo, sino que cambia en la medida en que cambian estas relaciones sociales. Pero, el conjunto de las relaciones sociales en su configuración presente incluye su historia pretérita y sus posibilidades tendenciales, es decir, existen en la tridimensionalidad del tiempo histórico. Entonces, cuando se habla de la esencia humana como el conjunto de las relaciones sociales cabe abstraer en ella estos tres aspectos, como lo realiza el filósofo húngaro Markús:

" Creemos que Marx ha entendido por 'ser humano' o 'esencia humana' ante todo aquellos rasgos esenciales de la historia humana real que permiten entender dicha historia como un proceso unitario dotado de una determinada dirección y de una determinada tendencia evolutiva. Esa determinada dirección u orientación general del proceso evolutivo humano-histórico está dada por la universalidad y la libertad del hombre: la caracterización del hombre como un ser social, consciente, que ejecuta una libre actividad de trabajo apunta a los rasgos esenciales necesarios, a las dimensiones del proceso evolutivo global sobre la base de las cuales se despliega aquella tendencia histórica y en cuyas esferas se manifiesta esa tendencia." (17)

La concepción de la esencia humana de Marx también es la del hombre como ser de la praxis, pues el conjunto de las relaciones sociales son un conjunto de prácticas sociales articuladas y que se

determinan entre sí. El trabajo, la socialidad y la conciencia son constitutivas del ser humano, pero son desarrollados y transformados en su proceso histórico, y son estos mismos las condiciones del proceso y sobre los que se levantan la universalidad y la libertad como conquistas. La esencia humana requiere de un análisis específico de cada época, de cada forma de socialidad o comunidad, pues el conocimiento de la esencia, del conjunto de las relaciones sociales, debe ser también el de su específica articulación en la totalidad histórica.

La libre actividad de trabajo que menciona Markús la vamos a entender en el sentido que el hombre no está predeterminado, no existe una entidad suprahistórica que domine el proceso, y que es mediante el trabajo social, la producción de la vida material misma, que avanza el proceso y la sociedad puede darle un sentido. Pero el conjunto de relaciones sociales o de sociedades que han existido hasta ahora no han sido sociedades libres, ni lo es la sociedad moderna, y esto se debe a que el conjunto de los seres sociales, de los sujetos individuales y colectivos no tienen la dirección del conjunto de las relaciones sociales. Con esto me refiero a que en la gestión de la sociedad, en la regulación de su proceso se ha dado lugar a relaciones de dominadores y dominados, a la formación de poder político que significa la dominación de un sector sobre todos los demás. En este sentido se puede decir que la humanidad al mismo tiempo que tiene su esencia en el conjunto de las relaciones sociales, no vive ésta de una manera libre porque no hemos conquistado la autorregulación de la sociedad no escindida. En tanto la autodeterminación de las masas no sea el horizonte de existencia de la sociedad, los hombres no habremos conquistado la esencia humana, es decir, no ha-

bremos realizado la apropiación de toda la riqueza de nuestra historia y la autorregulación libre de la sociedad. En este sentido no hablo de recuperar la esencia sino de conquistarla completamente por primera vez.

Este proceso libertario esencial es el comunismo. Es en esta perspectiva que quiero realizar una reflexión filosófico-política sobre el espíritu. Hice este rodeo por el problema de la filosofía y la ciencia social porque propongo una explicación pero también un proyecto de construcción espiritual, construcción de la cual quiero dar aquí sus supuestos teóricos. Esto quiere decir que el proceso espíritu no es algo ya dado, sino, precisamente, una conquista, y una construcción de la praxis social.

La nueva práctica de la filosofía por el marxismo es una filosofía de la praxis, que concibe al hombre como ser de la praxis. Praxis que es la estructura y forma de ser de la humanidad en las diversas épocas. Inscribo esta reflexión dentro de esta filosofía de la praxis desarrollando la teoría de una forma de la praxis; el espíritu, como la forma de praxis que tiende a superar la escisión o separación del mundo moderno, por lo tanto esta reflexión se sitúa en este mundo moderno como punto de partida y en el comunismo como posición y actitud crítica, es decir, el movimiento que tiende a superar esta forma de sociedad, y como objetivo de la praxis revolucionaria.

III. El mundo moderno

Una posición ontológica marxista no puede prescindir de la teoría del modo de ser de la realidad en el tiempo, de su desarrollo, es decir, de una teoría de la historia. Su ontología social da cuenta de la formación, estructura y su tendencial forma de desarrollo y disolución o superación cuando el cambio radical está inscrito ya en la realidad.

Creo que la reflexión ontológica fundamental sobre el mundo moderno la realiza Marx en su "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en la que nos basaremos aquí, pero no exclusivamente, para caracterizar la sociedad moderna, y ésta es histórica pues nos habla de ésta en términos de transición y de cambio estructural. Al nivel de la ontología social, se puede distinguir un nivel general que responde a qué es la realidad social en todas las épocas, otro nivel que llamaremos epocal o histórico en sentido estricto, pues el anterior también es histórico ya que éste es el carácter de la realidad social; a este segundo nivel se responde a cómo es esa realidad social en cada época histórica. La caracterización de la realidad como totalidad concreta da cuenta de la forma específica que asume esa realidad en las distintas formas históricas de sociedad.

La formación del mundo moderno en sus rasgos fundamentales es la de la separación de economía y política, de la sociedad civil y el Estado político o sociedad política, como esferas que nítidamente se han diferenciado en la realidad. Es una separación que se da dentro de la unidad. Se sostiene que la diferencia entre sociedad civil y Estado político es una distinción epistemológica, es decir, metodológica y no ontológica, generalmente esta posi-

ción es sostenida por quienes piensan el marxismo solamente como ciencia, o en una filosofía no ontológica, cosa que creo imposible e insostenible. Pienso que esta distinción metodológica es posible por y de manera posterior a una distinción que se da primero en la realidad, es decir, que es ontológica, creo que esta es la posición de Marx, sobre todo en su "crítica" a Hegel. Y voy a caracterizar la ontología, como lo propone Cortes, como una explicación de lo real concebido como una totalidad que se explica a partir de sí misma, que tiene un motor inmanente. La immanencia y la totalidad no hablan de homogeneidad, sino que la riqueza y complejidad de relaciones y determinaciones se desarrollan dentro de la totalidad, complejamente articuladas y sobredeterminadas. El desarrollo de esta diversidad y complejidad es la forma de ser de la totalidad. Marx dice que la separación de sociedad civil y política es, precisamente, la forma de relación o unidad contradictoria de la totalidad social en el mundo moderno. El sostener que es sólo una distinción metodológica remite, creo yo, a circunscribir la dialéctica al ámbito del pensamiento. Si el pensamiento teórico es reproducción intelectual de lo real, su dialéctica no puede ser artificial, es posible y se levanta sobre la dialéctica de lo real mismo. Si se prescinde de ella a este nivel, la explicación de la estructura y forma de ser de la praxis social y de la historia no encuentra otro fundamento teórico, ^{sexto} por lo menos hasta ahora, y se reduce a una asimilación de su desarrollo a las leyes propias de las ciencias naturales o a interpretaciones intencionalistas, en última instancia se renuncia a la concepción de la realidad histórica como una totalidad concreta cuyo motor de totalización es la praxis. La dialéctica sobredeterminada marxista es el soporte de la concepción ontológica de la realidad social como totalidad concreta. No hay totalidad concreta sin

dialéctica de lo real. La dialéctica no es una forma de ser homogénea de lo real, ni un esquema único simple y mecánico del pensamiento, sino que es la totalidad de la diversidad de formas de existencia de todos los aspectos en la totalidad, que por existir en esta totalidad, su vida implica siempre una relacionalidad omnilateral, histórica, irrepetible, una relacionalidad inescapable; relacionalidad que implica profundamente la irreductible especificidad de cada proceso, pues todo aspecto de lo real es un proceso, o más bien un proceso de procesos articulados, es decir, siempre una totalidad de totalidades a todo nivel de lo real. Cuando Marx reivindica en su escrito del 43 la lógica específica del objeto específico, hay que considerar ésta en la perspectiva necesaria de la totalidad. Cabría hacer una distinción entre la dialéctica como método de conocimiento y dialéctica como proceso de la totalidad de lo real, pero éste incluye en su seno al anterior, es decir, el conocimiento; éste no es exterior a lo real, es más, las formas de conciencia social, su grado de desarrollo de acuerdo al modo de vida de los distintos grupos sociales, son un elemento principal para configurar una determinada realidad. Pero sí habría que considerar la diferencia que existe entre ambos niveles de la dialéctica, el orden histórico no se reproduciría por el pensamiento de la misma manera, cabe distinguir un orden lógico propio del pensamiento, o su manera específica de reproducir las concreciones del real en concretos de pensamiento. (se analiza esto en el siguiente capítulo)

Si pensamos dialécticamente la dialéctica de lo real creo que es posible reconocer en ella la escisión de sociedad civil y Estado político, sin que por ello pensemos en una separación física y temporal, en un dualismo metafísico, en tiempos y espacios se-

parados absolutamente en nuestras vidas, aunque precisamente esta escisión nos haga pensar en tiempos diversos y, por lo tanto, el tiempo histórico como la articulación de estos tiempos con la dominancia de uno de ellos que sería el de la práctica social determinante en última instancia, pero no de una manera directa, sino mediada a través de su forma aparente o estatal, es decir, el tiempo de lo abstracto. Las distinciones ontológicas que se pueden realizar son relaciones sociales, por lo tanto existen al mismo tiempo y en el mismo espacio que todo un sistema de relaciones, son abstracciones pero reales, son relaciones que condicionan y/o determinan la organización de toda la vida material y su producción, incluso los cuerpos y mentes de los individuos. Cuando hablamos de sociedad civil y estado hablamos de relaciones sociales, de un conjunto de relaciones sociales, no de meros objetos o cosas, relaciones que existen a través de objetos y prácticas y objetivaciones materiales; pero en todo caso, lo que quiero decir es que un mismo objeto o proceso contiene una serie de relaciones o es una serie de relaciones que nos remiten a la praxis, a las distintas prácticas sociales y sus resultados, por último, relaciones que son estructuras y procesos tendenciales.

El punto principal que quiero tratar en este apartado es el de la ~~abstracción~~ abstracción real en el mundo moderno. Abstracción que tiene una génesis, que es una transición de lo que Marx llama la vieja sociedad a la modernidad capitalista. Esta vieja sociedad es el feudalismo, pues la transición originaria al mundo moderno no se da a partir de cualquier formación social precapitalista, sino a partir del feudalismo europeo, cuya expansión colonial e imperialista condicionará la transición a la modernidad en cada formación social de acuerdo a su historia nacional pero ya bajo con-

diciones subordinadas en el sistema de relaciones de poder del sistema capitalista mundial en formación y expansión.

En el feudalismo la sociedad en su conjunto tenía un carácter político, los distintos aspectos de la vida social, como la familia, la propiedad y la modalidad del trabajo eran considerados elementos de la vida política, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Todas las relaciones de la vida social tenían un carácter político porque no se había constituido ninguna de estas esferas como el dominio de lo social separada de la del poder político. Lo político era el carácter de cada uno de ellas, pues eran una situación sancionada así por la organización de una sociedad jerarquizada y concebida de manera desigual, en estamentos, y que remataba en un poder político que era la organización de la dominación de un grupo social que excluía a todos los demás individuos de este poder, pero estos individuos no cuestionaban esta estructura del mundo, pues ideológicamente lo reconocían como su mundo y se comportaban de acuerdo al lugar en que les había tocado existir. Marx señala que la relación de su corporación con el poder político era a la vez su relación con la vida del pueblo, es decir, de la sociedad. La unidad del mundo feudal no se trata de una armonía, ni de justicia, ni de libertad, sino de la indistinción de las prácticas sociales en esferas autónomas, y esto se debe a que tratándose de una sociedad en que existe explotación y por lo tanto grupos dominadores, éstos no pueden realizar la apropiación del excedente de la producción material de los productores directos por un mecanismo interno al propio proceso de trabajo y de producción, sino que es necesario establecer una relación de dominio sobre estos productores, apropiarse de los productos del proceso de trabajo por la fuerza, es decir, la explotación es posible y

realizada a través del poder político, Las relaciones políticas recorren el conjunto de la sociedad porque el poder político es una síntesis de una concepción jerarquizada desigualmente y con relaciones de subordinación natural de la sociedad, y de la forma de apropiación de los productos del trabajo, es decir, que estaban presentes en el momento de la producción, si consideramos que éste es la producción, distribución y consumo, pues mediante estas relaciones se comprenden la relación de propiedad que es política, la organización del trabajo, al asignar o influir en los tiempos destinados a los productores para sí y para el tributo y porque la distribución del producto se da mediante la forma la forma de extracción de un tributo a los siervos por los señores feudales, que es una apropiación violenta del producto del trabajo, distribución que es injusta y desigual y que condiciona la forma y los lugares del consumo en la producción y en el conjunto de la sociedad, y todas estas relaciones tienen un carácter político. No quiero hablar de Estado y economía en la vieja sociedad porque considero que nosólo en ésta sino en todas las formaciones precapitalistas no existe la forma económica y la forma Estado propias (producto) del mundo moderno. Se habla de producción y de poder político desde la disgregación de la comunidad originaria para dar cuenta del proceso de producción de la vida material y de las relaciones de explotación y dominación en las formaciones que surgen que esa disgregación. Cabe realizar la caracterización específica de la configuración específica del poder político y la forma de explotación propias a cada época. Marx señala que:

" El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval.

La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía, sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre."(18)

Un criterio decisivo de esta transición es la transformación de las clases políticas en clases sociales, proceso que tiene un hito señalado por Marx en la monarquía absoluta; pero:

Fue solamente la revolución francesa la que dió cima a la transformación de los estamentos políticos en estamentos sociales o la que, en otros términos, convirtió las diferencias entre los estamentos de la sociedad civil en simples diferencias sociales, en diferencias relativas a la vida privada que no afectaban para nada a la vida política. Con lo cual se llevó a su término la separación entre la vida política y la sociedad civil."(19)

Quiero tratar aquí tres problemas fundamentales de este proceso: la revolución política; la formación de las clases sociales y la cuestión de la desappropriación; y, por último, la constitución de la forma economía y la forma-estado que nos remite al problema de la relación entre forma valor y la forma estado.

El carácter político de la "sociedad civil" de la vieja sociedad, es decir, el ámbito de la producción de la vida material y el intercambio, es superado mediante una revolución política- la gran revolución de la época es la revolución francesa- que concentra las relaciones de poder político diseminadas a través de toda la sociedad en una esfera que se presenta como la del interés general, convirtiendo a la política en el lugar donde los hombres

son considerados iguales, negando que estas relaciones sean de dominio y subordinación como era en la vieja sociedad. La revolución política constitutiva del mundo moderno significa la abstracción del poder político de la "sociedad civil", para constituirlo como una forma separada que se presenta como la representante del interés general. La revolución política es la culminación de la formación de la forma estado, que constituye, así, a ésta por un lado, y a la sociedad civil propiamente dicha, por el otro. El punto culminante de la transición de la vieja sociedad al mundo moderno es esta revolución política, es decir, es una revolución, un cambio radical de estructuras, (revolución no consciente, a diferencia de una revolución comunista, pues sólo el modo de producción capitalista crea la posibilidad de conocer la totalidad social, de pensar una ciencia de la historia, fundamental para la praxis revolucionaria subvertora de la realidad capitalista), la revolución política culmina el proceso de abstracción de la realidad que estructura el mundo moderno, abstracción no sólo de la forma estado, sino también abstracción de la forma economía. Si se abstrae una parte de la realidad, la otra no puede ser concreta, es también abstracta. Abstracción es separación, y es una separación de economía y política lo que se da en el mundo moderno. Lo que sostendré a lo largo de toda esta hipótesis es que la abstracción es en primer lugar la de la realidad, lo abstracto real, o lo primero en el mundo moderno es la realidad de lo abstracto, y que en todo caso, la operación abstractiva del intelecto realiza una abstracción de segundo grado. El dominio de lo abstracto es el estatuto ontológico del mundo moderno. Habíamos establecido que el discurso científico preceda el ontológico, y que la reflexión ontológica sobre el mundo moderno

la realiza Marx de manera profunda en sus escritos de juventud, entonces, no podemos estar de acuerdo en que éstos no son marxistas y que se pueda prescindir de ellos para la construcción de la ciencia social (al hablar de la ciencia social me refiero a la historia, que habíamos establecido como la ciencia del desarrollo de la totalidad social, como la teoría de la articulación del conjunto de las prácticas sociales; a diferencia de las ciencias sociales que tienen por objeto de estudio y explicación una o una serie de estas prácticas sociales) y que estos no son científicos. Podemos estar de acuerdo en que no sea el científico el discurso dominante o, más bien, que ^{no} se explica la realidad histórica con conceptos y términos que producirá y desarrollará en su madurez a partir de la "Ideología Alemana" en un proceso constante de crítica y autocritica, a la realidad capitalista y a su propio trabajo respectivamente, ésta como forma de desarrollar la propia producción teórica y fundamentar su posición política en cada coyuntura. Es en estos escritos de juventud que fundamentó teóricamente los puntos de partida para el desarrollo de la teoría de las clases sociales que él mismo continúa en sus escritos sobre la historia de la lucha de clases en Francia; como también para la teoría de la política y el estado y para la teoría de la historia como articulación global de las prácticas sociales. Creo que en sus escritos de juventud, y en los posteriores también, no existe exclusivamente un discurso ontológico o uno científico o uno epistemológico, más bien se podría hablar de la dominancia de uno de ellos. Nuestro interés en estos primeros escritos es principalmente ontológico pero también científico pues en ellos hallamos también bases para desarrollar la ciencia social.

La constitución del nuevo gobierno establece la separación entre la vida política y la sociedad civil y convierte a esta sociedad civil en la esfera de lo privado y a la política en la esfera de lo público, de la incumbencia general. Decíamos que el criterio decisivo es la transformación de las clases políticas en clases sociales, es decir, más propiamente, se convierten de estamento en clases sociales; esto significa que la diferenciación en clases de los grupos sociales se realiza en el ámbito de la sociedad civil, pues en el estado político han conquistado la igualdad formal jurídica, que podría considerarse como la irradiación de alcance estatal del desarrollo de una nueva fuerza productiva: el trabajo asalariado, pero no exclusivamente, pues el motor fundamental es la lucha de clases del pueblo. La constitución de las clases sociales tiene un doble aspecto, llamémoslo de ida y vuelta a la economía o la política y de ésta a la economía. Las clases sociales se determinan en su base por su lugar en las relaciones de producción, éste es el punto de partida de un proceso de constitución que se da en la lucha de clases, las clases se constituyen en la lucha, es decir, se determinan completamente por su ubicación en el conjunto de las relaciones sociales, las clases son su lugar más su historia. Entonces, las clases sociales, que son un proceso constante de constitución, tienen su punto de partida en la sociedad civil entendida en el sentido hegeliano y marxiano, pero sólo su punto de partida, pues su remate es político, su culminación política, es un proceso que se da en el conjunto de las relaciones sociales. Sólo la lucha política hace posible la conciencia histórica de clase y fundamenta la propia lucha económica de clase pero a un nivel de madurez y articulación mayor. Esto es lo que de alguna manera llamaba la ida y vuelta de la eco-

nomía a la política y de ésta a la economía, pero en un regreso que no plantea la esfera económica como el punto final, principal, estratégico, sino que mantiene al nivel político la mayor densidad y el punto decisivo pues la lucha de clases política es el motor del propio proceso de constitución de clase. Digamos que es el principal pues todas las prácticas de clase son constituyentes.

Para analizar el tercer punto que me había propuesto: el de la forma economía y la forma estado, es necesario hablar del concepto de modo de producción. Marx caracteriza el modo de producción como el proceso de trabajo realizado bajo determinadas relaciones de producción. La esquemática exposición de él que se hace a veces como la suma de fuerzas productivas y relaciones de producción es por lo demás insuficiente. Es indispensable hablar de él como un proceso, y un proceso que no establece una rígida separación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, pues el conjunto de las fuerzas productivas son también otras tantas relaciones de producción. Las fuerzas productivas no se reducen a los medios de producción en sentido estricto y amplio y a la fuerza de trabajo. Marx mismo había señalado que la primera fuerza productiva era la comunidad misma, es decir, que las relaciones sociales son también fuerzas productivas, y la primera de ellas nada menos que el conjunto de las relaciones sociales de una determinada sociedad histórica: la comunidad. Sin embargo, esta complejidad o doble aspecto de ambas no significa que deba abolirse tal distinción. Es necesaria y útil en la investigación científica y es una distinción que no sólo tiene un estatuto teórico o metodológico sino también real. Insisto nuevamente en que una distinción teórica sólidamente fundamentada remite a una distinción real. Estamos hablando, entonces, de la concurrencia

histórica y material de fuerzas productivas y relaciones de producción, y también de la función que cumplen las relaciones sociales en su conjunto como fuerza productiva. Propongo la siguiente fundamentación teórica de la distinción y relación de fuerzas productivas y relaciones de producción. Las fuerzas productivas en sentido estricto son los medios de producción y la fuerza de trabajo de los productores y también se considera a la organización técnica del proceso de trabajo. En un sentido amplio creo que cabe analizar en qué medida las relaciones de producción y las relaciones sociales en su conjunto funcionan como fuerza productiva. Creo que estas relaciones funcionan como fuerza productiva en tanto tienen participación eficaz al nivel del proceso de trabajo en cuanto toca a la modificación del grado de productividad de éste y en la organización técnica y sobre todo social del mismo cuya repercusión también se podría ver en la productividad. En síntesis, funciona como fuerza productiva cualquier relación social, las relaciones de producción son relaciones sociales, que participe efectivamente del proceso de trabajo modificando su productividad y organización. (el criterio de productividad es específico de cada modo de producción, es decir, fundamentado por las relaciones de producción propias de tal modo de producción)

Por el otro lado, decimos que el conjunto de las fuerzas productivas - cuya especificidad, en sentido estricto, sería la de fuerzas corpóreas soporte del proceso de trabajo, es decir, los medios de producción y la fuerza de trabajo. Mejor, el agente (fuerza de trabajo), los instrumentos de trabajo, las fuentes de energía y la organización técnica y social del proceso son las fuerzas productivas - son relaciones sociales, porque son en el ca-

so de la fuerza de trabajo una modalidad de práctica social pues el proceso de trabajo se realiza dentro de una determinada comunidad y porque los medios de producción son producto del trabajo del hombre, son una objetivación de trabajo social ya realizado, y todo producto del trabajo social es también una relación social.

En la obra de Marx, cuando está exponiendo la teoría de la articulación de los diversos niveles de la estructura de la realidad social, se utiliza el término de lo económico para dar cuenta del nivel de la producción, y por lo tanto, aparece al nivel de la teoría general de la historia, y por otro lado "lo económico" da cuenta del ámbito de la producción e intercambio de mercancías, y por lo tanto, no pertenece ya a una teoría general sino que se restringe su existencia y su función explicativa como realidad y como concepto, a aquellas sociedades donde existen relaciones mercantiles: un mercado. Pero mientras "lo económico" no haya penetrado en la producción; no se puede identificar con ésta, es decir, con el proceso de producción, y por lo tanto, no puede ser "elemento determinante en última instancia." (20) Para este problema de lo económico y su diferenciación conceptual he encontrado algunas ideas claras que apoyaron intuiciones personales o dudas sobre la generalidad histórica de lo económico en los escritos de Marx, en Ernesto Laclau, las que integro para fundamentar la explicación de la abstracción doble de economía y política. En las formaciones sociales precapitalistas, la economía no podía establecerse como una esfera autónoma y diferenciada porque la apropiación del producto del trabajo se realizaba por medio de relaciones de poder político, lo que se llamó concepción extraeconómica, y en estas formaciones las relaciones mercantiles no eran las dominantes. La forma economía sólo aparece cuando las relaciones mercantiles han penetrado al interior del proceso de

producción y se hacen dominantes, es decir, la economía que adquiere el proceso de producción capitalista realizado, no creado, la producción de mercancías convirtiéndola la forma dominante de producción, interesándose en los criterios de su propia reproducción. Es el primer momento que realiza la internalización de los supuestos de la propia reproducción que se expresa en la dinámica de la economía: la reproducción simple y ampliada del proceso del valor no sólo produce mercancías, sino también produce la forma de su reproducción, se reproduce en tanto relación social. Decíamos que la forma económica es la forma que adopta el proceso de producción capitalista, es decir, en el mundo moderno la relación soporte de esta estructura es la forma valor. La economía y el valor son formas porque son abstracciones en lo real: la economía es la abstracción del nivel de producción del todo social, sobre la cual se levanta la estructura social, y el valor es la abstracción realizada en el trabajo social implantando el dominio del valor de cambio sobre el valor de uso. El valor abstrae el valor de uso, el carácter concreto bajo social, por lo tanto es una forma, una existencia social del trabajo social. Recordemos aquí que estamos hablando de abstracciones reales y no sólo conceptuales; recordemos el principio general de la relación entre formas de existencia y conocimiento en el mundo moderno que postulamos aquí: cada forma de una distinción metodológica y conceptual remite a una distinción ontológica, real, las diferencias conceptuales remiten necesariamente la explicación teórica de distinciones reales; una distinción más clara de esto es el hecho que produce el mundo moderno cuando rompe la sociedad en una serie de "esferas" de producción (la separación es su modo de relación) crea la posibilidad

la formación de las diversas ciencias sociales que toman por objeto de estudio a una de éstas, por ejemplo, la economía, la política.

La relación forma-valor nos habla de la abstracción del trabajo, del trabajo abstracto, que es un producto histórico y que se logra cuando el mercado ha logrado igualar los más diversos trabajos concretos considerando tan sólo el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de las mercancías de un tipo determinado en cada caso. Trabajos que son medidos en tiempo social, entonces, lo que se intercambian son tiempos de trabajo. La forma valor es la forma del trabajo social abstraído de su valor de uso concreto. Abstracción que es posible o más bien producto de la penetración de las relaciones mercantiles al propio agente del trabajo social: la fuerza de trabajo, es decir, cuando ésta se convierte en mercancía. Entonces, la forma valor es producto de la separación de los productores directos de sus medios de producción que es lo que produce la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía. Establezcamos una precisión, el valor no rige todo tipo de intercambio de mercancías, no lo hace en las formaciones precapitalistas, pues en ellas no existe el trabajo abstracto que es producto de la generalización dominante de la producción de mercancías al conjunto de la producción y la fuerza de trabajo. El valor es una relación que se levanta con el modo de producción capitalista, es una fuerza en su formación, pero que se forma de manera completa cuando ambos son dominantes. El valor, la realidad forma-valor, es una relación simple que es el proceso de vaciamiento de la práctica fundamental, determinante en última instancia: la práctica productiva. Es su abstracción real. De esta manera, el valor es una abstracción o lo abstracto en el corazón mismo de la realidad social, en lo que habíamos con-

siderando la condición misma de toda historia: la producción material de la vida, el trabajo social.

Lo abstracto es algo que ha sido producido en el propio principio organizador de la realidad social que es el nivel de la producción. Es su existencia a este nivel del principio organizador lo que hace posible que lo abstracto sea también el carácter de la forma política dominante de la sociedad burguesa: el estado. En este sentido establecemos la relación de la forma-valor y la forma-estado característica de la sociedad burguesa. Ambas son formas burguesas, es decir, formas separadas de separación, formas de vaciamiento del contenido concreto de la vida del pueblo, formas cuyo contenido es lo abstracto precisamente, y cuya función es la producción de lo abstracto. Mientras el valor es, en última instancia, la separación de los productores directos de sus medios de producción; el estado es la separación de la gran masa de hombres de sus medios de autodeterminación social, esto es, su organización, regulación y dirección, es decir, del control y gestión del conjunto de las relaciones sociales, de la síntesis de la sociedad. En la forma valor, los hombres venden su fuerza de trabajo, es decir, enajenan su capacidad productiva. En la forma estado, los hombres enajenan su capacidad política, la representación burguesa es su más clara expresión. La sociedad burguesa es la práctica de la separación en todos los niveles de lo real, es la esquizofrenia ontológica. Todas las prácticas sociales, en su forma burguesa, son la práctica de lo abstracto y la conciencia abstracta de éstas (conciencia abstracta en el sentido de unilateral, incompleta, en consecuencia, ilusoria; y no en el sentido de reproducción intelectual de lo real).

Lo que se llama la acumulación originaria, es decir, la separación de los productores de sus medios de producción, y la libe-

ración de la fuerza de trabajo que establece la relación material es promovida y realizada mediante un poder político, la monarquía absoluta, que reclamaba su autonomía frente a la sociedad. La transición a la autonomía de la economía se realiza mediante la búsqueda de la autonomía de lo político. Esto último se produce por la mediación de una compleja red de relaciones de fuerzas en la lucha de clases, de procesos de diferenciación y cambio que se gestaban en la estructura, es decir, de la transición del feudalismo al capitalismo al nivel de las relaciones de producción. El monarca absoluto que es el intento de centralización del poder político del mundo feudal, para defenderlo, en ese intento, tiene que luchar contra los señores feudales, y por lo tanto aliarse con los burgueses, viabilizando inintencionalmente las transformaciones estructurales.

Aplicemos la relación de la forma valor y la forma estado a otro nivel, el de la igualdad-desigualdad. Precisamente, el valor al ser la igualdad abstracta de las diferencias de los trabajos en cada rama de la producción y de todos en general por el establecimiento del tiempo medio socialmente necesario para lograr el intercambio de tiempos iguales de trabajo de las distintas ramas de la producción, redistribuye el valor producido (sustancia de valor) en las distintas unidades de producción de una manera que cada una no recibe el valor que produjo, sino más o menos de acuerdo a si produce en condiciones más o menos favorables que el medio; es decir, que el valor es una redistribución desigual de la sustancia de valor producida en una sociedad. Pero donde más profundamente se da esta relación de desigualdad es en la relación del plusvalor, que es el soporte de la forma valor y del modo de producción capitalista. Bajo la forma del intercambio de equivalentes entre la fuerza de trabajo y el salario se da la más profunda desigualdad, para pagando el capita-

lista el valor de la fuerza de trabajo que es el costo de su reproducción social, se apropia de su valor de uso que produce un valor mayor a su salario y del cual pierde la capacidad de apropiarse por haber enajenado su fuerza de trabajo; es decir, se le paga su fuerza de trabajo, no el producto o valor de su trabajo-producto. El plusvalor es la forma de explotación económica del modo de producción capitalista; digo económica porque ya es una relación interna al proceso de producción que funciona como esfera autónoma. La abstracción del trabajo o valor, la igualación general de los más diversos trabajos en tiempo de trabajo socialmente necesario, o para decirlo de otra manera: la igualación al nivel del trabajo social que es el nivel determinante en última instancia, se basa en la separación de los productores directos de sus medios de producción, que convierte a la fuerza de trabajo en mercancía, es decir, se basa en una profunda desigualdad. Esta concurrencia de igualdad y desigualdad en la forma valor se debe a que su igualación es abstracta, y por abstracto no se entiende irreal, sino unilateral, por lo tanto, tiene un grado de efectividad que no deja de ser abstracta. Recordemos que lo abstracto es la forma de ser de lo real en la sociedad burguesa.

En la forma estado se da la igualación de los hombres en tanto ciudadanos. Se da la igualación formal, y es formal porque no tiene un contenido concreto en toda la vida del pueblo. Es una igualación que se establece dentro de una forma: el estado, en una sociedad que es un mundo de formas aparentes, esto es, abstracciones. En la forma estado decíamos que los hombres, la gran masa de ellos, se ven separados de los medios de sintetizar la sociedad como autodeterminación de las masas. El marxismo concibe al estado como la síntesis de la sociedad, una síntesis

comunidad de la sociedad, es decir, una síntesis desde el punto de vista de la clase dominante(21); pero que no es en su totalidad resultado de la interacción y acción de esta clase dominante, sino que responde a la organización de toda la sociedad. Mas que remata en la forma estatal como forma de unidad de la clase dominante que explota políticamente su capacidad de hegemonía generada al nivel de las relaciones de producción como punto de partida pero que se desarrolla en la lucha de clases. La forma del estado es algo que se decide al nivel de la lucha de clases, en la que el que se destaca como el polo dominante conquista la capacidad de realizar esta síntesis estatal. Esta síntesis de la sociedad burguesa o mundo moderno sólo puede ser una síntesis abstracta porque es una síntesis unilateral, es decir, realizada en su forma acabada por un solo sector de la sociedad precisamente para excluir al conjunto de los otros agentes sociales de la participación en la dirección y gestión del conjunto de las relaciones sociales, que es el problema del poder político en sociedades no libres donde existen relaciones de explotación, diferenciaciones en grupos sociales dominantes y subalternos, y porque pretende ser una síntesis como esfera separada de la sociedad, es decir, abstraída.

En síntesis, lo que se postula es el dominio de lo abstracto en el mundo moderno, no de lo abstracto sobre lo real, sino que la realidad se convierte en una doble abstracción de la sociedad civil y el estado, es la forma de ser de una realidad separada que produce y reproduce las condiciones de su separación como forma de relación de su unidad contradictoria, es decir, que produce lo abstracto de una manera abstracta. Lo abstracto se produce al nivel de la sociedad civil, fundamentalmente a través de

La forma política forma valor por su realización en la abstracción al nivel de la práctica social que se adapta al principio organizador de la realidad social y determinante en última instancia que es la producción: el trabajo social. La forma estado es el tipo de la abstracción de lo abstracto al nivel de la reproducción y la práctica del conjunto de la formación social. Establécenos aquí una diferencia entre forma estado y lo político. La forma estado es la forma burguesa por excelencia de la práctica de la política, el modo de concentración y su institucionalización, y es la forma de dominar de las clases dominantes en el conjunto de la sociedad. Lo político es "el modo de ser del socialismo entendido en toda su complejidad e integridad" (22) es el nivel de la lucha de clases, que comprende tanto la lucha de las clases dominantes por imponer y reproducir la forma estado, como también la lucha revolucionaria de los dominados por disolver tal forma y sintetizar la sociedad de una manera no abstracta. De esta síntesis que podemos llamar autodeterminación de las masas, o utopía es de lo que quiero hablar como el proceso de construcción del espíritu al nivel de la sociedad y al nivel político. Esta síntesis no abstracta sino concreta es el proceso del espíritu que realizaré en las siguientes partes.

III. Las abstracciones y los concretos.

Hay dos niveles de la totalidad histórica en que el marxismo ha tratado el problema de lo abstracto y lo concreto: el de lo real en su conjunto y el del pensamiento. El pensamiento es parte de lo real, es una especificidad de lo real, de la praxis humana. La existencia de niveles distintos de la totalidad nos permite hablar de abstracciones y concretos, es decir, de un plural, pues de diversa naturaleza a cada nivel.

En el nivel de lo real propongo distinguir entre un concreto ya-dado y un concreto de realidad producido conscientemente por la praxis social. Generalmente se ha hablado de lo concreto en la realidad en el primer sentido de lo ya-dado. Me propongo situar en el segundo sentido mi propuesta general sobre lo que es el espíritu. Para dar cuenta de la producción de los concretos de pensamiento y para fundamentar mi propuesta tengo que remitirme a Marx, a su exposición del método que realiza en la Introducción y la crítica de la economía política.

En esta etapa hay que distinguir dos niveles que es necesario no confundir para comprender la propuesta explicativa de Marx y el problema en cuestión. Uno es el proceso de conocimiento o producción de conocimientos científicos y otro es el del objeto real que es el objeto del que se quiere producir su concepto teórico que lo explique en su especificidad. Establezcamos, entonces, una diferencia entre el proceso histórico y el proceso de conocimiento, que es parte del proceso histórico y quiere producir su explicación, pero que tiene su especificidad.

El método que Marx caracteriza como científico es el que procede desde la representación del conjunto del proceso, como par-

to de partida, que todavía no está articulada y es más bien caótica, y avanza en la vía analítica estableciendo y descubriendo determinaciones cada vez más simples; ésta como vía necesaria para llegar a conocer la multiplicidad de determinaciones del conjunto, y una vez alcanzado este punto, es necesario realizar la tarea de articulación de estas determinaciones, es decir, el camino de retorno hasta reproducir intelectualmente la totalidad rica de múltiples determinaciones y relaciones, pero ya no de una manera caótica, sino dando cuenta de la estructuración articulada de esta totalidad. Para Marx:

" Lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones , por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado , no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento."(23)

El concreto que aquí es considerado punto de partida es lo que llamamos concreto ya-dado y que se encuentra en el proceso histórico a diferencia de lo concreto representado que se encuentra al principio del proceso lógico de la producción de conocimiento. En este sentido creo que es criticable la posición de Galvano Della Volpe que sostiene que: "el método correcto puede ser representado como un movimiento circular de lo concreto o real a lo abstracto o ideal, y de éste a aquel(el círculo positivo de materia y razón)"(24); pues el conocimiento siempre

empleza con representaciones, es decir, ya con una abstracción intelectual del objeto real, más o menos elaborada, desde la cual trata de elevarse a su concepto. El método de Marx que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto que consiste en representar intelectualmente el objeto real como manera de apropiarse de él en el pensamiento, es un proceso que se da en el pensamiento. Marx señala bien el punto de partida, lo abstracto, es decir, las representaciones primeras, de un proceso intelectual que tiene como resultado un concreto pensado conceptualmente, concreto de pensamiento que es a su vez un abstracto, por ser un producto del pensamiento. En este sentido, cuando se recuerda con Lagorini, quien ha hecho notar claramente este aspecto, en definitiva el método marxista como el "de lo abstracto a lo concreto" y que "la referencia a lo concreto no está ni al principio ni en el fondo, sino que está en la referibilidad a hechos determinados, mediante enunciados factuales, de las categorías usadas y de sus combinaciones." (25)

Marx señala que siempre es necesario que esté como premisa de la representación, el sujeto o sociedad. Habría situar la premisa en el proceso histórico y a la representación en el proceso de conocimiento que mantiene esta premisa como punto de referencia necesario, pero exterior de alguna manera a su proceso específico, pues tratándose de un proceso que se da en su totalidad en el pensamiento, el objeto real, no puede penetrar en él sino bajo la forma de una representación de él. Creo que Lagorini nos ayuda a clarificar algo que es básico en el método de Marx: el elevarse de lo abstracto a lo concreto cuyo resultado es una totalidad concreta producto del pensamiento como un proceso que transforma intuiciones y representaciones en conceptos, es decir, que transforma abstracciones intelectuales cróticas y además sitúa el nivel de los fundamentos, en abstracciones intelectuales

concretas, en concretos de pensamiento, es decir, en totalidades conceptuales ricas en determinaciones, que articulan las relaciones que se encuentran en la realidad y se encuentran al nivel de la esencia. El método del análisis y de la síntesis es aplicable a cada nivel de la realidad. La síntesis no sólo es necesaria al nivel global de la sociedad, sino también en la producción del concepto de cada cosa o proceso en particular. La síntesis es un trabajo y un producto del pensamiento que se apodera de esta manera de lo real, y no algo ya dado.

Si consideramos lo concreto, en rigor, como Marx lo define: "lo concreto es concreto porque es una síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso", y que la síntesis es una actividad y un producto de una práctica humana social, es preciso pasar a aclarar el lugar de lo concreto. Lo concreto no se sitúa al principio del proceso. Existe un objeto real que es la premisa de la representación. Y tampoco se encuentra en el punto de partida de la abstracción intelectual como lo concreto representado (Haré la crítica de esto enseguida), sino al final del proceso, como resultado, precisamente, como síntesis, como la producción de una totalidad concreta de carácter conceptual, como un concreto pensado. Lo que hace un concreto conceptual es explicar la esencia de las cosas, por lo tanto, es un pensamiento que se remonta más allá de los meros fenómenos sin ignorarlos, pues por ellos se empieza la búsqueda y la penetración. Creo que no es pertinente hablar de lo concreto representado cuando se trate de la primera abstracción del camino de la producción científica, sino simplemente de la representación del objeto real. o de representación, pues ese grado de abstracción intelectual todavía no reproduce la riqueza de

relaciones y determinaciones del objeto o proceso real, sino que se tiene más bien una representación caótica de éste. Esta representación se realiza en el tipo de relación práctica que los hombres establecen con su realidad en la que reconocen y utilizan el ámbito y las cosas que los rodean, pero no las conocen directamente, pues la esencia de las cosas no se encuentra a flor de piel; es decir, se hacen y utilizan y nombran cosas de manera pragmática pero sin saber bien qué son. Los encontramos en el mundo de la pseudoconcreción. Esta es una categoría que propone Karel Kosik para explicar la realidad que no ha sido penetrada por el conocimiento humano y por la praxis consciente y dirigida de los hombres, y que sirve para fundamentar la no pertinencia de hablar de lo "concreto representado" y situar lo concreto al final del proceso como resultado de la síntesis. La caracterización del mundo de la pseudoconcreción por Kosik es la siguiente:

- el mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales;
- el mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres que no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad;
- el mundo de las representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento;
- el mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultados de la actividad social de los hombres" (26)

El mundo de la pseudoconcreción es, entonces, el conjunto de la praxis y de la conciencia fetichizadas, y nos habla de un mundo desarticulado, caótico, incoherente, y, por lo tanto, no se puede hablar en él de lo concreto. Lo que es la premisa de la representación no es un concreto sino un objeto real cualquiera que es captado en su aspecto fenoménico. Reservamos el concepto de lo concreto para designar el carácter específico del producto de la síntesis reproductora del pensamiento que presenta la riqueza de relaciones y determinaciones articuladas del objeto real, apropiado por el pensamiento.

El mundo de la pseudoconcreción es una caracterización de la "atmósfera común de la vida humana" de todas las sociedades que han existido hasta ahora, pero que bien nos permite aclarar el problema de lo concreto en el método marxista y en la concepción de los niveles de realidad.

He hablado hasta ahora de la producción de un concreto de pensamiento, y de como éste es un proceso de lo abstracto a lo abstracto, en esto consiste el elevarse de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento. Quiero hablar ahora de la producción de un concreto de realidad que se da como crítica y superación del mundo de la pseudoconcreción. El ámbito de esta producción es la totalidad de lo real que integra el proceso de producción de conocimientos. Voy a hablar de la conversión del método del elevarse a lo concreto como método de producción de conocimientos científicos o concretos de pensamiento, en método de producción de realidad social, es decir, de un concreto de realidad producido por la síntesis de diversas prácticas sociales que se articulan conscientemente buscando la realización de un fin determinado. El elevarse de lo abstracto a lo concreto en la pro-

concreción de lo real concreto es algo que sobre todo concierne para la práctica revolucionaria en el mundo moderno que habíamos caracterizado como la doble abstracción de la sociedad civil y el estado político. Quiero mantener el rigor en la concepción de lo concreto de Marx, siempre como síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso, como resultado de la actividad humana, no como punto de partida primario; pues un concreto de punto de partida se puede convertir en punto de partida de una posterior elaboración, pero en todo caso ya no es una mera representación.

Los hombres producen su vida y la sociedad en condiciones determinadas históricamente, están condicionados por las circunstancias; pero a la vez están en condiciones de modificar las circunstancias a través de su praxis social. Las condiciones en que se encuentran los hombres en el mundo moderno son las que, por un lado, caracterizamos como el mundo de la pseudoconcreción, de la práctica y de la conciencia fetichizada, y por otro lado, que corresponde a la naturaleza ontológica epocal del mundo moderno, es decir, la doble abstracción de economía y estado, la relación de separación de la realidad social sobre la que se levanta la sociedad burguesa. Producir un concreto de realidad al nivel global de la sociedad es realizar la síntesis de la sociedad de una manera no abstracta. Producir esta síntesis es, pues, superar la sociedad burguesa y, por lo tanto, se identifica con el comunismo de dos maneras: como síntesis realizada y como movimiento sintetizador que tendencialmente se dirige hacia una sociedad libre y concreta, es decir, como la crítica permanente de este mundo desde la praxis revolucionaria. Praxis que es crítica de la separación, de lo abstracto real, crítica del fetichismo de

la economía y del fetichismo de la política. Esta síntesis debe entenderse como un proceso, un proceso largo de síntesis cada vez más totalizadoras, que articulan cada vez más productos y prácticas sociales en un proyecto coherente, consciente, de sociedad, donde cada elemento incluido tiene que ver con todo lo demás pero en un sentido de armonización y no de relación contradictoria antagónica. El capitalismo inicia un proceso de totalización sobre todo mediante la creación del mercado mundial, pero es un proceso de síntesis abstracta y que comprende un sistema de contradicciones antagónicas.

De lo que se trata es de realizar esta síntesis de la sociedad con un sentido, como un proceso consciente y de liberación mediante la praxis de la praxis revolucionaria. A esta producción de un concreto de realidad o síntesis concreta y libre de la sociedad consciente, articulador y armonizador de las prácticas sociales, dador de sentido y superador de la abstracción y pseudoconcreción de la realidad es lo que llamo el proceso del espíritu o de construcción del espíritu al nivel de la sociedad. Hablo de espíritu como síntesis de la sociedad al nivel global de la vida social porque no concibo un dualismo de espíritu y materia, que es producto de una concepción metafísica de la realidad posibilitada por la división del trabajo manual e intelectual, sino la unidad de lo que se llama material en sentido estricto y la vida intelectual y afectiva y psíquica de los hombres, pues el pensamiento es parte del ser del hombre, parte de lo real, no algo exterior y fantasmal. Tenemos, entonces, una concepción monista de la realidad, en que toda la compleja y rica diversidad de determinaciones es inmanente a ella, y que toda ella tiene un carácter material. Esto es lo que fundamentaré en lo que si-

que hablando de las formas de materialidad.

Esta síntesis, entonces, tiene a articular, tanto la práctica de la producción material en sentido estricto o proceso de trabajo, como la producción intelectual y la vida afectiva y psíquica de los hombres. Al hablar de síntesis de la sociedad, ésta sólo es posible por la constitución y praxis de sujetos colectivos, un individuo no puede sintetizar la sociedad, y tendencialmente en última instancia, del pueblo como sujeto político cuando esté en lucha. Como este proceso se concibe como la superación de la forma estado o síntesis abstracta, es entonces un proceso de lucha entre quienes dominan y los que son dominados en la sociedad, es pues un proceso de lucha de clases, de desagregación de una hegemonía dominante: la burguesa, y la construcción de una nueva hegemonía democrática y popular: la comunista. Es una síntesis que debe realizarse como autodeterminación de masas.

Este proceso de desarticulación de la hegemonía burguesa y de articulación de un mundo comunista es un proceso que tiene un hito en la cuestión del estado, en su conquista y destrucción, y que tiene varios niveles, los de la vida social, que se desarrollan de manera desigual. Me propongo dos niveles de análisis, pero que también son niveles de realización en la realidad, para desarrollar esta hipótesis sobre el espíritu: el del individuo y el de la sociedad que a la vez comprende el primero, pensando sobre todo en tres grandes temas: el de la subjetividad, la cultura y la lucha de clases, donde pensamos la cuestión de la revolución, la democracia y el estado.

Avanzo a pasos entrecortados, dejando algunas proposiciones incompletas para retomarlas después, pues no hay caso de decir todo al mismo tiempo. Ahora lo hago así porque considero que es necesario hablar sobre la materialidad del espíritu para seguir

aplicando los aspectos de la hipótesis concreta de la sociedad
que es el objeto de esta hipótesis, bajo la forma de praxis que
llamo espíritu. Voy a hablar del espíritu como articulación de
objetividad y subjetividad.

IV. La materialidad histórica del espíritu.

Engels afirmaba que: " la unidad real del mundo consiste en su materialidad". Creo que ésta es una verdad, pero se debe aclarar el sentido complejo de ésta. Esta unidad no está dada por la materialidad física, por una materialidad postulada como existente independientemente de la praxis social, sino por la materialidad de la praxis histórico-social. Dentro de la concepción marxista de la realidad como una totalidad concreta, es decir, una totalidad de totalidades en proceso de totalización por la praxis, propongo distinguir dos tipos de materialidad que se soportan mutuamente en el proceso histórico, pero que, sin embargo, cabe distinguirlos. Por un lado está la materialidad que llamaremos física que es el soporte de toda organización corpórea de la vida humana y no humana, en fin, de todos los elementos de la vida orgánica y no orgánica del universo. Por otro lado está la materialidad que llamaremos histórica o histórico-social, materialidad histórica o praxis; es ésta el objeto de la ontología social de Marx y el de la ciencia de la sociedad. Esta praxis histórica transforma los objetos físicos materiales en la producción de la vida social, y en esta transformación y en las relaciones que establecen los hombres en tal proceso, crean significados, dan sentido a las cosas, pues es una transformación de la naturaleza humana y no humana de acuerdo a fines dentro del conjunto de prácticas sociales de una comunidad. Toda práctica social es significativa por más unilaterales que sean la práctica como el significado. La materialidad histórica o praxis es esencialmente un conjunto de relaciones sociales, es el conjunto de las relaciones sociales o la producción de la sociedad, esto es, su reproducción y/o transformación. Como la historia sólo existe por la praxis, la materialidad social es la historia. Sólo dentro de esta materialidad histórica creo que es pertinente hablar de dialéctica como su forma de ser y desarrollarse, y de leyes de la dialéctica como abstracciones intelectuales para dar cuenta de la forma de ser y de la estructura del proceso histórico, de su compleja y siempre única, irreplicable combinación y articulación de todas las prácticas y factores sociales en cada época y en cada momento.

La materialidad histórica que es un proceso, el de producción de la sociedad en su doble aspecto de reproducción y transformación, tiene como premisa o condición necesaria la materialidad física; toda praxis se realiza a través de ésta, es su cuerpo, la praxis la historiza, digamos que en la praxis se da una conciencia y un corazón. La praxis no deja inalterada la materialidad física, sino que la transforma en sus objetivaciones y la impregna de significados. Esta historización de la materia o naturaleza tiene su grado de densidad más alto en los cuerpos humanos que son los agentes físico-sociales de la praxis, cuando su sensibilidad o la manera de percatarse de sí mismo y de percibir el mundo es formada históricamente por el conjunto de las relaciones sociales que producen su sociedad. La producción intelectual, la toma de conciencia, la cultura, la subjetividad, que generalmente se conciben como inmateriales, "espirituales", son actividades, aspectos de la vida humana que manipulan constantemente objetos materiales, que sus medios de creación y transmisión son materiales, y que sólo son posibles por la praxis, es decir, sólo se conciben dentro de la unidad de la realidad donde no hay un dualismo de materia y espíritu, sino formas de materialidad, concepto que utilizo para dar cuenta de la diversidad y especificidad de la configuración y naturaleza de la riqueza de determinaciones de la vida humana y del mundo.

La primera forma concreta de materialidad de la subjetividad social la tenemos y encontramos en el lenguaje producto de la socialidad de la naturaleza humana. Marx y Engels escriben:

" El 'espíritu' nació ya tarado con la maldición de estar 'preñado' de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por lo tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia de la necesidad, de los apremios de intercambio de los hombres."(27)

El lenguaje o conciencia práctica concebido de esta manera nos sitúa al nivel de las prácticas sociales, de las relaciones entre hombres en las

que los hombres dan un significado a su producto y a sus prácticas mismas y a las relaciones entre ellos. Esto significa que la conciencia no es algo que tiene como punto de partida la vida individual como esfera separada, sino las relaciones sociales, pues siendo el lenguaje el soporte de la conciencia que es un producto de la praxis social que da sentido a la realidad, sólo podemos hablar de una apropiación desigual por cada persona y grupo social de las posibilidades de conocimiento y conciencia creadas por el conjunto de las prácticas sociales significadoras. Esta capacidad de explotar estas posibilidades de conocimiento de la sociedad y de uno mismo está determinada por el lugar que se ocupa en el conjunto de las relaciones sociales, primordialmente el lugar de clase, o para ponerlo de manera más completa y específica, por el lugar en la lucha de clases.

Raymond Williams afirma que " una definición del lenguaje es siempre, implícita o explícitamente, una definición de los seres humanos en el mundo"(28) Esto significa que el lenguaje es un elemento constituyente o una facultad constitutiva de la realidad humana. Si el lenguaje es la conciencia práctica de la realidad que es siempre cambiante, el lenguaje no puede ser sino " la cambiante conciencia práctica de los seres humanos"(29) En este sentido es preciso tener en cuenta la siguiente afirmación de Gramsci:

" si es verdad que cada idioma tiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será verdad que el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo." (30)

Cabría agregar que el lenguaje nos permite juzgar sobre la riqueza de las prácticas sociales. El grado de desarrollo del lenguaje está relacionado con el desarrollo de las prácticas sociales de las cuales es su conciencia práctica cambiante. La complejidad de una concepción del mundo habla del grado de desarrollo de las prácticas sociales y su grado de conciencia. A una praxis histórica más rica corresponde generalmente una concepción más compleja del mundo. La praxis se hace más rica también cuando las formas de conciencia no sólo son un reconocimiento de las situaciones de hecho

sino que se convierten en conocimiento teórico y en guía de la acción consciente de los sujetos sociales. La conciencia histórica del sujeto revolucionario en constitución en el mundo moderno para superarlo es fundamentalmente de carácter científico y filosófico, es decir, de carácter teórico, sobre lo que basa sus ideologías.

Garnsci afirma que por la propia concepción se pertenece a un determinado agrupamiento social, esto es decir de otra manera que la conciencia es el ser social. En sociedades con diferenciaciones antagónicas entre grupos sociales como la moderna, es importante ver el papel de la ciencia social y la filosofía, es decir, del conocimiento teórico de la realidad en el proceso de constitución de clase y del sujeto político que llamaremos pueblo para hablar de la lucha de todos los dominados. Si la clase y los sujetos políticos son un proceso de constitución que se da en la lucha, es un proceso que puede expresar su grado de madurez en la conciencia que tengan los sujetos de tal proceso y los proyectos que elaboran, considerando que la conciencia es el ser social; entonces, el tipo de conciencia que tengan responde a las prácticas y organización que se den, de las que participan tanto en la producción como en la lucha de clases, y específicamente en la organización de la producción y difusión del conocimiento de la realidad social. La constitución de la clase obrera como tal clase no ha madurado mientras no se produce y funda la ciencia unitaria de la sociedad como crítica-conocimiento de la sociedad burguesa. El marxismo como unidad de ciencia social, filosofía e ideología revolucionaria es un hito en la constitución de la clase obrera; el primer aspecto de éste sería su fundación por Marx y su relación con el movimiento obrero, el segundo, el proceso de su desarrollo y su difusión a través de todo el movimiento obrero y otros grupos sociales, que es un proceso largo y lleno de contradicciones explicables. En síntesis, la madurez (considerada aquí como un hito que marca el comienzo de una fase de la constitución que sólo culmina con la disolución de las clases) es conquistada cuando el movimiento obrero produce la ciencia de la historia y la filosofía de la praxis que es el marxismo, que lo pone en condiciones de criticar radicalmente la realidad burguesa y plantearse el problema de su destrucción y la construcción de una nueva sociedad. Esto comprende plantearse el problema del poder político, de la destrucción de la forma estado por la constitución de un poder político popular y democrático como forma de movimiento hacia

el comunismo.

El lenguaje no debe ser considerado de una manera formalista, separado de la actividad social, sino necesariamente como una práctica social, como una relación social. Todos los significados no son propiedades intrínsecas de las palabras o los signos, sino producto de las prácticas sociales, son relaciones sociales. En este sentido, el contenido de un concepto es el contenido de una práctica social, o de un conjunto de prácticas sociales. Las prácticas que le dan sentido no sólo son las que se tratan de explicar con él, sino que también la actividad intelectual que produce los conceptos.

La producción de significaciones tendría dos aspectos: primero, las prácticas y relaciones sociales mismas, en su conjunto, que comprenden en su interior la forma en que se toma conciencia de ellas de diversas maneras; que sería el segundo aspecto, que es obviamente interno a la unidad de la vida social, pues el lenguaje o la conciencia práctica es una facultad constitutiva de los agentes de las prácticas sociales y de éstas mismas. La forma, el grado, el tipo de toma de conciencia es desigual incluso en cada grupo social e incluso en cada persona, respecto a los diferentes aspectos de la realidad. Dentro del segundo aspecto o toma de conciencia cabe distinguir varias formas: la ideología, la ciencia y la filosofía (aquí hay que entender ideología en su acepción epistemológica en la que, como Gramsci, situaríamos la religión y el sentido común, que generalmente se sitúa al nivel de la mera representación)

Quiero situar esta propuesta al nivel de la producción de conceptos teóricos y realizar, en parte, una resemantización de lo que se entiende por espíritu. En parte, porque el núcleo fundamental de cualquier resemantización se encuentra en la praxis consciente de los sujetos o agentes sociales, en la actividad de las masas o la vida del pueblo; pero como considero como parte del proceso de creación de significados la actividad de producción de conceptos en el seno del movimiento, concibo la actividad de producción de concepto espíritu como una parte del proceso de resemantización práctico-teórica del espíritu. La lectura de la realidad no sólo puede ser descriptiva de los hechos sino también crítica, cuando nos remontamos de los fenómenos a la esencia.

Lo que se hace aquí no sólo es una rectificación de la explicación y de las diversas interpretaciones de lo que se llamaría realidad espiritual del mundo moderno, sino sobre todo, además de una explicación, formular un proyecto de construcción espiritual ya que se considera al mundo moderno como un mundo sin espíritu. Esto es lo que se decía al caracterizar el mundo moderno. El grado de espiritualización del mundo corresponde al grado de crítica práctica, teórica de la praxis revolucionaria en el proceso de superación de la abstracción de lo real en la sociedad burguesa, esto es, al grado de producción del concreto de realidad o síntesis no abstracta de la sociedad en las vidas individuales y en la de la sociedad en su conjunto.

Si la propuesta que desarrollo se plantea como parte de un proceso de re-señantización y de construcción del espíritu que va más allá de la teoría, se podría plantear como criterio de verdad al grado de conversión de esta hipótesis en una hipótesis de masa, es decir, el grado en que tendencialmente sea una explicación y un proyecto que guie la vida personal y la práctica política colectiva, además de la coherencia y el rigor de su construcción teórica.

Generalmente se utiliza el término espíritu para designar el conjunto de la producción intelectual o cada uno de sus aspectos. Indistintamente para hablar de los sentimientos, la conciencia, la vida interior, la psiquis de los individuos, en fin, todo tipo de expresiones que se caracterizan como inmateriales; es decir, no tiene un contenido teórico preciso, sirve como comodín para nombrar alguno o una serie de estos aspectos de la subjetividad humana o a ésta en su conjunto, pero de una manera abstracta, sin determinar y explicar las realciones y la complejidad al interior de ésta. La idea dominante que se encuentra en la historia humana sobre el espíritu se remite a una concepción dualista entre materia y espíritu y que todavía hoy es vigente en el sentido común bajo formas modernas. La concepción tradicional del espíritu se basa en una concepción dualista de la realidad que caracterizaremos como metafísica en el campo de la filosofía y en una interpretación religiosa del mundo y su origen, que se basa en la forma que es el mito que es la forma de concepción prefilosófica, es

decir, que se basa en representaciones y no en conceptos. Por metafísica entiendo una concepción de la realidad que desemboca en :

" un desdoblamiento de lo real de manera que la existencia concreta y sus múltiples manifestaciones resultan explicadas a partir de un sustrato anterior y fundante; la ecuación de las concepciones de las concepciones metafísicas consiste genéricamente en esta duplicación de lo real(y del objeto de conocimiento) y en la relación de trascendencia que entabla dicho sustrato con el mundo de la experiencia."(31) (Cortés)

El que existan este tipo de concepciones se explica por la forma de vida que históricamente tienen los hombres que las sostienen. La esencia de la realidad no es cognoscible de manera inmediata por el mero hecho de existir, requiere un trabajo intelectual que distinga lo importante de lo accesorio y fenoménico, es decir, que pueda penetrar en las cosas para apropiarse intelectualmente de ellas reproduciendo en conceptos su esencia y estructura. La capacidad de conocer el mundo depende del grado de desarrollo de las prácticas sociales; el grado en que puedan transformar la naturaleza al producir sociedad y afirmar ésta como un producto diferencial humano, venciendo el estado de sumisión a las fuerzas naturales, permite un mayor conocimiento de naturaleza y sociedad(la naturaleza se historiza y se hace social por la praxis)

El grado de conocimiento de la realidad histórica corresponde al grado de totalización del mundo, a la formación de una historia mundial, cosa que sólo existe en el mundo moderno, es por eso que sólo en él surgen las ciencias sociales y la ciencia de la historia que es su conocimiento crítico. El hecho de que el grado de desarrollo de las prácticas sociales en las sociedades antiguas y medievales no se planteara la totalización de lo real ni lo concibieran, significa, por un lado, que la totalización no es algo ya dado sino un proceso de producción y articulación de lo real mismo; y por otro lado, que ésta depende del grado de complejidad y amplitud de las prácticas de transformación de la realidad íntimamente ligadas al conocimiento de la naturaleza a transformar y de los propios agentes de tal transformación, cosa que tales sociedades no habían desarrollado lo suficiente como para concebir la unidad del mundo como un resultado de la praxis humana, social. Los materialistas de la antigüedad llegaron a con-

cebir la unidad del cosmos pero sin la intervención de la praxis, era una unidad física, no histórica. La otra corriente es precisamente la metafísica. El que no se plantea el problema de la totalización de lo real por la praxis humana es una razón de la concepción metafísica y de la religiosa y mítica, y de pensar la separación de materia y espíritu. La concepción de esta separación es sancionada por la división del trabajo social en manual e intelectual. Y la imposibilidad epocal de conocer, dominar y dirigir los procesos materiales tanto físicos y sociales se traduce en una concepción de la realidad que postula el elemento ideal como el productor de lo real y también como la totalidad de lo real. Por ello pienso que el problema fundamental de la filosofía marxista, y que es su peculiaridad y revolución, consiste no sólo en el concebir la realidad como una totalidad, los sistemas filosóficos idealistas lo hacen así, sino en pensar la totalidad en proceso de totalización sin fin por la praxis social.

El modo de producción capitalista al formar el mercado mundial plantea por primera vez el problema de la totalización del mundo, el de la articulación de los acaeceres regionales en una historia mundial y universal. Esto se sustenta en el desarrollo de una nueva fuerza productiva: el proletariado, que comprende dos factores:

El hallazgo del trabajo abstracto como sustancia de lo social es un acontecimiento auténtico de la historia humana. La ley del valor a su turno es un resultado coetáneo del advenimiento de la igualdad de los hombres como un sentimiento universal."(32)

En los grandes logros de la sociedad burguesa también podemos pensar los límites estructurales de su totalización. La universalización que se da mediante la ley del valor y en la igualdad en cuestión, son universalizaciones abstractas, no irreales pero sí unilaterales. La fase y forma de totalización del modo de producción capitalista es la de la generalización dominante a escala mundial de la separación de los productores de sus medios de producción, del desarrollo de la forma-valor y la forma estado y la articulación subordinada de otras formas a éstas, en fin, la producción tendencial de lo real abstracto en el mundo.

En la formación del mundo moderno la totalidad social distingue internamente dos formas básicas separadas: la sociedad civil y el estado. La sociedad civil está organizada en base a lo económico que es su soporte, pero junto a él existen otras distinciones como la familia, la escuela, el arte, la religión. Cada forma de sociedad crea un horizonte de existencia personal de acuerdo al lugar que ocupen en el conjunto de las relaciones sociales. El mundo moderno forma el horizonte de la individualidad, que es producto de la desagregación de las formas de vida comunitarias que realiza el proceso de acumulación originaria y la separación de sociedad civil y estado político. Es una forma de existencia que se forma por la vía violenta de la expropiación y de la destrucción de las formas de socialidad comunitaria incluso en la naciente clase obrera. Este horizonte de existencia que llamamos de la individualidad se levanta solamente sobre la escisión del mundo moderno, sobre lo real abstracto, por lo tanto es una forma de existencia que no puede desarrollarse de manera completa sino más allá de este mundo moderno y revolucionándolo para ir más allá. La forma de individualidad propia del mundo moderno creada por la disolución de las formas comunitarias de vida formando una sociedad civil en la que el principio de lo económico es lo dominante, no puede sino tomar la forma del individualismo egoísta, que también es su ideología (la consciencia es el ser social). La individualidad en un mundo escindido es una doble vida. Tiene completa vigencia lo que Marx escribe en "La cuestión Judía":

"El Estado político acabado es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la consciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños."(33)

En la sociedad burguesa capitalista se da un grado de desarrollo de las fuerzas productivas en las que se considera al saber y la organización de la comunidad misma que permite realizar una transformación consciente de la naturaleza y desarrollar las ciencias naturales y sociales, es decir, se da la posibilidad de superar la situación que en las sociedades anteriores hacía pensar en un dualismo de lo real que Marx llamaba el dualismo real al hablar de la sociedad feudal por recorrer el conjunto de la sociedad; pero creo que habiendo condiciones para superarlo en el sentido proporcionado por el desarrollo de las prácticas sociales de la producción, la raíz de la concepción dualista de la realidad se traslada a la escisión que se da entre sociedad civil y estado, dándose la continuidad del dualismo ideal. Marx llamará a la sociedad moderna el dualismo abstracto. La doble vida de la que habla Marx es causa de que en la estructuración de la personalidad de cada individuo no sólo se considera una diferencia entre vida pública y una privada, sino que funda la desarticulación de todos los aspectos constituyentes del individuo y su personalidad. La escisión o esquizofrenia de lo real, de la totalidad social, origina la esquizofrenia de la psiquis y la personalidad individual. Veremos cómo la formación de una personalidad libre es precisamente la articulación armónica de la misma.

Lo que propicia la sociedad burguesa capitalista en la vida de los individuos es que ésta sea una contradicción viviente. Contradicción entre sus acciones utilitaristas y pragmáticas, y su moral cristiana; contradicción entre lo que dice y lo que hace, entre lo que siente y lo que dice pensar, en fin, contradicción entre todos los aspectos constitutivos de su vida. Si pudiéramos llamar a este tipo de subjetividad individual por un momento alma, diremos que en todo caso son almas destrozadas por la configuración estructural y desarrollo de las relaciones sociales burguesas; es decir, que son desarticuladas y contradictorias en su constitución. Mas bien estamos hablando de existencia, la que da cuenta de la unidad de la vida, de acciones y consciencia y de sentimientos, pero una unidad contradictoria que es propia del hombre burgués. Por hombre burgués entiendo no sólo el capitalista, sino todo aquel que existe estrictamente en los marcos dados por el horizonte de existencia de la sociedad burguesa, que vive y piensa la sociedad burguesa como su mundo en sentido fuerte,

que ha internalizado en su consciencia y corazón la ideología dominante del sistema burgués, en fin, el que no tiene una existencia crítica, sino conformista.

En el nivel de la vida individual, de la formación de la personalidad, pienso que el espíritu es el proceso de articulación armonizadora de todos los aspectos constitutivos de la vida humana, de nuestra existencia, armonización de los pensamientos y sentimientos con los actos, es decir, la producción de un concreto de realidad en el proceso de nuestras propias vidas singulares inscrito dentro del proceso de producción de la síntesis concreta de la sociedad en su conjunto. Entonces, el espíritu es el proceso de construcción y conquista de una vida o existencia íntegra, coherente, en la que se hace lo que se piensa y siente y hay un proceso de armonización creciente de todos los aspectos constitutivos de nuestro ser. Este proceso de síntesis también toma la forma de un desarrollo desigual, con rupturas y momentos constitutivos desiguales, en el tiempo, en los diversos aspectos; pero es un proceso que tiende a superar el carácter contradictorio de tal proceso y también el carácter desigual, esto es, que trata que todo tenga que ver con todo en la existencia personal pero no de una manera marginal, sino central. Esta es la única manera de constituir una persona íntegra. El espíritu, decía, no es una cosa ya dada y que nunca se pierde, algo que ya tenemos y para siempre; no, el espíritu es un proceso, el proceso de los apasionados actos conscientes constructores de la persona concreta, es decir, síntesis armonizadora de todas sus relaciones y determinaciones en la perspectiva de la individualidad y la comunidad libres.

Parafraseando a Spinoza diré que el espíritu es el conatus o esfuerzo constante de la libertad, es decir, ya no sólo por perseverar, sino por desarrollarse de manera libre. El espíritu es el conatus por elevarse a lo concreto, si cesa el esfuerzo, el espíritu se desvanece. Es un esfuerzo que debe ser cada vez más grande, omnicomprensivo, es un proceso en que no se puede descansar sin retroceder, sin perder en concreción, sin desintegrarse personalmente. Se puede decir también que el espíritu es la pulsión de vida concreta y de muerte de lo abstracto, el profundo sentimiento de una existencia consciente que va hacia adelante en la conquista de una individualidad y comunidad íntegras, completas y libres, y que va

disolviendo las formas burguesas de existencia y es consciente de ello. Obviamente, dentro de nuestra concepción, cuando se habla de integridad, de completitud, de libertad, se habla de conquistas que tienen un hito, que no es sino un nuevo punto de partida de un desarrollo abierto cuya perspectiva inextinguible es siempre la de la totalidad concreta. La integridad, la completitud, la libertad, tienen un momento en que se convierten en la forma de existencia de la sociedad, esto es el comunismo; pero también deben ser y son procesos, formas y perspectivas que los hombres conquistan y se dan en la lucha en y para transformar este mundo. Precisémos que entendemos por libertad. Libertad no es sólo consciencia de la necesidad, que es necesaria, sino esencialmente acción consciente transformadora de la realidad en la perspectiva de la comunidad libre o comunismo. La libertad es la acción individual y colectiva y también la atmósfera y espacios sociales que son conquistados por la lucha revolucionaria, es decir, la cultura que se produce y afirma en esa lucha.

Al nivel de la individualidad un problema principal es el de la creación de la personalidad que no puede plantearse sino en relación con toda la realidad histórica. En este sentido, Gramsci realiza un profundo análisis sacando las conclusiones que posibilita la concepción marxista de la realidad humana, escribe que en ella:

" se reconoce que la naturaleza humana reside no en el individuo, sino en la unidad del hombre y las fuerzas materiales: por lo tanto, la conquista de las fuerzas materiales es un modo, el más importante, de conquistar la personalidad." (34)

y también

" si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones." (35)

y por último, en consecuencia y para completar lo anterior:

" Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa fortalecerse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo." (36)

Cito a Gramsci para tenerlo en cuenta al plantear dos cosas. Primero, que el espíritu es la unidad de subjetividad y objetividad en el proceso de construcción de la persona íntegra y concreta y de la síntesis concreta y libre de la sociedad. Es una unidad de objetividad y subjetividad porque el espíritu no es sólo la conciencia o la totalidad de las formas de conciencia y afectividad, sino la unidad o articulación armonizadora de éstas con los actos transformadores de los sujetos individuales y colectivos en el proceso de producción de la totalidad concreta libre. No es cualquier unidad de objetividad y subjetividad, que abarca las formas de praxis, la praxis en general es la unidad de objetividad y subjetividad en general; sino la unidad que se da en el conatus por elevarse a lo concreto y completo de la vida humana. Entonces, el espíritu es una forma de praxis, la forma más concreta de la praxis. Nuestra reflexión se inscribe dentro de la filosofía de la praxis, y como ésta, la praxis, es la totalidad de las prácticas sociales, creo necesario diferenciar formas de praxis, y especificar una: el espíritu, como el proceso de concreción de nuestras vidas dentro del proceso de síntesis concreta de la sociedad como modo de realizar éste.

La crítica materialista de la concepción que piensa la precedencia de la idea en la realidad, estableciendo que es el proceso de producción de la vida material lo que determina la conciencia, es justa y la asumo como el pilar de la concepción materialista de la historia. Pero esta crítica todavía piensa el espíritu, determinado por el modo de vida material, como subjetividad, como el conjunto de las formas de conciencia y afectividad y de las creaciones artísticas y de significaciones producidas por la praxis humana, el lenguaje. No lo concibe como praxis, sino sólo como un momento de la praxis: el de la conciencia y producción intelectual. En sentido amplio se lo concibe como el conjunto de la subjetividad individual y social. Y se llama espiritual a cualquier aspecto de ésta que ya tiene un nombre e incluso un contenido teórico, como ser la psiquis, los sentimientos, la producción científica de conocimiento, etc., y creo que de este modo pierde o nunca conquista un contenido teórico específico. En este sentido me parece insuficiente la crítica marxista y propongo esta hipótesis para continuarla y desarrollarla. En cambio, se carece de un

concepto para hablar de la unidad de objetividad y subjetividad en la revolución, considerada ésta como esencia, pues estamos hablando de la transformación del conjunto de las relaciones sociales, que es la esencia humana.

Pienso que debería reservarse el concepto de subjetividad para lo que generalmente se entiende por espiritual: el conjunto de formas de conciencia, afectividad y producción intelectual, o la llamada "vida interior". Y reservar el concepto de espíritu para la unidad de objetividad y subjetividad en el proceso revolucionario o conatus por elevarse a la vida concreta. Esta es otra dificultad de la concepción tradicional del espíritu en el marxismo: el de vincular teoría y práctica en la vida, o para decirlo de otra manera, el de vincular teóricamente y prácticamente la conciencia revolucionaria con la práctica, la vida individual con la del partido, el movimiento y el proceso en su conjunto, la práctica con sus resultados, y todo esto de una manera que no resulte contradictoria. La unidad de objetividad, no sólo comprende la articulación de la acción con la conciencia, los sentimientos y los proyectos, sino también sus objetivaciones, es decir, sus productos o resultados. El grado de concreción también comprende el grado de articulación de los productos objetos y relaciones en el proceso-proyecto de síntesis.

Reservamos el concepto de espíritu para definir la forma más concreta de praxis, es decir, la que articula más relaciones y determinaciones, porque se cree que así se recupera todos los momentos que antes expresaba de manera indistinta y desarticuladamente, en un concepto más concreto y además en un proyecto de construcción espiritual. Estos momentos son: el pensamiento tanto como las diversas formas de conciencia como producción teórica, la afectividad, la psiquis humana y la esencia. Pues, el espíritu es un proceso apasionado de construcción consciente que necesita de una teoría para conquistar efectivamente la esencia humana o el conjunto de las relaciones sociales.

Segundo. En la unidad de objetividad y subjetividad hay que considerar lo que Gramsci decía al definir al hombre como un bloque histórico de elementos individuales y de elementos de masa, que quiere decir que el hacerse de espíritu en la vida personal no es un proceso separado, independiente, sino

necesariamente está articulado como un momento de una construcción colectiva. Y la construcción colectiva tampoco puede darse sin la construcción de las personalidades concretas que la llevan adelante.

La individualidad se forma y desarrolla en el marco de las posibilidades dadas por la comunidad constituida por el conjunto de las relaciones sociales existentes. En el mundo burgués, las relaciones dominantes forman individualidades alienadas sobre todo por el proceso de producción. El capital se apodera de los poderes del cuerpo y de sus productos y los domina de esta manera. La enajenación se refiere a esta desposesión de las propias capacidades y productos que son integradas en un proceso que no tiene por fin a los hombres sino el abstracto afán de la consecución y posesión de la ganancia, la producción de cosas o la producción por la producción.

Las relaciones sociales dominantes hacen que los trabajadores al haber sido expropiados de sus medios de producción se vean obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. En esta venta enajenan sus capacidades al capital que realiza el consumo productivo de éstas en el proceso de trabajo bajo su égida. En la enajenación al capital se da lo que se llama la pérdida del yo, ésta pérdida también tiene su aspecto político al ser desposeídos de participación en la dirección del conjunto de las relaciones sociales, de la capacidad de autodeterminarse colectivamente. La sociedad capitalista creó la vida individual a la fuerza y propicia esta pérdida del yo, pero a la vez concentra a los individuos en los centros de producción, en la gran industria, donde los trabajadores se organizan para luchar contra la explotación y la dominación constituyéndose en sujetos clasistas y políticos de carácter más amplio. No hay posibilidad de una recuperación puramente individual del yo, sólo cabe una reconstitución colectiva del yo, que no disuelva a todos en una personalidad homogénea, sino que sólo dentro de ella es posible el desarrollo específico, peculiar, irreductible, de la individualidad de cada uno; en otras palabras, sólo una sociedad libre posibilita el desarrollo completo y libre de cada individualidad. Esto es consecuente con la concepción de la esencia humana como el conjunto de las relaciones sociales y del hombre como un bloque histórico de elementos individuales y elementos de masa. Volveremos sobre esto en el capítulo de espíritu y política.

Es preciso analizar la identificación común que se hace de lo espiritual

con la cultura, ésta concebida como la esfera de la vida intelectual y artística o como el ámbito de lo "superestructural". Vamos a establecer la diferencias y relaciones pertinentes para nuestro trabajo. Entiendo por cultura " un proceso social constitutivo creador de estilos de vida específicos y diferentes" (37) La cultura es un proceso que comprende la forma y las relaciones sociales por las cuales una sociedad organiza el proceso de producción de su vida material, las objetivaciones de tales prácticas en unidad con el sistema significativo producido por la totalidad de las prácticas sociales de una comunidad; aquí se considera desde el lenguaje que es la forma genérica de comunicación social hasta la filosofía, el arte, las costumbres, la moral en plural, la ciencia, etc. La cultura no es un proceso solamente subjetivo, pues las prácticas significantes abarcan el conjunto de las prácticas sociales que son prácticas materiales y el modo en que se reciben tales significaciones que también se realiza a través de medios materiales; además, hay significaciones que quedan plasmadas en objetivaciones producto de prácticas sociales que perduran o sobreviven a las prácticas creadoras, y que todavía pueden ser captadas por otros en ausencia de sus emisores directos o primarios, sus creadores. Entonces, hablaremos de cultura como proceso de unidad de objetividad y subjetividad que es la atmósfera, material e ideal, histórica de la producción de los diversos modos de vida de una sociedad determinada. Una cultura no es homogénea, sino que es la articulación de los diversos modos de vida que existen en una sociedad; que en una sociedad de clases como la burguesa, corresponde a las relaciones de fuerzas entre éstas en la lucha de clases. Las relaciones que son dominantes al nivel del proceso de producción y de la política, son a la vez las que organizan de manera dominante las restantes prácticas y relaciones sociales, y por lo tanto, las formas de conciencia y afectividad, incluso en los grupos dominados. La hegemonía en la producción y en la política genera una ideología dominante que es la conciencia práctica del sistema y tiende a penetrar todas las cabezas y corazones, refuncionalizando de acuerdo a la dinámica de su reproducción todas las prácticas de vida del conjunto de la población. La ideología dominante incluso toma asiento o es interiorizada por grupos sociales que tienen un modo de vida diverso al dominante, pero esto se debe a su articulación subordinada al sistema y a su incapacidad de generar prácti-

cas organizativas y significantes que afirmen su identidad e incluso su lucha interna contra el sistema. No toda clase y grupo social es capaz de generar elementos de una nueva cultura o de lucha cultural. Existe lucha cultural en dos situaciones; cuando se destruye por la acción de la penetración económica y violenta del capital las culturas de comunidades precapitalistas y entonces hay resistencia, y se lucha por preservar sus formas culturales; y cuando del interior de la sociedad burguesa se constituye un movimiento obrero o sujeto colectivo que tendencialmente articula a todos los sectores dominados, y que es la crítica viviente del sistema, y en la organización para la lucha mediante sus prácticas propone elementos de una nueva cultura para el conjunto de la sociedad. En la medida que su organización reproduzca la forma burguesa de hacer política, la ideología dominante y haya penetración de relaciones mercantiles se vive nomás la cultura burguesa, se convierte en una oposición burguesa. Toda sociedad tiene cultura, y ésta es un proceso complejo que en lo que respecta al sistema significativo se trata de una red de diversos sistemas articulados por la ideología dominante que es la consciencia práctica del sistema; y sólo en determinadas fases históricas, cuando surge un movimiento político que critica radicalmente el sistema se introducen prácticas sociales que semantizan la realidad de un modo diverso nuevo.

Toda sociedad tiene cultura; pero no toda sociedad tiene espíritu. Decíamos que el mundo moderno es un mundo sin espíritu porque en principio realiza en su constitución la doble abstracción de lo real que propicia la formación de personalidades abstractas que se organizan en base al principio de posesión propio de la sociedad burguesa, que establece la doble vida de los individuos, en fin, la apropiación y experiencia unilateral de la esencia humana. Es un mundo sin espíritu porque todos los conocimientos, sentimientos y acciones que propicia son abstractos, unilaterales, porque en él ni late el tiempo completo de lo humano, sino el tiempo de lo abstracto que se concentra en el estado y es producido en la relación del capital; porque es una atmósfera de una objetividad y subjetividad fetichizadas, esto es el fetichismo de la mercancía y el fetichismo de la política en la que los hombres son enajenados de sus capacidades de producir y de sus productos, y de su capacidad de participación en la gestión de las relacio-

nes sociales, que funda un fetichismo de los sentimientos y la conciencia. Pero, existe espíritu en este mundo desde que existe esto que hemos llamado el conatus por elevarse a la vida concreta, es decir, las prácticas sociales que tienden a subvertir este mundo. El espíritu es, entonces, siempre crítica práctica y teórica, praxis revolucionaria. Existe espíritu desde que se empieza a producir el concreto de realidad o síntesis concreta de realidad, en otras palabras, desde que existen luchas por conquistar la integridad humana, la justicia, la libertad, pero sobre todo, desde que existe lucha comunista que es la única que se plantea la superación de la escisión de la sociedad moderna, la destrucción de la forma estado y la superación de la forma valor, y también la superación de la concepción religiosa.

El que exista espíritu en un mundo sin espíritu se debe a que el mundo moderno o sociedad burguesa ya no abarca a toda la realidad, su capacidad de totalización o hegemonía esta siendo desagregada por las luchas por la integridad humana y social. Hay espíritu allí donde hay lucha por la integridad. Lo que quiero decir es que el espíritu no es cualquier lucha, sino aquella que es consciente y realizadora del proyecto o proyectos de vida personal íntegra y de comunidad libre concreta o comunismo.

Dimos todo este rodeo para decir que el espíritu es el arma cultural más CONTUNDENTE. Y queremos poner el acento en esto: que es un arma cultural, para aclarar que nuestra hipótesis no es un proyecto utópico de un bello futuro pero sin consecuencias en nuestras vidas y posiciones ahora, sino precisamente un arma cultural que articula la construcción de una nueva hegemonía(y por hegemonía entendemos" la existencia de algo que realmente estotal, no meramente secundario o superestructural como el endeble significado de ideología, es lo que existe en profundidad, saturando en extensión y detalle"(38) o una nueva sociedad antes y después de la toma del poder, y la construcción de nuestras propias vidas individuales. Es un arma que son nuestras propias vidas y la manera de plantearse la lucha estratégica aquí y ahora, pero de una manera que introduzca ya los elementos que proponemos para vivir conquistando libertad eternamente. Es una arma cultural porque es una manera de luchar para reorganizar el conjunto de las prácticas y relaciones sociales y semantizar la realidad y nues-

tras propias vidas de un modo radicalmente diverso, de un modo completo (en proceso) y armonizante, de un modo concreto, no abstracto, integro y sencillo. Permítanme una digresión sobre la sencillez. El mundo burgués es el mundo de la doblez, de las formas aparentes que se basan en su es-cisión ontológica, así, el precio es la forma aparente del valor de cam-bio, la ganancia la forma aparente de la plusvalía, el estado es la forma aparente de la sociedad civil. La realidad burguesa es, entonces, una realidad hipócrita, la mentira antes de estar en las palabras de los hom-bres está en la estructura de las relaciones sociales. Su doblez es cons-titutiva. Cuando decimos que para nosotros lo importante son las cosas sencillas significa las cosas concretas, no abstractas, en las que apare-cemos completos, no unilaterales. Las cosas sencillas son producidas como concretos de realidad. En este sentido, el espíritu es el proyecto y la práctica de una vida sencilla, es decir, en la que podamos ser esenciales todo el tiempo. Las condiciones óptimas para esto se dan obviamente en una sociedad libre y concreta, pero es necesario ir introduciendo ya esta tendencia con nuestras vidas. El que seamos esenciales todo el tiempo no significa que ya no sean necesarias la ciencia y la filosofía porque las cosas se dan a conocer por sí mismas. No, más bien significa que en un horizonte de vida concreta la filosofía y la ciencia son la manera en que los hombres conocen el mundo, por así decirlo, son el nuevo sentido común, pues es la superación de la pseudoconcreción; pero siempre persiste el hecho de que la esencia no está al alcance de los meros sentidos sin educación y ^{sin} articular al pensamiento concreto. El que seamos esenciales todo el tiempo depende de una vida concreta y de un pensamiento concreto, para especificar el carácter de proceso diremos: en concreción, es decir, de una existencia y pensamiento multilaterales. Si la esencia es el conjunto de las relaciones sociales, el que seamos esenciales implica que la integridad personal y la libertad social se hacen en la lucha por y en la participación en la dirección o gestión de estas relaciones sociales.

Por último, queremos analizar brevemente las relaciones entre el pensar, el sentir y los hechos psíquicos. La vida de los hombres tiene un soporte

biológico. Somos seres con un cuerpo sensible y una organización psíquica determinadas; pero lo propio del hombre es el vivir en el tiempo, es decir, tener historia, por lo tanto, que su propia sensibilidad y su estructura psíquica son formadas históricamente y socialmente desarrollando las facultades dadas en el nacimiento. Lucien Séve concluye de sus investigaciones que:

" todas las actividades psíquicas se presentan como producto de las relaciones sociales en cuanto a su esencia misma, por ende también en cuanto al determinismo interno de su desarrollo."(39)

Entonces, no hay vida psíquica independiente de las relaciones sociales, todos los hechos psíquicos son también relaciones sociales, y por lo tanto, en el estudio de la personalidad y de los individuos no puede haber una prioridad de la psicología, pues para producir conocimientos científicos sobre la vida individual y la formación de la personalidad es preciso dar el rodeo teórico del estudio y conocimiento del conjunto de las relaciones sociales. No tengo un trabajo de investigación científica sobre la psicología humana, sólo quería señalar que el estudio de este aspecto de la vida humana está articulado y debe dar el rodeo teórico por el conocimiento del conjunto de las relaciones sociales, que es un principio metodológico de la fundamentación científica de las disciplinas sociales.

Sobre lo que sí tenemos algo que decir es respecto a la relación del pensar y el sentir. Todos los sentimientos son pensados. Se toma conciencia de lo que se siente a través del lenguaje, con ideas más o menos elaboradas, desde las representaciones elementales hasta los conceptos complejos. No se siente en general, sino cosas determinadas que son diferenciadas mediante una actividad intelectual concomitante al proceso del sentir. Pero no se trata de borrar diferencias sino solamente de pensar relaciones, y las relaciones que tienen que ver con nuestra hipótesis. En este sentido retomamos una definición de Agnes Heller: " sentir significa estar implicado en algo"(40) y recordamos a Gramsci cuando dice:

" el error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado, esto es, que el intelectual puede ser tal(y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo nación..."(41)

para pensar las relaciones de sentir y conocer en el proceso de conocimiento

de la sociedad y en las prácticas de su transformación.

Se ven impulsados a conocer o a buscar la esencia de las cosas sobre todo aquellos que sienten que la realidad social es injusta, o se sienten oprimidos y piensan que las cosas no siempre van a ser así, que pueden ser mejor o de otra manera; pueden ser llevados a la investigación científica y/o filosófica por diversos caminos pero creo que siempre en base a las posiciones que se van tomando respecto a la vida social y propia en cada momento, esto es, de acuerdo a la manera están implicados con su realidad social. Es justo lo que dice Gramsci: que no podemos comprender algo sin sentirlo, con sólo tener los datos de algo y saber que existe una u otra cosa; para un conocimiento profundo es preciso sentir profundamente también; por ejemplo, se llega a fundar una ciencia de la historia y a pensarla como la articulación de todas las prácticas sociales y a la vez como crítica de la sociedad cuando se ha sentido y comprendido profundamente que los hombres, sobre todo constituidos en sujetos colectivos, son los que producen su sociedad y establecen las relaciones sociales, y que pueden cambiar el rumbo del proceso social hacia un fin o sociedad elegidos conscientemente.

Decíamos que el espíritu es un proceso que actúa guiado por un conocimiento científico y filosófico y por un proyecto de realización desde ya de una vida total, todos éstos aspectos tienen como horizonte la totalidad, por lo tanto, el tipo de implicación o sentimiento que impulsa a desarrollar eses conocimiento y articularlo a la praxis tiene que ser también total. Este sentimiento por su mismo carácter de total es complejo. Significa en el mundo moderno, sentir dolor por la fragmentación y laceración de nuestras vidas en todos los sentidos, y por lo tanto, la necesidad radical de transformarlo. Se siente la necesidad de libertad, de justicia, de una vida íntegra, y por lo tanto de conquistarlas con nuestros actos, y nos implicamos en esto que hemos llamado construcción espiritual. Creo que, y en esto pensó en Hegel, que el dolor cuando nos sume en la desesperación, nos lleva a la búsqueda apasionada del conocimiento, a conocer la raíz de tal dolor para erradicarlo y, entonces, nos lleva en este camino a la acción consciente y radical, y por radical entendemos como marx el atacar el problema por la raíz que es el hombre. Creo que sólo el dolor más profundo nos lleva a la acción más radical que se identifica con el espíritu. Y por profundo entiendo algo que toca la esencia y además en

su máxima densidad, y cuando se trata del sentir es una implicación total. Creo que el dolor se hace más profundo en la medida en que el conocimiento de la realidad se hace también más profundo, y creo que también en esta medida nos planteamos acciones más profundas, esenciales. Un dolor profundo que lleva a la acción en la que se va planteando su superación da lugar a una felicidad también más profunda. Los hombres conscientes, en sentido fuerte, son tristes por la realidad que viven pero en la medida que luchan y avanzan y se conquista posiciones y se construye uno mismo tienen una felicidad más verdadera, más concreta. Se plantea una dialéctica de superación-permanencia respecto del dolor. Este no desaparece hasta conquistar la sociedad libre o comunista (ésta da lugar a otro tipo de dolor, creo) pero se lo supera en tanto se lucha por erradicarlo de raíz. Es necesario diferenciar entre dolor y sufrimiento. En esto seguimos en parte a Agnès Heller. El sufrimiento es pasivo, algo que viene de fuera, y por lo tanto no impele a la acción; el dolor es algo introducido por el hombre mismo en su mundo por su corazón. Por corazón entiendo la manera de sentir o de implicarse con los diversos aspectos de la realidad, es un lugar de síntesis de los sentimientos que los organiza en una estructura cambiante de relaciones que constituye la manera de sentir, diferente para cada uno, que comprende un ritmo o un haz de ritmos y un método, y responde a nuestra posición en la vida y al sentido que le damos, por lo tanto, está sobredeterminado por nuestro conjunto de valores, conocimientos (posición filosófica y científica) prácticas y proyectos. Se establece una relación directa. Un conocimiento más profundo da lugar a un corazón más profundo. Prácticas y conocimientos más ricos corresponden a un corazón más rico y más grande. El proceso de concreción también se realiza en el corazón. Sólo el corazón que realiza la síntesis más concreta siente la esencia. No todos los corazones sienten la esencia, sólo aquellos que se elevan a lo concreto. Y la esencia humana, el conjunto de las relaciones sociales sólo la puede sentir el corazón del espíritu. Hacíamos la diferencia entre sufrimiento y dolor para recalcar el carácter activo del dolor que sería el propio del espíritu y en gran parte producto del conocimiento, a diferencia del sufrimiento que sería el sentimiento propio de los que resienten las situaciones negativas pero que no hacen nada para cambiar las cosas y tampoco entienden muy bien el por qué o la raíz. El espíritu

es un proceso humano que siente la negatividad de la realidad burguesa porque se esfuerza por conocerla y actúa para superarla. Creo que el sufrimiento es el sentimiento negativo general común a los dominados en la sociedad burguesa y que corresponde al corazón del hombre abstracto o unilateral. Recordemos lo que dice Marx: "A la actividad abstracta, de un lado, corresponde del otro el sufrimiento abstracto."(41) La forma de vivir, la doble vida o la vida destrozada de los hombres modernos abstractos, en consecuencia, determina que su manera de implicarse con la realidad o de sentir también sea unilateral, abstracta, y es precisamente una implicación de este tipo, unilateral, la que determina que se sufra, es decir, que se viva pasivamente la destrucción de la vida y la integridad humanas, y no se reaccione o haga algo contra ello, pues sólo de una articulación del sentir, el pensar, el actuar, entre sí, y de una articulación al interior de cada uno, surgen las acciones conscientes y apasionadas no sólo de protesta sino de propuesta. En este sentido decimos que el espíritu no es el último reducto íntimo donde se refugian las almas sufrientes y oprimidas de este mundo, o los incomprendidos o los genios, es decir, el lugar en que escapamos a la negatividad y al carácter de contradicciones antagónicas de las relaciones sociales, pues pensar así es realizar la interiorización inconsciente de las relaciones sociales y más bien se convierte a la propia subjetividad en reducto del sistema al sufrir pasivamente las contradicciones sociales y creer que se es libre únicamente en nuestro interior por escapar en él a las relaciones sociales, cuando éste no es sino la apropiación y vivencia personal o individual de estas relaciones sociales por la subjetividad. El espíritu no es refugio, ni siquiera tan sólo protesta o sensibilidad, el espíritu es vida combatiente, es sobre todo propuesta, propuestas concretas, es un esfuerzo constructor, y recordando a Gramsci que decía que la manera más eficaz de destruir algo, (la sociedad burguesa) es construyendo algo nuevo, concebimos al espíritu como destrucción-construcción, destrucción de lo abstracto, de sus formas, y construcción de lo concreto rico de contenido humano íntegro. La negatividad del espíritu es crítica y su positividad constructiva. Es, entonces, también una propuesta o un proceso de propuesta positivo.

El sentir, el conocer y el actuar establecen una red de relaciones que se alimentan y profundizan mutuamente. El espíritu es su articulación

concreta. El espíritu es un proceso que necesita un corazón apasionado. La pasión es la disposición sentimental del espíritu. La pasión es constitutiva del pensar y al actuar concretos, pero a diferencia de todas las pasiones que se fijan y tienden fuertemente a un objeto, el espíritu es la pasión por la totalidad y de la totalidad. La pasión espiritual o concreta es la forma de ser del hombre íntegro y libre, que en nuestros tiempos no puede ser sino un luchador.

En síntesis, el proceso espiritual es una lucha apasionada, al arma cultural más contundente, para construir la sociedad - la sociedad comunista libre y justa o síntesis concreta de la sociedad, y en este proceso construir la propia vida y su sentido, el conatus o esfuerzo por elevarse a lo concreto producido por la acción articuladora, armonizadora y revolucionaria, por la praxis más concreta. El espíritu es la forma más concreta de praxis.

V. Espiritu y política, o elevarse de lo abstracto a lo concreto en la producción de la sociedad.

El corazón de la época late al ritmo del tiempo de lo abstracto que es la atmósfera de hegemonía de la sociedad burguesa. Una época existe dentro de los márgenes de la formación y la desagregación de una hegemonía que comprende varias fases y modalidades, pero que siempre responde a un mismo tiempo histórico. Una época es el lapso de existencia hegemónica de un tiempo histórico. Lo que se llama mundo moderno es la época de la sociedad burguesa, de la dominación del modo de producción capitalista, y la época del tiempo de lo abstracto que es el tiempo histórico de la sociedad burguesa. Tiempo histórico es aquel en que acontecen los actos sociales centrales y en el que se establecen las relaciones sociales dominantes, más precisamente, el tiempo histórico es aquel que articula o relaciona las diversas prácticas de una totalidad social de acuerdo a la forma en que se produce y reproduce la sociedad. Sobre todo se trata de la forma de relación de las prácticas fundamentales: la práctica productiva en sentido estricto, y la práctica de gestión y dirección de las relaciones sociales o la práctica de síntesis de la sociedad. El tiempo histórico de la sociedad burguesa que es el de lo abstracto es el de la separación como forma de relación de las prácticas fundamentales y del resto de las prácticas sociales en la medida en que se hace hegemónico o penetra en detalle a la sociedad. El tiempo histórico marca también el ritmo de la forma de la vida cotidiana. El tiempo histórico se produce, por la práctica social, al nivel de la producción o principio organizador de la realidad, que es el determinante en última instancia, pero se concentra en el estado, que es la síntesis de la sociedad en la sociedad burguesa. Es un tiempo que se concentra en un lugar distinto de su producción (lugar que a su vez es centro de producción de tiempo abstracto para las demás prácticas sociales) precisamente porque es el tiempo de una realidad separada que expresa las relaciones que produce en una forma aparente, doblada, con efectos ideológicos, y porque es un tiempo abstracto. Y es desde la forma estatal que penetra con fuerza en las conciencias irradiando la ideología

del sistema que viene a completar idealmente la sensación o intuición experimentada en la práctica productiva. El tiempo de lo abstracto o la abstracción en la realidad es producida mediante la separación de los productores directos de sus medios de producción que obliga a estos a convertir su capacidad de producir en una mercancía como único modo de sobrevivir o reproducirse, y así de esta manera se internaliza los criterios de explotación y reproducción (la relación plusvalor y la relación salarial) al propio proceso de producción fundando la autonomía del nivel de producción que toma la forma de economía por la dominación generalizada de las relaciones mercantiles y de la forma valor; pues ya no es necesaria la intervención política directa o la llamada "coerción extraeconómica" para apropiarse del producto del trabajo ni para obligar a los productores a trabajar, la separación mencionada la garantiza. La internalización de los criterios de explotación y reproducción está fundada en la separación de los productores de los medios de producción, lo que implica que los trabajadores al vender su fuerza de trabajo enajenan el uso de su fuerza de trabajo y también su producto a cambio del valor de su reproducción en sus condiciones sociales, y en el consumo productivo de esa fuerza de trabajo y en la apropiación de su producto el capital realiza la relación de explotación interna propia de este modo de producción. El criterio de reproducción de este proceso reproduce la separación de los productores de sus medios de producción, y la propia plusvalía (pero este no es nuestro asunto aquí)

La separación de los medios de producción que es concomitante a la destrucción de las formas comunitarias de producción y de vida social también crea el individualismo como forma de existencia y como ideología, cuyo objeto es la vida individual egoísta, pues la dimensión colectiva es destruida; se crea, pues, la sociedad civil como ámbito separado de la gestión y dirección de las relaciones sociales. El mundo moderno o sociedad burguesa capitalista realiza la doble abstracción de la realidad social en la escisión de la sociedad civil y el estado político, que tiene un hito en la conversión de las clases políticas o estamentos en clases sociales. No vamos a repetir la caracterización ya hecha, lo que nos interesa aquí es tratar sobre la manera de plantearse la superación de esta época o el problema de elevarse de lo abstracto a lo concreto en la producción de la sociedad.

La separación de la sociedad es reproducida en ambos niveles de abstracción de la realidad, pero es en el estado donde se plantean los problemas los problemas de la reproducción del conjunto de las relaciones sociales, del dominio y de la dirección de éstas, es decir, el problema de la hegemonía. El estado es la forma de dominar de las clases dominantes en la sociedad burguesa, es su forma de poder político. Existe poder político cuando hay dominadores y dominados; queremos distinguir entre poder político de los dominadores en esta sociedad que es el estado, y el poder político de los dominados o democracia. De la relación entre estado y democracia queremos hablar en este capítulo.

El poder político de los dominadores tiene por objeto reproducir la relación de separación entre dominadores y dominados, entre dirigentes y dirigidos y el modo de explotación en la producción. El poder político que pueden ir conquistando los dominados en su lucha, dada la forma de lucha de clases de la sociedad actual, no puede ser su grado de participación como engranaje de la forma estado burguesa, sino el grado y las formas de organización que contradigan tal forma y se presente como alternativa de reorganización de la sociedad con cierta fuerza de masa. La forma de práctica política burguesa es abstracta, por eso mismo establece la relación de dominados y dominadores. Y es por una práctica política de este tipo que se reproduce la separación de la realidad. Por lo tanto, la praxis que quiere superar esta escisión debe atacar también al nivel de la política, pero debe ser una práctica nueva o diversa de la política. Si la política burguesa es abstracta, la lucha política comunista tiene que ser concreta, esto significa que se lucha y trabaja en la teoría y en la organización por superar las relaciones de dominadores-dominados y de dirigentes-dirigidos. El poder político que van conquistando o construyendo y organizando los dominados no tiene por objeto la dominación o la sustitución de la dominación, sino la destrucción de la dominación.

La forma estado en su proceso de configuración histórica es una forma de poder político que ha tenido que internalizar la lucha de clases a la propia forma estatal. Esto se debe a que en su gran acto o momento constitutivo ha tenido una participación decisiva la movilización de las masas populares. La participación de éstas, que fue necesaria para destruir el poder político de la vieja sociedad, hizo que en esta separación históri-

ca del estado, éste no se convirtiera en una dictadura excluyente, además, para crear la ideología de que el estado es el lugar de incumbencia de los intereses generales era necesaria la participación popular en alguna medida. Lo que quiero decir es que lo democrático que tuvo o puede tener el estado es producto de la lucha de clases de los dominados por limitar el poder de las clases dominantes. La burguesía fue democrática en tanto estaba luchando contra el viejo orden, una vez convertida en clase dominante deja de serlo. Caracterizamos la democracia como la medida de la presencia de las masas en la política, sería la forma en que se internaliza a la lucha de clases en la forma estado pero del lado de los dominados; por lo tanto, no pensamos la democracia como una forma de dominio burguesa, y menos que sea su forma más adecuada, sino como una contraforma estatal, como un proceso de conquistas de libertades políticas y libertad social por la lucha de los dominados, esto es, como la medida de disolución de la forma estado. La democracia sería la forma de conquista de poder político por parte de los dominados. En este sentido, la llamada democracia formal, la conquista de la igualdad jurídica y la representación no son sino conquistas del movimiento obrero que nuclea o articula tendencialmente a todos los dominados, y no son instrumentos propuestos por la burguesía para dominar mejor, aunque pueda refuncionalizar algunos elementos para mantener su hegemonía. No existe, entonces, para nosotros la democracia burguesa, pues la democracia es precisamente lo contrario de la forma de dominación de esta clase, pues todas las llamadas libertades democráticas o derechos que reivindican la participación o representación popular son conquistas de largas luchas del movimiento obrero y que, precisamente, se han logrado contra la burguesía. El pensar en una democracia burguesa responde a una concepción del estado como un instrumento de la clase dominante y que responde en su conjunto a su intencionalidad y del que están excluidos los dominados que sufren la aplicación exterior de éste. Carlos Pereyra escribe que: "dicho concepto, sin embargo, esconde una circunstancia decisiva de la historia contemporánea: la democracia ha sido obtenida y preservada en mayor o menor medida en distintas latitudes contra la burguesía"(43) Pensamos que la democracia es la manera en que la lucha de clases se internaliza en la forma estado, como manera de contrarrestar o frenar el poder político de las clases dominantes. Si establecemos un esquema dialéctico de esta relación podemos decir que la democracia es el principio negador o negativo que se introduce en el estado y que trabaja tendencialmente en el

sentido de su disolución. La democracia realizada corresponde al estado destruido. Si la forma estado es el conjunto de las prácticas mediante las cuales el bloque dominante justifica y mantiene su dominio pero también por las que llega a obtener el consenso de los dominados, ésta es la definición de Gramsci; la conquista de poder político y la destrucción del estado por el movimiento revolucionario no consiste en arrebatarse el control del aparato de estado a la burguesía, sino en la organización y creación, en la lucha de clases, de otro conjunto de prácticas de forma antiestatal que el pueblo constituido tendencialmente en sujetos políticos plurales de carácter revolucionario va desarrollando en el sentido de desagregar la forma estado y la hegemonía burguesa y de sintetizar el conjunto de las relaciones sociales de una manera distinta, como autodeterminación de masas. La democracia en un sentido es un principio de negatividad con carácter interno que se ha introducido y trabaja desde dentro por bloquear e ir disolviendo la forma estado; pero en otro sentido, la democracia es un principio negador con carácter externo, un movimiento político que surge y crece en la sociedad civil y que va tomando carácter de masa, y crece y se desarrolla también como negación de la sociedad civil como separación privada. La sociedad civil es la atomización de la vida social en individuos que tienen una vida "privada" y en el que rige el individualismo y el egoísmo, es la separación de los hombres entre sí como individuos particulares. La masa actúa como negación de la sociedad civil dentro de la sociedad civil: "la masa es la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de unificación"(44) Es su movimiento es tanto negación tendencial pues unifica, en tanto la sociedad civil divide, atomiza, pero sigue situándose dentro de ella en tanto no tienen existencia como tal en el estado. Este niega a las masas por principio. La democracia es la manera de ir conquistando y construyendo poder político por los dominados desde la sociedad civil, a la vez que penetra el estado. ^{5/6}ue las conquistas del movimiento aparecen en él en tanto derechos o conquistas individuales, es decir, en el código de la sociedad burguesa o traducidas a su ideología. Es decir, que la democracia es el movimiento político de los dominados en un doble sentido: como conquista y construcción de poder político desde la sociedad civil en tanto organiza el movimiento de la masa

como principio negador de la propia sociedad civil y así la reorganiza; y como medida y forma de presencia en el estado en tanto principio negador de esta forma por la lucha de clases de los dominados. La democracia es el proceso unitario de estos dos aspectos. La democracia actúa como principio negador interno al estado introducido por la lucha de clase de los dominados que responde a un poder político conquistado y construido desde la sociedad civil como proceso tendencial de autodeterminación de las masas y por lo tanto negador de la sociedad civil como forma separada. La democracia es el proceso que unifica el movimiento de negación de la sociedad civil y de la forma estado y se identifica con el proceso de síntesis concreta de la sociedad, y por todo esto se identifica profundamente, en la esencia, con el comunismo. La democracia es poder político en tanto organización y lucha de masa desde la sociedad civil contra el estado, es poder político en tanto principio exterior al estado. En tanto principio negador interior al estado no es poder político, pues el poder político que tiene la forma estado es una relación de dominación, sino es más bien la limitación del poder político burgués. No estamos hablando de democracias distintas, sino de diversos aspectos o determinaciones de un proceso unitario.

Entonces, se está caracterizando a la democracia como un método popular de destrucción del estado, pero no entendamos método como mero instrumento, sino como forma de praxis o de vida, sobre todo como forma de praxis política, como forma de organización y reorganización de la sociedad por la autodeterminación creciente de las masas, constituidas en parte en sujetos colectivos organizados.

Un problema fundamental de este capítulo es el de la destrucción del estado, y para dar cuenta de ella quiero establecer la relación entre democracia y el proceso del espíritu. Se ha pensado el espíritu como el proceso de producción de un concreto de realidad, y en su nivel más concreto, como la síntesis concreta de la sociedad. Como un proceso de superación de la doble abstracción de la sociedad burguesa que se reproduce sobre todo por una determinada forma de poder político: el estado. Por lo tanto, el proceso de su superación debe ser una lucha política que combata y destruya esa forma de dominación que sanciona la separación de la realidad. La producción de la sociedad concreta es, entonces, una lucha política, una lucha de clases. Este proceso de producción es el espíritu y vamos a consi-

derar a la democracia como el método del espíritu en la lucha política y como el índice de concreción de su producción o elevación. Pero también es la forma del proceso en tanto se trata de sujetos colectivos o, por decirlo de otra manera, es la forma espiritual de movimiento político de las masas y sus diferenciaciones internas en partidos, frentes, y otras formas de organización revolucionarias. Las relaciones entre democracia y espíritu son múltiples en tanto son aspectos del proceso revolución. La democracia en tanto atmósfera de organización y lucha popular es la escuela del espíritu y el espíritu en tanto proceso de construcción y lucha por una nueva sociedad concreta y del hombre esencial, es el hogar y el corazón de la democracia.

La producción de la sociedad concreta es el problema de la transición de la sociedad burguesa abstracta a la sociedad comunista. Esta transición se centra en dos problemas fundamentales y coetáneos: la destrucción de la forma valor y de la forma estado, pues ambas formas son los núcleos de producción de la sociedad abstracta, y si de lo que se trata es de superar ésta, es preciso destruir ambas formas. Quiero poner el acento sobre la forma de su superación: la destrucción, y no extinción, pues se trata de procesos conscientes y voluntarios de combatir estas formas hasta disolverlas desde la raíz. y para lo cual hay que emplear la fuerza, no la violencia que sólo es propia de los dominadores, y de ninguna manera se trata de procesos espontáneos de paulatina extinción; porque se trata de una nueva construcción que tiene que limpiar radicalmente el terreno para cimentarse vigorosamente.

No se trata de una extinción inmediata, en un gran acto o decreto, de una forma de sociedad, sino de plantearse la destrucción de esta por la construcción de otra nueva antes e inmediatamente después y siempre, de lo que se llama la toma del poder o el momento constitutivo del poder político revolucionario en toda la sociedad, que es el acceder a la posibilidad de controlar y dirigir el conjunto de las relaciones sociales. La forma valor significa, en última instancia, la existencia de separación de los productores de los medios de producción y de relaciones mercantiles, es decir, de la abstracción de la actividad de la actividad fundamental de los hombres que es la producción. La sobrevivencia de la forma estado significa la práctica burguesa de la política, de la relación dominadores-dominados y de exclusión de las masas del asunto de la participación en la dirección

de las relaciones sociales. por eso, creo, que el poder político triunfante de la clase obrera y de los grupos sociales dominados de la sociedad burguesa no puede tomar la forma de estado, pues si lo hace no transita sino a una nueva forma de reproducción de la forma de dominación de la sociedad burguesa y de sancionar la separación de la realidad. No se puede combatir la forma de dominación de la sociedad burguesa o estado con el estado (si se trata de hacer una crítica radical) aunque sea distinto, sin caer en la reproducción de la relación de dominación burguesa y del propio estado, sin empezar nunca su proceso de extinción imposible. Las formas de dominación nunca se extinguen, se reproducen por sus agentes o se destruyen por los dominados. El poder político de los dominados, en la lucha y en el triunfo, no es una relación de dominación, ni siquiera con la burguesía derrotada y sus aliados porque no se trata de explotarlos y mantenerlos siempre así, sino que es una fuerza concentrada y organizada para destruir toda relación de dominación; el poder político de los dominados no puede adoptar la forma estado o forma de dominación burguesa, sino que se constituye en tanto organización y articulación de todas las formas de autodeterminación de las masas. A este poder político cuando es triunfante llamo democracia popular, y a la destrucción de toda relación de dominación democracia realizada.

Quiero poner énfasis en esto: la transición en su aspecto político es el problema de la destrucción del estado, que debe realizarse junto a la destrucción de la forma valor, de las relaciones mercantiles, pues mientras subsistan éstas subsiste la separación de la realidad y rige el tiempo histórico de la sociedad burguesa, el tiempo de lo abstracto.

El espíritu es el arma de destrucción de la sociedad burguesa. El espíritu es el arma concreta de destrucción del estado, cuyo método es la democracia, por lo tanto, el espíritu es un arma política y cultural, y es un arma de destrucción radical porque es un proceso de construcción radical de una nueva sociedad y de una vida íntegra. El espíritu articula todas las luchas anticapitalistas y antiautoritarias en el sentido de la destrucción de la realidad separada.

El espíritu como proceso de articulación concreta de las prácticas sociales y de lucha por la destrucción de la sociedad abstracta es el inicio de la producción de una nueva época y de un nuevo tiempo histórico: el co-

munismo. La medida de su existencia es la medida de la desagregación de la hegemonía del tiempo histórico burgués y de transgresión de la época moderna. En este sentido, las sociedades "postcapitalistas" mal llamadas "socialistas" no han hecho sino reeditar de una nueva manera la modernidad, no han transgredido su época ni su separación; y el seguir llamándolas socialistas no sólo es una gran error teórico sino también político-cultural, en tanto es desmoralizador y una mentira.

El tiempo histórico de una sociedad concreta o comunista se produce concentrado pues ya no se trata de una realidad separada, sino de una vida social que articula las actividades o prácticas sociales de una manera multidimensional. El proceso de producción del tiempo histórico comunista es el espíritu. Es el principio productor de su época y la hegemonía del espíritu es la época comunista. Si casi negamos realidad espiritual al presente es porque queremos conquistar una sociedad realmente nueva y distinta y porque se piensa al espíritu como la firma de praxis que conduce en la lucha hacia ella; en consecuencia, sólo hay espíritu donde existe tal forma de praxis.

Es necesario hablar de comunismo y de democracia realizada y del futuro, porque no es posible hacer crítica del presente y de la modernidad sin referencia a no digo uno sino a varios proyectos de la sociedad que queremos construir y de cómo luchar por ella desde ahora. La crítica debe comprender también un proyecto o varios. No se puede ver muy profundo las raíces del presente sin ver, también, cómo erradicarlas y sembrar las del futuro elegido. En este sentido micrítica es tanto de la sociedad capitalista burguesa como de las sociedades de abortado proceso de transición socialista, es decir, crítica de la realidad separada y de lo abstracto real, y proyecto comunista de construcción espiritual. Me despido con una síntesis o concreción que toca a la esencia. Si el espíritu es proceso de producción de realidad concreta, y, en última instancia, de la realidad más concreta: la esencia humana; a diferencia de todas las épocas, el espíritu es la producción consciente y apasionada de la esencia humana como libertad.

NOTAS

1. Pereyra, Carlos. Configuraciones: Teoría e historia. edicol, México D.F., p. 12.
2. Cortés, Rodolfo. "Metafísica y positivismo en el umbral de la filosofía contemporánea" en Thesis N° 11, octubre, 1981 México D.F. p.24.
3. Marx, Engels. La ideología alemana, ECP, México, 1979, p.26.
4. Schmidt, Alfred. El concepto de naturaleza en Marx, siglo XXI, México, D.F. 1982, p.23.
5. Pereyra, Carlos. op. cit., p.13.
6. Marx, Engels. Obras escogidas. Tomo I; ed. progreso, Moscú, p.518.
7. Pereyra, Carlos. op.cit. p. 41.
8. Zavaleta René. "El conocimiento social en América Latina" en La filosofía actual en América Latina, Grijalbo, México, 1976, p. 195.
9. Marx, Engels. La Ideología alemana, p. 667.
10. Pereyra, Carlos. op. cit., p.24.
11. Ibid, p. 25.
12. Sanchez Vazquez, Adolfo. "Porqué y para qué enseñar filosofía" en Dialéctica n° 7, año 7 IV, diciembre 1979, p. 190.
13. Marx, Carlos. El 18 Brumario de Luis Bonaparte, progreso, Moscú, p.9
14. Pereyra. op. cit., p. 75.
15. Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, p. 27.
16. Idem.
17. Markus, György. Marxismo y antropología, Grijalbo, Barcelona, p.53.
18. Marx, Engels. La ideología alemana, p. 38.
19. Marx, Carlos. "Crítica del derecho del estado de Hegel" en Escritos de juventud. FCE. México. D.F., 1982, p. 392.
20. Para esta diferenciación de lo económico retomo algunas ideas de Ernesto Laclau en Política e Ideología en la teoría marxista, siglo XXI
21. Esta precisión la tomo de una lección oral de René Zavaleta.
22. Marramao, Giacomo. "Dialéctica de la forma" en Teoría marxista de la política, P y P, N°89, México, p.26.

23. Marx, Carlos. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (grundrisse), siglo XXI, México, p. 21.
24. Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx, Martínez Roca, p. 150.
25. Luporini, Cesare. "El círculo concreto-abstracto-concreto" en Dialéctica Revolucionaria, Universidad Autónoma de Puebla, 1977, p. 91.
26. Kosik, Karel. op.citi., p. 27.
27. Marx, Engels. La ideología alemana. p. 31.
28. Williams, Raymond. Marxismo y literatura, ed. península, Barcelona, p. 32.
29. Ibid., p. 58.
30. Gramsci, Antonio. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablo, México, 1975, p. 13.
31. Cortés del Moral, Rodolfo. op.cit. p. 23.
32. Zavaleta René. "El antropocentrismo en la formación de la ideología socialista" en Dialéctica N° 13 junio 1983, p. 65.
33. Marx, Carlos. "La cuestión judía" en La sagrada familia, Grijalbo, México, 1969, p. 23.
34. Gramsci, Antonio. op. cit., p. 45.
35. Ibid., p. 37.
36. Ibid, p. 44.
37. Williams, op.cit., p. 31.
38. Williams, Raymond. "Base y superestructura en la teoría cultural marxista" en Buelna N° 1 nov. 1982, Universidad Autónoma de Sinaloa.
39. Séve, Lucien. Marxismo y teoría de la personalidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 158.
40. Feller, Agnes. Teoría de los sentimientos, Fontamara, Barcelona, 1980, p. 17.
41. Gramsci, op.cit., p. 120-121.
42. Marx, La sagrada familia, p. 11.
43. Pereyra, Carlos. El sujeto de la historia, Alianza, Madrid, p. 240.
44. Zavaleta, René. "Cuatro conceptos de democracia" en Dialéctica N° 12, septiembre 1982, UAP, p. 27.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor. Filosofía y superstición, Alianza, madrid, 1971
- Althusser, Louis La revolución teórica de Marx, siglo XXI, México, 1981
- Para leer el capital, siglo XXI, México, 1980
- Posiciones, Grijalbo, México.
- Lenin y la filosofía, Era, México
- Escritos I y II, Laia, Barcelona
- Elementos de autocrítica, Laia, Barcelona
- Balibar, Etienne Cinco ensayos de materialismo histórico, Laia, Barcelona
- Buci-Glukzman, Christine Gramsci y el estado, siglo XXI, México, 1980
- Cerroni, Umberto La libertad de los modernos, Martínez Roca
- Técnica y libertad, Fontanella, Barcelona
- Introducción a la ciencia de la sociedad, Grijalbo,
- La relación hombre mujer en la sociedad burguesa, Akal, Barcelona, 1976
- Coletti, Lucio La cuestión de Stalin, Anagrama, Barcelona
- Cortes del Moral, R. "Metafísica y positivismo en el umbral de la filosofía contemporánea" en Thesis N 1, 1981, UNAM, México
- Dialéctica, edicol, México

- De Giovanni, Biagio "Marx y el estado" en Teoría marxista de la política, PyP, México
- Della Volpe, Galvano Rousseau y Marx, Martínez Roca
- La libertad comunista, Icaria
- Engels, Federico Dialéctica de la naturaleza, Grijalbo, México
- El anti-Dühring, Claridad, Bs. As.
- Feurbach, Ludwig La esencia del cristianismo, Juan Pablos, México
- Crítica de la filosofía de Hegel. Filosofía del porvenir, Roca, México
- García Bacca, J.D. Humanismo teórico, práctico y positivo en Marx, F.C.E., México
- Geymonat, Ludovico El pensamiento científico, Eudeba, Buenos Aires
- Ciencia y realismo, península, Barcelona
- Gramsci, Antonio Cuadernos de la cárcel 6 vols, Juan Pablos, México
- Escritos políticos, PyP, México
- Gurmendez, Carlos Teoría de los sentimientos, F.C.E., Madrid
- Ser para no ser, Tecnos, Madrid
- Hegel, W.F. Escritos de juventud, F.C.E., México
- Fenomenología del espíritu, F.C.E.
- Filosofía de la historia universal, Alianza, Madrid
- Ciencia de la Lógica, Hachette, Bs. As.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Juan Pablos, México
- Filosofía del derecho, UNAM, México
- Heller, Agnes Teoría de los sentimientos, Fontamara, Barcelona, 1980
- Teoría de las necesidades en Marx, península, Barcelona

- Heller, Agnes Historia y vida cotidiana, grijalbo
- Hipótesis para una teoría marxista de los valores, grijalbo, barcelona
- Horkheimer, Max Teoría Crítica, amorrortu, Buenos Aires
- Kosik, Karel Dialéctica de lo concreto, grijalbo, méxico
- "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica" en La concepción marxista del hombre, akal, barcelona
- "El individuo y la historia" en Dialéctica y libertad, varios
- Labastida, Julio Ciencia y producción de Descartes a Marx, siglo XXI, méxico
- Laclau, Ernesto Ideología y política en la teoría marxista, siglo XXI, méxico
- Lefebvre, Henri Introducción a la modernidad, Tecnos, madrid
- Espacio y política, península, barcelona
- El derecho a la ciudad, península
- Lukács, Georg Historia y conciencia de clase, grijalbo, barcelona.
- Teoría de la novela, siglo XX, Buenos As.
- Luporini, Cesare "El círculo concreto-abstracto-concreto" en Dialéctica revolucionaria, UAP, 1977
- Marcuse, Herbert Eros y civilización, JM, méxico
- El hombre unidimensional, JM, méxico
- Razón y revolución, alianza, madrid
- Markus, György Marxismo y antropología, grijalbo, barcelona
- Marramao, Giacomo "Dialéctica de la forma" en Teoría marxista de la política, PyP, méxico
- Marx, Carlos Escritos de juventud, F.C.E., méxico
- El Capital, cartago, buenos aires
- Miseria de la filosofía, La Habana
- Cap VI Inédito, siglo XXI, méxico

- Marx, carlos Cuadernos de Paris, Era, México
- Moral crítica y crítica de la moral, domés, México
- Grundrisse, siglo XXI, México
- Marx y Engels La ideología alemana, ECP, México
- La sagrada familia, Grijalbo, México
- Pereyra, Carlos Configuraciones: Teoría e historia, edicol, México, 1979
- El sujeto de la historia, Alianza, Madrid
- Petrovic, Gajo Marxismo contra stalinismo, seis barral
- Filosofía y revolución, extemporáneos, México, 1975
- "La necesidad de un concepto filosófico de revolución" en La filosofía y las ciencias sociales, TyP Grijalbo, México
- Salazar, Luis Filosofía y marxismo, UAM, México, 1984
- "Filosofía y ciencia en la historia del marxismo" en Dialéctica, 7, México
- Sanchez Vazquez, A. Filosofía de la praxis, Grijalbo, México,
- Marxismo y filosofía, UAB, México
- Ciencia y revolución, Alianza, Madrid
- Ética, Grijalbo, México
- "Por qué y para qué enseñar filosofía?" en Dialéctica 7, UAP, México, 1977
- Sartre, Jean-Paul Baudelaire, Losada, Bs. As. 1969
- Séve, Lucien Marxismo y teoría de la personalidad, amorrotu, Bs.As. 1982
- Schmidt, Alfred El concepto de naturaleza en Marx; siglo XXI, México
- Estructura e historia, comunicación
- Spinoza, Baruch Ética, UNAM, México
- Tratado teológico-político, JP, México

- Tran Duc-Thao El materialismo de Hegel, la pléyade,
bs. as.
- Trias, Eugenio Meditación sobre el poder, anagrama, bar-
celona
- Tratado de la pasión, Taurus, madrid
- Williams, Raymond Marxismo y literatura, península, barce -
lona
- "Base y superestructura en la teoría cul-
tural marxista" en Buelna N 1, 1982, México
- Zavaleta, René "El conocimiento social en América Lati -
na" en La filosofía actual en América
Latina, grijalbo, México, 1976
- "El antropocentrismo en la formación de
la ideología socialista" en Dialéctica 13,
1983, México
- "Cuatro conceptos de democracia" en Dia -
léctica 12, 1982, UAP, México
- "Las formas aparentes en Marx" en Historia
'y Sociedad 18, 1978, México